

Ute Osterkamp

## Zum Problem der Gesellschaftlichkeit und Rationalität der Gefühle/Emotionen

### *Vorbemerkung*

Den Anstoß zu diesem Artikel gab die Aufforderung, einen Beitrag zum Stichwort „Gefühl“ für das „Philosophisch-Kritische Wörterbuch des Marxismus“ zu schreiben. Ich sagte zu, weil dieses Thema für die Entwicklung einer Subjektwissenschaft von zentraler Bedeutung ist und die kritische-psychologische Aufarbeitung der Fachliteratur schon über zwanzig Jahre zurückliegt, so daß es an der Zeit scheint, die eigenen Auffassungen angesichts neuerer Entwicklungen zu überprüfen. Dies um so mehr, als in diesen letzten zwanzig Jahren – disziplin-übergreifende – Ansätze entwickelt worden sind, die in vielen Aspekten mit der kritisch-psychologischen Kritik an der traditionellen Emotionsforschung übereinstimmen und auf den ersten Blick eine unmittelbare Unterstützung unserer Auffassungen zu sein scheinen.

Die folgenden Ausführungen sind in drei Teile untergliedert: Im ersten Teil skizziere ich die theoretische Basis kritisch-psychologischer Auffassungen über Emotionen/Gefühle und im zweiten die wesentlichen psychologischen Emotionstheorien. Der dritte (Haupt-)Teil setzt sich mit Ansätzen auseinander, die in explizitem Gegensatz zur traditionellen Psychologie die Gesellschaftlichkeit der Gefühle betonen. Bei den beiden ersten Teilen handelt es sich im wesentlichen um Wiederholungen bzw. Zusammenfassungen früherer Darlegungen (Holzkamp, 1983; Osterkamp, 1975, 1978, 1986); sie haben die Funktion, sowohl die Kritik an den gängigen Emotionstheorien als auch die Kritik dieser Kritik vom Standpunkt der Kritischen Psychologie nachvollziehbar zu machen.

### *ABRISS DES KRITISCH-PSYCHOLOGISCHEN EMOTIONS-KONZEPTS*

#### *I. Die Notwendigkeit des Begriffs „menschliche Natur“*

Konstruktive Kritik besteht – zumindest in den Verhaltens- und Sozialwissenschaften – in der Regel in der Präzisierung des Geltungsbereichs der aus den jeweiligen Beobachtungen gezogenen Schlußfolgerungen. Dieser Prozeß, der in der Kritischen Psychologie als „Reinterpretation“ gefaßt wird, setzt die Einsicht in umfassendere Zusammenhänge voraus, von denen aus die Verkürztheit und Interessengebundenheit der gängigen Erklärungen überhaupt erst erkennbar werden. So leugnet z.B. die Kritische Psychologie keineswegs den kaum zu übersehenden Umstand, daß Menschen unter den gegebenen Bedingungen häufig „triebhaft“ und

„asozial“ handeln. Vom Handeln der Menschen – unabhängig von den realen Bedingungen, unter denen es geschieht – auf ihre „Natur“ zu schließen, bedeutet jedoch nichts anderes als eine Tautologie, d.h. die schlichte Botschaft, daß die Menschen sich verhalten, wie sie es tun, weil sie so sind, wie sie sind. Die Rede von der „menschlichen Natur“ bezieht sich dabei, wie sich bei genauerem Hinsehen zeigt, keineswegs in gleicher Weise auf *alle* Menschen, sondern vor allem auf die jeweils *anderen*; sie hat stets die Funktion, bestehende Machtverhältnisse durch die unterschiedliche „natürliche“ Veranlagung der Individuen zu rechtfertigen. Die individualistische Verkürzung des Begriffs der menschlichen Natur hat darüber hinaus immer eine normative Funktion, dergemäß die „Menschlichkeit“ nicht allen Menschen natürlicherweise gegeben ist, sondern sich entsprechend den herrschenden Kriterien zu beweisen hat.

Die problematischen Implikationen der gängigen Verwendung des Begriffs der menschlichen Natur haben viele AutorInnen veranlaßt, auf ihn zu verzichten. Auf diese Weise ist das Problem jedoch keineswegs gelöst, sondern eher noch verschärft. Solche im allgemeinen fortschrittlich gedachten Alternativen unterscheiden sich von den „biologistischen“ letztlich nur dadurch, daß die ihnen impliziten Vorannahmen über die „menschliche Natur“ unreflektiert bleiben und/oder die allgemeine Anpassungsfähigkeit der Menschen als deren Natur erscheint. Damit bleibt aber Unterdrückung als wissenschaftliches Problem ausgeblendet, da sich diese nur über das durch sie verursachte Leiden vermittelt, das wiederum ohne einen Begriff von der menschlichen Natur, der Gewalt angetan wird, nicht faßbar wird. Die Menschen erscheinen als bloße Gefäße oder neutrale Knetmasse, die beliebig entsprechend den herrschenden Normen und Interessen zu füllen und zu formen sind.

## *II. Die natürliche Gesellschaftlichkeit der Menschen*

Die funktional-historischen Analysen der phylogenetischen Entwicklung der gesellschaftlichen als spezifisch menschlicher Existenzform stellen den Versuch der Kritischen Psychologie dar, angesichts der vielfältigen und widersprüchlichen Spekulationen die Diskussion um die „menschliche Natur“ zu verwissenschaftlichen, d.h. einen Begriff von ihr zu erarbeiten, der nicht zur Rechtfertigung von Unterdrückung mißbrauchbar, sondern im Gegenteil eine wesentliche Voraussetzung dafür ist, um einen solchen Mißbrauch sowie die konkreten Bedingungen, die ihm zugrundeliegen und/oder ihn rechtens erscheinen lassen, sichtbar werden zu lassen. Die Logik dieser Bemühungen war, daß Verhaltensmöglichkeiten, die sich bereits auf subhumanem Entwicklungsniveau herausgebildet haben, per definitionem nicht spezifisch menschlich sein können. Die Beschäftigung mit den biologischen Voraussetzungen der gesellschaftlichen Existenz der Menschen entsprang somit keineswegs, wie

manche meinten, unseren biologistischen Neigungen, sondern hatte vielmehr die Funktion, biologistische Voreingenommenheiten auch im eigenen Denken zu erkennen und somit die Gefahr zu verringern, mit der Spezifik der „Natur“ der Menschen auch ihre besondere Bedürftigkeit und Verletzbarkeit zu verkennen.

Die spezifisch menschliche Natur, die allen Menschen in gleicher Weise zukommt und diese von allen anderen Arten unterscheidet, besteht aber, so das Resümee entsprechender Analysen, in ihrer *natürlichen Gesellschaftlichkeit* bzw. *gesellschaftlichen Natur*, d.h. in ihrer im Laufe der Naturgeschichte sowie im Tier-Mensch-Übergangsfeld erworbenen artspezifischen Potenz zur gesellschaftlich-historischen Entwicklung: Die Menschen passen sich den vorfindlichen Lebensbedingungen nicht einfach an, sondern sie besitzen die Fähigkeit, diese gemäß ihren Bedürfnissen und Interessen zu gestalten, wobei sich im Prozeß der Einflußnahme auf ihre Lebensverhältnisse zugleich auch ihre Bedürfnisse, Erkenntnisse und Interessen entwickeln und differenzieren (vgl. Holzkamp-Osterkamp, 1975; Schurig 1975a,b, 1976; Holzkamp, 1983).

Die Gesellschaftlichkeit der Menschen, die bewußte Gestaltung der Lebensbedingungen statt der bloßen Anpassung an diese, realisiert sich jedoch nicht individuell, sondern nur im gesellschaftlichen Maßstab, d.h. im Zusammenwirken und in Abstimmung mit den jeweils anderen. Im Gegensatz zur tierischen Existenz, in der selbst bei den höchstentwickelten Spezies die Artgenossen allenfalls den sozialen Rahmen individueller Entwicklung bilden und die „Kooperation“ – etwa beim gemeinsamen Erjagen des Beutetiers – durch die aktuelle Situation und die unmittelbare Bedürftigkeit bestimmt bleibt, sind auf gesellschaftlichem Entwicklungsniveau die jeweils anderen Teil der eigenen Subjektivität: Die bewußte Koordination der Kräfte unter dem Ziel der Erweiterung gemeinsamer Lebens- und Handlungsmöglichkeiten sprengt die biologischen und persönlichen Beschränktheiten: Sie setzt Potenzen frei, die die individuellen Möglichkeiten, je nach gesellschaftlichem Entwicklungsstand, perspektivisch ins Unendliche verlängern.

Die Begriffe „menschliche Natur“ und „spezifisch menschliche Existenz“ bedeuten jedoch keineswegs, wie mitunter mißverstanden wird, daß unser Handeln durch unsere „Artspezifik“ *bestimmt* ist, wir naturnotwendig nur „bewußt“, in Einklang mit unseren Entwicklungsinteressen etc. handeln. In dem Maße, wie die Koordination der Kräfte nicht selbst-, sondern fremdbestimmt ist, sind die Menschen auf die individuelle Existenzsicherung zurückgeworfen, bei der die jeweils anderen nicht als Voraussetzung der Erweiterung individueller Lebensmöglichkeiten, sondern primär als Konkurrenten um knappe Ressourcen erscheinen. Mit den Begriffen „menschliche Natur“ und „spezifisch menschliche Existenz“ ist nur ein Instrumentarium zur Verfügung gestellt, um erkennen zu können, daß „Triebhaftigkeit“ und „Asozialität“ nicht Ausdruck der „Natur“ der Menschen, sondern Folge der „Unmenschlichkeit“ ihrer Si-

tuation, d.h. der Ausgeliefertheit an ihre Lebensbedingungen, ist (Osterkamp, 1979). Nur wenn man einen wissenschaftlich fundierten Begriff von der natürlichen Gesellschaftlichkeit der Menschen hat, kann man die verbreitete Auffassung von ihrer natürlichen Asozialität als Ideologie zur Rechtfertigung von Verhältnissen begreifen, die die „Asozialität“ der Menschen, die zum Vorwand ihrer Unterdrückung dient, nicht nur ungewollt, quasi als Abfallprodukt gesellschaftlichen „Fortschritts“, produzieren, sondern zur eigenen Stabilisierung strukturell benötigen.

### *III. Gefühle/Emotionen als subjektive Handlungsnotwendigkeit*

Ein wesentliches Moment „wissenschaftlicher“ Rechtfertigung bestehender Unterdrückungsverhältnisse durch die Natur der Menschen ist die Entgegensetzung von Gefühl und Verstand, Kognition und Emotion etc., derzufolge Anpassung an die Verhältnisse als Ausdruck von Vernunft, Auflehnung hingegen als emotional, unvernünftig, irrational erscheint. Verfolgt man jedoch in funktional-historischer Analyse die Entwicklung der Emotionalität, zeigt sich, daß Gefühle keineswegs im Gegensatz zur Erkenntnis stehen, sondern selbst eine Form der Erkenntnis – über die Notwendigkeit des Aktivwerdens – sind. Sie „verkörpern“ die subjektive Bedeutung/Bewertung der konkreten Realität, die sich auf organismischen Entwicklungsniveau nicht für jede Dimension der Umweltbeziehung spezifisch, sondern als Gesamtwertung bzw. „Komplexqualität“ äußert, über die sich dem Tier quasi auf kürzestem Weg, ohne „reflektiven“ Zeitverlust – Informationen über die Zu- und Abträglichkeit der Situation vermitteln, so daß es sich rechtzeitig auf sie einstellen und existentielle Gefährdungen weitgehend vermeiden kann. Früheste Formen der Emotionalität sind offensichtlich dann gegeben, wenn der Organismus nicht mehr in einem steten Austauschprozeß mit bestimmten Energiespendern steht, sondern die Quantität der aufzunehmenden Stoffe selbst regulieren muß, indem er sich ihnen zuwendet oder von ihnen abwendet, wenn ihm also Informationen über bestehende Mangelzustände gegeben sind, die Aktivitäten zu ihrer Behebung erfordern. (Solche elementaren Formen des Emotionalen bestehen auf menschlichem Entwicklungsniveau etwa bei der Sauerzufuhr, die im allgemeinen „emotionslos“ verläuft und nur bei Unterbrechung zu Angstgefühlen führt, in denen sich der subjektive Handlungsbedarf äußert.)

Die Herausbildung der emotionalen Bewertung der konkreten Umweltbedingungen auf ihre subjektive Zuträglichkeit/Bedeutung hin läßt sich als Entwicklung und Differenzierung organismischer Entscheidungsnotwendigkeit und „Genußfähigkeit“ lesen: Ab einer bestimmten Entwicklungsstufe kommt es, wie zahlreiche Untersuchungen zeigen, nicht mehr auf *die bloße Behebung der jeweiligen Mangelzustände*, sondern zunehmend auf die *Qualität* der Befriedigung an: Mäuse „bevorzugen“ geschälten Reis gegenüber ungeschältem, Ziegen Brot gegenüber

Gerste, Schimpansen Bananen gegenüber Salatblättern etc.. Während sich bei weniger entwickelten Tierarten die „Wahlmöglichkeit“ auf unmittelbar sichtbare Alternativen beschränkt, können höher entwickelte Arten sich quasi über die gegenwärtige Situation hinwegsetzen und das bevorzugte Futter – in „Erinnerung“ ihres höheren Befriedigungswertes – aktiv suchen, wenn es nicht unmittelbar vorhanden ist. Diese „Freiheit“ nimmt jedoch mit zunehmendem Bedarfsdruck wieder ab. Die Volksweisheit, daß der Teufel in der Not Fliegen frißt, gilt offensichtlich auch auf tierischem Existenzniveau (vgl. Osterkamp 1975).

#### *IV. Die politische Dimension der Gefühle/Emotionen*

Die spezifisch menschliche Fähigkeit, sich zu den Lebensbedingungen zu verhalten, d.h. diese gemäß den eigenen Bedürfnissen und Interessen zu gestalten, schließt die Möglichkeit und Notwendigkeit des bewußten Verhaltens auch zu den Gefühlen ein. Während ein unmittelbar gefühlbestimmtes Handeln auf die Optimierung der Anpassung zur Abwendung von Bedrohungen/Sanktionen beschränkt bleibt, impliziert das bewußte Verhalten die Aufschlüsselung der emotionalen „Komplexqualität“, d.h. die Klärung ihrer einzelnen Bestimmungsmomente: Statt spontan aus der Angst heraus zu handeln und damit die angstausslösenden Bedingungen zu bestätigen, impliziert ihre „Objektivierung“ die Möglichkeit, sie zusammen mit ihren Ursachen nicht nur aktuell zu beschwichtigen, sondern dauerhaft zu bewältigen. Die Bekämpfung der Angst verursachenden Verhältnisse bedeutet zugleich, daß man auf diese Weise auch für andere die Voraussetzungen für ein prinzipiell angstfreieres Leben schafft, was die sozialen Beziehungen sowie die individuellen Handlungs- und Erlebnismöglichkeiten wiederum erheblich bereichern und erweitern wird.

Da die menschliche Realität stets eine gesellschaftliche ist, ist die „Objektivierung“ emotionaler Bewertungen prinzipiell ein politischer und unter Bedingungen der Klassengesellschaft, der systematischen Ungleichheit individueller Lebenschancen, ein potentiell systemsprengender Akt. Entsprechend entschlossen sind die herrschenden Anstrengungen zur Verhinderung dieser Objektivierung. Dies geschieht im wesentlichen durch die systematische De-Realisierung und Irrationalisierung der Gefühle, die Leugnung ihres Realitätsbezugs, in deren Folge nicht der subjektive Befriedigungswert der gesellschaftlichen Realität, sondern die Gesellschaftsverträglichkeit der Gefühle bewertet wird. Unter dieser Voraussetzung verkeht sich die erkenntnisleitende Funktion der Gefühle, je nach Schärfe der mit ihrer Äußerung zu erwartenden Konflikte, eher in ihr Gegenteil: Die Angst vor der Erkenntnis bzw. den aus ihr resultierenden Konsequenzen wirkt sich unmittelbar lähmend auf die Denk- und Handlungsfähigkeit aus, führt zur Abwehr aller potentiell „kritischen“ Erkenntnisse und Impulse. Die Angst vor den realen Aus-

grenzungsdrohungen wird zur Angst vor den eigenen „Trieben“, die zur Ausgrenzung führen könnten und als eigentliche Quelle individuellen Leidens erscheinen.

Im Gegensatz zum unmittelbar gefühlsbestimmten Handeln, das prinzipiell auf die vorgegebenen Alternativen/Optionen beschränkt bleibt, impliziert das bewußte Verhalten eine „höhere“ Form emotionaler Entscheidungsnotwendigkeit, die sich nicht innerhalb der vorgegebenen Entscheidungsmöglichkeiten bewegt, sondern diese selbst auf ihren jeweiligen Interessenkontext sowie auf ihre subjektive Bedeutung hin überprüft. Dies ist mit dem kritisch-psychologischen Begriffspaar der restriktiven/verallgemeinerten Handlungsfähigkeit gefaßt: Die restriktive Handlungsfähigkeit bleibt auf die vorgegebene Alternative reduziert, entweder den herrschenden Interessen zu entsprechen oder aber erhebliche Beschneidungen individueller Lebens- und Handlungsmöglichkeiten zu riskieren; aus der Perspektive verallgemeinerter Handlungsfähigkeit stellt sich hingegen die Frage nach der Überwindbarkeit solcher Entscheidungsmöglichkeiten, in denen den Menschen nur die Wahl zwischen zwei Übeln bleibt bzw. ihre „Autonomie“ von ihrer Unterwerfung unter die herrschenden Interessen abhängt (Holzkamp, 1990).

#### *DIE AKADEMISCHE PSYCHOLOGISCHE EMOTIONSFORSCHUNG*

##### *Vorbemerkung*

Mit der Verselbständigung der Psychologie gegenüber der Philosophie um die Jahrhundertwende ist die Erforschung der Gefühle im wesentlichen in den Zuständigkeitsbereich der Psychologie gefallen, die sich diesem Erbe gegenüber jedoch als weitgehend hilflos erwies. Die Auffassungen darüber, was unter Emotionen zu verstehen ist und wie diese methodisch zu erfassen sind, differieren stark. Sie werden als „Gefühl“, „Erregung“, „Affekt“, „Gemütsbewegung“, „Stimmung“, „Motivation“, „Trieb“, „Instinkt“, „Empfindung“, „Sentiment“, „Einstellung“, „Komplex“, „Wunsch“, „Spannung“, „Interesse“, „Bedürfnis“ etc. gehandelt. Die Überforderung durch das Problem hat nicht wenige veranlaßt, die Beschäftigung mit dem Thema „Emotion“ überhaupt in Frage zu stellen. Unter dem Titel „That whale among the fishes – the theory of emotions“ verglich z.B. Meyer (1933) Gefühle mit einem Wal, der sich als großer dunkler Schatten wie ein Fisch unter Fischen bewege, wobei sich erst bei genauerem Hinsehen erweise, daß er überhaupt kein Fisch sei. Meyer prophezeite, daß schon 1950 die Beschäftigung mit den Emotionen nur noch als eine Kuriosität der Vergangenheit belächelt werden würde. Diese Vorhersage hat sich allerdings nicht bestätigt. Eine Ursache hierfür ist sicherlich, daß die „Emotionalität“ (der Masse) der Menschen aus herrschender Sicht eine potentielle Gefahr darstellt, die nicht ungestraft außer Acht gelassen werden darf. Von der Psychologie erwartete man die

Bereitstellung von Wissen und Methoden, um die Gefühle bändigen bzw. in „konstruktive“ Bahnen lenken zu können. Diese entspricht dem an sie gestellten Ansinnen dadurch, daß sie, wie R.S. Lazarus et al. (1970) feststellen, diese vor allem unter dem Aspekt ihrer leistungssteigernden Funktion untersuchte.

### *I. Die „klassische“ Tradition der Emotionsforschung*

Die „klassische“ Emotionsforschung steht noch weitgehend in der philosophischen Tradition der bloßen Beschreibung und Klassifikation von Gefühlen. Hierzu gehört vor allem W. Wundt (1913) der als Eigenart der Gefühle gegenüber der Wahrnehmung heraus hob, daß sie sich nicht lokalisieren lassen, nicht von bestimmten Sinnesorganen abhängen und spezifische Eigenschaften haben, etwa angenehm oder unangenehm sind. Während Wundt eine unendliche Mannigfaltigkeit von Gefühlen annimmt, die sich gemäß den Dimensionen Lust/Unlust, Erregung/Beruhigung und Spannung/Lösung zu sechs Komplexen zusammenfassen lassen, vertritt Titchener (1908) die Auffassung, daß es nur zwei Arten von Gefühlen, nämlich Lust und Unlust, gibt. Wundt habe Gefühle mit Gefühlszuständen verwechselt, die ein Geflecht aus unterschiedlichen Empfindungen seien, das stets von einem Gefühl der Lust/Unlust begleitet und diesem untergeordnet sei. Ziehen (1900) vertritt wiederum die Ansicht, daß Gefühle keine eigenständigen Erlebnistatbestände, sondern bloße Eigenschaften von Empfindungen seien, deren Spezifik sich aus ihrer Qualität, Stärke und Gefühlstönung ergebe. Die Gefühlstönung wird von ihm wiederum mit der Lust-/Unlust-Empfindung gleichsetzt.

Eine besonders interessante Richtung innerhalb der klassischen, deskriptiv-phänomenologischen Psychologie faßt Gefühle als unbewußte, noch nicht auf den Begriff gebrachte Erkenntnisse. So gibt es z.B. nach J. Volkelt (1922) zwei Formen des Denkens: „Erstens in der Weise des begrifflichen Denkens, das sich in Erwägen, Erörtern, Begründen, Beweisen bewegt; und zweitens in einer gleichsam verdichteten, verdunkelten, abgekürzten, unbegrifflichen Form, in der Weise eines logischen Gefühls, eines logischen Takts“. (S. 24). Die dunkel-einheitliche, durch die „Färbung des Ungeteilten, des Individuellen, des Zusammengeschmolzenen“ gekennzeichnete „Gefühlsgewißheit“ ist nach Volkelt als „Einfühlen logischer Art“, als „Erspüren von Zusammenhängen ... geradezu als Vorstufe des Denkens“ anzusehen, als „Denken rückübersetzt in den Zustand der Unexpliziertheit (S. 25). Diese Gefühlsgewißheit würde „vorbereitend, herbeischaffend, richtungsweisend in den Verlauf des Erkennens“ eingreifen, dann aber „dem Begründen, Folgern, kurz, dem streng wissenschaftlichen Verfahren Platz machen.“ (S.37). Auch H. Apfelbach (1922) spricht – unter Bezug auf Ribot und Hellpach – vom „Denkgefühl“, das er als „Denken ohne Worte“, als eine dem Prozeß der „Verwörterung“ (S.19) vorgeordnete Erfahrung faßt. Es beinhaltet die

nicht auf den Begriff gebrachten Erfahrungen, Urteile, Entscheidungen und gehöre dem Unterbewußtsein als „Reich der nichtsymbolisierten, nichtbegrifflichen Gefühle an“ (S.11). Nach F. Krueger (1928) erwächst jede Aktivität, auch das abstrakteste intellektuelle Urteil, aus einem Gefühlshintergrund. Dieser bilde als „Komplexqualität“ der Gesamtheit psychischer Inhalte die Matrix, die die einzelnen Erfahrungen zu einer einheitlichen emotionalen Befindlichkeit verbinde. Auf der gleichen theoretischen Grundlage betrachten E. Wohlfahrt (1928) und F. Sander (1962) die Gefühle als diffuse Vorformen artikulierter Erfahrungen bzw. als „Vorgestalten“, aus denen alle realitätsbezogenen Wahrnehmungen und Denkvorgänge „aktualgenetisch“ hervorgehen etc.

Die These von der erkenntnisleitenden Funktion der Emotionen wird in den 70er Jahren von A.W. Bruschlinski und O.K. Tichomirow (1975) aufgegriffen; sie ersetzen allerdings die introspektiv beschreibende Methode durch experimentell-kontrollierte Beobachtungen – was mit der Einschränkung der von ihnen untersuchten Denkprozesse auf die Lösung vorgegebener Probleme erkauft wurde. Sie sprechen von einem zweiphasigen Lösungsprozeß: In der ersten Phase, die durch eine allgemeine physiologische Erregung gekennzeichnet sei, erfolge eine „emotionale Lösung“, das Abstecken des Bereichs, innerhalb dessen das Lösungsprinzip vermutet wird, das dann in einer zweiten Phase gefunden und realisiert werde. Die physiologische Aktivierung ist nach Auffassung dieser Autoren eine notwendige Voraussetzung für die Bewältigung komplizierterer Aufgaben, deren Lösungsprinzip noch nicht bekannt ist, sondern erst entdeckt werden muß. Die positive Bedeutung der emotionalen Erregung für schöpferische Leistungen hebt auch P.V. Simonow (1975) hervor, allerdings beschränkt auf den quantitativen Aspekt, die bloße physiologische Aktivierung. Diese habe die Funktion, die „auf der bereits gemachten Erfahrung beruhende Voreingenommenheit“ und das „schädliche Beharrungsvermögen der Wahrscheinlichkeitsprognose“ (S.85) zu bekämpfen; sie würde Umordnungsprozesse erleichtern, einen anderen Blick auf die Probleme und damit neue Lösungen ermöglichen.

Ähnliche Auffassungen äußert K.H. Pribram (1967) auf einer mehr informationstheoretischen Basis. Emotionen haben seiner Ansicht nach die Funktion, den Input zu regulieren. Sie treten auf, wenn sich die zu verarbeitenden Informationen nicht in das aufgrund vergangener Erfahrungen entstandene Bezugssystem integrieren lassen, d.h. wenn die laufenden Pläne, Erwartungen, Programme gestört werden, buchstäblich eine Emotion, ein Aus-der-Bewegung-Geworfensein gegeben ist. Die inkongruenten Informationen können nach Pribram auf zweierlei Weise verarbeitet werden: Man könne sie zum Anlaß nehmen, das herrschende Bezugssystem zu erweitern, und man könne sich ihnen gegenüber abzusichern suchen. Die Abwehrhaltung bedeute die Verselbständigung der inneren gegenüber der äußeren Realität und gehe mit dem Risiko einher, daß diese sich eines Tages gegenüber dem dann völlig unvorbereiteten

Individuum gewaltsam Ausdruck verschaffe und „all hell breaks loose“ (1967, S.37). Zu große Offenheit gegenüber der Realität berge dagegen die Gefahr der Fragmentierung der Handlungspläne und der Labilisierung des Bezugssystems. Ähnliche Theorien werden von I. P. Pawlow (1953) und D. O. Hebb (1949) entwickelt. Auch George Mandler (1964, 1975) betont – u.a. in Anlehnung an Zeigarniks Konzept der „unerledigten Handlungen“ – die e-motionalisierende Bedeutung von Unterbrechungen.

Eine weitere an die „klassische“ Emotionsforschung anknüpfende, in sich relativ geschlossene Richtung, stellt die Ausdrucksforschung dar. Sie basiert auf der Theorie Darwins über die arterhaltende Funktion der Emotionen sowie der direkten Beziehung zwischen dem jeweiligen Gefühl und den Formen seines Ausdrucks (1872/1965). Eine häufig verwendete Methode in diesem Zusammenhang ist der interkulturelle Vergleich der Interpretationen des emotionalen Ausdrucks fotografiertes Gesichter: Die Übereinstimmung der Urteile hinsichtlich der emotionalen Bedeutung des Gesichtsausdrucks über die verschiedenen Kulturen hinweg gilt als Bestätigung der Universalität der Gefühle. Die Anzahl der auf diese Weise ermittelten „universalen“ bzw. „natürlichen“ Emotionen schwankt von Forscher zu Forscher. S. Tomkins (1970) spricht z.B. von neun Primär-Emotionen, N. H. Frijda (1968) von fünf, R. Plutchik (1962) von acht etc.

## *II. Aktivations- und Leistungstheorien der Gefühle/Emotionen*

Die „moderne“ psychologische Emotionsforschung beginnt mit der „funktionalistischen Wende“, die mit einem (später partiell modifizierten und liberalisierten) methodologischen Behaviourismus einhergeht, dem zufolge nur äußerlich registrierbare „Reize“ und „Reaktionen“ als streng wissenschaftsfähig gelten. Diese Auffassung führte zur Konzentration auf die leicht meßbaren physiologischen Reaktionen bzw. deren Gleichsetzung mit Gefühlen. Einer der frühesten Vertreter der funktionalistischen Psychologie ist W. James (1884). Er vertritt die Auffassung, daß sich Emotionen aus der Wahrnehmung physiologischer Veränderungen ableiten. Wir weinen, wie er dies zuspitzt, nicht, weil wir traurig sind, sondern wir sind traurig, weil wir weinen. Ähnliche Auffassungen werden zu fast gleicher Zeit von C. G. Lange (1885) entwickelt. Wegen der Ähnlichkeit beider Absätze spricht man im allgemeinen von der James-Lange-Emotionstheorie; sie wird, da sie sich eher auf das autonome und somatische als auf das zentrale Nervensystem bezieht, auch als „periphere“ Emotionstheorie bezeichnet.

Die Kritik an der James-Langeschen Gefühlstheorie ergab sich im wesentlichen aus der Erkenntnis, daß physiologische Reaktionen viel zu langsam und zu wenig differenziert sind, um der Flüchtigkeit und Vielfalt des Gefühlslebens gerecht zu werden. In Umsetzung dieser Kritik

entwickelten W.B. Cannon (1927) und P. Bard (1934) ihre „Thalamus-“ bzw. „zentrale“ Emotionstheorie, der zufolge nicht periphere physiologische Reaktionen (wie Darmbewegungen, Herzschlag etc.), sondern die Hirnimpulse für das emotionale Erleben entscheidend sind, welche dann wiederum die peripheren Reaktionen auslösen. Gefühle haben, wie Cannon später (1939) ausführt, Notfallfunktion: Sie mobilisieren Energien in schwierigen, unvorhergesehenen Situationen und verbessern somit die subjektiven Voraussetzungen, diese zu bewältigen. Die Annahme einer allgemeinen Energiemobilisierung bzw. physiologischen Aktivierung wurde später von E. Duffy (1951, 1962) sowie von D.B. Lindsley (1951) aufgegriffen und weiterentwickelt. Ihrer Auffassung nach verfügt der Organismus über ein Quantum unspezifischer Energie, das vom Erregungsgrad des retikulären Systems abhängt, der wiederum durch die Intensität und Art seiner Stimulierung bedingt ist.

Die Theorie der unspezifischen Energie, die über äußere Reize auslösbar und beliebig verwendbar ist, hatte wesentlichen Einfluß auf die weitere Emotionsforschung, die sich alsbald auf die Frage der leistungsfördernden Funktion der Angst konzentrierte, die seit den 50er Jahren explosionsartig anstieg (Spielberger, 1972). Diese Entwicklung wurde durch den Umstand begünstigt, daß mit der von J.A. Taylor (1953) entwickelten „Manifest Anxiety Scale“ (MAS) ein Instrumentarium zur „objektiven“ Erfassung der unterschiedlichen Angstniveaus zur Verfügung zu stehen schien (dessen wissenschaftstheoretische und methodische Problematik hinter seinem „wissenschaftlichen“ Gebrauchswert zur Produktion statistischer Bearbeitung zugänglicher Daten weitgehend verdrängt wurde; vgl. Mandler, 1972). Diese Skala besteht aus allgemeinen Statements wie z.B. „Meine Gefühle sind leichter verletzbar als die der meisten anderen“, wobei eine Häufung zustimmender Antworten auf ähnliche Statements als Zeichen erhöhter Angst gilt. Aus der Unzahl der durchgeführten Untersuchungen ergibt sich, daß Angst keineswegs eindimensional, sondern in Form einer umgekehrten U-Kurve wirkt: Ein mittleres Maß an Angst führt zu Leistungssteigerungen, ein zu hohes Maß zu Leistungsstörungen (vgl. Spence and Spence, 1966). Die Frage nach der moralischen Verantwortbarkeit der „Motivierung“ durch Angst stellt sich in solchen Untersuchungen nicht.

Das Interesse an der leistungssteigernden Funktion einer allgemeinen Erregung oder „Spannung“ bestimmt auch den Ansatz K. Lewins (z.B. 1926, 1931/1982). Mit der Übernahme einer Aufgabe entsteht seiner Auffassung nach eine „Spannung“, die zu ihrer „Abfuhr“ auf die Erledigung der Aufgabe drängt. Die Frage, aus welchen Gründen man Aufgaben übernimmt, wieweit dies aus Sachinteresse oder um der unmittelbaren Absicherung/Anerkennung willen geschieht, ist für Lewin nur von sekundärer Bedeutung: Ein Interesse an der zu realisierenden Aufgabe sei zwar allgemein vorzuziehen, weil die Menschen dann, wie es bei ihm heißt, unter eigenem Dampf funktionierten; dieses Interesse sei aber

nicht immer vorauszusetzen und letztlich nicht erforderlich, da Lohn und Strafe nicht selten sogar bessere Effekte erzielen. Diese seien in der Regel sozialer Art, über die persönliche Anerkennung oder Diffamierung vermittelt, die jedoch nur so lange wirksam seien, wie die Menschen weder leistungsmäßig noch moralisch überfordert würden. Zu einem geschickten Sozialmanagement gehöre somit, die Leistungsmöglichkeiten der Menschen voll auszuschöpfen, aber nicht zu überschreiten, um die Gefahr zu vermeiden, daß sie die jeweiligen Anforderungen nicht mehr als verbindlich anerkennen, sondern durch sie „kalt“ gelassen und möglicherweise gar dazu gebracht werden, die bestehenden Machtverhältnisse insgesamt in Frage zu stellen.

Die Hoffnung, die Lewin in die leistungssteigernde Funktion von Belohnungen und Beschämungen setzte, ist jedoch von zwei Seiten in Frage gestellt worden. Zum einen machten G. Mandler und S. Sarason (1952) deutlich, daß solche selbstwertbezogenen Ängste bzw. „aufgabenirrelevanten“ Motive die Konzentration auf die Aufgabe stören und die Leistungsfähigkeit erheblich behindern können. Zum anderen weisen M.R. Lepper et al. (1973) sowie K.O. McGraw (1978) nach, daß Belohnungen nur bei Routine-Aufgaben leistungssteigernd wirken, bei anspruchsvolleren Aufgaben aber die Konzentration auf die Problemlösung eher beeinträchtigen bzw. Zweifel an der subjektiven Bedeutung von Aufgaben entstehen lassen, die eines zusätzlichen Anreizes bedürfen.

Andere Versionen, wie etwa die von H. Heckhausen, verkehren die Angst vor der „sozialen Diffamierung“ als Motivator unter fremdbestimmten Bedingungen, die bei Lewin als solche zumindest noch sichtbar wird, von vornherein zum „natürlichen“ Streben, „die eigene Tüchtigkeit in allen jenen Tätigkeiten zu steigern oder möglichst hoch zu halten, in denen man einen Gütemaßstab für verbindlich hält“ (1965, S.604). „Erfolg“ definiert sich dieser Auffassung zufolge nicht in der subjektiven Bedeutung des erreichten Ziels, sondern als Stolz ob der persönlichen Tüchtigkeit – vor dem bedrohlichen Hintergrund der potentiellen Beschämung durch eventuelle Mißerfolge bzw. in Abgrenzung von „Versagern“, die in diesem Kampf um die Bestätigung des persönlichen Selbstwerts auf der Strecke bleiben. Die Auffassung von der intrinsischen, sich selbst belohnenden Leistung wurde explizit dem „Profitstreben“ entgegengesetzt, das Marxisten angeblich den Kapitalisten als persönliche Charaktereigenschaft unterstellen (z.B. McClelland 1966; Heckhausen 1974). Nicht der äußere Gewinn oder Profit, sondern die positiven Gefühle, die mit der Bestätigung der eigenen Tüchtigkeit verbunden seien, bestimmen, so Heckhausen, das Verhalten und den Erfolg der Tüchtigen. Die positiven Gefühle, um sich selbst für die erbrachten Leistungen zu belohnen, stünden aber, im Gegensatz zu den materiellen Gütern, prinzipiell allen Menschen „ad libitum“ zur Verfügung (Heckhausen, 1972, 961), so daß in der Tat jeder seines Glückes Schmied ist.

### *III. Kognitionstheoretische Ansätze*

Als Übergang von den aktivations- zu den kognitionstheoretischen Ansätzen kann die Theorie von S. Schachter und J. Singer (1962) gesehen werden, die die von James-Lange angenommene Beziehung zwischen physiologischer Aktivierung und Kognition quasi auf den Kopf stellt: Emotionen bestehen nach Auffassung dieser Autoren nicht in der Wahrnehmung physiologischer Veränderungen, sondern die Art und Weise, wie wir physiologische Veränderungen erfahren, hängt von externen „Cues“, den jeweiligen Umweltbedingungen ab. Schachter und Singer belegen ihre Behauptung mit Experimenten, in denen die Versuchspersonen über die Injektion von Epinephrin in einen Zustand physiologischer Erregung versetzt wurden. Es zeigte sich, daß das gleiche physiologische Arousal (sofern es nicht auf die Injektion zurückgeführt wurde), je nach den konkreten Umweltsignalen unterschiedlich, etwa als Ärger oder Euphorie, interpretiert bzw. erlebt wurde. Die Schlußfolgerung, die Schachter und Singer bzw. jene, die sich auf sie beziehen, aus solchen Experimenten ziehen, lautet, daß die physiologische Erregung für den Inhalt der Emotionen unwesentlich ist, dieser sich allein über die von der sozialen Umwelt vermittelten Interpretationen bestimmt und damit beliebig von außen zu steuern ist.

Einer der bekanntesten Vertreter der „kognitiven“ Richtung im engeren Sinne ist R. Lazarus. Er stellt die Entgegensetzung der physiologischen und kognitiven Dimension emotionalen Erlebens als solche in Frage, indem er die kognitive Qualität auch der physiologischen Erregung hervorhebt. Schachter und Singer würden mit ihrer Konzentration auf die beliebige Interpretierbarkeit der physiologischen Erregung das Pferd vom Schwanz her aufzäumen und die Frage aus dem Blick verlieren, wie diese unter normalen Umständen zustande kommt. Sobald man die realen Umstände berücksichtige, unter denen es zu einer physiologischen Erregung kommt, würde sich zeigen, daß diese selbst kognitiven Charakter hat, aus der subjektiven Bewertung der konkreten Lebensumstände sowie der Möglichkeiten ihrer Bewältigung resultiert. Sie würde sich in dem Maße zu einer autonomen Größe bzw. zu einem spezifischen Problem verselbständigen, wie ihre Umsetzung in entsprechendes Handeln verhindert ist (Lazarus et al. 1970, 1972; Lazarus 1977, 1990). Statt jedoch die Umstände zu analysieren, die die Realisierung emotionaler Bewertungen blockieren, beschränkt sich Lazarus auf die Frage, wie die nicht in Handeln umsetzbare Erregung zu bewältigen ist. Dies ist seiner Auffassung nach auf zweierlei Weise möglich: Durch Uminterpretation der Situation oder, falls solche Bemühungen an der Härte der Realität scheitern sollten, durch direkte Einflußnahme auf die Erregung mittels Beruhigungspillen, Drogen, Entspannungstraining etc.. Eine solche „Selbstregulierung“ feiert Lazarus als Ausdruck unserer inneren Freiheit und Unabhängigkeit (1977), die sich seiner Auffassung nach in der Fä-

higkeit bewährt, unsere persönlichen Ansprüche und Werte mit denen der sozialen Umwelt in Einklang zu bringen, wobei ein mittlerer Weg zwischen der autistischen Verabsolutierung der inneren Welt einerseits und andererseits dem Verlust der Identität, der absoluten Anpassung an die äußere Realität, zu finden sei (1977, 1990). Mit dem Konzept des emotionalen Copings, der Kontrolle „anstößiger“ emotionaler Bewertungen der konkreten Lebensbedingungen, praktiziert Lazarus jedoch, wie er selbst eingesteht, selbsttätig die von ihm kritisierte Trennung von Kognition und Emotion. Er hilft sich aus diesem Dilemma mit der Behauptung hinweg, daß diese Trennung nur theoretisch falsch, in der Praxis hingegen unvermeidbar sei. Sie könne allerdings zu weit gehen und bei einigen zu pathologische Konsequenzen, etwa dazu führen, daß sie den Kontakt sowohl zu ihren Gefühlen als auch zur Realität verlieren und damit gänzlich handlungsunfähig werden (1990). Die gesellschaftlichen Bedingungen, die es verhindern, unseren Erkenntnissen gemäß zu handeln, stellen sich ihm nicht als Problem.

Auch M. Arnold (1960, 1970) betont, wenngleich auf anderer theoretischer Basis, nämlich unter Rückbezug auf die Krügersche „Gefühlsmatrix“, den Bewertungsaspekt der Gefühle. Sie definiert diese als gefühlte Tendenz in Richtung auf alles, was als „gut für mich“, und weg von allem, was als „schlecht für mich“ eingeordnet wird. Jede Lebensaktivität – ob Handeln, Wahrnehmen, Erinnern, Vorstellen etc. – ist, wie sie betont, immer auch ein Bewertungsprozeß, der sich aus unserem „affektiven Gedächtnis“ speise bzw. auf all unseren früheren Erfahrungen basiere, die wir, ohne daß wir uns dessen unbedingt bewußt sein müßten, auf aktuelle Situationen übertragen würden.

#### *IV. Erziehungstheoretische Ansätze*

Die direkte Bearbeitung der Gefühle, deren Unterdrückungscharakter bei Lazarus noch sichtbar, wenn auch von ihm als unvermeidbar akzeptiert wird, wird in der – durch die „humanistische Psychologie“ beeinflussten – Erziehungskonzeption der Gefühle von vornherein als Weg zur inneren Vervollkommnung gepriesen. So stellt sich etwa R. S. Peters (1970) die Aufgabe, die Unaufrichtigkeit und Egozentrik der Gefühle durch eine Erziehung zur Aufrichtigkeit, zum gegenseitigen Respekt, zur allgemeinen Menschen-, Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe zu überwinden. Warum dieses Bemühen bisher noch keine überzeugende Resultate erbracht hat, bleibt ungeklärt, ebenso wie die Frage, welches Interesse die Menschen von sich aus daran haben könnten, mit den emotionalen Bewertungen ihrer Lebensverhältnisse hinter dem Berg zu halten bzw. unter welchen Bedingungen es zur wissenschaftlichen Aufgabe wird, sich über ihre Köpfe hinweg Einblick in ihre Gefühle zu verschaffen.

Ein „Erziehungskonzeption“ der Emotionen vertritt auch A. Heller (1980). Wie es ein guter Gärtner mit seinen Rosen bzw. mit dem Un-

kraut tut, so müßten auch die Menschen ihre Emotionen kultivieren bzw. herausreißen, um aus den individuellen Anlagen, dem „vorhandenen Boden“, das Beste zu machen (z.B. S.226ff, 233ff). (Auf die faschistischen Implikationen der „Gärtnermetapher“ hat wiederholt Z. Bauman verwiesen, z.B. 1992, S.32, S.106ff.) Je nach Bereitschaft und Fähigkeit zu dieser Gärtnerarbeit unterscheidet sie zwei Formen der Umweltbeziehung: die partikulare und die individuelle, die ihr alsbald zu Menschentypen geraten. Der „partikulare“ Mensch sei auf bloße Selbsterhaltung konzentriert, „distanzlos“; er würde die Umwelt allein unter dem Aspekt des unmittelbaren Nutzens sehen und sich selbst gegenüber vollkommen unkritisch sein (S.215f), was sich u.a. in der Verkennung seiner subjektiven Grenzen äußere. Für das „Individuum“ sei hingegen die Selbstvervollkommnung zentral; dazu gehöre, daß es sich zur Welt distanziert verhalte, seinen eigenen Weg gehe und sich den gesellschaftlichen Normen und Anforderungen nur soweit unterwerfe, wie dies den „selbstgewählten“ Werten entspreche. Da Heller – obwohl sie sich als Marxistin versteht – auf die gesellschaftlichen Voraussetzungen der unterschiedlichen Haltungen nicht eingeht, liegt für sie die Antwort auf die Frage nach deren Ursachen auf der Hand: Es sind „angeborene Anlagen“, die, wie sie meint „die Entwicklung der Individualität einiger Menschen eher begünstigen, die der anderen außerordentlich erschweren“ (S.136f).

#### GESELLSCHAFTSTHEORETISCHE EMOTIONSTHEORIEN

##### *Vorbemerkung*

Die Diskussion zum Thema Gefühl/Emotion hat in den letzten beiden Jahrzehnten erheblichen Auftrieb erfahren. Dies verdankt sich vor allem dem Umstand, daß sich in zunehmendem Maße – häufig in expliziter Kritik an der Unzulänglichkeit psychologischer Emotionsforschung – außerpsychologische Disziplinen wie etwa Philosophie, Ethnologie, Anthropologie, Soziologie, Geschichtswissenschaft in die Diskussion eingeschaltet haben, für die der Weltbezug individuellen Verhaltens von vornherein näher liegt, als dies für die traditionelle Psychologie der Fall ist. Diese Ansätze sind insbesondere aber auch deswegen interessant, weil sie einerseits die Schwächen der traditionellen Psychologie – deren Blickverengung auf das Individuum sowie die damit verbundenen Vorstellungen über die Ich-Eingeschlossenheit, Ungesellschaftlichkeit und Irrationalität unserer Gefühle – präzise und differenziert auf den Begriff bringen, andererseits aber an vielen Punkten selbst auf die von ihnen kritisierten Positionen zurückfallen, so daß sich die Aufgabe stellt zu klären, auf Grund welcher unhinterfragter Vorannahmen dies geschieht. Die Auseinandersetzung mit den Widersprüchlichkeiten dieser Theorien hat dabei vor allem die Funktion, unser eigenes Bewußtsein hinsichtlich der vielfältigen „Fallen“ zu schärfen, mit denen wir immer wieder dazu

gebracht werden, hinter „kritische“ Erkenntnisse und Ansprüche zurückzufallen und die Verhältnisse zu bestätigen, deren Unzulänglichkeit wir auf den Begriff zu bringen suchen.

### *I. Kritik am Physiologismus der psychologischen Emotionsforschung*

Eine besonders komplexe und interessante Variante der Kritik an der traditionellen Emotionsforschung vertritt R.C. Solomon. Seiner Auffassung nach besteht ein wesentlicher Grund ihre allgemeine Unzulänglichkeit in der Dichotomisierung von Kognition und Emotion, die bis in die vorsokratische Zeit hinein reiche und in der Regel mit der Abwertung der Emotionen einhergehe. Die häufigste Metapher, mit der das Verhältnis von Vernunft und Affekt in der Philosophiegeschichte beschrieben worden sei, sei die von Herr und Sklave: Emotionen würden im allgemeinen als eher animalisch, unzuverlässig, gefährlich, wenig entwicklungsfähig und der Kontrolle durch die Vernunft bzw. durch jene, die diese zu repräsentieren behaupten, bedürftig gesehen. Auf diese Weise habe bereits Aristoteles die Sklaverei gerechtfertigt. Die weitgehende Vernachlässigung der Affekte/Leidenschaften bzw. deren Unterordnung unter die Vernunft sei zwar immer wieder einmal in Frage gestellt worden – so können etwa nach Nietzsche Gefühle vernünftiger als die Vernunft sein – solche „Ausbrüche“ seien jedoch isoliert geblieben und hätten darüber hinaus die Entgegensetzung von Emotion und Vernunft nicht überwunden, sondern nur mit umgekehrtem Vorzeichen reproduziert (vgl. Solomon 1993).

Die Übertragung der Erforschung der Emotionen an die Psychologie habe den Zugang zu ihrem Verständnis weiterhin erschwert: Nicht nur, daß die Zentrierung auf das Individuum für die traditionelle Psychologie von vornherein selbstverständlich zu sein scheine, sondern die damit verbundene Sichtverkürzung sei durch ihr „naturwissenschaftliches“ Selbstverständnis, d.h. ihre Bemühungen verstärkt worden, Emotionen über die leicht meßbaren physiologischen Reaktionen zu erfassen. Der Umstand, daß physiologische Prozesse von den gesellschaftlichen Verhältnissen weitgehend unabhängig zu sein schienen, habe die allgemeine Weltflucht noch einmal zusätzlich gefördert (1984, 1993).

Um aus der Sackgasse, in die die Emotionsforschung geraten sei, herauszukommen, schlägt Solomon (1984) ein „radikales Umdenken“ vor. Dieses erfordert seiner Auffassung nach vor allem die Überwindung des psychologischen Physiologismus. Seine eigenen Vorstellungen über Emotionen entwickelt er demzufolge vor allem in Kritik an der James-Langeschen These. Er greift dabei auf einen Artikel Bedfords zurück, den dieser unter dem Titel „Emotion“ erstmals 1964 veröffentlichte (wobei die Schlichtheit des Titels nach Solomon unmittelbar veranschaulicht, wie selten dieses Thema in der philosophischen Diskussion behandelt worden ist). In dieser Arbeit schlägt Bedford (1981) vor, zwi-

schen „Gefühl“ (feeling) und „Emotion“ zu unterscheiden. „Gefühle“ entsprechen seiner Auffassung nach der James-Langeschen Definition von Emotionen: Sie resultieren aus der Wahrnehmung physiologischer Prozesse, die nicht über sich selbst bzw. die eigene Körperlichkeit hinaus weisen. Sie seien im Gegensatz zu Emotionen objekt- und intentionslos, bloße Geschehnisse, keine Handeln begründende und organisierende Kräfte. Emotionen hingegen sind seiner Auffassung nach prinzipiell objekt- bzw. weltbezogen, nur über diesen Weltbezug identifizier- und verstehbar. Scham und Verlegenheit würden sich z.B. nicht auf physiologischer Ebene, sondern allein durch den Umstand voneinander unterscheiden, daß man sich in dem einen Fall für die peinliche Situation verantwortlich fühlt, in dem anderen jedoch nicht. Das gleiche gelte für die Unterscheidung von Verärgerung und Empörung. Auch solche Emotionen seien nicht „physiologisch“, sondern nur über den unterschiedlichen Weltbezug zu differenzieren. Je nachdem, ob ich die Panne meines Autos auf meine eigene Nachlässigkeit oder die des Mechanikers zurückführte, sei ich eher verärgert oder empört. Sollte ich behaupten, ob der Panne eifersüchtig oder gar freudig erregt zu sein, würde ich kaum Verständnis finden. Menschliche Emotionen sind, wie Bedford solche Beobachtungen zusammenfaßt, nur vor dem Hintergrund der kulturellen Normen und Wertvorstellungen verstehbar, die immer auch Vorstellungen über die Situationsangemessenheit der Emotionen, d.h. darüber enthalten, welche Situationen welche Emotionen auslösen sollten bzw. welche Emotionen welchen Situationen angemessen sind (vgl. auch Coulter, 1986).

Solomon übernimmt Bedfords Unterscheidung zwischen „Gefühl“ und Emotion und stellt wie dieser als spezifische Eigenart der Emotionen ihren Objekt- und Weltbezug, ihre „aboutness“, heraus: Im Gegensatz zu bloßen „Gefühlen“, etwa Schmerz, der gerade durch seine Objektlosigkeit charakterisiert sei, seien objektlose Emotionen undenkbar. Die Aussage „ich ärgere mich“ ziehe automatisch die Frage „worüber?“ nach sich. Darüber hinaus würden sich „Gefühle“ durch ihre Trägheit von Emotionen unterscheiden. Wenn ich erfahre, daß John nicht, wie ich ursprünglich annahm, mein Auto gestohlen hat, löse sich mein Ärger über ihn schlagartig auf; die den Ärger begleitenden „Gefühle, d.h. die physiologische Erregung, würde hingegen sehr viel langsamer abklingen. Auch die Erfahrung, daß man über Jahre hinweg auf jemanden oder über etwas ärgerlich sein könne, ohne daß dies von spezifischen Körperempfindungen begleitet sei, spreche gegen eine konzeptionelle Verbindung von „Gefühl“ und Emotion (1980). (Mit dieser Argumentation übersieht Solomon allerdings, daß sich die Erkenntnis, daß Emotionen nicht über physiologische Reaktionen identifizierbar sind, bereits Jahrzehnte zuvor in der Psychologie durchgesetzt hat.)

Emotionen sind, wie Solomon seine Position präzisiert, weder bloße somatische Empfindungen noch deren Interpretation und auch keine

Kombination aus beiden, sondern selbst Interpretationen, (moralische) Urteile über uns selbst, andere Menschen sowie die spezifische Art unseres In-der-Welt-Seins auf der Basis komplexer Systeme gesellschaftlich vermittelter Erfahrungen, Überzeugungen und Werte und auch nur über diesen spezifischen Weltbezug zu begreifen. „Ärger“ sei z.B. keine klar abgrenzbare mentale Einheit, sondern, wie schon Aristoteles in seiner „Rhetorik“ festgestellt habe, die Erfahrung einer Kränkung, eingebunden in ein Szenario von Anklage und Strafe bzw. Wiedergutmachung, wobei die Auffassungen darüber, was eine Kränkung darstelle und wie mit ihr umzugehen sei, von Kultur zu Kultur variere. Emotionen seien somit niemals privat, Sache der je einzelnen Individuen, sondern Brennpunkte unserer gesellschaftlich vermittelten Weltanschauung, die wiederum unsere Sicht auf die Welt bestimme und dieser Sinn verleihen würde (1981, 1984).

## II. Verantwortung der Individuen für ihre Gefühle/Emotionen

Die Ansicht, daß Emotionen keine „Geschehnisse“, sondern Urteile darstellen, bedeutet nach Solomon, daß wir ihnen nicht ausgeliefert sind, sondern Einfluß auf sie ausüben können und also auch für sie verantwortlich sind. Damit grenzt er sich explizit von „bürgerlichen“ bzw. „therapeutischen“ Auffassungen ab, denen zufolge Emotionen als innere Kräfte weitgehend unserem Einfluß und unserer Verantwortung entzogen zu sein scheinen (1980). Emotionen unterscheiden sich, wie Solomon betont, von „normalen“ Urteilen nur durch ihre „Hitze“ und „Voreiligkeit“. Sie seien unter dem Druck der Situation getroffene „heiße“ Reaktionen, die über die Prüfung ihrer Situationsangemessenheit in „kalte“ Kognitionen zu überführen sind. Anders als bei „Gefühlen“, etwa Kopf- oder Zahnweh, für die gelobt oder getadelt zu werden in der Tat wenig Sinn mache, sei die moralische Bewertung meiner Emotionen durchaus angebracht, da ich es in der Hand hätte, meine Gefühle zu steuern, sie zu entschärfen oder verschärfen, je nachdem ob ich sie durch weitere Informationen korrigierte oder aber darauf konzentriert bleibe, alle erfahrenen Kränkungen zu registrieren, zu speichern und zur Vorstellung systematischer Benachteiligung zu verdichten (1980).

Solche Überlegungen sind plausibel, aber einseitig. Selbstredend können meine „spontanen“ Urteile und die ihnen entsprechenden Emotionen durch weitere Informationen abgeschwächt werden. Es ist aber auch denkbar, daß die Überprüfung der „heißen“ Urteile diese keineswegs relativiert, sondern erhärtet. Diese Möglichkeit zieht Solomon jedoch nicht in Betracht, ebenso wenig wie die m.E. weit größere Gefahr, daß wir unsere emotionalen Bewertungen zu entwichtigen suchen, sobald sie Konflikte heraufzubeschwören drohen, die unsere mehr oder weniger mühsam errungene gesellschaftliche Anerkennung gefährden könnten. Ob wir unsere ursprünglichen Urteile eher *ver-* oder *entschärfen*, hängt ver-

mutlich primär von unserer jeweiligen Machtposition und die dadurch bestimmten Beziehungen zu den jeweils anderen ab: Während ich „spontan“ meine Urteile über jene, von denen ich mir Vorteile oder Unterstützung erhoffe, *entschärfen* werde, um es mir mit ihnen nicht zu verderben, werde ich sie gegenüber jenen, die mit ihren „unangemessenen“, „irrationalen“ Lebensansprüchen meine Privilegien zu gefährden drohen, eher *verschärfen*. Es ist auch möglich, daß wir, wie Solomon schreibt, quasi wahnhaft alle erfahrenen Kränkungen registrieren und zu einem Konstrukt systematischer Benachteiligung oder Verfolgung verdichten, wengleich es sehr viel wahrscheinlicher ist, daß wir anderen unterstellen, die Dinge wahnhaft zu entstellen, wenn wir nicht bereit sind, ihre Beschwerden über die Situation bzw. unser eigenes Verhalten ernst zu nehmen, d.h. Konsequenzen aus ihnen zu ziehen, die das eigene Arrangement mit den gegebenen Bedingungen gefährden könnten. So zeigen z.B. unsere Untersuchungen über die Situation in Flüchtlingswohnheimen, daß sich das Leiden der Flüchtlinge in der Tat weit weniger aus den jeweils einzelnen Maßnahmen als vielmehr deren systematischem Charakter, d.h. der Situation der Ausgeliefertheit an den „common sense“ herstellt, daß Hilfesuchende sich dankbar mit dem, was man ihnen zu geben bereit sei, abzufinden hätten und jeder Protest dagegen nichts anderes beweise als daß sie nicht in Not, sondern unverschämt bzw. mit der Absicht gekommen seien, sich „auf unsere Kosten“ zu bereichern, was die weitere Verschärfung der gegen sie gerichteten Maßnahmen unmittelbar zu rechtfertigen scheint (vgl. Osterkamp, 1996, S. 44f).

Im allgemeinen werden wir Kränkungen nur „nachtragen“, wenn wir in der aktuellen Situation daran gehindert sind, sie zu artikulieren bzw. wenn wir mit dem, was wir zu sagen haben, kein Gehör finden. Die subjektwissenschaftlich relevante Frage wäre somit auch hier vor allem, welche konkreten Bedingungen die Artikulation von Kränkungen verhindern, d.h. das „Nachtragen“ notwendig machen. In diesem Zusammenhang sind Überlegungen J. Améry's (1988) aufschlußreich, in denen er sich mit dem Vorwurf des „Ressentiments“ auseinandersetzt, mit dem sich jene konfrontiert sehen, die entgegen der allgemeinen Verdrängungstendenz die Erinnerung an die Erfahrung des Faschismus wachzuhalten suchen bzw. durch ihre bloße Existenz wachhalten. „Ressentiments“ sind, wie Améry (1988) schreibt, solange notwendig, wie die erfahrenen Verletzungen bestenfalls als individuelle Pathologie zur Kenntnis genommen, aber nicht in ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen begriffen werden. Die mangelnde Bereitschaft, sich auf die realen Voraussetzungen der individuellen Leidenserfahrungen einzulassen, bedeutet letztlich jedoch nichts anderes, als die moralische Integrität jener, die diese zum Ausdruck zu bringen suchen, in Frage zu stellen – nicht zuletzt durch die Unterstellung, aus dem Erlittenen (das man immerhin überlebt habe), persönlichen Gewinn ziehen zu wollen: „Was ich nachtrage, meinetwillen, aus Gründen persönlichen Heilsvorhabens, gewiß,

aber doch auch wieder dem deutschen Volk zugute – niemand will es mir abnehmen außer den Organen der öffentlichen Meinungsbildung, die es kaufen. Was mich entmenscht hat, ist Ware geworden, die ich feilhalte“ (Améry, 1988, S.100).

### *III. Reale Entwertung und ideologische Erhöhung der Gefühle/Emotionen*

Indem Solomon die Gesellschaftlichkeit der Emotionen zwar betont, aber die Machtverhältnisse undiskutiert läßt, verkehrt sich ihm unversehens der Bewertungscharakter der Emotionen gegen diese selbst. Die Gesellschaftlichkeit und Selbstbestimmung der Individuen besteht seiner Auffassung nach nicht in ihrer Fähigkeit, ihre emotionalen Bewertungen der konkreten Lebensbedingungen zu realisieren, d.h. auf den Begriff zu bringen und in die Tat umzusetzen, sondern in ihrer Selbstdisziplinierung, d.h. Bereitschaft, „anstößige“, über die bestehenden Machtverhältnisse hinausgehende Lebensansprüche unter Kontrolle zu halten. Die Disziplinierung unserer Emotionen gemäß den jeweils herrschenden Erwartungen ist seiner Meinung nach offensichtlich ein Leichtes, da wir nur unsere „Urteile“ über die Realität zu ändern brauchen, um auch unsere Gefühle im Rahmen und Einklang mit den gesellschaftlichen Erwartungen und „emotionalen“ Standards zu halten. Dem von ihm selbst antizipierten Einwand, daß die Uminterpretation der Realität diese selbst unverändert läßt, begegnet er mit der Behauptung, daß wir diese ohnehin nur durch das Raster unserer Voreinstellungen wahrnehmen und somit *alles* eine Frage der Interpretation sei (1980). Daß die Preisgabe „kritischer“ Überzeugungen ein zentrales Moment individueller Selbstverleugnung und menschlichen Leidens sein könnte, scheint als Problem nicht auf.

Die Verabsolutierung der Anpassung an die jeweils herrschenden Verhältnisse macht offensichtlich um so weniger Schwierigkeiten, je „theoretischer“ die Diskussion bleibt, je mehr sie von der konkreten Realität und den subjektiven Kosten einer solchen Anpassung abhebt. So beschränkt sich z.B. Solomons Interesse, nachdem er Emotionen über ihren Objektbezug definiert hat, auf die Frage, ob und inwieweit Freuds „frei flottierende Angst“, die per Definition objektlos ist, eher als „Gefühl“ oder Emotion einzustufen ist (1993, S. 10). Die Frage, wie es zum Objektverlust kommt, warum z.B. der „kleine Hans“ seine Aggressionen auf den Vater und seine Furcht vor ihm nicht offen äußern darf, sondern von diesem lösen und als „freie“ Angst auf das Pferd verschieben, d.h. sie als Phobie re-objektivieren muß, stellt sich auf dieser Abstraktionsebene gar nicht erst.

Indem Solomon den Weltbezug und Bewertungscharakter der Emotionen, die seiner Auffassung nach Grundlage ihrer Rationalität sind, auf ihre Bewertung durch die Welt bzw. gemäß den gesellschaftlichen Inter-

essen und Standards beschränkt, läuft er Gefahr, entgegen seinen Intentionen die Emotionen selbst zu irrationalisieren. Er hilft sich aus diesem „Dilemma“ dadurch heraus, daß er statt der Emotionen die Menschen irrationalisiert: Da Emotionen seiner Definition nach prinzipiell objekt- bzw. zielbezogen sind, seien sie notwendigerweise rational. Von einem „übergeordneten“ Standpunkt aus würden sie jedoch häufig als irrational erscheinen, weil sich die Menschen nicht selten unvernünftige Ziele setzen, um kurzfristiger Vorteile oder Genüsse willen ihre langfristigen Interessen und Planungen gefährden würden: So etwa, wenn jemand um einer flüchtigen Leidenschaft willen seine Ehe gefährde oder nach Peking reise, obwohl er FBI-Agent werden wolle. Die „andere Seite“, nämlich daß man gute Gründe dafür haben mag, die Ehe auf das Spiel zu setzen oder aber, falls man wirklich eine FBI-Karriere anstreben sollte, sich selbst ein Bild von den Verhältnissen vor Ort zu machen, statt blindlings die herrschende Version zu übernehmen, deren Fragwürdigkeit sich allein schon darin erweist, daß sie offensichtlich der Überprüfung entzogen bleiben muß, bleibt in dieser auf Anpassung verkürzten Sicht systematisch verstellt.

Der Widerspruch, daß er auf allgemeiner Ebene Emotionen als subjektive Bewertungen der individuellen Umweltbeziehungen definiert, in seinen konkreten Ausführungen jedoch nicht die Angemessenheit der Verhältnisse vom Standpunkt der Subjekte, sondern die Angepaßtheit der Subjekte an die Verhältnisse diskutiert, fällt Solomon offensichtlich nicht auf. Statt dessen fällt er auf die übliche, von ihm selbst problematisierte Praxis zurück, die faktische Entwertung der Emotionen durch ihre ideologische Überhöhung zu kompensieren. So stellt er z.B. fest, „daß es die Emotionen sind – und nur an der Oberfläche unsere Vernunft –, die dem Leben Sinn und Daseinsberechtigung verleihen“ (1981, 252). Sie würden „der Welt der trockenen Tatsachen und der Vernunft“ „Überzeugungskraft“ und „Signifikanz“ verleihen (1981, 241). Warum die „Welt der Fakten und der Vernunft“ als solche keine subjektive Bedeutung hat und emotional aufgepeppt werden muß und was wiederum eine solche emotionale Aufpeppung subjektiv bedeutet, stellt sich ihm nicht als Problem.

Ein anderes Beispiel für die Verklärung der subjektiven Kosten des allgemeinen Anpassungszwangs ist Solomons Auffassung, daß „Motiv“ aller Emotionen die „Maximierung der Selbstachtung“ (1980) sei. Abgesehen davon, daß er mit dieser These genau den Essentialismus – die „Emotionen“ als Wesen mit eigenen „Motiven“ – reproduziert, den er an anderer Stelle kritisiert, naturalisiert und rechtfertigt er mit ihr gesellschaftliche Bedingungen, unter denen unser „Selbstwert“ nicht selbstverständliche Voraussetzung unseres Denkens und Handelns ist, sondern zur Disposition steht und sich gerade auf Grund dieser existentiellen Verunsicherung zu einem eigenständigen „Motiv“ verselbständigt. Statt die Bedingungen zu hinterfragen, unter denen die Selbstachtung zum

Problem wird, reduzieren sich seine weiteren Überlegungen wiederum auf die Frage, wieweit sich die einzelnen Emotionen seiner Definition fügen. Bei „Ärger“ liege dies, wie er meint, auf der Hand, da dieser stets auf die moralische Erhöhung über andere ziele. Der Bezug der „Trauer“ zur Selbstachtung würde hingegen im allgemeinen erst sichtbar werden, wenn sie – als anscheinend unvermeidbares Schicksal – in Selbstmitleid umschlage. Ich bin aber auf Solomon nicht ärgerlich, um mich über ihn zu erheben (eine Vermutung, die sich schon als Desavouierung meines Ärgers und Technik zu dessen Entschärfung lesen läßt), sondern weil er seine eigenen Ansprüche nicht ernst nimmt, d.h. die Probleme im herrschenden Interesse „entschärft“, die auf den Begriff zu bringen wären. Und mein Ärger auf ihn löst sich in dem Maße auf, wie ich begreife, durch welche Prämissen die Widersprüchlichkeit seiner Argumentation zustande kommt, ich somit prinzipiell handlungsfähig, d.h. in der Lage bleibe, mich mit ihm und anderen über eine adäquatere Behandlung der von ihm benannten Probleme zu verständigen.

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Untersuchungen Kempers (1993) bzw. Collins, auf den sich dieser bezieht; sie lassen deutlich werden, daß das Streben nach „Maximierung der Selbstachtung“ im wesentlichen für fremdbestimmte Bedingungen charakteristisch und unter diesen Voraussetzungen zugleich auf Sand gebaut, ein Verlustgeschäft ist. So sprechen die Autoren u.a. von einem „emotionalen“ Kapital, das sich in sozialen Interaktionen bilde und in diese wiederum re-investiert werde. Der Erfolg sozialer Interaktionen würde sich durch den Zugewinn an emotionaler Energie definieren, der wiederum von der Höhe des investierten emotionalen Kapitals abhängt. Gleichzeitig machen die Autoren jedoch deutlich, daß die „emotionalen“ Ressourcen und damit die Gewinnchancen in Abhängigkeit von den konkreten Machtverhältnissen unterschiedlich groß sind. „Befehlsgeber“, d.h. jene, die die Ziele der Interaktion bestimmen, würden im allgemeinen weit größeren Gewinn aus ihnen ziehen und „mit Enthusiasmus und Vertrauen“ von einer erfolgreichen Interaktion zur anderen eilen. Dagegen würden sich die emotionalen Ressourcen und mit ihnen die Selbstachtung der „Befehlsempfänger“, die die Ziele auszuführen haben, von Interaktion zu Interaktion erschöpfen. In den zusammenfassenden Bemerkungen heißt es dann plötzlich wieder, daß nicht die Höhe der emotionalen Investition von der gesellschaftlichen Position der Individuen, sondern umgekehrt die gesellschaftliche Position von der Höhe des „emotionalen Engagements“ abhängt, das somit keine anderen Voraussetzungen als die persönliche Einsatzbereitschaft zu haben scheint.

#### *IV. Methodischer Zugang zu den Gefühlen/Emotionen*

Die Widersprüchlichkeit der Argumentation Solomons zeigt sich auch in seinen methodischen Überlegungen. So grenzt er sich nachdrücklich von

allen Versuchen ab, sich von „außen“ – sei es über Verhaltensbeobachtung, die Registrierung physiologischer Reaktionen oder „Empathie“ – Zugang zu den Emotionen anderer verschaffen zu wollen. Emotionen lassen sich, wie er betont, nur über ihren Weltbezug verstehen und sie seien darüber hinaus immer „erster Person“; das letzte Wort über ihre subjektive Befindlichkeit käme immer den Individuen selbst zu. Allerdings könnten sich diese über sie täuschen oder sie bewußt verbergen und verstellen. Über diese Schwierigkeit, daß man, um Einblick in die subjektive Situation anderer zu gewinnen, einerseits auf ihre Aussagen angewiesen ist, ihnen aber andererseits nicht trauen kann, tröstet sich Solomon mit der Behauptung hinweg, daß, da die Nachvollziehbarkeit bzw. Glaubwürdigkeit der Emotionen von ihrer Situationsangemessenheit abhängt, dies die Chance impliziere, daß sich ursprünglich simulierte in „echte“ Emotionen verwandeln. Ein Mann, der seine Frau um des Geldes willen geheiratet habe, könne sie eines Tages durchaus lieben lernen, wie auch politische Auffassungen, die man zunächst aus opportunistischen Gründen vertreten hätte, nicht selten zu echten Überzeugungen würden etc.. Aus dieser Perspektive stelle sich ohnehin die Frage, ob nicht die Simulation der sicherste Weg zu echten Emotionen sei – gemäß Sartres These, daß das effektivste Mittel um einzuschlafen sei, sich schlafend zu stellen (Solomon, 1980).

In ähnlicher Weise argumentiert auch Bedford: Er teilt mit Solomon die Auffassung, daß Emotionen nur über ihren konkreten Weltbezug zu verstehen sind. Dies gilt, wie er hervorhebt, nicht nur für die Emotionen anderer, sondern auch für die eigenen. Wenn es im allgemeinen so scheinere, als würden wir unsere eigenen Emotionen besser kennen als dies andere tun, liege es im wesentlichen daran, daß wir mehr Informationen über ihre konkreten Voraussetzungen hätten. Dieser Vorteil werde jedoch durch unsere Neigung zur Selbsttäuschung sowie die Abneigung, peinliche Emotionen wie Neid, Eifersucht etc. einzugestehen, weitgehend wieder aufgehoben, so daß man letztlich doch auf „objektive“ Kriterium angewiesen sei, um Einblick in die subjektive Situation anderer zu gewinnen. Als solches Kriterium scheint ihm die „Grenzüberschreitung“ tauglich: Wenn Leute anfangen, Möbel zu zerschlagen, sei ihr Ärger offensichtlich nicht gespielt, sondern echt. Woher die Tendenzen zur Selbsttäuschung und die Hemmung kommen, „peinliche“ Gefühlsregungen zuzugeben, bzw. unter welchen Voraussetzungen es „vernünftig“ ist, sich und anderen mehr oder weniger bewußt etwas vorzumachen oder den Einblick in die subjektive Situation zu verwehren, reflektiert auch Bedford nicht.

Das Problem solcher Aussagen besteht wieder einmal nicht darin, daß sie rundweg falsch, sondern einseitig sind. Natürlich kann man sich auch hinsichtlich der eigenen Gefühle irren, sich ihrer nicht bewußt sein, sie absichtlich verstellen oder verbergen etc.. Aber ob das eine oder andere zutrifft, können letztlich nur die Betroffenen selbst wissen. Dabei kann

zwar von außen Klärungshilfe gegeben werden, dies aber nicht mit dem Ziel, „echte“ von „simulierten“ Gefühlen zu unterscheiden, sondern indem man die Frage zu beantworten sucht, was Menschen darin hindern könnte, die emotionalen Bewertungen ihrer Lebensbedingungen und Handlungsmöglichkeiten offen zum Ausdruck zu bringen. Zu diesen Behinderungen gehört unter anderem sicherlich auch die Art und Weise, wie man in sie einzudringen, d.h. durch ihre emotionale Abwehr hindurch Einblick in ihre subjektiven Befindlichkeit zu gewinnen oder, präziser, ihre „Vertrauenswürdigkeit“ festzustellen versucht – wohlwissend, daß sie allen Grund haben, „unloyal“ gegenüber den herrschenden Verhältnissen zu sein (vgl. Goffman, 1972).

#### *V. Die Vermenschlichung der Welt über die Objektivierung der „Gefühle“*

Die Selbstverständlichkeit, mit der Bedford und Solomon davon ausgehen, daß die Individuen sich den jeweils herrschenden Verhältnissen anzupassen haben, bildet auch den Hintergrund, vor dem ihre Entgegensetzung von „Gefühl“ und Emotion allein Sinn macht: Sofern das wissenschaftliche Interesse darauf beschränkt bleibt, Emotionen zu identifizieren (um sie rechtzeitig „entschärfen“ zu können), sind ihre physiologischen Äußerungsformen in der Tat wenig nützlich. Wenn man jedoch „Gefühle“, d.h. die physiologischen Prozesse, als Materialisierung oder „Verkörperung“ der sich aus den emotionalen Bewertungen individueller Umweltbeziehungen ergebenden subjektiven Handlungsnotwendigkeiten faßt, bedeutet die Abstraktion von der physiologischen Dimension der Emotionen die Abstraktion von den Leidenserfahrungen, ohne die Unterdrückung begrifflich nicht faßbar ist. In diesem Zusammenhang sind die Überlegungen Elaine Scarry's (1992) wegweisend. Auch Scarry unterscheidet Emotionen von Gefühlen und betont den Objekt- bzw. Weltbezug der einen sowie den mangelnden Objekt-/Weltbezug der anderen. Im Unterschied zu Bedford und Solomon erscheint ihr jedoch das Gefangensein in der unmittelbaren Leiblichkeit nicht als hinzunehmendes Schicksal, sondern als spezifische Form menschlichen Leidens und die Überwindung dieses Zustands als Angelpunkt gesellschaftlicher Entwicklung. „Gefühle“ sind, wie sie am Beispiel von Schmerz diskutiert, zwar objektlos, aber in dem Sinne immer intentional, als sie auf ihre Objektivierung, d.h. darauf drängen, sich ins öffentliche Bewußtsein und die konkreten Verhältnisse, die Welt der „Artefakte“, einzuschreiben und auf diesem Wege selbst aufzuheben. Artefakten sind ihrer Definition nach das objektivierte Bewußtsein menschlichen Leidens, das der Welt ihre Stumpfheit und Gleichgültigkeit nimmt: Der Stuhl impliziert das Wissen um die Ermüdbarkeit der Beine, der Mantel das Wissen um die menschliche Kälteempfindlichkeit, Aspirin das Wissen um die Unerträglichkeit des Kopfschwehs etc.. Artefakte ließen sich somit auch als „effizi-

ent gemachtes Mitgefühl“ beschreiben, das sich von einem „aktiven Mitgefühl, der lebendigen Zuwendung“, dadurch unterscheidet, daß es in die äußere Welt eingebaut ist und „nicht von der ständig zu erneuernden und keineswegs erzwingbaren Freundlichkeit anderer abhängt“. Da die Zahl der verfügbaren Möglichkeiten zu helfen immer auch die Zahl der Menschen erweitere, die „sympathischer Hinwendung“ fähig sind, würden, wie Scarry betont, „effizient gemachtes Mitgefühl“ und „lebendige Zuwendung“ keineswegs einander ausschließen, sondern sich vielmehr gegenseitig ermöglichen.

Die „Objektivierung“ der Empfindungen in der Welt der Artefakte entmaterialisiere den menschlichen Körper, lasse ihn aufhören, obsessives Objekt der Wahrnehmung zu sein und damit die Welt für die Individuen zum Dasein gelangen und eine höhere Form des Bewußtseins entstehen. In Klassengesellschaften sei jedoch der Zusammenhang zwischen der Vergegenständlichung menschlicher Empfindungen in der Welt der Artefakte und der Befreiung von der unmittelbaren Körperlichkeit weitgehend aufgelöst. Während die herrschenden/privilegierten Klassen vor der Erfahrung ihrer körperlichen Verletzlichkeit durch vielfältige Schichten künstlichen Körpergewebes relativ geschützt seien, bewegten sich die Aktivitäten, Leiden, Wünsche, Risiken vieler Menschen – vor allem derer, die die Artefakte schufen – lebenslanglich in der Nähe des physischen Schmerzes. Der „Mangel an Welt, an Eigentum, Wissen, Ehrgeiz, Talent, Stil, Professionalität“ würde ihnen dann wiederum als persönliches Versagen angelastet und zum Anlaß genommen, die eigene Gleichgültigkeit ihnen gegenüber zu rechtfertigen. Damit übersähe man aber, so Scarry, nicht nur, daß es Hunger und Elend seien, „die die Ausdehnung in die Welt hinein verhindern“, sondern auch, daß „dieser Mangel an Welt-Ausdehnung... seinerseits Hunger und Elend“ verdunkele (S.486).

Aber auch die Kritik an der Abstumpfung gegenüber dem Elend anderer sei nicht davor gefeit, eher die Lebensansprüche als deren Unterdrückung als Problem zu sehen. So werde z.B. die „Gleichgültigkeit von Menschen gegenüber ihren Mitmenschen“ häufig

„mit dem Hinweis erklärt und implizit entschuldigt, daß die, die solche Gleichgültigkeit bezeigen, sich von materiellen Reichtümern einnehmen lassen. In Wirklichkeit jedoch widerspricht solche Achtlosigkeit dem Wesen materiellen Reichtums und bedeutet dessen Auflösung. Wir fördern diese Auflösung, indem wir uns im alltäglichen Leben mit materiellen Reichtümern umgeben und uns geistig zugleich davon distanzieren, indem wir ihnen verbal jegliche Bedeutung absprechen. Damit verringern oder regulieren wir allerdings nicht unser Verlangen nach Objekten, wir verringern lediglich unsere Sorge über die Objektlosigkeit anderer Menschen. Wenn wir an Dingen hängen, sollten wir unserem eigenen Impuls durchaus vertrauen. Und wenn wir ihm vertrauen, werden wir erkennen, daß diese Dinge wertvoll sind. Und wenn wir uns eingestehen, daß sie wertvoll sind, werden wir auch zum Ausdruck bringen können, warum sie wertvoll

sind. Haben wir aber dargelegt, warum sie wertvoll sind, wird auch aus sich heraus deutlich sein, warum unser Wunsch nach ihnen der Regulierung bedarf und warum ihre Vorzüge gleichmäßig auf die ganze Welt verteilt werden müssen. Erst wenn wir ihnen Achtung entgegenbringen, werden wir zu der Erkenntnis gelangen, die zu erlangen wir nur vorgeben, wenn wir sie in Mißkredit bringen.“ (S.447)

Eine wesentliche Voraussetzung dafür, um die jeweiligen Selbstverständlichkeiten auf ihre subjektiven Kosten hin hinterfragen zu können, ist nach Scarry aber, daß wir uns die „interpretativen Kategorien“ erarbeiten, die es uns ermöglichen „zu sehen, was vor unseren Augen vor sich geht“ (S.408).

#### *VI. Verwandlung von spaltenden in solidarische Gefühle/Emotionen*

Ähnlich wie Solomon und Bedford betont auch G.M. White (1990, 1993), daß Gefühle/Emotionen nur unter Berücksichtigung der jeweils herrschenden Normen und Werte zu verstehen sind, die immer auch Vorstellungen über die Angemessenheit ihres eigenen Ausdrucks und Anlasses enthalten würden. Im Gegensatz zu Bedford und Solomon beschäftigt sich White jedoch weniger mit der philosophischen Frage, wie Emotionen zu bestimmen sind, als vielmehr mit dem praktischen Nutzen emotionaler Vieldeutigkeit. Definitionen verführen seiner Auffassung nach eher dazu, die Phänomene zu verdinglichen, d.h. ihre Bezeichnung schon für ihre Realität zu nehmen; dies zeige sich auch in der ethnologischen Emotionsforschung, in der viele Kontroversen zu vermeiden gewesen wären, wenn man sich nicht auf die wenig fruchtbare Erfassung der interkulturellen Vielfalt emotionaler Begriffe oder auf Spekulationen darüber kapriziert hätte, wieweit von der Differenziertheit der Begrifflichkeit auf eine entsprechende Vielfalt emotionalen Erlebens zu schließen sei. Statt sich mit der simplen Frage zufrieden zu geben, ob etwa „Ärger“ überall auf der Welt oder nur in bestimmten Kulturen vorkomme, ein Basis-Affekt, eine Reaktion auf Frustration oder Teil eines Szenarios von Beleidigung und Wiedergutmachung sei, seien vielmehr die realen Konflikte, auf die solche emotionalen Begriffe verweisen, zu erschließen. So sei z.B. das englische Wort „anger“ keineswegs, wie dies häufig geschehe, mit dem Ilongot-Wort „liget“ gleichzusetzen. Detaillierte Analysen würden vielmehr zeigen, daß, auch wenn es viele Überschneidungen zwischen beiden Begriffen gebe, ihre Bedeutung in vielen Aspekten voneinander abweiche. Ebenso sei die Beobachtung, daß einige Kulturen für bestimmte Emotionen, etwa Ärger, keinen Begriff hätten, vieldeutig: Es könne heißen, daß dieses Gefühl in der Tat unbekannt, daß es verdrängt sei oder aber, wie dies bei den Ilongot der Fall zu sein scheine, nur deshalb nicht als spezifisches Gefühl auffalle, weil ein Verhalten, das bei uns als „ärgerlich“ imponiere, dort zum Bild normaler Männlichkeit gehöre etc. (vgl. auch Harré, 1986). In dem Maße, wie es

einem gelinge, die in den Emotionen verdichteten Probleme zu erschließen, könne man wahrscheinlich feststellen, daß weit mehr „gefühlsmäßige“ Gemeinsamkeiten über die Kulturen hinweg bestünden als sich angesichts der oberflächlichen Vielfalt emotionaler Begriffe vermuten lassen.

Die Vieldeutigkeit der Gefühle stellt nach White zwar höhere theoretische Anforderungen an ihre wissenschaftliche Erfassung, enthält aber auch die Chance, auf ihren Inhalt Einfluß zu nehmen. Eine solche Einflußnahme setze jedoch voraus, daß die Gefühle zunächst einmal geäußert werden. Dies impliziere, wie er in einem Artikel mit dem programmatischen Titel „Emotions: Inside Out“ (1993) darlegt, eine prinzipielle Umkehr der üblichen Forschungsrichtung: Statt die Mechanismen der Verinnerlichung sozialer Normen und deren emotionaler Absicherung zu analysieren, seien vielmehr die gesellschaftlichen Institutionen zu untersuchen, die die Äußerung „kritischer“ Gefühle zum Zwecke ihrer besseren Kontrolle systematisch ermutigten.

Als eine solche „emotive Institution“ stellt White die Praxis des „Disentangling“ der Ifaluk-Indianer dar, die die Funktion habe, „spaltende“ Gefühle, etwa Ärger, in „solidarische“ wie Schuld und Traurigkeit zu verwandeln. Zu diesem Zweck würden sich die Konfliktparteien im Kreis ihrer Verwandten, Freunde und Nachbarn treffen, um sich – unter expliziter Enthaltung von jeder Bezugnahme auf die realen Anlässe der Konflikte sowie Verzicht auf gegenseitige Vorwürfen – über die jeweils erfahrenen Kränkungen auszutauschen. Die Teilnahme an solchen „Disentangling“-Sitzungen setze allerdings schon die allgemeine Bereitschaft voraus, „Solidarität“ zu üben, d.h. alles zu vermeiden, was die soziale Ordnung gefährden könnte. Was Personen droht, die es an einer solchen Bereitschaft fehlen lassen, führt White nicht weiter aus. Statt dessen verweist er auf das spezifische „Dilemma“ der „Disentangling“-Settings. Dieses bestehe darin, daß man einerseits mit der Ermutigung der Äußerung „spaltender“ Gefühle riskiere, schlafende Hunde zu wecken, die sich nicht ohne weiteres zurückpfeifen ließen, daß es aber andererseits noch riskanter wäre, den Ausdruck kritischer Emotionen völlig zu unterbinden, da sei sich auf diese Weise jeglicher Kontrolle entziehen könnten. Als ein uns vertrautes Beispiel solcher Disentangling-Praxen nennt White u.a. psychologische Therapie-Sitzungen.

Auch bei White führt die Ausblendung der realen Machtverhältnisse und Interessenkonflikte aus der wissenschaftlichen Analyse zu vielen theoretischen Unklarheiten und Widersprüchen: So etwa, wenn er betont, daß sich Gefühle nur über ihren konkreten Realitätsbezug verstehen lassen, aber keinen Anstoß daran nimmt, daß dieser Realitätsbezug in den Disentangling-Settings, die auf die gegenseitige Verständigung zielen sollen, systematisch ausgeblendet bleiben muß, diese somit offensichtlich eher zur emotionalen Verschleierung als zur Klärung der Probleme beitragen. Sein Interesse bleibt auf die Entschärfung „spaltender“ Gefühle

beschränkt; die realen *gesellschaftlichen Spaltungen*, d.h. die vielfältigen Formen der Ausbeutung, Unterdrückung, Ausgrenzung etc., die den „spaltenden“ Gefühlen zugrunde liegen, geraten nicht in den Blick. Damit argumentiert aber auch er unversehens vom Standpunkt der Herrschenden, bei dem es nicht um die Realisierung emotionaler Wertungen, sondern um deren Kontrolle geht, die um so besser funktioniert, je mehr sie von den Individuen, denen sie gilt, selbst übernommen wird, d.h. je mehr diese dazu gebracht werden können, sich mit den herrschenden Interessen zu identifizieren und für jede Form der Kritik an ihnen schuldig zu fühlen. Die subjektiven Kosten einer solchen „Transformation“ von Aggressionen in Schuldgefühle (vgl. Freud 1968) sind systematisch ausgeblendet. White's Kritik bleibt vielmehr „konstruktiv“ auf die Effektivität der Disentangling-Praxen beschränkt: Diese könnte, wie er meint, beträchtlich gesteigert werden, wenn sie nicht, wie dies bei den Ifaluk-Indianern geschehe, quasi naturwüchsig, d.h. unbewußt liefen, sondern gezielt eingesetzt würden.

### *VII. Die gesellschaftliche Verschreibung der Gefühle/Emotionen*

Während Bedford, Solomon und White eher implizit davon ausgehen, daß Gefühle im herrschenden Interesse zu kontrollieren sind, spitzt Claire Armon Jones (1986) – von einer explizit sozialkonstruktivistischen Position aus – die Betonung der Gesellschaftlichkeit der Gefühle zur Behauptung ihrer gesellschaftlichen Verschreibung zu. Die wesentliche Funktion der Emotionen besteht ihrer Auffassung nach darin, den herrschenden Normen im alltäglichen Leben Nachdruck zu verschaffen. Potentielle Übeltäter würden durch die unmittelbar erfahrene Empörung anderer über ihr „Fehlverhalten“ in der Regel weit wirksamer von dessen Schändlichkeit überzeugt und zur Reue veranlaßt werden, als dies durch staatliche Kontrolle und Sanktionen erreichbar sei. Die Demonstration moralischer Empörung über das Verhalten anderer diene zugleich dazu, die eigene Integrität und Loyalität zu beweisen. Die subjektwissenschaftlich relevante Frage, welche Gesellschaft solcher „Loyalitätsbeweise“ bedarf und was diese wiederum sowohl für jene, die sie zu erbringen haben, als auch für jene, auf deren Kosten sie geschehen, bedeuten, stellt sich Armon-Jones nicht. Statt dessen geht sie der Frage nach, wieweit die Verschreibungsthese auf alle Gefühle, also auch auf solche zutrifft, die eher negativ bewertet werden. In diesem Zusammenhang diskutiert sie vor allem Schuldgefühle, die je nach Umfang des abweichenden Verhaltens dosiert zu vermitteln seien. Wenn ein Heroinhändler nur gelegentliche Gewissensbisse zeige und damit mangelnde Einsicht in die Schwere seines Verbrechens beweise, seien ihm, damit er künftig von seinen kriminellen Taten lasse, „extreme Schuldgefühle“ zu verschreiben. Warum solche Verschreibungen von Schuldgefühlen, an denen kaum Mangel herrscht, dem Drogenhandel bisher noch kein Ende gesetzt

haben, bleibt offen. Den Schluß, der ihrer Theorie entsprechen würde, nämlich daß, wenn ein Übel fortbesteht, dies daran liegen könnte, daß kein „gesellschaftliches“ Interesse an seiner Überwindung besteht, zieht Armon-Jones nicht – ebensowenig wie sie in Erwägung zieht, daß man aus anderen Gründen als aus Mangel an Schuldgefühlen dealen könnte.

Um Schuld zu erfahren, reicht es nach Armon-Jones jedoch nicht aus, nur die Unangemessenheit des eigenen Verhaltens einzusehen, sondern man müsse gelernt haben, sich ob des eigenen Fehlverhaltens „schlecht“ zu fühlen, d.h. zu schämen. Dies geschehe im wesentlichen dadurch, daß man Kindern im Laufe ihrer Sozialisation mit Sprüchen wie „Du solltest dich schämen“ beibringe, sich für Handlungen moralisch minderwertig zu fühlen, die von ihren Eltern oder anderen Autoritäten als solche bewertet würden. Auf diese Weise werde der für Schuldgefühle spezifische Zusammenhang von „falschem Verhalten“, „Wert-Objekt“ und „Sich-schlecht-Fühlen“ konstituiert: Der besondere Respekt, den man z.B. der Schwester schulde, liefere die Erklärung dafür, warum es falsch sei, sie zu schlagen und man sich „schlecht“ fühlen solle, wenn man es tue.

Abgesehen von der problematischen Bindung des „Respekts“ an den persönlichen „Wert“ von Personen, die es rechtens erscheinen läßt, einem fernerstehenden Menschen weniger achtungsvoll zu begegnen, würde man dieser Auffassung zufolge offensichtlich ohne weiteres die Schwester schlagen, falls dies gesellschaftlich akzeptiert oder gefordert wäre. Die realen Konsequenzen meines Verhaltens – etwa daß mir das Weinen meiner Schwester die Brutalität meines Verhaltens vor Augen führt und/oder sich jene, deren Interessen ich verletze, gegen mich zu wehren, in der einen oder anderen Weise zu „rächen“ wissen und somit meine Schwierigkeiten am Ende eher erhöhen, die ich auf ihre Kosten zu bewältigen suche – spielen offensichtlich keine Rolle.

Die moralische Qualität des Verhaltens bemißt sich auch für Armon-Jones allein an der Übereinstimmung mit den gesellschaftlichen Normen, die als solche unhinterfragt bleiben. Damit bleibt aber auch die Möglichkeit außerhalb der Diskussion, daß Beschämungen weniger zur „Moralisierung“ der Individuen als zu ihrer Demoralisierung, zur Brechung ihrer Widerständigkeit dienen bzw., wie es bei Neckel (1991, S.233) heißt, Mittel der Enteignung moralischer Empörung über soziale Ungerechtigkeiten und damit selbst moralisch höchst fragwürdig sind.

Die Verschreibungsthese läßt sich nach Armon-Jones jedoch nicht nur an Schuldgefühlen bestätigen, deren gesellschaftlicher Nutzen ihrer Meinung nach auf der Hand liegt, sondern auch an Gefühlen wie Eifersucht oder Neid, die den sozialen Zusammenhalt auf den ersten Blick eher zu gefährden scheinen. Eifersucht sei nur destruktiv, sofern sie zu besitzergreifend werde, während sie in gemäßiger Form durchaus positive Implikationen habe. Statt sich auf die subjektive Bedeutung der Eifersucht einzulassen, begnügt sich Armon-Jones im weiteren mit dem Hinweis darauf, daß der kritische Punkt, an dem ihre negativen Implika-

tionen die positiven überwögen, kulturabhängig sei: Eine Eifersucht, die in der westlichen Kultur schon als selbstsüchtig und beengend gelte, werde z.B. in arabischen Ländern als „normale“ Haltung des Mannes gegenüber Frauen akzeptiert. Ebenso sei Neid durchaus nützlich, ein wichtiger Antrieb gesellschaftlicher Entwicklung – sofern er sich darauf beschränke, erreichen zu wollen, was andere bereits besäßen. Problematisch werde er nur dann, wenn er anderen mißgönne, was man selbst nicht zu erreichen vermöge. Die Denkmöglichkeit, daß Gefühle wie „Neid“ weniger gesellschaftliche *Ver-* als *Zuschreibungen* sind, die darauf zielen, die potentielle Empörung gegen reale Entwicklungsbehinderungen moralisch zu diskreditieren, scheint in ihren Überlegungen nicht auf.

Die These von der Verschreibung der Gefühle trifft nach Armon-Jones aber selbst auf Haß zu, obwohl er vom „Standpunkt absoluter Moral“ eindeutig negativ bewertet werde. Dies zeige sich nicht zuletzt am „Haß“ auf Juden im deutschen Faschismus, auf Schwarze unter südafrikanischen Weißen oder auf KommunistInnen innerhalb der amerikanischen Bevölkerung während der McCarthy-Ära: Diejenigen, die sich ihm zu entziehen oder gar entgegensustellen gesucht hätten, seien selbst durch Ausgrenzung bedroht gewesen. Die Beteiligung an der Ausgrenzung anderer sowie die damit verbundene Inhumanität des eigenen Handelns habe man wiederum durch die Diskriminierung jener zu rechtfertigen gesucht, an deren Entrechtung und Ermordung man mehr oder weniger direkt beteiligt gewesen sei. Solche Ausführungen bringen Armon-Jones aber in Widerspruch zu ihrer eigenen Theorie: Wenn es wirklich so wäre, daß Gefühle nichts anderes als gesellschaftliche Verschreibungen sind, wäre der oben dargestellte – im Mittelpunkt kritisch-psychologischer Analysen stehende – Konflikt gar nicht denkbar: Nämlich daß wir uns um der unmittelbaren Absicherung willen genötigt sehen, gegen unsere eigenen Erkenntnisse und Interessen zu verstoßen bzw. uns selbst zu entmächtigen und zu entmenschlichen, indem wir uns an der Entrechtung und „Ent-Menschlichung“ anderer beteiligen und dieses Unrecht dadurch „wiedergutzumachen“ suchen, daß wir sie für das, was wir ihnen antun, selbst verantwortlich machen. Um dieses „Dilemma“ theoretisch abbilden zu können, bedarf es eines Begriffs von der Gesellschaftlichkeit der Individuen, der nicht ihre Formierung durch die herrschenden Interessen verabsolutiert, sondern es vielmehr ermöglicht, die reale Inhumanität solcher Formierungsprozesse zu erkennen.

Den Widerspruch, daß Armon-Jones gesellschaftliche Unterdrückung zwar sieht, aber keine theoretischen Konsequenzen daraus zieht, rechtfertigt sie mit der These, daß die Konstitution der Gefühle ihrer Unterdrückung vorangehe und es legitim sei, den Konstituierungsprozeß der Gefühle zu analysieren, ohne zugleich die Unterdrückung zu untersuchen. Auf die gerade bei ihrer theoretischen Konzeption naheliegende Frage, aus welchen Gründen die „Gesellschaft“ Gefühle verschreiben soll,

die sie anschließend wieder unterdrücken muß, geht sie nicht ein. Generell scheint mir aber gerade in der Vorstellung der Unabhängigkeit von Konstitution und Unterdrückung der Gefühle der zentrale Kurzschluß zu liegen: Konstitution und Unterdrückung der Gefühle sind kritisch-psychologischer Auffassung zufolge keineswegs voneinander zu trennende Prozesse, sondern miteinander vermittelt: Nur infolge ihrer systematischen De-Realisierung, der Behinderung ihrer „Objektivierung“/Realisierung verselbständigen sich die sich in den Gefühlen äußernden Lebensansprüche zu „Triebgefahren“, die wiederum ihre gesellschaftliche Unterdrückung und Kontrolle nachträglich zu rechtfertigen scheinen. Nicht die Hydraulik-Metapher bestimmt, wie viele sozialkonstruktivistisch orientierte AutorInnen meinen, die Art und Weise, wie wir unsere Gefühle erleben, sondern umgekehrt, die Hydraulik-Metapher gewinnt ihre Überzeugungskraft aus ihrem Realitätsbezug: In dem Maße, wie wir an der Umsetzung der in den Gefühlen enthaltenen Bewertungen in konkretes Handeln behindert sind, kann es tatsächlich zu einem „Gefühlstau“ kommen, der von Zeit zu Zeit nach „Entladung“ drängt, wobei die „Objekte“, an denen dies geschieht, relativ beliebig sind, solange nur gesichert ist, daß sie sich uns gegenüber in der schwächeren Position befinden. Um die Realität zu ändern, reicht es somit keineswegs aus, eine andere emotionale Begrifflichkeit zu entwickeln, die „Hydraulik-Metapher“ durch eine andere zu ersetzen; vielmehr sind die vielfältigen Behinderungen der Versprachlichung emotionaler Bewertungen der konkreten Realität und ihrer Umsetzung in entsprechendes Handeln auf den Begriff zu bringen.

Der Umstand, daß auch Armon-Jones sich nicht völlig der Einsicht verschließen kann, daß Individuen keineswegs in den gesellschaftlichen Normen aufgehen, sie andererseits jedoch diese Erkenntnis nicht zum Anlaß nimmt, ihre theoretischen Prämissen zu überprüfen, verleitet sie zu Zugeständnissen an die von ihr kritisierten Positionen, die letztlich die Grenzen zu ihnen verschwimmen lassen. So räumt sie z.B. die Möglichkeit ein, daß es neben den gesellschaftlich verschriebenen auch „natürliche“ Gefühle geben möge, zu denen wahrscheinlich Furcht gehöre. Diese diene jedoch über ihre biologische Funktion der Überlebenssicherung hinaus zugleich zur Verstärkung gesellschaftlich verschriebener Emotionen: so lägen z.B. der Eifersucht die Furcht vor Liebesverlust, Schuld- und Schamgefühlen die Furcht vor Strafe bzw. Erniedrigung etc. zugrunde. Während wir auf den Angriff großer Tiere wahrscheinlich mit „natürlicher“ Furcht reagieren würden, müsse die Furcht vor Respektpersonen Kindern erst beigebracht werden. Phylogenetisch und sozial bedingte Furcht stehen solchen Vorstellungen gemäß offensichtlich in einem Ergänzungsverhältnis: Die gesellschaftliche Verschreibung von Furcht muß da einspringen, wo die disziplinierende Gewalt der Natur versagt.

Von einem Subjektstandpunkt aus, wie ihn die Kritische Psychologie versteht, sind Furcht und Beschämungen jedoch keineswegs unentbehrliches Mittel individueller Vergesellschaftung, sondern die Gesellschaftlichkeit der Individuen besteht im Gegensatz dazu in ihrer prinzipiellen Fähigkeit, Furcht und Schmerz verursachende Bedingungen zu überwinden (vgl. auch Scarry, 1992). Die Frage, ob alle Emotionen gesellschaftlich konstruiert oder einige „natürlich“ sind, macht in dieser Sicht nur von einem Außenstandpunkt aus Sinn, bei dem es nicht um die Realisierung subjektiver Lebensansprüche, sondern um deren Eindämmung und Kontrolle geht. Vom Standpunkt der Subjekte steht dagegen nicht das Problem zur Diskussion, ob und welche Gefühle natürlich oder gesellschaftlich sind, nur bei Menschen oder auch bei Tieren vorkommen, sondern die Frage, unter welchen Voraussetzungen sich z.B. unser Ärger zu „tierischer Wut“ steigert, wir „blind“ vor Zorn werden, unseren Gefühlen und der Situation ausgeliefert bleiben – und damit zugleich die Notwendigkeit unserer Kontrolle und Disziplinierung zu bestätigen scheinen. Es geht in der Subjektperspektive um die Beziehung zu unseren Gefühle, d.h. um die Frage, wieweit wir uns für die Realisierung der sich in den ihnen äußernden Lebensansprüche verantwortlich sehen oder diese gemäß den herrschenden Interessen selbsttätig einzuschränken suchen. Unter dieser Prämisse erscheint die Entgegensetzung von „natürlichen“ und gesellschaftlich „produzierten“ oder „verschriebenen“ Gefühlen selbst Resultat einer Verschreibung bzw. einer verschriebenen „Verschiebung“ der Problematik auf Bereiche zu sein, bei denen garantiert ist, daß die realen Probleme unbenannt bleiben und die mit ihrer Benennung verbundenen Konflikte vermieden werden können.

#### *VIII. Autonomie oder Abhängigkeit der Gefühle/Emotionen gegenüber/von ihrer Versprachlichung*

Die sozialkonstruktionistische These, daß Gefühle nur über ihre Bezeichnungen existieren, ist von vielen Seiten problematisiert worden. Besonders ausführlich hat dies J.D. Greenwood (1994) getan. In kritischer Distanz zu solchen Auffassungen hebt er die „relationale“, auf die Mitmenschen bezogene, intrinsisch soziale Qualität der Gefühle hervor, die sich jedoch auch bei ihm alsbald auf die Bewertung der eigenen Akzeptierbarkeit gemäß den herrschenden Normen reduziert. Emotionen sind, wie er in Übereinstimmung mit Solomon, Bedford, White und anderen feststellt, moralische Kommentierungen der eigenen wie anderer Menschen Handlungen entsprechend den kulturspezifischen Vorstellungen darüber, was als ehrenvoll, herabsetzend, beleidigend, bewundernswert, Erfolg, Mißerfolg etc. gilt. Da „Angst“ und „Ärger“ weder lediglich physiologische Reaktionen noch bloße Begriffe, sondern Resultat der Einschätzung einer Situation als bedrohlich oder beleidigend seien, ließen sich solche Gefühle auch nicht einfach „wegreden“, sondern nur

über die Veränderung der Situationseinschätzung auflösen. Die Frage, was diese veranlassen und aus subjektiver Sicht bedeuten könnte, stellt sich auch für Greenwood nicht. Vielmehr setzt auch er die Gesellschaftlichkeit der Individuen mit ihrer Anpassung an die Verhältnisse gleich, so daß Beschämungen als notwendiges Mittel menschlicher Vergesellschaftung erscheinen. Um Scham empfinden zu können, müsse man jedoch in ein soziales Kollektiv eingebunden sein und sich „die Sprache moralischer Kommentierung“ angeeignet haben. Ohne eine solche soziale und moralische Einbindung seien die Menschen „schamlos“, emotional nicht ansprechbar, unfähig, spezifisch menschliche Gefühle zu erfahren. Zu den spezifisch menschlichen Gefühlen zählt er insbesondere Scham, Reue, Stolz, Schuld, Neid, Enttäuschung, d.h. solche, die, wie er es auf den Begriff bringt, aus der Bedrohung unserer Reputation und unseres Selbstwerts erwachsen und die in subjektwissenschaftlicher Sicht somit eher auf unmenschliche Verhältnisse verweisen, deren Unmenschlichkeit sich gerade darin erweist, daß sich Menschen in ihrem Wert hinterfragt und unter dieser Voraussetzung genötigt sehen, diesen in der einen oder anderen Weise – auf Kosten anderer – herauszustreichen.

Die Kritik an der sozialkonstruktionistischen These, daß Gefühle nichts anderes als ihre Bezeichnung seien, verleitet Greenwood im weiteren dazu, die Bedeutung ihrer Versprachlichung überhaupt in Frage zu stellen. Unser emotionaler Reichtum hänge, wie er hervorhebt, nicht von der Anzahl verfügbarer Emotionswörter, sondern von der Differenziertheit unserer moralischen Kommentierungen ab, die keineswegs auf ihre Versprachlichung angewiesen seien. Man könne Angst haben, ohne sich ihrer bewußt zu sein, und sich schämen oder stolz sein, ohne über entsprechende Begriffe zu verfügen. Der Umstand, daß die taiwanische Sprache 750, die englische aber nur 400 emotionale Bezeichnungen habe, verweise nicht per se auf eine unterschiedliche Differenziertheit emotionalen Erleben. Die Bezeichnung der Gefühle könne zwar, wie Greenwood einräumt, die Entwicklung der moralischen Kommentierung als Grundlage spezifisch menschlicher Gefühle, Handlungen und sozialer Beziehungen erleichtern, sie könne sie aber ebensogut behindern; dies sei spätestens dann der Fall, wenn der Diskurs über die Gefühle die konkrete Realität, die in ihnen bewertet werde, aus dem Blick verliere.

So überzeugend Greenwoods These ist, daß Gefühle unabhängig von ihrer Versprachlichung existieren, also eine eigene Realität haben, so verkürzt sich jedoch auch ihm diese Realität in einen weitere Ausführungen auf die Verinnerlichung der herrschenden Normen, wobei die Frage, in wessen Interesse diese Normen sind und welche subjektive Kosten mit ihrer Verinnerlichung verbunden sind, sich von vornherein nicht stellt. Damit verschwimmen aber die Differenzen zu der sozialkonstruktionistischen Theorie etwa von Armon-Jones, die, wie dargestellt, explizit betont, daß die Verschreibung der Gefühle über Beschämungen durchgesetzt werde, die wiederum nur auf der Basis verinnerlichter Normen

möglich sei. Weder die Entsubjektivierung der Individuen durch sozialkonstruktionistische Theorien, die mit der Körperlichkeit der Gefühle zugleich die Möglichkeit ihrer Unterdrückung sowie die subjektive Notwendigkeit des Widerstands aus dem Blick verliert, wird für Greenwood zum Problem, noch die reale Erfahrung, daß die Einhaltung gesellschaftlicher Normen, wie sich insbesondere im Faschismus gezeigt hat, durchaus unmoralisch sein kann (vgl. Bauman, 1992). Ebenso wenig problematisiert er die Widersprüchlichkeit einer Realität, die die Moral, die sie fordert, zugleich verhindert bzw. die der Asozialität der Menschen, die sie offiziell anprangert, zu ihrer eigenen Legitimierung/Stabilisierung bedarf. Seine These von der „intrinsisch“ sozialen und moralischen Qualität der Gefühle scheint ihn darüber hinaus weitgehend gegen die Wahrnehmung der realen Asozialität des Verhaltens der Menschen unter den gegebenen Bedingungen abzusichern, so daß er sich auch nicht mit ihren Ursachen auseinandersetzen muß, sondern sich auf die abstrakte Diskussion der Beziehung zwischen Gefühlen und Sprache „an sich“, unabhängig von ihrer subjektiven Funktion und Bedeutung, zurückziehen kann. So bleibt er der Alternative verhaftet, daß unsere Gefühle entweder nichts anderes als ihre Bezeichnungen sind oder aber ihre Versprachlichung unwesentlich ist, die allenfalls von einem Außen- bzw. Objektstandpunkt aus sinnvoll ist, bei dem es nicht um die Umsetzung emotionaler Bewertungen der konkreten Lebensbedingungen in entsprechendes Handeln, sondern um ihre Kontrolle gemäß den herrschenden Interessen geht. Von einem Subjektstandpunkt aus, der Gefühle als subjektive Handlungsnotwendigkeiten ernst nimmt, geht es dagegen weniger um ihre Bezeichnung, als vielmehr um die Versprachlichung der in ihnen angesprochenen Probleme. Nur über die „Objektivierung“ der emotionalen Bewertungen unserer Weltbeziehungen besteht die Chance, sich mit anderen über ihre reale Begründetheit zu verständigen und mit der Ausgeliefertheit an die Verhältnisse auch die Ausgeliefertheit an unsere Gefühle zu überwinden. Die von Greenwood angesprochene Gefahr, daß die Bezeichnung der Gefühle die Erkenntnis der sich in ihnen ausdrückenden Probleme eher verstellen als fördern könnte, besteht sicherlich und ist u.a. im Zusammenhang mit der „Mißbrauchs“-Debatte ausführlich diskutiert worden (vgl. Bell, 1993; Holzkamp, 1994; Warner, 1996). Diese Gefahr läßt sich jedoch kaum dadurch bewältigen, daß wir auf die Versprachlichung unserer Gefühle bzw. der in ihnen zum Ausdruck kommenden Bewertungen unserer konkreten Lebens- und Handlungsmöglichkeiten von vornherein verzichten. Die Bemühungen um die Versprachlichung und Realisierung emotionaler Wertungen stellt vielmehr selbst ein wichtiges Instrument der Erkenntnisgewinnung dar, da uns die mannigfachen Behinderungen der „Veröffentlichung“ emotionaler Bewertungen der gegebenen Realität nur in dem Maße bewußt werden, wie unsere theoretischen und praktischen Anstrengungen nicht darauf beschränkt bleiben, die möglichst reibungslose Anpassung an die herr-

schende Ordnung als Inkarnation moralischen Verhaltens erscheinen zu lassen.

### *IX. Emotionsmanagement als De-Realisierung der Gefühle/Emotionen*

Theorien, die den Gesellschaftsbezug der Gefühle zwar betonen, die Gesellschaftlichkeit der Individuen jedoch auf die Anpassung an die gegebenen Verhältnisse reduzieren, tragen unvermeidlich zur De-Realisierung und damit Irrationalisierung der Gefühle bei, auch wenn sie explizit deren Rationalität hervorheben. Sie bleiben damit der individuumszentrierten Sichtweise verhaftet, die sie zu überwinden suchen: Ort der Probleme und ihrer Bearbeitung sind nicht die konkreten Lebensumstände gemäß den subjektiven Bewertungen, sondern die Gefühle der Individuen. Den realen Interessenzusammenhang solch verkürzter Sichtweisen verdeutlicht u.a. P.N. Stearns (1995), der sich als Sozialhistoriker – anhand von Literatur, Tagebüchern, Dokumenten etc. – mit den Veränderungen der Vorstellungen über Gefühle bzw. den Umgangsweisen mit ihnen in unterschiedlichen Epochen der westlichen Kultur beschäftigt. Der Umgang mit den Gefühlen hat, wie er die Ergebnisse seiner Arbeit zusammenfaßt, in den letzten zwei bis drei Jahrhunderten einen erheblichen Wandel erfahren, der sich am besten als Prozeß ihrer zunehmenden De-Realisierung bzw. Individualisierung und Tendenz beschreiben läßt, die Individuen für ihre Gefühle selbst verantwortlich zu machen. Eifersucht, die vor 200 Jahren noch als Reaktion auf eine reale Zurücksetzung verstanden worden sei, gelte heute eher als Ausdruck mangelnder Autonomie und einer besitzergreifenden Haltung, die auf persönliche Unsicherheit verweise, mit deren Äußerung man sich, um sich keine Blöße zu geben, besser zurückhalten sollte. Während „Ärger“ im 17. Jahrhundert noch als Kritik und Auflehnung ernst genommen, d.h. im Zusammenhang mit den konkreten Ursachen gesehen worden sei, habe sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit von seinen realen Anlässen und Inhalten weg und auf das *Ärger-Gefühl* sowie die Möglichkeit seiner Kontrolle bzw. Entschärfung hin verschoben.

Stearns (1988) veranschaulicht diese Veränderungen unter anderem am Beispiel der „Anger-Control-Campaign“, die sich im Laufe unseres Jahrhunderts innerhalb des Produktionsbereichs herausgebildet habe und darauf abziele, Kontrolle nicht nur über das emotionale *Verhalten*, sondern über die *Gefühle selbst* zu gewinnen, so daß sich die Individuen – analog zur Freudschen Unterscheidung zwischen sozialer und Überich-Angst – nicht nur schuldig fühlten, wenn sie ihren Ärger äußerten, sondern bereits darüber, daß sie ihn überhaupt empfänden. Während man um die Jahrhundertwende noch die Äußerung von Ärger über die Arbeitsbedingungen als unvermeidliches Übel akzeptiert oder gar die Hoffnung gehabt habe, die durch ihn freigesetzten Energien „konstruktiv“ nutzen zu können, habe man seit den 20er/30er Jahren – im Zusammen-

hang mit der „Human-Relations-Bewegung“ – zunehmend versucht, seine Äußerung möglichst vollständig, auf jeden Fall „rechtzeitig“ zu unterbinden. „Rechtzeitig“ heißt in diesem Kontext, wie N.F. Maier (1965) deutlich werden läßt: bevor die realen Interessengegensätze sowie ihre Unaufhebbarkeit unter den gegebenen Machtverhältnissen in den Blick geraten und sich die Notwendigkeit ihrer prinzipiellen Veränderung abzeichnen könnte (vgl. Osterkamp, 1978). Eine besondere Rolle habe in diesem Zusammenhang das „Counseling“ gespielt (das weitgehend der von White beschriebenen „Disentangling“-Praxis entspricht): Zu diesem Zweck sei psychologisch geschultes Personal eingestellt worden, dessen Aufgabe darin bestanden habe, den Beschwerden der Arbeitenden aufmerksam zuzuhören – allerdings mit der expliziten Einschränkung, daß die realen Bedingungen, auf die sich diese bezögen, der Diskussion entzogen zu bleiben hätten. Die Maxime dieser Strategie habe, so Stearns, gelautet: Die Arbeitsbedingungen geben prinzipiell keinen Anlaß zu Ärger, sondern sie sind bloße Projektionsfläche für Aggressionen, die sich aus anderen Quellen, etwa der häuslichen Situation oder frühkindlichen Frustrationen, speisen.

Die Hoffnungen, die man in das Counseling als Mittel der Emotionskontrolle setzte, haben sich jedoch, wie Stearns deutlich macht, letztlich nicht erfüllt, da die Arbeitenden auf Dauer über dessen manipulative Funktion nicht hinwegzutäuschen waren (vgl. Osterkamp, 1975). Diese Erkenntnis habe zu einer veränderten Ausrichtung des Emotionsmanagements geführt: weg von der unmittelbaren Kontrolle der Gefühle der Belegschaft hin zur emotionalen Selbstkontrolle der Vorgesetzten bzw. des mittleren Managements, also derjenigen, die in der „Knautschzone der Macht“ stehen, d.h. die jeweiligen Anordnungen „nach unten“ durchzusetzen haben und sich unmittelbar mit dem Ärger derer konfrontiert sehen, die diese auszuführen haben. Diese Umakzentuierung der Emotionskontrolle wurde, so Stearns, durch die „Erkenntnis“ abgesichert, daß die Masse der Arbeitenden ohnehin nicht durch Argumente erreichbar und es darum sinnvoller sei, diejenigen, die mit ihnen zu tun haben, in der Kunst zu schulen, sich durch ihre „Emotionalität“ nicht provozieren zu lassen, sondern ihnen gegenüber einen „kühlen Kopf“ zu bewahren und damit die Situation im Griff zu behalten. Seit den 50er/60er Jahren sei die emotionale Selbstkontrolle zunehmend zu einer Karriere-Voraussetzung geworden, die bei Einstellungen – etwa mit Fragebogen-Items wie „Reagieren sie auf Enttäuschungen eher zornig oder traurig?“ – entsprechend überprüft wird. In diesem Zusammenhang habe sich auch das „Sensitivity“-Training entwickelt, dessen Funktion vor allem darin bestehe, unter der Ideologie allgemeiner Offenheit und Spontaneität jeden Ausdruck von Ärger zu unterbinden. Der Erfolg eines solchen Emotionsmanagements läßt sich nach Stearns nicht zuletzt daran ablesen, daß seit seiner Einführung die Anzahl und Heftigkeit der Arbeitskämpfe signifikant zurückgegangen seien. Dies sei, wie er einräumt, sicherlich

durch eine Reihe anderer Faktoren mitbedingt gewesen; auffällig sei jedoch, daß, wie sich an der Inanspruchnahme entsprechender Fortbildungsveranstaltungen ablesen lasse, die emotionale Zurichtung – im Gegensatz zu den körperlichen Zurichtungen etwa im Zusammenhang mit den Zeit- und Bewegungsstudien des „Scientific Managements“ – auf keinen nennenswerten Widerstand gestoßen sei bzw. stoße.

Das Emotionsmanagement, d.h. die Kunst, die Beschwerden anderer unter dem Schein aufmerksamer Zuwendung an einer unverbindlich-freundlichen Haltung abgleiten zu lassen, stellt nach A. Hochschild (1990) insbesondere im modernen Dienstleistungsbereich eine zentrale Qualifikation dar. Die Nachteile einer solchen professionellen Desensibilisierung bestünden darin, daß sich die emotionale Abstumpfung, wie entsprechende Untersuchungen gezeigt hätten, keineswegs auf den Arbeitsbereich einschränken lasse, sondern insgesamt die Fähigkeit beeinträchtige, Gefühle spontan zu äußern und sich auf die Probleme anderer einzulassen, also auch dort, wo dies, wie etwa im Privatbereich, explizit gefordert sei.

Ein anderes Beispiel, an dem Stearns (1995) den Wandel der Auffassungen über Emotionen im Laufe der Zeit veranschaulicht, ist Trauer. Während diese in der Viktorianischen Epoche exzessiv gelebt worden sei, sei sie mit zunehmender Intensivierung der kapitalistischen Produktion eher als eine schnellstmöglich zu überwindende Verschwendung materieller und mentaler Ressourcen gesehen worden. Mit der Entwertung der Trauer sei auch die Bedeutung des Todes heruntergespielt, die Angst vor ihm als Mangel an konstruktiver Lebenseinstellung interpretiert worden. Insbesondere zu Zeiten des ersten und zweiten Weltkrieges wurde „übermäßige“ Trauer über die Gefallenen als Verrat gegenüber den noch kämpfenden Soldaten dargestellt und in die Nähe einer – zumindest ungewollten – Wehrkraftzersetzung gebracht.

M. Stroebe et al. (1992) bringen den gesellschaftlich unterschiedlichen Umgang mit Trauer in der Gegenüberstellung von „broken hearts“ und „broken bonds“ zum Ausdruck. Während noch vor 100 Jahren die Trauer um den Verlust einer geliebten Person im Bild des gebrochenen Herzens symbolisiert worden sei, würde heute allgemein erwartet werden, die Bindung an die Gestorbenen in absehbarer Zeit zu lösen. Diese Auffassung zeige sich auch im Freudschen Konzept der „Trauerarbeit“, deren Ziel darin bestehe, die Gefühlsbindung an die Toten alsbald zu überwinden, um die so freigesetzten Energien in neue „Objekte“ reinvestieren zu können. „Übertriebenes“ Trauern gelte, so Stroebe et al., in unserem Kulturkreis als therapiebedürftig, etwa, wie bei Bowlby, als Hinweis auf mangelnde Lösung der Mutterbindung. Die Existenz (kultur-)spezifischer emotionaler Standards heißt jedoch, wie sowohl Stearns als auch Stroebe et al. betonen, nicht auch schon, daß sich die Individuen diesen gemäß verhalten. Interviews und Tagebuch-Aufzeichnungen hätten vielmehr gezeigt, daß der persönliche Umgang mit Trauer auch heute

noch eher der Version des gebrochenen Herzens als der propagierten zügigen Reinvestition freigesetzter Energien in gewinnbringendere „Objekte“ entspricht. Auf die Frage, was eine solche Abweichung individuellen Verhaltens von den emotionalen Standards aus subjektiver Sicht bedeutet, gehen jedoch weder Stearns noch Stroebe et al. ein. Stattdessen begnügen sie sich mit der Feststellung, daß im Lichte solcher Befunde der Erklärungswert sozialkonstruktionistischer Auffassungen über die beliebige „Verschreibbarkeit“ der Gefühle begrenzt und also ergänzungsbedürftig sei. So schlägt z.B. Stearns (1995) vor, vom Streit um die Frage, ob das menschliche Verhalten biologisch oder gesellschaftlich bestimmt ist, zu lassen und die unterschiedlichen Auffassungen vielmehr als gegenseitige Ergänzungen zu begreifen: Sie unterschieden sich ohnehin nur durch die Akzentsetzung. Während mehr biologisch orientierte bzw. individuumszentrierte Ansätze die Auswirkungen der Gefühle auf das Verhalten untersuchen würden, gelte das sozialkonstruktionistische Interesse vor allem ihrer gesellschaftlichen Funktion – wobei das Wissen um den Einfluß der Gefühle auf das Verhalten wiederum eine wesentlich Voraussetzung für den Erfolg der gesellschaftlichen Einflußnahme auf die Gefühle sei. Die „sterile Entweder-Oder-Diskussion“ läßt sich nach Stearns am besten dadurch überwinden, daß man in interkultureller und interdisziplinäre Zusammenarbeit untersucht, wie im Laufe der Sozialisation die seiner Meinung nach in der Kindheit offensichtlich noch „natürlicheren“ Gefühle ihre gesellschaftliche Formierung erfahren. Wie und warum bei der gegenseitigen Ergänzung die Kritik, die die jeweiligen Ausrichtungen aneinander üben, gegenstandslos werden soll, bleibt unklar. Die Überzeugungskraft solcher Kompromisse erwächst aber offensichtlich, wie schon am Beispiel von Armon-Jones ausgeführt, aus dem Umstand, daß sich die verschiedenen Ausrichtungen in der Tat nur oberflächlich unterscheiden, zwei Seiten der gleichen Medaille oder Münze sind, die sich aus Subjektsicht jedoch als Falschgeld erweist: sie basieren gemeinsam auf der Auffassung von der ungesellschaftlichen Natur bzw. der natürlichen Ungesellschaftlichkeit der Menschen: Der Mangel eines Begriffs der natürlichen Gesellschaflichkeit der Menschen macht es aber selbst dann unmöglich, den Unterdrückungszusammenhang theoretisch zu fassen, wenn man, wie dies Stearns tut, die realen Beschneidungen individueller Lebens- und Ausdrucksmöglichkeiten, die sich hinter dem Emotionsmanagement verbergen, explizit bloßlegt. So verliert auch er die realen Machtinteressen, die hinter der De-Realisierung der Gefühle stehen, in seinen Schlußfolgerungen wieder aus dem Blick und begnügt sich mit einem Appell zur interdisziplinären und interkulturellen Zusammenarbeit bei der Erforschung frühkindlicher Sozialisationsprozesse, ohne die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß er damit genau den Rekurs auf die Kindheit praktiziert, den er als wesentlichen Bestandteil der Emotionskontrolle, der „Enteigentlichung“ realer Erfahrungen, kritisch analysiert hat.

### *X. Der Emotions-Diskurs als Kontroll-Diskurs*

Eine prinzipiell andere Herangehensweise als die bisher diskutierten AutorInnen vertritt C.A. Lutz: Sie beschäftigt sich weniger mit einzelnen Gefühlen wie „Ärger“, „Neid“, „Eifersucht“, „Schuldgefühl“, „Scham“ oder der Frage ihrer Gesellschaftlichkeit oder Natürlichkeit, als vielmehr mit dem „Emotions-Diskurs“, d.h. der Frage, wie über Gefühle öffentlich gesprochen wird, welchen Menschen sie im wesentlichen zugeschrieben werden und welche Funktion es hat, andere als „emotional“ zu bezeichnen. Sie benutzt dabei, wie sie betont, den Diskurs-Begriff an Stelle des Kultur- und Ideologiebegriffs, die beide problematisch seien: der eine, weil er eine kulturelle Identität suggeriere, in gewisser Weise an Stelle des Rasse-Begriffs getreten sei; der andere vor allem wegen der marxistischen Auffassung einer mystifizierten Wirklichkeit, die gegen ihre oberflächlichen Verzerrungen hindurch zum Ausdruck zu bringen sei (wobei Lutz selbst unversehens „marxistisch“ argumentiert, wenn sie sich positiv auf Scheper-Hughes' kritische Analyse der Praxis bezieht, Hungersymptome in politisch weniger fordernde Begriffe wie „Angst“ oder „Nervenschwäche“ umzuinterpretieren bzw. zu pathologisieren, so daß die „Therapie“ eher in der Verabreichung von Beruhigungsmitteln als in der Umverteilung von Nahrung, Reichtum und Macht liegt; vgl. Abu-Loghod & Lutz, 1990, S.15).

Diskurse sind, wie Lutz unter Bezug auf Foucault hervorhebt, Praxen, die die Objekte schaffen, von denen sie sprechen. Sie seien stets in lokale Machtbeziehungen einbezogen, und zwar in dem doppelten Sinn, daß sie Macht- und Status-Differenzen etablierten, es zugleich aber auch von den jeweiligen Machtbeziehungen abhängen, was über Gefühle gesagt oder nicht gesagt werden dürfe oder gesagt werden müsse, was an ihnen für wahr oder richtig akzeptiert werde und was nur bestimmte Individuen über sie sagen könnten etc. (L. Abu-Lughod & C.A. Lutz 1990). Damit ist ein Umstand angesprochen, der vom Subjektstandpunkt aus zentral ist: Die systematische Behinderung der Versprachlichung „anstößiger“ Gefühle bzw. der sich in ihnen äußernden Probleme.

Auch Lutz problematisiert – wie zuvor vor allem Solomon, auf den sie sich partiell beruft – die in der westlichen Kultur vorherrschende Tendenz, Emotionen als irrational abzuwerten. Statt jedoch wie dieser „defensiv“ die „Rationalität“ der Gefühle nachweisen zu wollen – ein Unterfangen, das sich ihm unter der Hand zur Perfektionierung ihrer Kontrolle verkehrt -, verfolgt sie offensiv die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion ihrer Irrationalisierung. Diese besteht, wie sie hervorhebt, vor allem darin, die jeweils herrschenden Machtverhältnisse dadurch gegen Kritik abzuschirmen, daß man jenen, die sie äußern, die Urteilsfähigkeit abspricht. Andere als „emotional“ zu bezeichnen, bedeute, die Validität dessen, was sie sagen, in Frage zu stellen und sie von allen einflußreichen Positionen fernzuhalten. Als emotional und damit irrational würden

vor allem sozial Schwache gelten: „Säuglinge, Kinder, Jugendliche, psychisch Kranke, primitive Menschen, Bauern, Immigranten, Neger, Slumbewohner, die städtischen Massen, Menschenmengen und vor allem Frauen“ (Schudson, zit. von Lutz, 1988, S.62). Die These von der Emotionalität der unterdrückten Gruppen, ist, wie Lutz auf den Begriff bringt, eine allgemeine Metapher für die wahrgenommene Bedrohung der etablierte Ordnung durch jene, die in ihr marginalisiert und ausgegrenzt sind. Gleichgültig, ob es sich um Geschlecht, Rasse oder Klasse handele, die jeweils Untergeordneten würden als charakterlich schwach und damit sowohl des Schutzes als auch der Kontrolle bedürftig, aber zugleich auch als Wesen dargestellt werden, die periodisch durch politische Aufstände oder persönliche Hysterie die soziale Ordnung bedrohen (1996).

Lutz beschäftigt sich im weiteren insbesondere mit der im westlichen Denken verbreiteten Gleichsetzung von Emotionalität und Weiblichkeit. Zwar würden Männern Gefühle nicht prinzipiell abgesprochen werden, aber es bestehe die Erwartung, daß sie nur bestimmte Emotionen, vor allem Ärger, erführen. Frauen werde hingegen, möglicherweise mit Ausnahme von Wut und Haß, nicht nur die ganze Bandbreite der Gefühle zugebilligt, sondern es werde darüber hinaus auch angenommen, daß sie die einzelnen Emotionen häufiger und intensiver erlebten. Dabei scheint die Häufigkeit der Gefühle diese zugleich zu entwerten. So verweist Lutz z.B. auf Untersuchungen von Hochschild, die zeigen, daß die Gefühle der Männern entsprechend ihrer höheren gesellschaftlichen Bedeutung im allgemeinen ernster genommen, d.h. aber eher unter Berücksichtigung der konkreten Anlässe interpretiert, die der Frauen dagegen tautologisch durch ihre persönliche „Gefühligkeit“ bzw. mangelnde Gefühlskontrolle erklärt werden (1988).

Da Gefühle allgemein als Gefahr für die herrschende Ordnung gelten, ist, wie Lutz betont, der Emotionsdiskurs vor allem ein Kontrolldiskurs. Das Kontroll-Vokabular werde aber, wie ihre Untersuchungen zeigten, insbesondere von Frauen benutzt, die vor allem dieser Kontrolle unterworfen seien. Dies geschehe möglicherweise in der defensiven Absicht, die eigene „Vernünftigkeit“ allen Anzweiflungen zum Trotz zu betonen. Versuche, gegen die allgemeine Irrationalisierung die eigene „Rationalität“ zu beweisen, blieben jedoch, so Lutz, dem gängigen Emotionsdiskurs verhaftet und tragen zur Verfestigung eigener Ohnmacht bei. Statt die Zuschreibung größerer Emotionalität als Realität zu akzeptieren oder zu versuchen, diese individuell zu widerlegen, wäre eine offensive Strategie gefordert. Dies bedeute, sich und anderen klarzumachen, daß, wenn Frauen emotionaler als Männer zu sein scheinen, es vor allem daran liege, daß ihre soziale Situation problematischer sei und zu erkennen, daß der Kontroll-Diskurs nichts anderes als die Weigerung darstelle, sich auf die Probleme einzulassen, auf die in den Gefühlen verwiesen sei (1990).

Gefühle werden jedoch, wie Lutz betont, nicht nur als rohe, wilde, primitive Kräfte, als Sinnbild von Unvernunft, Chaos, Subjektivismus, Rebellion und Gefährdung des menschlichen Miteinanders überhaupt gesehen, sondern, obwohl weniger häufig, zugleich auch idealisiert – als Symbol für Spontaneität, Authentizität, Natürlichkeit, Wärme, Tiefe etc., d.h. als ursprüngliche, lebensvolle Gegenkraft zum „kalten“, „zersetzenden“, „blutleeren“, „kraftlosen“, „berechnenden“, „flachen“ etc. Verstand. Dieser Doppelaspekt des Emotions-Diskurses verdanke sich vor allem dem Umstand, daß die kapitalistische Wirtschaft nicht nur disziplinierte ArbeiterInnen, sondern auch genußfreudige KonsumentInnen brauche (1988). Mit dieser Erklärung gerät Lutz aber unversehens in Widerspruch zu ihren eigenen Ausführungen, denen zufolge die „Irrationalität“ der Frauen bzw. anderer marginalisierter Gruppen keineswegs nur „diskursiv“ bzw. per ideologischer Einflußnahme, sondern „real“ konstituiert ist: durch vielfältige Beschneidungen der Möglichkeiten, die Probleme, die sich in den Gefühlen ausdrücken, zur Sprache zu bringen. Diese Widersprüchlichkeit resultiert offensichtlich daraus, daß auch Lutz keinen „aktiven“ Begriff individueller Gesellschaftlichkeit hat und damit auf die traditionelle „soziologische“ Sichtweise zurückfällt, der zufolge die Menschen als ideologisch beliebig zu füllende „Container“ bzw. bloße Produkte der jeweiligen Einflüsse erscheinen, ihre Fähigkeit aber, sich zur gesellschaftlichen Realität zu verhalten, ausgeblendet bleibt.

An diesem Punkt deutet sich m.E. ein zentraler Unterschied zwischen kritisch-psychologischen und diskurstheoretischen, sozialkonstruktivistischen und ähnlichen Ansätzen an. Gemäß kritisch-psychologischer Auffassung sind wir den ideologischen Einwirkungen nicht passiv ausgeliefert, sondern wählen aus der Vielfalt ideologischer Angebote die Versatzstücke aus, die zur Rechtfertigung unsere spezifischen Form der Daseinsbewältigung bzw. zur Beschwichtigung der damit verbundenen potentiellen Skrupel taugen (Osterkamp 1996, 1999 in Druck). Die konkrete Wahl der ideologischen Rechtfertigungen unseres Handelns hängt wiederum von unseren Interessen bzw. unserer Machtposition ab. So kann z.B. nicht nur die Irrationalisierung, sondern auch die „Rationalisierung“ anderer zur Rechtfertigung ihrer Ausgrenzung dienen. Den Juden wurde von den Faschisten, wie Sartre (1960) zeigt, weniger ihre „Emotionalität“, als vielmehr ihre „Rationalität“ vorgeworfen, die mit menschlicher Flachheit und der Unfähigkeit gleichgesetzt wurde, die „Wahrheit“ (der natürlichen Überlegenheit der „Arier“) zu erkennen, die sich den „Dazugehörigen“ per „Intuition“, erschließe. Während die „Intuition“ notwendigerweise auf Gewalt setzt, stellt, so Sartre, die Vernunft die Waffe jener dar, die nicht die ökonomische und politische Macht besitzen, anderen ihre Interessen aufzuzwingen, sondern, um Einfluß zu gewinnen, darauf angewiesen sind, sie zu überzeugen.

Die begriffliche Verkürzung der Gesellschaftlichkeit der Individuen auf ihre Formierung durch die Gesellschaft geht stets mit der Verabsolu-

tierung der Opfersicht einher, die, insofern sie Veränderungen primär von den jeweils anderen erwartet, die beste Gewähr dafür ist, daß alles beim Alten bleibt. So betont Lutz unter Bezug auf Foucault zwar unser aller Einbezogenheit in die Aufrechterhaltung der Machtverhältnisse, um letztlich jedoch wieder den weißen, erwachsenen, nordeuropäischen etc. Oberschichts-Mann (1990) als Urbild der Unterdrückung auszumachen. Ganz abgesehen davon, daß die in der Opfersicht enthaltene Vorstellung, eindeutig auf Seiten der Entrechteten oder Gerechten zu stehen, eher für den Erfolg unserer ideologisch vielfältig angeleiteten und abgesicherten Desensibilisierung gegenüber den asozialen Konsequenzen unseres Handelns spricht als daß sie den konkreten Verhältnissen entspricht, impliziert eine solche Vorstellung vor allem die Gefahr, statt den systematischen Zusammenhang der unterschiedlichen Unterdrückungsformen zu analysieren, diese gegeneinander auszuspielen und sich im herrschenden Interesse gegenseitig in Schach zu halten (vgl. Holzkamp 1997, 300ff). Dies deutet sich auch bei Lutz an, wenn sie meint, daß das Problem weniger die Unterdrückung der Gefühle der Männer, als vielmehr die Konstitution der Emotionalität der Frauen sei (1990). Damit übersieht sie, daß männliche „Gefühllosigkeit“ und weibliche „Gefühligkeit“ unmittelbar ineinandergreifen, zwei – wenn auch unterschiedliche – Formen „normaler“ Absicherung bestehender Machtverhältnisse sind, die für beide Seiten massive Beschneidungen ihrer Lebens- und Handlungsmöglichkeiten mit sich bringen (vgl. Hollway, 1984).

Solange wir unsere eigene Einbezogenheit in die Machtverhältnisse bestenfalls abstrakt eingestehen, aber ihre konkreten Formen und Mechanismen nicht untersuchen, laufen wir Gefahr, die korrumpierenden Auswirkungen der Unterdrückung zu übersehen bzw. diese ideologisch zu überhöhen, so daß unklar bleibt, warum wir gegen Unterdrückung sind, wenn sie doch zu unserer moralischen Läuterung führt. Diese Gefahr deutet sich auch bei Lutz dort an, wo sie auf die widersprüchliche Beziehung zwischen Emotions- und Moral-Diskurs verweist. Einerseits würden Gefühle mit allem assoziiert, was als unmoralisch gilt: Mit unserem animalischen Erbe, dem rücksichtslosen, unkontrollierten, unverantwortlichen etc. Sich-Gehen-Lassen, andererseits würden sie, wie Foucault festgestellt habe (zumindest im modernen Denken) als Hauptfeld der Moral gesehen. Solange das Herz am rechten Platz sitze, gelte unser Verhalten, was immer seine Konsequenzen sein mögen, als moralisch integer. Statt jedoch, wie sie es höchst eindrucksvoll beim Emotions-Diskurs tut, auch diese Doppel-Moral auf ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen und Konsequenzen hin zu hinterfragen, sitzt Lutz ihr unversehens selbst auf: indem sie unter positiven Bezug auf C. Gilligan's Unterscheidung zwischen Gerechtigkeits- und Fürsorge-Moral für eine „Fürsorgemoral“ plädiert statt, was ihrer Herangehensweise eher entsprochen hätte, danach zu fragen, inwieweit eine Gerechtigkeit, die der Kompensation durch Fürsorge bedarf, überhaupt Gerechtigkeit ge-

nannt werden kann und/oder wie zu verhindern ist, daß Fürsorge zur Verfestigung der Abhängigkeit bzw. „Unterlegenheit“ jener gerät, denen sie gewährt wird und somit alles andere als „moralisch“ ist.

### *SCHLUSSBEMERKUNG*

Um die Blickverkürzung auf das Individuum und die ihr implizite Biologisierung und Irrationalisierung der Gefühle zu überwinden, reicht es nicht aus, die Gesellschaftlichkeit menschlicher Existenz und den sozialen Charakter der Gefühle zu betonen. Die Individuumszentriertheit wird nur in dem Maße zu überwinden sein, wie man einen Begriff von der aktiven Gesellschaftlichkeit der Menschen, d.h. der subjektiven Notwendigkeit ihrer Einflußnahme auf den gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß hat und damit die Voraussetzungen geschaffen sind, die vielfältigen Formen der Behinderung dieser Einflußnahme zu erkennen.

Der Subjektstandpunkt liegt uns offensichtlich um so näher, je mehr wir „in eigener Sache“ reden; er verkehrt sich jedoch unvermeidlich zum Objektstandpunkt und bleibt herrschenden Interessen verhaftet, wenn er sich auf die Überwindung individueller Entwicklungsbehinderungen beschränkt und die Lebensbeeinträchtigungen anderer übersieht und/oder (als Preis der eigenen Emanzipation) akzeptiert. Der Subjektstandpunkt realisiert sich, wie Holzkamp (1996) es auf den Begriff bringt, nur als Meta-Standpunkt; er schließt die Notwendigkeit ein, uns über die Voraussetzungen zu verständigen, unter denen wir uns vorbehaltlos auf die Situation anderer einlassen, auch *ihre* Subjektivität zur Geltung kommen lassen können. Ein so verstandener Subjektstandpunkt erwächst nicht einfach aus unseren guten Absichten, sondern erfordert vielmehr, so Holzkamp, eine „Kopernikanische Wende“ unseres Denkens und Handelns. Diese sei zu begreifen

„als ein nie abgeschlossener Prozeß menschlicher Erkenntnisgewinnung, als ein dauernder Kampf gegen Borniertheit, Oberflächlichkeit, Scheinwissen, ein permanentes In-Frage-Stellen des scheinbar Selbstverständlichen...; dabei geht es um die Herausarbeitung von Zusammenhängen, wo nur isolierte Einzelteile gesehen wurden, den Aufweis von Widersprüchen, wo man nur eine glatte Fläche wahrnahm, vor allem darum, die permanente Problematisierung und Revolutionierung der eigenen wissenschaftlichen Prämissen zu betreiben... Wissenschaft ist also ein prinzipielles Gegen-den-Strom-Schwimmen, dabei vor allem auch gegen den Strom der eigenen Vorurteile, und unter den gegenwärtigen Bedingungen zudem gegen die eigene Tendenz zum Sich-Korruptieren-Lassen und Klein-Beigeben gegenüber den herrschenden Kräften, denen alle Erkenntnisse gegen den Strich gehen, die ihren Herrschaftsanspruch gefährden könnten“ (1997, S. 349).

Für die Emotionsforschung bedeutet eine solche „Kopernikanische Wende“ vor allem, daß nicht die „Irrationalität“ der jeweils anderen, sondern

vielmehr die je eigenen – uns an die herrschenden Verhältnisse bindenden – Tendenzen Gegenstand kritischer Analyse sind, andere zu irrationalisieren, sobald sie mit ihrer Existenz und ihren Ansprüchen unsere aktuellen Lebens- und Handlungsmöglichkeiten überfordern und das Arrangement mit den gegebenen Verhältnissen gefährden könnten. Vom Subjektstandpunkt aus ist somit weniger das mangelnde Verständnis des Verhaltens anderer Gegenstand kritischer Analysen, als vielmehr die entschlossene, moralisch verbräunte Abwehr dieses Verständnisses, das es erschweren könnte, die Probleme durch die Irrationalisierung der jeweils anderen, d.h. ihre Ausgrenzung aus dem eigenen Verantwortungsbereich, zu „bewältigen“. Nicht die „Irrationalität“ der Menschen oder ihrer Gefühle ist in dieser Sicht das Problem, sondern die „Widersinnigkeit“ einer gesellschaftlichen Realität, in der die Gefühle „wissenschaftlich“, über die Köpfe der Betroffenen hinweg, zu erschließen sind, weil ihr offener Ausdruck in vielfältiger Weise behindert ist. Damit tut sich ein sehr weites Feld weiterer Forschung auf.

### *Literatur*

- Abu-Lughod, L. & Lutz, C.A. (1990). Introduction. Emotion, discourse, and the politics of everyday life. In Abu-Lughod, L. & Lutz, C.A. (eds.), *Language and the politics of emotion* (1-23). Cambridge, Paris
- Améry, J. (1988). Ressentiments. In ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (81-101). Stuttgart
- Apfelbach, H. (1922). *Das Denkgefühl. Eine Untersuchung über den emotionalen Charakter der Denkprozesse*. Wien, Leipzig
- Armon-Jones, C. (1986). The social function of emotion. In Harré, R. (ed.), *The social construction of emotions* (57-82). Oxford
- Arnold, M. B. (1960). *Emotion and personality*. London
- Arnold, M. (1970). Perennial problems in the field of emotion. In Arnold, M. (ed.), *Feelings and emotions* (169-184). New York, London
- Bard, P. (1934). On emotional expression after decortication with some remarks on certain theoretical views. *Psychological Review*, 41, 424-449
- Bauman, Z. (1992). *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg
- Bedford, E. (1981). Emotionen. In Kahle, B. (Hg.), *Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle* (34-57). Frankfurt/M.,
- Bell, V. (1993). *Interrogating incest. Feminism, Foucault and the law*. London
- Bruschlinski, A.W. & Tichomirow, O.K. (1975). *Zur Psychologie des Denkens*. Berlin
- Cannon, W.B. (1927). The James-Lange theory of emotions. A critical examination and an alternative theory. *American Journal of Psychology*, 39, 106-124
- Cannon, W.B. (1939). *The wisdom of the body*. New York
- Cleve, F.M. (1969). *The giants of pre-Socratic Greek philosophy. An attempt to reconstruct their thought*, Vol. 2. The Hague.
- Collins, R. (1990). Stratification, emotional energy, and the transient emotions. In Kemper, T.D. (ed.), *Research agendas in the sociology of emotions* (27-57). Albany
- Coulter, J. (1986). Affect and social context. Emotion definition as a social task.

- In Harré, R., *The social construction of emotion* (120-133). New York
- Darwin, Ch. (1873). *The expression of emotions in man and animals*. New York
- Duffy, E. (1951). The concept of energy mobilization. *Psychological Review*, 58, 30-40
- Duffy, E. (1962). *Activation and behavior*. New York
- E. Goffman (1972). *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt/M
- Freud, S. (1968). Das Unbehagen in der Kultur. *Gesammelte Werke XIV* ( 419-506). Frankfurt/M.
- Frijda, N.H. (1968). Recognition of emotion. In Berkowitz, L. (ed.), *Advances in experimental social psychology*, Vol. 4. (167-223). New York.
- Greenwood: J.D. (1994). *Realism, identity and emotion. Reclaiming social psychology*. London
- Harré, R. (1986). *The social construction of emotion*. Oxford
- Hebb, D.O. (1949). *The Organization of behavior*. New York
- Heckhausen, H. (1965). Leistungsmotivation. In Thomae, H. (Hg.), *Handbuch der Psychologie*, Bd 2 (602-702). Göttingen
- Heckhausen, H. (1972). Die Interaktion von Sozialisationsvariablen in der Genese der Leistungsmotivation. In Graumann, C.F. (Hg.), *Handbuch der Psychologie*, Bd 7/2 (955-1019). Göttingen
- Heckhausen, H. (1974). Leistung – Wertgehalt und Wirksamkeit einer Handlungsmotivation und eines Zuteilungsprinzips. In C.F. von Siemens-Stiftung (Hg.), *Sinn und Unsinn des Leistungsprinzips. Ein Symposium*. München
- Heller, A. (1980). *Theorie der Gefühle*. Hamburg
- Hochschild, A.R. (1990). *Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt/M.
- Hollway, W. (1984). Gender difference and the production of subjectivity. In Henriques, J. et al. (eds), *Changing the subject* (227-260). London
- Holzcamp, K. (1983). *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt/M.
- Holzcamp, K. (1990). Worauf bezieht sich das Begriffspaar „restriktive/verallgemeinerte Handlungsfähigkeit“? Zu Marezkys vorstehenden „Anmerkungen“. *Forum Kritische Psychologie* 26, 35-45
- Holzcamp, K. (1994). Zur Debatte über sexuellen Mißbrauch. *Diskurse und Fakten. Forum Kritische Psychologie* 136-157
- Holzcamp, K. (1996). Psychologie. Selbstverständigung über Handlungsbegründungen alltäglicher Lebensführung. *Forum Kritische Psychologie* 33, 7-112
- Holzcamp, K. (1997). *Schriften I. Normierung, Ausgrenzung, Widerstand*. Hamburg
- Holzcamp-Osterkamp vgl. Osterkamp
- James, W. (1884). What is an emotion? *Mind* 9, 188-205
- Krueger, F. (1928). *Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie*. Leipzig
- Lange, C.G. (1885). *Om sindsbevaegelser*. Kopenhagen (Dt: *Über Gemütsbewegungen*. Leipzig 1987)
- Lazarus, R.S. (1977). Cognitive and coping processes in emotion. In Monat, A. & Lazarus, R.S. (eds), *Stress and coping. An anthology* (145-158). New York
- Lazarus, R.S. (1990). Constructs of the mind in adaption. In Stein, N.L., Leventhal, B. & Trabasso, T. (eds), *Psychological and biological approaches to emotion* (3-19). Hilday, New Jersey

- Lazarus, R.S., Averill, J.S. & Opton Jr., E.M. (1970). Toward a cognitive theory of emotions. In Arnold, M.B. (ed.), *Feelings and emotions* (207-232). New York/London
- Lazarus, R.S. & Averill, J.R. (1972). Emotion and cognition. With special reference to anxiety. In Spielberger, Ch. (ed.), *Anxiety. Current trends in theory and research*. Vol. II (242-283). New York, San Francisco, London
- Lepper, M.R., Greene, D. & Nisbet, R.E. (1973). Undermining children's intrinsic interest with extrinsic rewards. A test of the 'overjustification' hypothesis. *Journal of Personality and Social Psychology* 28, 129-137
- Lewin, K. (1926). Vorsatz, Wille und Bedürfnis, mit Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und die Struktur der Seele. *Untersuchungen zur Handlungs- und Affektpsychologie*. *Psychologische Forschung*, 7, 294-385
- Lewin, K. (1982). Die psychologische Situation bei Lohn und Strafe. In Weinert, E.F. & Gundlach, H., *Kurt-Lewin-Werkausgabe*, Bd 6 (113-167). Stuttgart
- Lindsley, D.B. (1951). In Stevens, S.S. (ed.): *Handbook of experimental psychology*, 473-516. New York
- Lutz, C.A. (1988). *Unnatural emotions. Everyday sentiment on a Micronesian atoll & their challenge to western theory*. Chicago, London
- Lutz, C.A. (1990). Engendered emotion. Gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. In Abu-Lughod, L. & Lutz, C.A. (eds.), *Language and the politics of emotion* (69-91). Cambridge, Paris
- Maier, N.R.F. (1965). *Psychology in industry*. Boston
- Mandler, G. (1964). The interruption of behavior. In Levine, D. (ed.), *Nebraska symposium of motivation* (163-219). Lincoln
- Mandler, G. (1972). Helplessness. Theory and research in anxiety. In Spielberger, Ch.D. (ed.), *Anxiety. Current trends in theory and research*, Vol. II (363-374). New York
- Mandler, G. (1975). *Mind and emotion*. New York. (Dt: Denken und Fühlen, Paderborn)
- Mandler, G. & Sarason, S.B. (1952): A Study of anxiety and learning. *Journal of abnormal and social psychology*, 47, 166-173
- McClelland, D.C. (1966). *Die Leistungsgesellschaft*. Stuttgart
- McGraw, K.O. (1978). The detrimental effects of reward on performance. A literature review and a prediction model. In Lepper, M.R. & Greene D.(eds.), *The hidden costs of reward* (33-60). Hillsdale
- Meyer, M.F. (1933). That whale among the fishes – the theory of emotion. *Psychological review* 40, 292-300
- Neckel, S. (1991). Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit. Frankfurt/M.
- Osterkamp, U. (1975). *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung I*. Frankfurt/M.
- Osterkamp, U. (1978). Erkenntnis, Emotionalität, Handlungsfähigkeit. *Forum Kritische Psychologie* 3, 13-90
- Osterkamp, U. (1979). Motivationstheorie im Lichte psychologischer Tagesmeinungen. Antwort auf Gottschalch. *Forum Kritische Psychologie* 4, 131-169
- Osterkamp, U. (1986) Emotion. In Rexilius, G. und Grubitzsch, S.. (Hg.), *Psychologie. Theorien – Methoden – Arbeitsfelder. Ein Grundkurs* (341-361). Reinbek
- Osterkamp, U. (1996). *Rassismus als Selbstentmächtigung*. Hamburg
- Osterkamp, U. (1999). On psychology, ideology and individual's societal nature.

- Theory and psychology, in press
- Pawlow, I.P. (1953). Die gemeinsamen Typen der höheren Nerventätigkeit der Tiere und des Menschen. In: *Sämtliche Werke Bd. III,2* (492-511). Berlin
- Peters, R.S. (1970). The education of emotion. In Arnold, M.B. (Ed.), *Feelings and emotions* (187-203). New York/London
- Plutchik, R. (1962). The emotions. Facts, theories, and a new model. New York
- Pribram, K.H. (1967). Emotion. Steps toward a neuropsychological theory. In Glass, D.C. (ed.), *Neurophysiology and emotion* (3-39). New York
- Sander, F. (1962). Gestaltwerden und Gestaltzerfall. In Sander, F. & Volkelt, H., *Ganzheitspsychologie. Grundlagen, Ergebnisse, Anwendungen* (113-117). München
- Sartre, J.P. (1960). Betrachtungen zur Judenfrage. Psychoanalyse des Antisemitismus. In ders., *Drei Essays* (108-190). Frankfurt/M.
- Scarry, E. (1992) *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*. Frankfurt/M.
- Schachter, S. & Singer, J.S. (1962). Cognitive, social, and physiological determinants of emotional state. *Psychological Review*, 69, 379-399
- Schiemanz, P. (1924). Die Nahrung unserer Süßwasserfische. *Naturwissenschaft* 12, 522-528
- Schurig, V. (1975). *Die Naturgeschichte des Psychischen, Bd I und II*. Frankfurt/M.
- Schurig, V. (1976). *Die Entstehung des Bewußtseins*. Frankfurt/M.
- Simonow, P.W. (1975). *Widerspiegelungstheorie und Psychophysiologie der Emotionen*. Berlin
- Solomon, R.C. (1980). Emotions and choice. In Oksenberg Rorty, A. (ed.): *Explaining emotions* (251-281), Berkeley, Los Angeles, London
- Solomon, R.C. (1981). Emotionen und Anthropologie. Die Logik der emotionalen Weltbilder. In Kade, G. (Hg.), *Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle* (233-252). Frankfurt/M.
- Solomon, R.C. (1984). Getting angry. The Jamesian theory of emotion in anthropology. In Shweder, R.A. & LeVine, R.A. (eds.), *Culture theory. Essays on mind, self, and emotion* (238-254) Cambridge
- Solomon, R.C. (1993). The Philosophy of emotions. In Lewis, M. & Haviland, J.M. (eds), *Handbook of emotions* (3-14). New York
- Spence, J.T. & Spence, K.W. (1966). The Motivational components of manifest anxiety. Drive and drive stimuli. In Spielberger, Ch.D. (ed.), *Anxiety and behavior* (291-326). New York, London
- Spielberger, Ch.D. (1966) Theory and research on anxiety. In Spielberger, Ch.D. (ed.), *Anxiety and behavior* (3-20). New York, London
- Spielberger, Ch.D. (1972). Current trends in theory and research on anxiety. In Spielberger, Ch.D. (ed.), *Anxiety. Current trends in theory and research, Vol. I* (3-19). New York, San Francisco, London
- Stearns, P.N. (1988). Anger and American work: A twentieth-century turning point. In Stearns, C. Z. & Stearns, P.N. (eds), *Emotion and social change. Toward a new psychohistory* (123-149). New York, London
- Stearns, P.N. (1995) Emotion. In Harré, R. & Stearns, P. (eds.), *Discursive psychology in practice* (37-54). London
- Stroebe, M., Gergen, M., Gergen, K. & Stroebe, W. (1992). Broken hearts and broken bonds. Love and death in historical perspective. *American Psychologist* 47, 10, 1205-1212
- Taylor, J. (1953) A personality scale of manifest anxiety. *Journal abnormal and*

- social Psychology, 48, 285-290
- Titchener, E.B. (1908). Lectures on the elementary psychology of feeling and attention. New York
- Tomkins, S.S. (1970). Affect as the primary motivational system. In Arnold, M.B., Feelings and emotions. The Loyola Symposium (101-110). New York
- Volkelt, J. (1922). Die Gefühlsgevißheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung. München
- Warner, S. (1996). Constructing femininity: Models of child abuse and the production of 'woman'. In Burman, E. et al., Challenging women. Psychology's exclusions, feminist possibilities (36-53).  
Buckingham-Philadelphia
- White, G.M. (1990). Moral discourse and the rhetoric of emotions. In Lutz, C.A. & Abu-Lughod, L. (eds), Language and the politics of emotion (46-64). Cambridge, Paris
- White, G.M. (1993). Emotions inside out: The anthropology of affect. In Lewis, M. & Haviland, J.M. (eds), Handbook of emotions (29-39). New York
- Wohlfahrt, E. (1928). Der Auffassungsvorgang an kleinsten Gestalten. Ein Beispiel zur Psychologie des Vorgestalterlebnisses. Neue Psychologische Studien, 4, 351-415
- Wundt, W. (1913). Grundrisse der Psychologie. Leipzig
- Zeigarnik, B. (1927). Über das Behalten von erledigten und unerledigten Handlungen. Psychologische Forschung 9, 1-85
- Ziehen, Th. (1900). Leitfaden der physiologischen Psychologie. Psychologie in 15 Vorlesungen. Jena