

e-Journal Philosophie der Psychologie	AUTORITÄT DER ERSTEN PERSON UND EMOTIONALE VERDRÄNGUNG von Christoph Jäger (Aberdeen) und Anne Bartsch (Halle/Saale)
--	---

Inhalt

1. Einleitung	1
2. Privilegierter Zugang und Autorität der Ersten Person	3
3. Emotionale Verdrängung	6
4. "Selbstrechtfertigung"	9
5. Emotionale Verdrängung und interne Rationalität	12
6. Was sind Emotionen?	15
Literatur	20

1. Einleitung

Eine der bis heute einflussreichsten Thesen in der Philosophie des Geistes besagt, dass die Einblicke einer Person in ihre eigenen geistigen Zustände und Vorgänge ihren Überzeugungen über "Fremdpsychisches" epistemisch überlegen sind. Jeder von uns, so scheint es, hat einen epistemisch privilegierten Zugang zu seinen gegenwärtigen Gedanken, Erfahrungen und Gefühlen; was sich im eigenen Geist abspielt, sagt man, sei uns introspektiv evident. Die Details dieser These sind umstritten, und seit Descartes ist sie in vielen Formulierungen vorgetragen worden. Zumindest die folgende Asymmetrie jedoch ist bis heute weithin unbestritten: Was in den Köpfen anderer geschieht, muss aus Beobachtungen erschlossen werden; bei unseren eigenen gegenwärtigen Bewusstseinszuständen und -vorgängen dagegen ist dies gewöhnlich nicht der Fall und deshalb sind Selbstzuschreibungen entsprechender Eigenschaften, wenn auch vielleicht nicht gegen alle, so doch zumindest gegen viele Fehler, die bei entsprechenden Fremdzuschreibungen häufig vorkommen, gefeit.

Derartige "cartesianische" Thesen über das Geistige werfen zwei Fragen auf. Zum einen gilt es ihre logische Form genauer zu durchleuchten. Wie sind die in diesem Zusammenhang üblicherweise verwendeten Begriffe wie "Irrtumsimunität", "Unfehlbarkeit", "Gewissheit", "Unbezweifelbarkeit", "Verlässlichkeit" usw. genauer zu verstehen? Was bedeutet die metaphorische Rede von einem "privilegierten Zugang", was ist mit einer These wie der von der "Autorität der Ersten Person" im einzelnen gemeint? Zweitens fragt sich, wo die Grenzen derjenigen Bereiche des Geistigen verlaufen, für die solche Thesen Aussicht auf Erfolg haben. Oben haben wir einige der in Frage kommenden Zustände und Vorgänge als "Gedanken, Erfahrungen und Gefühle" beschrieben, doch wie ist der Umfang solcher Begriffe im vorliegenden Zusammenhang genauer zu bestimmen?

Im Folgenden werden wir nicht versuchen, diese Fragen umfassend zu beantworten. Wir werden jedoch zunächst zwei traditionelle Thesen über privilegierten Zugang genauer auf den Begriff bringen und ihre logischen Beziehungen zueinander beleuchten, um dann auf einen klassischen Kandidaten für die Autorität der Ersten Person ausführlicher einzugehen: Zu den Paradebeispielen psychischer Zustände und Vorgänge, denen jene epistemischen Besonderheiten oft zugeschrieben werden, gehören auch Emotionen. Schon Descartes bestimmt die "Leidenschaften der Seele" (*passions de l'ame*) – darunter insbesondere Freude, Zorn und "ähnliche Empfindungen" – als innere Wahrnehmungen (*perceptions*) und hält unsere Selbstzuschreibungen solcher Zustände für unfehlbar: Selbst wenn man schlafe oder träume, so schreibt er, könne man sich nicht als traurig empfinden oder von einer anderen Leidenschaft erregt sein, ohne dass die Seele diese Leidenschaften

auch wirklich in sich trage.¹ Auch Sigmund Freud, einer der wirkungsmächtigsten modernen Antagonisten cartesianischer Theorien des Geistigen, konzidiert im Hinblick auf "Affekte" wie "Liebe, Hass, Wut usw.":

"Zum Wesen des Gefühls gehört es doch, daß es verspürt, also dem Bewußtsein bekannt wird. Die Möglichkeit einer Unbewußtheit würde also für Gefühle, Empfindungen, Affekte völlig entfallen. ... Strenggenommen ... gibt es ... keine unbewußten Affekte" (Freud 1915, S. 136, 137).

William Alston hat diese Auffassung in neuerer Zeit mit den Worten zusammengefasst, über die eigenen Emotionen sei man offenbar auf dieselbe unmittelbare und unfehlbare Art informiert wie über seine eigenen Empfindungen und Gedanken. Es handele sich – zumindest auf den ersten Blick – um eine Form von *Wissen*, die jeder nur hinsichtlich seiner eigenen gegenwärtigen psychischen Zustände genieße:

"If I am angry at someone, then I, but no one else, know that I am angry just by virtue of my being angry; nothing further is required" (Alston 1967, S. 482).

Ähnlich schreibt auch Roderick Chisholm pars pro toto über Traurigkeit:

"For every x, if x has the property of being sad, and if x considers the question whether he is sad, then it is certain for x that he is sad" (Chisholm 1982, S. 14).

In einem neueren *Handbuch der Kognition und Emotion* meint der Psychologe Arne Oehmann:

"[The concept of an unconscious emotion] becomes logically impossible because it provides a contradiction in terms" (Oehmann 1999, S. 334).

Oder um ein letztes Beispiel zu zitieren: Auch Robert Solomon, der seit vielen Jahren eine radikal-kognitivistische Urteilstheorie der Emotionen verteidigt, hat neuerlich behauptet, dass Emotionen zwar nur dann in einem starken Sinne "bewusst" sein können, wenn das Subjekt eine hinreichend ausdrucksfähige Sprache habe, um die konstitutiven Urteile zu artikulieren; andererseits aber gelte:

"In the sense of consciousness as awareness, every emotion is (necessarily) conscious" (Solomon 2003, S. 5).

Kritiken an Theorien des privilegierten Zugangs und auf diesen fußenden Reflexivitätstheorien des Selbstbewusstseins waren in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts meist psychoanalytisch inspiriert oder beriefen sich auf Wittgensteins Privatsprachenargument. In jüngerer Zeit war privilegierter Zugang vor allem durch Theorien des semantischen Externalismus erneut unter Druck geraten. Inzwischen neigen die meisten Externalisten indessen zu kompatibilistischen Positionen, und nach heute vorherrschender Auffassung sind externalistische Theorien intentionaler Zustände

¹ "Mais, encore, qu'on soit endormi & qu'on resve, on ne scauroit se sentir triste, ou emeu de quelque autre passion, qu'il ne soit tres-vray que l'ame a en soy cette passion." Descartes (*Passions*), AT XI, 349 (Artikel 26).

sehr wohl mit privilegiertem Zugang vereinbar.² Bislang nicht beachtet worden in der Debatte sind dagegen neuere psychologische Untersuchungen über emotionale Verdrängung, die, wenn ihre Ergebnisse korrekt sind, Theorien des privilegierten Zugangs und der Autorität der Ersten Person speziell im Hinblick auf Emotionen mit neuen schwerwiegenden Einwänden konfrontieren.³ Verdrängung war lange fast ausschließlich ein Thema der Psychoanalyse.⁴ Psychoanalytische Verdrängungsthesen – oder Vermeidungs-, Verschiebungs-, Verleugnungs-, Projektions-Theorien dieser Provenienz – beschäftigen sich indessen in erster Linie mit volitiven und konativen Zuständen wie Wünschen, Absichten, Motiven und dergleichen. In den letzten zwei bis drei Jahrzehnten jedoch scheinen umfangreiche empirische Studien gezeigt zu haben, dass auch *basale Emotionen* – Zustände wie Furcht, Ärger, Freude, Aufregung usw. – von ihren Subjekten fehlinterpretiert beziehungsweise gänzlich ignoriert werden können. Emotionale Verdränger (*repressors*), so heißt es in repräsentativen Zusammenfassungen, "[avoid] awareness of anxiety" (Weinberger, Schwartz & Davidson 1979, S. 370); "[they] often believe that they are not upset despite objective evidence to the contrary" (Weinberger 1990, S. 341); "repressors ... maladaptively avoid the perception or experience of negative affect" (ebd., S. 344); "[they] tend to genuinely deceive themselves about the nature of their emotional responses" (Weinberger & Davidson 1994, S. 589); "repressors seem to avoid accurate perception and communication of their emotional experience" (ebd., S. 590). Bestimmte Emotionen, sagt der Volksmund, machen blind. Was aber, wenn wir auch *gegenüber* den eigenen Emotionen oft mit Blindheit geschlagen sind? Wenn die Diagnosen jener Studien richtig sind – wenn viele von uns sich häufig systematisch über ihre eigenen Emotionen täuschen können –, dann, so scheint es, ist eine der letzten Bastionen privilegierten Zugangs gefallen.

Im Folgenden werden wir jene Verdrängungsstudien diskutieren und fragen, ob und inwieweit sie Autoritätsthesen bezüglich der eigenen Emotionen tatsächlich unterlaufen. Wie wir sehen werden, führt diese Frage schnell auf weitläufigeres erkenntnistheoretisches Terrain, wenn man die Rede von "privilegiertem Zugang" (wie wir es tun werden) in Begriffen des Glaubens und der epistemischen Rechtfertigung expliziert.

2. Privilegierter Zugang und Autorität der Ersten Person

Traditionelle Thesen über privilegierten Zugang lassen sich meist als Annahmen über bestimmte *epistemische* Privilegien deuten. Dabei sind allgemein zwei Gruppen zu unterscheiden, die der *Unfehlbarkeits-* und die der *Transparenzthesen*. Unfehlbarkeitsthesen haben meist die Gestalt von Annahmen über die Verlässlichkeit von Überzeugungen über die eigenen mentalen Zustände und Vorgänge. Notwendigerweise soll gelten: Glaubt eine Person, sich in einem mentalen Zustand *M* zu

² Für eine umfassende neuere Aufbereitung der Debatte vgl. etwa Brown (2004). Für eine kritische Bewertung der einflussreichen kompatibilistischen Überlegungen Donald Davidsons und Tyler Burges vgl. jedoch Jäger (1999), S. 60-77.

³ Ronald de Sousa schreibt in einem Überblicksartikel (de Sousa 2003, Abschnitt 9: "Emotions and Self-Knowledge"): "We often make the 'Cartesian' assumption that if anyone can know our emotions it is ourselves." Er weist dabei zwar darauf hin, dass Emotionen andererseits paradigmatische Quellen (und Gegenstände) von Selbsttäuschung seien; auf emotionale Verdrängung geht er jedoch nicht weiter ein. Alfred Mele hat in den letzten Jahren eine ausführliche Theorie des Selbstbetrugs entwickelt (vgl. etwa Mele 2001 und 2003); das Thema Emotionen untersucht er dabei jedoch ebenfalls lediglich im Hinblick auf die Rolle, die Emotionen allgemein für die Parteilichkeit von Urteilen und die Genese falscher Überzeugungen spielen können.

⁴ Für eine hilfreiche Rekonstruktion der Geschichte und der Hauptthesen psychoanalytischer Verdrängungstheorien vgl. etwa Erdleyi (1990) und Vaillant (1992).

befinden (wobei M eine mentale Eigenschaft geeigneter Art repräsentiere), dann ist dieser Glaube auch wahr. Schwächere Aussagen besagen, ein solcher Glaube sei zumindest gerechtfertigt beziehungsweise genieße die eine oder andere Form von epistemischer Adäquatheit. Anspruchsvollere Thesen verlangen sowohl die Rechtfertigung als auch die Wahrheit des betreffenden Glaubens und behaupten dann ggfs., dass ein solcher Glaube notwendig ein Fall von Wissen sei. Weitere Differenzierungen erhält man, wenn man verschiedene Bedeutungen von "Glauben" unterscheidet: Einer starken Lesart zufolge bezieht sich der Begriff auf (feste) Überzeugungen; bei schwächeren Formen hingegen schreibt das Subjekt dem fraglichen Sachverhalt zwar eine subjektive Wahrscheinlichkeit größer als 0,5, jedoch nicht von 1 (oder nahe bei 1) zu. Im Folgenden sei "Glauben", sofern nicht anders vermerkt, im Sinne fester Überzeugung verstanden. Beschränken wir uns ferner der Einfachheit halber zunächst auf die Verlässlichkeitsthese und auf nur eine Form von Transparenzbehauptung.

Einfache Verlässlichkeitsthesen beziehen sich nur auf den positiven Glauben eines Subjekts, dass es sich in einem bestimmten mentalen Zustand befindet, sagen jedoch nichts über "negative Introspektion". Ihnen zufolge gilt notwendigerweise: Wenn S glaubt, sich im mentalen Zustand M zu befinden, dann ist dieser Glaube auch wahr. Solche Aussagen sind allerdings in gewissem Sinne noch relativ schwach, denn sie lassen offen, ob wir auch umgekehrt, wenn wir uns in einem mentalen Zustand geeigneter Art befinden, glauben, dass dem so ist. Das behaupten *einfache Transparenzthesen*, wie etwa die, dass notwendigerweise gelte: Wenn S sich im mentalen Zustand M befindet, dann glaubt S auch, dass dem so ist. (Wer beide Thesen vertritt, legt sich somit auf die Äquivalenz der Aussagen fest, eine Person befinde sich im mentalen Zustand M , und sie glaube, sich in diesem Zustand zu befinden.)

Meist trifft man lediglich auf solche einfachen Spielarten von Verlässlichkeits- und Transparenzthesen, doch im Geiste solcher Annahmen liegt es nahe, auch "negative Introspektion" einzubeziehen und mit den beiden folgenden erweiterten Thesen zu arbeiten:

Transparenz (erweitert):

Notwendigerweise gilt: (i) Wenn S sich im mentalen Zustand M befindet, dann glaubt S auch, dass dem so ist, und (ii) wenn S sich *nicht* im mentalen Zustand M befindet, dann glaubt S , sich nicht in diesem Zustand zu befinden –

(i) $MS \Rightarrow G_S M_S$, und

(ii) $\sim MS \Rightarrow G_S \sim M_S$.⁵

⁵ Genau genommen gilt es hier eine Komplikation zu berücksichtigen, auf die Hector-Neri Castañeda, John Perry, David Lewis und andere hingewiesen haben: Es muss gewährleistet sein, dass das Subjekt in solchen Akten der Selbstreferenz auch weiß, dass es sich auf sich selbst bezieht. Da dies nicht der Fall sein muss, wenn es sich mittels einer nicht-indexikalischen Kennzeichnung oder eines Eigennamens auf sich bezieht, insistiert Castañeda darauf, dass in epistemischen Zuschreibungssätzen wie den obigen deutlich gemacht wird, dass die Bezugnahme des Subjekts auf sich selbst in der Ersten Person erfolgt. Wir werden auf dieses Thema hier nicht weiter eingehen (vgl. indes Jäger 1999, Kap. 5); die vorliegenden Beschreibungen seien jedoch so gelesen, dass das betreffende reflexive Selbstwissen des Subjekts vorliegt.

Verlässlichkeit (erweitert):

Notwendigerweise gilt: (i) Wenn S glaubt, sich im mentalen Zustand M zu befinden, dann ist dieser Glaube wahr; und (ii) wenn S glaubt, sich *nicht* im mentalen Zustand M zu befinden, dann ist dieser Glaube ebenfalls wahr –

- (i) $G_S M_S \Rightarrow M_S$, und:
- (ii) $G_S \sim M_S \Rightarrow \sim M_S$.

Bei genauerem Hinsehen wird nun deutlich, dass diese zwei Annahmen logisch nicht unabhängig voneinander sind. Genauer gesagt, ist die erweiterte Verlässlichkeitsthese ein Korrolar der erweiterten Transparenzthese. Denn mit dem folgenden Gesetz der Widerspruchsfreiheit für Glauben ergibt sich, dass Klausel (i) der erweiterten Transparenzthese Klausel (ii) der erweiterten Verlässlichkeitsthese impliziert und Klausel (ii) der erweiterten Transparenzthese Klausel (i) der erweiterten Verlässlichkeitsthese⁶:

Widerspruchsfreiheit für Glauben:

Notwendigerweise gilt: Wenn S glaubt, dass nicht- p , dann glaubt S nicht zugleich, dass p ;⁷ oder äquivalent: Wenn S glaubt, dass p , dann glaubt S nicht zugleich, dass nicht- p – $G_S \sim p \Rightarrow \sim G_S p$; $G_S p \Rightarrow \sim G_S \sim p$.⁸

Epistemische Verlässlichkeits- und Transparenzbehauptungen wie diese sind von moderateren *Autoritätsthesen* zu unterscheiden. "Sincere first-person-present-tense claims about thoughts", so schreibt zum Beispiel Donald Davidson in einem vieldiskutierten Aufsatz, "while neither infallible nor incorrigible, have an authority no second- or third-person claim, or first-person other-tense claim, can have" (Davidson 1987, S. 44). Die Behauptung ist hier lediglich, dass, obwohl es durchaus vorkommen kann, dass Überzeugungen über die eigenen Gedanken falsch sind (etwa weil man falsche Begriffe verwendet und beispielsweise ein Jucken als "Schmerz" klassifiziert⁹), solche Fälle doch die Ausnahme sind. Normalerweise, so die Idee, wissen wir, was wir sagen, und deshalb sind wir für gewöhnlich auch darin gerechtfertigt, jemandes Auskünften über das, was sich gegenwärtig in seinem eigenen Geist abspielt, zu glauben. Unsere Frage lautet: Werden selbst solche moderateren Asymmetriethesen dem Phänomen emotionaler Verdrängung gerecht?

⁶ In Jäger & Bartsch (2002) hatten wir, trotz des Hinweises auf das Gesetz der doxastischen Widerspruchsfreiheit, nur auf die zweite Implikation hingewiesen. Wir danken Wolfgang Lenzen für den Hinweis auf diese Unvollständigkeit.

⁷ Das Umgekehrte gilt natürlich nicht: Daraus, dass jemand nicht glaubt, dass p , folgt nicht, dass er glaubt, dass nicht- p .

⁸ Angewandt auf Klausel (ii) der erweiterten Transparenzthese, folgt mit dieser Annahme und der Transitivität der strikten Implikation zunächst, dass, wenn S sich nicht im mentalen Zustand M befindet, S nicht nur glaubt, sich *nicht* in diesem Zustand zu befinden, sondern auch *nicht* glaubt, sich in diesem Zustand zu befinden. Man erhält also aus *Transparenz (erweitert)*, (ii): $\sim M_S \Rightarrow \sim G_S M_S$, und diese These ist äquivalent mit Klausel (i) der Verlässlichkeitsthese. Ferner folgt aber mit dem Gesetz der doxastischen Widerspruchsfreiheit auch aus *Transparenz (erweitert)*, (i), *Verlässlichkeit (erweitert)*, (ii): Denn wenn daraus, dass eine Person glaubt, sich im mentalen Zustand M zu befinden (wie das Konsequent von Klausel (i) der Transparenzthese besagt), folgt, dass sie nicht zugleich glaubt, sich nicht in diesem Zustand zu befinden, erhält man aus *Transparenz (erweitert)*, (i), zunächst: $M_S \Rightarrow \sim G_S \sim M_S$, und dies ist äquivalent mit *Verlässlichkeit (erweitert)*, (ii).

⁹ Vgl. zu diesem Einwand gegen Theorien des privilegierten Zugangs etwa Lehrer (1990), S. 52f.

3. Emotionale Verdrängung

Viele Charakterisierungen von Verdrängung in der psychologischen Literatur sind recht vage. So wird Verdrängung etwa beschrieben als "allgemeine Form der Vermeidung von bewussten Repräsentationen furchtbesetzter Erinnerungen, Wünsche, Fantasien oder unerwünschter Emotionen" (Singer 1990b, S. vii). An anderer Stelle heißt es zum Thema, Verdrängung sei ein "unbewusst motiviertes Vergessen von internen Impulsen, Gefühlen, Gedanken oder Wünschen" (Vaillant 1992, S. 276). In den letzten zwei Jahrzehnten gab es indessen empirische Forschungen, in denen der Begriff speziell auf Emotionen bezogen und dabei einigermaßen präzise bestimmt wurde. Verdränger (*repressors*) wurden hier als Personen charakterisiert, die in ihrer Selbstwahrnehmung kaum negative emotionale Erfahrungen machen, obwohl bei ihnen in Situationen, die typischerweise Emotionen auslösen, Verhaltensmuster und physiologische Reaktionen nachweisbar sind, die ein hohes Maß an Erregung nahelegen.¹⁰

Zur Operationalisierung des Begriffs wurde in den meisten Studien eine psychometrische Methode von Weinberger, Schwartz und Davidson (1979) verwendet, die zwei Fragebögen kombiniert. Einer von diesen ist die "Marlowe Crowne Social Desirability Scale" (MC-Skala; Crowne & Marlowe 1960), die nach sozial erwünschten Verhaltensstandards fragt, denen jedoch kaum jemand in dem beschriebenen Umfang gerecht wird. (Beispiele sind: "I never hesitate to go out of my way to help someone in trouble"; "I am always courteous, even to people who are disagreeable.") Ursprünglich wurde die MC-Skala entwickelt, um herauszufinden, ob und inwieweit Versuchspersonen dazu tendieren, unehrlich zu sein und sich selbst in gutem Licht darzustellen. Nach Untersuchungen von Weinberger und Davidson (1994) ist allerdings davon auszugehen, dass Personen mit hohen Werten auf der MC-Skala tatsächlich davon überzeugt sind, jene unrealistisch hohen Verhaltensstandards zu erfüllen. Die MC-Skala misst demnach nicht die Neigung zum Fremdbetrug, sondern zum Selbstbetrug.

Die MC-Skala wird mit einer *Trait Anxiety Scale* (TAS-Skala), einem Maß für Ängstlichkeit kombiniert. Hier werden die Versuchspersonen über ihre Ängste und Besorgnisse im Alltag befragt. Bei Probanden, die auf beiden Skalen niedrige Werte erreichen, ist davon auszugehen, dass sie "tatsächlich wenig ängstlich" (*truly low anxious*) sind. Denn ihre niedrigen Werte auf der MC-Skala legen nahe, dass ihre Antworten auf dem TAS-Bogen ebenfalls korrekt sind. Bei Personen dagegen, die zwar angeben, kaum ängstlich zu sein, gleichzeitig jedoch hohe Werte auf der MC-Skala erzielen, wird angenommen, dass es sich in Wahrheit um eher ängstliche Menschen handelt, die sich diese Tendenz jedoch nicht eingestehen. Die hohen MC-Werte zeugen von einem hohen Maß an "Abwehr" und legen daher nahe, dass die niedrigen Ängstlichkeits-Werte nicht die tatsächlich vorhandenen Dispositionen wiedergeben. Vielmehr scheinen sie den (unbewussten) Versuch der Subjekte zu reflektieren, ein bestimmtes Selbstbild aufrecht zu erhalten, in dem affektive Neigungen keinen Platz haben. Solche Versuchspersonen wurden als "Verdränger" bezeichnet.

Die Annahme, dass Verdränger ihre Belastbarkeit falsch einschätzten, konnte durch physiologische Messungen bestätigt werden. Die Reaktionen dieser Personen auf Stresssituationen waren gleich stark oder sogar stärker als die Reaktionen von Probanden einer dritten Gruppe, die sich selbst als ängstlich bezeichneten, jedoch niedrige MC-Werte hatten. Solche Personen wurden als "high an-

¹⁰ "(1) [Repressors are] motivated to maintain self-perceptions of little subjective experience of negative emotions despite (2) tendencies to react physiologically and behaviorally in a manner indicative of high levels of perceived threat" (Weinberger 1990, S. 343). Für ähnliche Charakterisierungen vgl. etwa Brosschot & Janssen (1998), Brosschot, de Ruiter & Kindt (1999) oder Burns (2000).

xious" bezeichnet. Eine mögliche vierte Gruppe von Subjekten, die hohe MC- und zugleich hohe TAS-Werte aufgewiesen hätten, musste in fast allen Studien außen vor gelassen werden, weil es kaum Versuchspersonen gab, die sich ihr zuordnen ließen. Insgesamt lässt sich dieses Ergebnis so deuten, dass Personen mit hohen MC-Werten selten eine realistische Wahrnehmung ihrer eigenen Ängste haben. Die folgende Abbildung fasst diese Ergebnisse zusammen:

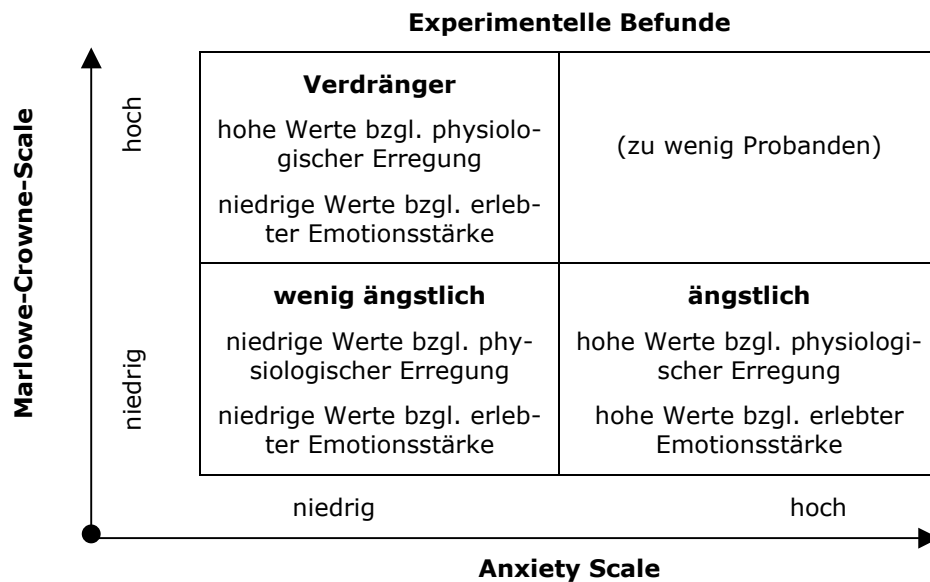


Abb 1. Verdränger und Vergleichsgruppen ohne Verdrängungsneigung: psychometrische Bestimmung und experimentelle Befunde

Die Pfeile stellen die zwei Fragebogen-Maße dar, die verwendet werden, um Versuchspersonen den Gruppen "ängstlich", "tatsächlich wenig ängstlich" und "Verdränger" zuzuordnen. Die Inhalte der Zellen fassen typische experimentelle Befunde zusammen. Neben physiologischen Maßen wurden in einigen Experimenten auch Verhaltensmaße für emotionale Erregung (z.B. Reaktionszeiten) erhoben. Die Ergebnisse dieser Studien entsprachen weitgehend denen der Messung physiologischer Erregung.

Die emotionalen Reaktionen wurden in den Experimenten zum Beispiel hervorgerufen, indem die Versuchspersonen mit Sätzen aggressiven oder sexuellen Inhalts konfrontiert wurden, indem ihnen emotional belastendes Filmmaterial (z.B. von Arbeitsunfällen) gezeigt wurde oder indem man sie mit einer modifizierten Form des Gefangenendilemmas konfrontierte.¹¹ Gleichzeitig wurden zwei objektive Maße emotionaler Erregung erhoben: (a) physiologische Maße wie Herzfrequenz, Blutdruck, Transpiration, Muskelspannung etc. und (b) Verhaltensreaktionen wie Gesichtsausdruck, Reaktionszeiten, Sprechweise oder Leistungen bei kognitiven Tests. Das subjektive Gefühlserleben wurde in Fragebögen oder Interviews erfasst. Die Ergebnisse weisen übereinstimmend folgendes Muster auf: Sowohl bei den ängstlichen als auch bei den tatsächlich wenig ängstlichen Probanden stimmt die Intensität des subjektiven Emotionserlebens mit der physiologisch gemessenen Erregung im Wesentlichen überein. Bei den Verdränger-Probanden hingegen widersprach die subjektive Wahrnehmung von geringer oder fehlender emotionaler Erregung den objektiven Indizien für star-

¹¹ Vgl. Weinberger, Schwartz & Davidson (1979); Weinberger (1990); Asendorpf & Scherer (1983); Sparks, Pellechia & Irvine (1999).

ke physiologische Reaktionen. Gleiches gilt für Studien, in denen mit Verhaltensmaßen gearbeitet wurde. Auch hier zeigte sich, dass nur bei der Gruppe der Verdränger Widersprüche zwischen subjektiven und objektiven Erregungsmaßen auftraten, während diese bei den anderen Gruppen miteinander im Einklang standen.

Die meisten der bisher beschriebenen Untersuchungen haben sich mit negativen Emotionen beschäftigt, doch einige Studien haben die betreffenden Modelle weiterentwickelt und ähnliche Ergebnisse auch für positive Emotionen erhalten. Marilyn Mendolia (1999) hat die Hypothese untersucht, dass Verdränger sowohl auf positive als auch auf negative Emotionsauslöser hypersensibel reagieren, doch ihre Erregung vor allem dann nicht wahrnehmen, wenn die betreffende Situation ihrem Selbstbild widerspricht. Durch systematische Manipulation von Situationskontexten konnte Mendolia zeigen, dass Verdränger über stärkere Emotionen berichten als Vergleichspersonen ohne Verdrängungsneigung, wenn sie (die Verdränger) keine Angriffe auf ihr Selbstbild zu erkennen glauben. In selbstbildbedrohenden Kontexten dagegen kommt es offenbar zu einer deutlichen Verminderung subjektiven Emotionserlebens. In Abhängigkeit vom Situationskontext konnte also ein *zeitweises* Auseinanderdriften von objektiven Erregungsmaßen und subjektivem Erleben bei ein und derselben Person beobachtet werden.

Insgesamt scheinen diese Studien nahezulegen, dass es in der Tat so etwas wie emotionale Verdrängung gibt: Personen gelingt es offenbar bisweilen (vor allem in selbstbildbedrohenden Situationen), ihre emotionale Erregung, die sie unter normalen Umständen als solche wahrnehmen würden, aus ihrem Bewusstsein zu verbannen. Welche Konsequenz hat dieses Ergebnis für das Thema "privilegierter Zugang"?

Eine entscheidende Konsequenz lautet offenbar, dass die skizzierten Transparenz- und Verlässlichkeitsthesen *selbst für basale Emotionen* aufgegeben werden müssen. Denn wenn jene Untersuchungen recht haben, gilt:

Emotionale Verdrängung (i):

Es gibt Situationen, in denen Personen glauben, nicht ängstlich (nicht erregt usw.) zu sein, doch mit diesem Glauben falsch liegen und in Wahrheit ängstlich (erregt usw.) *sind*.

Doch das widerspricht einer Anwendung von Klausel (ii) der erweiterten Verlässlichkeitsthese (der Klausel über "negative Introspektion") auf Emotionen. Denn diese Klausel besagt, dass, wenn *S* glaubt, sich nicht im Zustand *M* zu befinden, *S* sich auch tatsächlich nicht in diesem Zustand befindet. Da *Verlässlichkeit (erweitert)*, (ii), aber, wie gezeigt, aus *Transparenz (erweitert)*, (i), folgt, wäre damit auch diese letztgenannte These widerlegt. Oder etwas anders beleuchtet: Weil nach dem Widerspruchsfreiheitsgesetz für Glauben gilt, dass *S*'s Glaube, dass nicht-*p*, (strikt) impliziert, dass *S* nicht glaubt, dass *p*, folgt aus der obigen ersten These über emotionale Verdrängung:

Emotionale Verdrängung (ii):

Es gibt Situationen, in denen Personen nicht glauben, ängstlich (erregt usw.) zu sein, doch sich in Wahrheit in diesen emotionalen Zuständen befinden.

Freudsche Verdrängungstheorien hatten wir bisher weitgehend ausgeblendet, und der vorliegende Rahmen gestattet es auch an dieser Stelle nicht, ausführlicher auf sie einzugehen. Es sei jedoch angemerkt, dass sich der oft beschworene, jedoch selten genauer analysierte Anticartesianismus psychoanalytischer Verdrängungstheorien in Bezug auf Wünsche (oder allgemeiner volitive und ko-

native Einstellungen) in analoger Weise deuten lässt. Viele von Freuds Thesen haben die Pointe, dass es (i) Situationen gibt, in denen wir glauben, bestimmte Wünsche, Motive, Absichten usw. nicht zu haben, doch mit diesem Glauben falsch liegen; und dass es (ii) Situationen gibt, in denen wir nicht glauben, bestimmte Wünsche, Motive, Absichten usw. zu hegen, obwohl wir sie in Wahrheit haben.

Ferner stehen die skizzierten Studien offenbar nicht nur quer zu starken cartesianischen Thesen über die Durchsichtigkeit des eigenen Geistes (wie Transparenz- und Verlässlichkeitsthesen); sie widersprechen auch deren moderateren Abkömmlingen, die unter dem Titel "Autorität der Ersten Person" firmieren. Zwar wird in solchen Thesen lediglich behauptet, dass wir im Allgemeinen darin *gerechtfertigt* sind, jemandes Auskünfte in der Ersten Person über geeignete mentale Zustände *prima facie* als glaubwürdig einzustufen. Aber wie sollte selbst diese These angesichts der oben skizzierten Untersuchungen aufrechterhalten werden können? Dass es gerechtfertigt ist, jemandes Selbstauskünften über seine Emotionen einen gewissen Vertrauensvorschuss zu geben, schließt zwar nicht aus, dass man sich im Einzelfall täuscht. Und, so mag eingeworfen werden, zeigen die diskutierten Studien nicht außerdem nur, dass Verdränger den privilegierten Zugang zu ihren eigenen Emotionen *in bestimmten Situationen* verlieren?

Doch diese Entgegnung führt nicht weit. Anders als im Labor haben wir in alltäglichen Situationen im Allgemeinen keine verlässlichen Anhaltspunkte dafür, ob unsere Gegenüber VerdrängerInnen sind und ob, wenn dies der Fall sein sollte, womöglich eine jener selbstbildbedrohenden Situationen vorliegt, in der Verdrängungsmechanismen aktiv werden, oder nicht. Daher geraten auch die milderen Autoritätsthesen ins Wanken, soweit sie uneingeschränkt behaupten, den Selbstauskünften einer Person über ihre emotionalen Zustände könne in jedem Fall größeres Gewicht beigemessen werden als Fremdzuschreibungen. Wenn die skizzierten Untersuchungen Recht haben, dann können die betreffenden Auskünfte anderer auch in solchen Dingen oft verlässlicher sein.

4. "Selbstrechtfertigung"

Ist das das letzte Wort? Bisher haben wir das Phänomen der emotionalen Verdrängung lediglich für die zwei starken Annahmen der Verlässlichkeit und der Transparenz sowie für die Autoritätsthese diskutiert. Doch es gibt andere Optionen. Eine oft favorisierte These ist die der "Selbstrechtfertigung" von Überzeugungen über die eigenen Bewusstseinszustände. Vor allem William Alston hat diese Option in zwei klassischen Abhandlungen zum Thema ausführlich untersucht und verteidigt. Er charakterisiert den Begriff der "Selbstrechtfertigung" wie folgt:

"(Self-warrant) Each person is so related to propositions ascribing current mental states to himself that it is logically impossible both for him to believe that such a proposition is true and not be justified in holding this belief; while no one else is so related to such propositions" (Alston 1989b, S. 273; vgl. auch 1989a).

Sind emotionale Verdränger in ihren Einstellungen gegenüber ihren Emotionen womöglich in diesem Sinne "selbstgerechtfertigt"? Die Antwort hängt davon ab, wie man diesen Begriff im einzelnen deutet, und das beruht offenkundig u.a. auf der jeweils zugrunde gelegten Interpretation des Begriffs der (epistemischen) Rechtfertigung.

Zunächst gilt es in diesem Zusammenhang zwischen internalistischen und externalistischen Lesarten zu unterscheiden.¹² Angenommen, wir legen eine traditionelle, internalistisch-*deontologische* Lesart zugrunde, wie sie beispielsweise von Descartes über Locke und Hume bis hin zu zeitgenössischen Autoren wie Roderick Chisholm, Carl Ginet, John Pollock, Nicholas Wolterstorff, Laurence Bonjour, Paul Moser und vielen anderen vertreten worden ist. Einer solchen Lesart von "Rechtfertigung" zufolge ist ein epistemisches Subjekt in der Bildung oder Aufrechterhaltung einer Überzeugung genau dann gerechtfertigt, wenn es mit ihr keine epistemischen Pflichten verletzt oder sich im Hinblick auf die Bildung und sukzessive Behandlung der Überzeugung innerhalb seines doxastischen Systems "epistemisch verantwortlich" verhält.¹³

Ausgerüstet mit einem solchen Rechtfertigungsbegriff nun ließe sich offenbar argumentieren, dass die Urteile von Verdrängern über ihre gegenwärtigen emotionalen Zustände, obwohl falsch, dennoch (subjektiv) gerechtfertigt sind. Denn wenn die skizzierten Untersuchungen Recht haben, *können* Verdränger in bestimmten Situationen keine korrekten Annahmen über ihre Emotionen bilden. Und wie könnte man sie dann hinsichtlich ihres "epistemischen Verhaltens" sinnvollerweise als epistemisch unverantwortlich verurteilen? Mit anderen Worten, es scheint zu gelten:

Emotionale Verdrängung und deontologische Selbstrechtfertigung (i):

Wenn emotionale Verdränger in einer selbstbildbedrohenden Situation ängstlich (aufgeregt usw.) sind, jedoch nicht glauben, dass sie dies sind, dann sind sie – auch wenn ihr Glaube falsch ist – mit diesem dennoch insofern epistemisch gerechtfertigt, als sie sich mit ihm in dieser Situation nicht epistemisch unverantwortlich verhalten.

¹² Rein internalistisch ist ein Begriff epistemischer Rechtfertigung genau dann, wenn ihm zufolge alle Faktoren, die für den Rechtfertigungsstatus einer doxastischen Einstellung verantwortlich sind, in der "kognitiven Perspektive" des Subjekts liegen. Je nachdem, wie man dies ausbuchstabiert, ergeben sich im Detail unterschiedliche Formen von Internalismus. Externalistisch ist ein Begriff epistemischer Rechtfertigung genau dann, wenn er nicht internalistisch ist. Da es mehrere Faktoren gibt, die für die Rechtfertigung eines Glaubens relevant sind, kann man in diesem Zusammenhang auch starke und schwache sowie gemischt internalistisch-externalistische Formen von Rechtfertigung unterscheiden.

¹³ Einige Belege: In der Vierten Meditation schreibt Descartes, wer die Wahrheit eines Sachverhalts nicht hinreichend klar und deutlich erfasse (und dennoch über ihn urteile), sei nicht frei von *Schuld (culpa)*, selbst wenn er zufällig die Wahrheit treffe (AT VII, S. 59f). Und in einem Brief an Mersenne vom 15. April 1630 sagt er, dass alle, denen Gott Verstand gegeben habe, *verpflichtet (obligés)* seien, diesen so zu nutzen, dass sie Gott und sich selbst erkennen (AT I, S. 144). Locke (Essay), IV, xvii, 24, spricht von "doing ... [one's] Duty as a rational Creature"; Chisholm (1977, S. 14) diskutiert "[every] person's responsibility or duty *qua* intellectual being"; John Pollock und Joseph Cruz schreiben (1999, S. 11): "A justified belief is one that it is 'epistemically permissible' to hold"; Wolterstorff (1983, S. 144) meint: "The rational belief is the belief which does not violate our epistemic obligations"; bei Bonjour heißt es (1985, S. 8): "The idea ... of being epistemically responsible in one's believings is the core of the notion of epistemic justification"; Paul Moser sagt (1985, S. 5): "On this conception, one has an epistemic responsibility to believe only those propositions which are likely to be true on one's evidence." Die Reihe der Beispiele könnte noch lang fortgeführt werden.

Ferner würde gelten:

Emotionale Verdrängung und deontologische Selbstrechtfertigung (ii):

Wenn emotionale Verdränger in einer selbstbildbedrohenden Situation nicht glauben, ängstlich (aufgeregt usw.) zu sein, dann sind sie mit dieser Einstellung – auch wenn sie in Wahrheit ängstlich (aufgeregt usw.) sind – insofern epistemisch gerechtfertigt, als sie sich auch mit dieser Einstellung in der vorliegenden Situation nicht epistemisch unverantwortlich verhalten.

Mit diesen Thesen, so sei angemerkt, ist nichts darüber gesagt, ob es unter Umständen gerechtfertigt sein mag, eine Person dafür verantwortlich zu machen, dass sie ein(e) VerdrängerIn ist, und ihr womöglich in dem einen oder anderen Sinne im Hinblick auf diese Eigenschaft eine "Charakterschuld" o.ä. zuzuschreiben. Vielleicht ist auch das in vielen Fällen unangemessen; doch wie auch immer man hierüber denken mag, in den obigen Thesen wird lediglich behauptet, dass, wenn ein entsprechendes Persönlichkeitsmerkmal vorliegt, es verfehlt wäre, dem Subjekt hinsichtlich einer konkreten Episode emotionaler Verdrängung epistemische Unverantwortlichkeit vorzuwerfen.

Leider hat dieses Manöver den Nachteil, dass es sich all die Probleme aufbürdet, mit denen deontologische Theorien epistemischer Rechtfertigung in den letzten Jahrzehnten konfrontiert worden sind. Der einflussreichste Einwand in diesem Zusammenhang lautet, dass deontologische Ansätze sich einem unhaltbaren doxastischen Voluntarismus verschreiben.¹⁴ Die Rede von epistemischer Verantwortung, epistemischen Pflichten usw. scheint, angewendet auf individuelle Überzeugungen, zu implizieren, dass wir diese willentlich kontrollieren können – dass wir uns dazu *entscheiden* können, ob wir eine gegebene Proposition glauben oder nicht. Doch diese Annahme ist (wie zumindest die meisten Autoren mittlerweile zugestehen) falsch.¹⁵ Meinungen lassen sich nicht per Willensdekret einfach annehmen oder vermeiden. Wir können nicht wählen, ob wir eine Proposition, die wir erwägen, für wahr oder falsch oder in diesem oder jenem Grad für wahrscheinlich oder unwahrscheinlich halten. Ich mag mich anstrengen so viel ich will, es wird mir nicht gelingen zu glauben, dass ich – um Beispiele von Descartes zu borgen –, ein König, ein Kürbis oder ein Mensch aus Glas bin.¹⁶ Vielmehr stellt sich ein Glaube (dieser oder jener Stärke) im Lichte der Gründe und Hintergrundannahmen, die dem Subjekt zum betreffenden Zeitpunkt zur Verfügung stehen, unweigerlich ein. Doch dann kann nicht sinnvollerweise von einer Pflicht, vom Geboten- und Verbotensein, einem Sollen oder Nichtsollen zu glauben, dass *p*, die Rede sein. Es kann mir (moralisch, rechtlich usw.) erlaubt oder verboten sein, unter diesen oder jenen Umständen rote Ampeln zu mißachten oder zu lügen. Es kann mir jedoch nicht erlaubt oder verboten sein, meinen Atem länger als fünf Minuten anzuhalten oder mich aus eigener Kraft schneller als 50 Kilometer pro Stunde zu bewegen, denn es steht nicht in meiner Macht, derartiges zu tun oder zu unterlassen. Entsprechendes gilt offenbar auch für Urteile und Meinungen. Wir können dieses Thema an dieser Stelle nicht vertiefen, schließen jedoch, dass es aufgrund dieser in den vergangenen Jahrzehnten in der erkenntnistheoretischen Literatur breit diskutierten Schwierigkeiten nicht ratsam ist, den Begriff der Selbstrechtfertigung epistemisch-deontologisch zu fassen.

¹⁴ Für die bis dato ausführlichste Präsentation dieses Einwandes siehe Alston (1989c). Ausführliche Diskussionen deontologischer Theorien epistemischer Rechtfertigung, der Frage des doxastischen (In)voluntarismus und verwandter Themen finden sich ferner in Steup (2001).

¹⁵ Für eine namhafte Ausnahme vgl. Ginet (2001).

¹⁶ Descartes (*Meditationes*), AT VII, 19.

Angenommen nun, man interpretiert den Begriff statt internalistisch-deontologisch in einem externalistischen Sinne, etwa im Geiste reliabilistischer Ansätze. Solchen Theorien zufolge müssen die involvierten überzeugungsbildenden Mechanismen in dem Sinne verlässlich sein, dass sie unter Standardbedingungen signifikant mehr wahre als falsche Überzeugungen produzieren. Oder betrachten wir Alvin Plantingas externalistische "proper function"-Theorie, nach der eine Überzeugung, um epistemische Berechtigung (*warrant*) zu genießen, ein Produkt doxastischer Vermögen und Mechanismen sein muss, die im Hinblick auf die *Genese wahrer Überzeugungen* (in einer angemessenen Umgebung und im Hinblick auf den "Design-Plan" dieser Vermögen) korrekt funktionieren.¹⁷ Wie sind die Einstellungen von Verdrängern für diesen Rechtfertigungsbegriff zu charakterisieren?

Auch dann sind ihre (fehlenden) Überzeugungen über ihre emotionalen Zustände offenbar *nicht* "selbstgerechtfertigt". Denn selbst wenn emotionale Verdrängung – wie einige Autoren annehmen – durchaus positive Aspekte für unsere psychische und physische Gesundheit haben kann, hinsichtlich der *Wahrheit* der betreffenden reflexiven Einstellungen sind die für Verdrängungsvorgänge verantwortlichen kognitiven Mechanismen offenkundig nicht verlässlich. Jene Mechanismen sind, statt im Hinblick auf die Genese wahrer Überzeugungen korrekt zu funktionieren, "alethisch defizitär".

Doch damit sind die Optionen nicht ausgeschöpft. Es gibt inzwischen zahlreiche andere Varianten reliabilistischer und (allgemeiner) externalistischer Rechtfertigungsmodelle. Da jedoch innerhalb dieser Gruppe in der Regel stets Bedingungen in Kraft sind, die die objektive "Wahrheitsförderlichkeit" (*truth-conduciveness*) eines epistemisch gerechtfertigten (berechtigten, epistemisch adäquaten) Glaubens fordern, sind hier keine hoffnungsvolleren Antworten zu erwarten. Kommen wir jedoch zurück auf internalistische Rechtfertigungsbegriffe. Wir hatten gesehen, dass deontologische Spielarten problematisch sind. Betrachten wir unser Thema indessen nun im Lichte internalistischer Rechtfertigungs- oder Rationalitätsbegriffe, die sich von deontologischen Deutungen lossagen. Die Erörterung dieser Option wird uns schließlich auch zu der bislang weitgehend ausgeblendeten, jedoch nicht weniger entscheidenden Frage führen, wie sich die Ergebnisse der diskutierten Studien nicht nur im Hinblick auf verschiedene Begriffe von privilegiertem Zugang, sondern auch im Lichte verschiedener Emotionsbegriffe interpretieren lassen.

5. Emotionale Verdrängung und interne Rationalität

Es gibt verschiedene Möglichkeiten nicht-deontologischer Deutungen internalistischer Begriffe epistemischer Rechtfertigung. Eine umfassendere systematische Diskussion dieses Themas muss hier unterbleiben; es erscheint uns im vorliegenden Kontext jedoch hilfreich, exemplarisch auf einige Überlegungen Plantingas zu verweisen, die er im Rahmen seines oben skizzierten, überwiegend externalistischen Ansatzes entwickelt. Wie viele andere Externalisten inkorporiert auch Plantinga bestimmte internalistische Bedingungen in seinen ansonsten externalistischen "proper-function"-Begriff von positivem epistemischem Status. Tatsächlich sind solche oder eng verwandte Bedingungen unseres Erachtens in jeder Theorie epistemischer Rechtfertigung, auch wenn sie primär externalistisch konzipiert ist, zu berücksichtigen. Funktions-Theorien im Stile Plantingas zufolge arbeitet ein kognitiver Mechanismus genau dann kognitiv korrekt, wenn er im Hinblick auf seinen "Design Plan" keine Fehlfunktionen aufweist. Und hierzu muss er u.a. auch bestimmten Bedingungen *inter-*

¹⁷ Vgl. hierzu vor allem Plantinga (1993).

ner Rationalität oder "Rechtfertigung" genügen.¹⁸ Zu diesen gehört zum Beispiel, dass die von den betreffenden kognitiven Vermögen produzierten Annahmen mit den übrigen Elementen des doxastischen Systems kohärieren. Gefordert ist darüber hinaus jedoch auch, dass die gegenwärtigen *phänomenalen Zustände* des Subjekts – wie seine Empfindungen, Erfahrungen usw. – in epistemisch adäquater Weise berücksichtigt werden. Diese Forderung scheint unabdingbar: Wenn ich (i) ein Wahrnehmungserlebnis habe, durch das es mir so scheint, als sähe ich einen Baum (wenn es mir "baumartig" erscheint, um das bekannte Idiom Chisholms aufzugreifen) und (ii) keine Gründe dafür sehe, diesem Gesichtseindruck zu misstrauen, dann ist es epistemisch intern rational für mich – dann bin ich in einem internalistischen Sinne epistemisch darin gerechtfertigt – zu glauben, ich sähe einen Baum. Wenn ich ein Schmerzerlebnis im linken Knie habe, dann ist es – unabhängig davon, was der Orthopäde mir über den objektiven Zustand meines Knies bescheinigt – intern rational für mich zu glauben, ich hätte Schmerzen im linken Knie. Und mehr als das: Es wäre unter gewöhnlichen Bedingungen intern *irrational* für mich, in diesen Fällen die betreffenden Überzeugungen nicht zu bilden. Kurz, ein korrektes Funktionieren unserer überzeugungsbildenden Prozesse verlangt auch eine adäquate Behandlung "phänomenaler Inputs", denen unsere kognitiven Systeme im Kontext gegenwärtiger Erfahrungen, Erlebnisse, Empfindungen usw. ausgesetzt sind. Stellen wir vor diesem Hintergrund noch einmal die Frage, ob Verdränger in ihren Annahmen über ihre emotionalen Zustände in diesem Sinne epistemisch irrational oder (intern) ungerechtfertigt sind. Die Antwort hierauf hängt insbesondere davon ab, ob Verdränger in den geschilderten Situationen überhaupt entsprechende Erfahrungen oder Erlebnisse *haben*, die für sie nahelegen, dass sie sich in Zuständen emotionaler Erregung befinden. Das Herzstück der skizzierten Verdrängungsstudien ist ein Vergleich zwischen objektiven Indikatoren für emotionale Erregung und subjektiven Maßen auf der Grundlage von Berichten der Probanden darüber, ob sie eine entsprechende Erregung bei sich wahrnehmen. Die objektiven Erhebungen der Studien stützen sich auf gemessene Körperreaktionen und Verhaltensmaße. Die subjektiven Berichte jedoch beruhen offenbar darauf, dass bei den Probanden in den fraglichen Situationen emotionale Erfahrungen schlicht nicht vorliegen. Diese Tatsache wird in vielen Beschreibungen der Untersuchungen verschleiert, etwa wenn es heißt, diese zeigten, dass Verdränger "ihre emotionalen Erfahrungen nicht wahrnehmen". Doch was könnte es bedeuten, die eigenen Erfahrungen nicht wahrzunehmen? Dem Standard-Verständnis von "Erfahrung" zufolge ist dies ein begriffliches Unding. Die Resultate der Verdrängungs-Studien, so schlagen wir vor, sollten daher nicht mit den Worten resümiert werden, dass Verdränger unter bestimmten Umständen ihre emotionalen Erfahrungen nicht wahrnehmen; vielmehr zeigen sie, dass Verdränger bestimmte emotionale Erfahrungen in bestimmten Situationen gar nicht machen. Hieraus ergibt sich nun erstens, dass die Probanden, zumindest in Bezug auf den in den Studien zugrunde gelegten Emotionsbegriff und den oben kursorisch erläuterten nichtdeontologischen Begriff interner Rechtfertigung, vollkommen rational und gerechtfertigt sind, wenn sie leugnen, emotional erregt zu sein. Die Probanden hatten keinen Zugang zu den Ergebnissen der objektiven Tests (bzgl. ihrer Herzfrequenz, Transpirationsintensität usw.). Da ihnen aber außerdem emotionale Erfahrungen fehlten, wäre es irrational für sie gewesen zu behaupten, sie *befänden* sich in diesen oder jenen emotionalen Zuständen. Es gab nichts, was solche Überzeugungen für sie nahe gelegt hätte. Die erste Quintessenz lautet somit, dass es sehr wohl einen Sinn gibt, in dem die Urteile von Verdrängern über ihr emotionales Innenleben jene Form von epistemischem Privileg genießen können, die Alston und andere "Selbstrechtfertigung" nennen, selbst wenn ihre diesbezüglichen Urteile

¹⁸ Für eine neuere Darstellung dieser Forderung siehe etwa Plantinga (2000), 110-113.

und Überzeugungen falsch sind: Diese Urteile und Überzeugungen beziehungsweise auch die agnostischen Einstellungen im Sinne der unter *Emotionale Verdrängung (ii)* dargelegten These sind in jedem Fall in dem skizzierten nicht-deontologischen Sinne intern gerechtfertigt. Unsere Verdrängungsstudien schließen keineswegs aus, dass es im Sinne *dieses* Rechtfertigungsbegriff in der Tat, im Einklang mit Alstons Definition von "Selbstrechtfertigung", eine begriffliche Wahrheit über Emotionen ist, dass ein Verdränger in einer selbstbildbedrohenden Situation, in der er weder äußere Anhaltspunkte dafür hat, sich in einem Zustand emotionaler Erregung zu befinden, noch emotionale Erfahrungen macht, auch darin gerechtfertigt ist zu glauben, die Situation lasse ihn kalt.

Ein zweiter entscheidender Punkt ist dieser: Worauf beruhen die herangezogenen subjektiven Berichte der Probanden? Was ist deren epistemische Basis? Offenbar beruhen sie auf deren introspektiven Bewertungen hinsichtlich der Frage, ob sie in den betreffenden Situationen emotionale Erfahrungen mit charakteristischen phänomenalen Erlebnissen machen oder nicht. Transpiration und Introspektion, so könnte man die Methodologie der Studien überschreiben. Unterstellt wird sehr wohl ein introspektiver, epistemisch verlässlicher Zugang zu, wie wir sagen wollen, den eigenen *Gefühlen*. Für diese mentalen Phänomene gesteht man den Probanden offenbar die Autorität der Ersten Person uneingeschränkt zu. Folgendes, mit anderen Worten, wird von den Untersuchungen nicht nur nicht bestritten, sondern unterstellt:

Negative Introspektion bezüglich der eigenen emotionalen Erfahrungen/Gefühle (i)

Notwendigerweise gilt: Wenn Personen – ob Verdränger oder Nicht-Verdränger – sich nicht ängstlich (aufgeregt usw.) *fühlen*, dann wissen sie dies auch, und ihre diesbezüglichen Selbstauskünfte sind autoritativ.

Diese Formulierung ist die Instantiierung einer Verstärkung von Klausel (ii) der erweiterten Transparenzthese – "wenn *S* sich *nicht* im mentalen Zustand *M* befindet, dann glaubt *S* auch, sich nicht in diesem Zustand zu befinden" –, die sich durch Substitution von "glauben" durch "wissen" ergibt und die These auf Gefühle bezieht. Da Wissen Glauben impliziert, folgt ferner aus dieser These aufgrund der in Abschnitt 2 erläuterten logischen Beziehungen die folgende Instantiierung des positiven Teils (=Klausel (i)) der erweiterten Verlässlichkeitstheese:

Positive Introspektion hinsichtlich der Überzeugungen über die eigenen emotionalen Erfahrungen/Gefühle (i)

Notwendigerweise gilt: *Wenn* Personen – ob Verdränger oder Nicht-Verdränger – glauben, sich ängstlich (aufgeregt usw.) zu *fühlen*, dann ist dieser Glaube auch wahr, und ihre diesbezüglichen Selbstauskünfte sind autoritativ.

Darüber hinaus wird offenbar unterstellt, dass auch die folgende Instantiierung einer epistemischen Verstärkung von Klausel (i) der Transparenzthese gilt:

Positive Introspektion bezüglich der eigenen emotionalen Erfahrungen/Gefühle (ii)

Notwendigerweise gilt: *Wenn* Personen – ob Verdränger oder Nicht-Verdränger – sich ängstlich (aufgeregt usw.) *fühlen*, dann wissen sie dies auch, und ihre diesbezüglichen Selbstauskünfte sind autoritativ.

Und da Wissen Glauben impliziert, folgt hieraus mit dem Gesetz der doxastischen Widerspruchsfreiheit:

Negative Introspektion hinsichtlich der Überzeugungen über die eigenen emotionalen Erfahrungen/Gefühle (ii)

Notwendigerweise gilt: Wenn Personen – ob Verdränger oder Nicht-Verdränger – glauben, sich nicht ängstlich (aufgeregt usw.) zu *fühlen*, dann liegen solche Gefühle auch nicht vor, und ihre diesbezüglichen Selbstauskünfte sind autoritativ.

Zusammenfassend ist demnach festzuhalten, dass es zu den *begrifflichen Voraussetzungen* der diskutierten Studien gehört, dass sowohl Verdränger wie Nichtverdränger sogar starke Formen von privilegiertem Zugang zu den mit Emotionen in der Regel einhergehenden subjektiven Gefühlserlebnissen genießen.

Drittens setzen die Studien offenbar voraus, dass solche Erlebenskomponenten, wenn auch nicht notwendig, so doch immerhin typischerweise konstitutiv für Emotionen sind. Damit kommen wir abschließend zu der Frage, von welchem Emotionsbegriff hier ausgegangen wird und welche Auswirkungen dieser auf die Gültigkeit von Thesen des privilegierten Zugangs für Emotionen hat.

6. Was sind Emotionen?

Die These, dass Menschen sich oft über ihre eigenen Emotionen täuschen, ist nur innerhalb bestimmter Auffassungen über die Natur von Emotionen haltbar. Dessen ist auch Weinberger sich bewusst,¹⁹ der darauf hinweist, dass die Verdrängungsstudien davon ausgehen müssen, dass Emotionen "psychobiologische" Phänomene sind, die sich weder auf Momente wie bewusste kognitive Situationsbewertungen oder deren sprachliche Repräsentationen noch auf subjektives Empfinden reduzieren lassen. Das allerdings ist, sowohl innerhalb philosophischer als auch innerhalb psychologischer Emotionstheorien, eine umstrittene Annahme.

Aus der Sicht sogenannter Gefühlstheorien *sind* Emotionen mit Gefühlserleben identisch. Descartes, so haben wir bereits im Einleitungsabschnitt gehört, identifiziert die "Leidenschaften der Seele" (zu deren paradigmatischen Beispielen er u.a. Freude und Zorn zählt) mit Empfindungen, die dem Subjekt über Prozesse innerer Wahrnehmung zugänglich seien. Ähnliches gilt auch für die in cartesianischer Tradition stehende James-Lange Theorie, die bis in die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hinein großen Einfluss hatte und deren Grundideen bis heute in modifizierten Spiel-

¹⁹ Weinberger (1990), S. 339-341.

arten weiterlebt.²⁰ Ein *locus classicus* ist hier James' Mind-Artikel von 1884, in dem er im Hinblick auf die mit Emotionen verbundenen körperlichen Reaktionen (*bodily changes*) schreibt:

"Our feeling of the same changes as they occur IS the emotion ... If we fancy some strong emotion, and then try to abstract from our consciousness of it all the feelings of its characteristic bodily symptoms, we find that we have nothing left behind, no 'mind-stuff' out of which the emotion can be constituted" (James 1884, 190f., 193).

Solchen Auffassungen zufolge kann es keine unbewussten und somit auch keine verdrängten Emotionen geben. Identifiziert man Emotionen mit Gefühlen, dann lautet die Antwort auf jene psychologischen Studien somit, dass sie, auch wenn sie interessante Phänomene ans Licht bringen mögen, ihr Ergebnis falsch etikettieren: Was auch immer sie untersuchen, da Verdränger in den betreffenden Situationen offenbar keine phänomenalen emotionalen Erlebnisse haben, die ihren körperlichen Reaktionen zugeordnet werden könnten, kann es sich Gefühlstheorien zufolge nicht um verdrängte *Emotionen* handeln.

Doch reine Gefühlstheorien sind mit tiefgreifenden Schwierigkeiten konfrontiert. Zunächst scheinen sie bestimmte Phänomene, die man trotz gleicher körperlicher Reaktionen und hiermit einhergehender gleicher Körpergefühle eindeutig als verschiedene emotionale Zustände klassifizieren würde,²¹ nicht unterscheiden zu können. Viele typische Emotionen involvieren darüber hinaus intentionale Einstellungen und sind logisch durch den Spielraum ihrer möglichen intentionalen Gegenstände festgelegt. Wenn etwa Furcht und Freude reine Empfindungen wären, dann bliebe unverständlich, warum man sich – aus begrifflichen Gründen – zum Beispiel nicht vor einem Ereignis fürchten kann, von dem man weiß, dass es bereits vergangen ist, oder warum man sich über einen Verlust oder ein peinliches Erlebnis nicht freuen kann.²² Zu diesen Problemen gesellen sich weitere. So scheint der Gefühlstheoretiker gezwungen zu sein, künstlich (etwa durch Drogen) induzierte Empfindungen, die denen gleichen, die mit auf gewöhnliche Weise hervorgerufenen einhergehen, als Emotionen zu deklarieren; doch auch das ist eine unplausible Konsequenz. Schließlich, so ein weiterer Standardeinwand, sind zumindest viele Arten von Emotionen rationalen Bewertungen zugänglich und mittels solcher Bewertungen wenigstens teilweise kontrollierbar: Eine Angst kann unvernünftig, ein Ärger unberechtigt sein, und wenn das Subjekts entsprechende Einsichten hat, kann es diese Emotionen in der Regel auch beeinflussen. (Andernfalls könnte eine Spinnen- oder Flugangst-Therapie, auch wenn diese über das Fördern rationaler Einsichten hinausgehen müssen, vermutlich nicht erfolgreich sein.) Reine Gefühle und Erlebnisse dagegen lassen sich nicht als (un)vernünftig, (un)berechtigt, epistemisch oder normativ (in)adäquat usw. bewerten: Man kann sich mit einer Person freuen oder sie dafür bemitleiden, dass sie gerade von einem starken Glücksgefühl durchflutet wird oder in eine tiefe Depression verfällt; doch diese Empfindungen selbst lassen sich nicht sinnvollerweise als angemessen oder unangemessen deklarieren.

Als Antwort auf diese und andere Kritiken haben einige Autoren *radikale kognitivistische Theorien* vorgeschlagen, denen zufolge Emotionen mit bestimmten evaluativen Urteilen zu identifizieren sei-

²⁰ Vgl. hierzu etwa die "Embodied Appraisals"-Theorie von Jesse Prinz, in Grundzügen dargestellt in Prinz (2003) und (2004).

²¹ Vgl. hierzu insbesondere das berühmte Experiment von Schachter und Singer, diskutiert in Schachter & Singer (1962).

²² Eine Pionierarbeit zu diesem Thema ist Kenny (1963); vgl. dort etwa S. 191f. Vgl. hierzu auch den Überblick über Kritiken an Gefühlstheorien in Lyons (1980), Kap.1; und Deigh (1994).

en. So zum Beispiel Martha Nussbaum, die ihre Position in einem neueren Aufsatz zum Thema mit den Worten zusammenfasst:

"Emotions can be defined in terms of judgments alone" (Nussbaum 2003, S. 196).²³

Oder betrachten wir eine vielzitierte These Robert Solomons:

"My embarrassment *is* my judgment to the effect that I am in an exceedingly awkward situation. My shame *is* my judgment to the effect that I am responsible for an untoward situation or incident. My sadness, my sorrow, and my grief *are* judgments of various severity to the effect that I have suffered a loss. An emotion is an evaluative (or 'normative') judgment" (Solomon 1993, S. 126).

Wie müsste die Interpretation der Verdrängungsstudien im Rahmen solcher reduktiv-kognitivistischer Theorien lauten? Da jene Studien bestimmte physiologische und (nichtsprachliche) behaviorale Reaktionen als hinreichend für das Vorliegen von Emotionen ansehen, lautet die Antwort, dass auch aus der Sicht eines solchen starken Kognitivismus offenbar keine verdrängten *Emotionen* untersucht werden. Doch ein solcher radikaler Kognitivismus schießt am anderen Ende des Spektrums über das Ziel hinaus. Zunächst gibt es offenbar emotionale Phänomene, die keine entsprechenden Urteile involvieren: Man kann traurig sein, in Depressionen verfallen usw., auch ohne zu urteilen, dass man einen Verlust erlitten hat. Der radikale Kognitivist weist angesichts solcher Einwürfe in der Regel darauf hin, dass es sich bei emotionalen Zuständen ohne intentionale Gegenstände nicht im engeren Sinne um Emotionen, sondern um Stimmungen handelt. Auch dann jedoch ist Solomons These wenig überzeugend. Denn auch in vielen Fällen intentionaler Emotionen sind die in Frage kommenden Überzeugungen offenbar weder notwendig noch hinreichend für den emotionalen Zustand. Die "irrationale Angst" etwa vor einer Winkelspinne oder einer harmlosen Ringelnatter, die den Wanderweg kreuzt, impliziert keineswegs das Urteil oder die Überzeugung, dass es sich hier um gefährliche Tiere handelt; und jemandes Überzeugung, dass er für ein missliches Ereignis verantwortlich ist, kann ihn unter Umständen – wie Camus' *Étranger* – emotional kalt lassen. Ein zentraler Einwand schließlich ist dieser: Selbst wenn Emotionen nicht auf jene phänomenalen Momente, mit denen Gefühlstheorien sie identifizieren wollten, reduziert werden können, beinhalten sie doch zumindest typischerweise auch Erlebniskomponenten, die bei einer Reduktion von Emotionen auf doxastische (oder ggf. auch volitive Momente) auf der Strecke bleiben. Dies lässt sich mit einem Hinweis illustrieren, den wir an anderer Stelle den "Mr. Spock-Einwand" genannt haben.²⁴ Spock, jene bekannte Figur aus den ersten drei Star-Trek-Serien, hat Überzeugungen und Wünsche. Ja, als Vulkanier ist er ein Wesen, dessen Überzeugungen stets rational und dessen Wünsche immer angemessen sind. Doch Spock hat offensichtlich keine Emotionen. Genau das macht ihn zu jenem interessanten, etwas komischen und irritierenden Charakter, der er ist. Wenn diese Charakterisierung korrekt ist (und zumindest die Star-Trek-Fans unter den Lesern dürften dies nicht bestreiten), dann erschöpfen sich Emotionen auch nicht in epistemischen und volitiven Einstellungen. Wenn sie es täten, hätte auch Spock Emotionen. Reduktive Kognitivist

²³ Vgl. auch Solomon (1988), die ausführlichen Abhandlungen in Nussbaum (1990) und (2001); oder Neu (2000).

²⁴ Jäger & Bartsch (2002), S. 70. Den Hinweis auf Spock verdanken wir Peter Goldie (2000, S. 50), der das Beispiel jedoch in etwas anderem Kontext verwendet.

mögen an dieser Stelle entgegen, jemand wie Spock *habe*, eben weil er Überzeugungen und Wünsche habe, auch Emotionen, und der Einwand sei *petitiös*. Doch diese Antwort wäre höchst unplausibel und würde unser intuitives Bild davon, wie Personen, die Emotionen haben, sprechen und handeln, buchstäblich zu sehr auf den Kopf stellen.

Im übrigen bleibt Solomon auch in neueren Arbeiten genauere systematische Charakterisierungen jener Urteile schuldig, die seiner Meinung nach für Emotionen konstitutiv sind, auch wenn er Anstalten macht, den von ihm verwendeten Urteilsbegriff (in schwer nachvollziehbarer Weise) so aufzuweichen, dass er Körpergefühle einschließt.²⁵ Unter anderem bleibt offen, ob seiner Theorie zufolge gelten soll, dass das Subjekt selbst, wenn es geeignete Urteile fällt, diese als Emotionen interpretiert oder interpretieren würde, wenn es Solomons Emotionstheorie akzeptieren würde. Wenn dies gefordert ist, müsste angenommen werden, dass Verdränger entsprechende Urteile in den untersuchten Situationen nicht fällen (denn sie leugnen ja, sich in emotionalen Zuständen zu befinden). Das allerdings ist ein unplausibles Resultat. Denn es dürfte den Probanden der Studien keineswegs verborgen geblieben sein, dass sie sich in Situationen befinden, in denen sie mit aggressiven und bedrohlichen (oder auch erfreulichen) Inhalten und Szenen konfrontiert werden. Und welche, wenn nicht solche Bewertungen kämen sonst für Solomons emotionsbildenden Urteile in Frage?

Eine weitere Extremposition beziehen die in letzter Zeit viel diskutierten neurologischen Emotionstheorien. Joseph LeDoux etwa, ein prominenter Vertreter solcher Ansätze, geht davon aus, dass sich wesentliche Teile emotionaler Informationsverarbeitung aufgrund der evolutionären Geschichte von Emotionen in subkortikalen Gehirnregionen abspielen, wo sie aus physiologischen Gründen nicht bewusst werden können. Bei den bewusst erlebten Gefühlen handle es sich lediglich um eine indirekte Wahrnehmung von Körperreaktionen, die durch subkortikale Verarbeitungsprozesse ausgelöst werden und anschließend wie andere Körperempfindungen im somatosensiblen Kortex verarbeitet werden. Für LeDoux ist das bewusste Gefühlserleben nur der "Zuckerguss auf dem Emotionskuchen" (LeDoux 1996, S. 302). Auf den ersten Blick erscheint diese Art von Emotionstheorie gut geeignet, die Rede von verdrängten Emotionen zu rechtfertigen. Bei genauerem Hinsehen ergibt sich jedoch auch hier das Gegenteil: Im Rahmen neurologischer Theorien dieses Typs, die Emotionen als reine Körperphänomene beschreiben, wäre Unbewusstheit gewissermaßen der Normalzustand einer Emotion – was die Idee der Verdrängung letztlich obsolet machen würde. Ferner lassen sich sowohl viele der oben angedeuteten Einwände gegen Gefühlstheorien als auch viele der Zweifel an radikal-kognitivistischen Ansätzen auch auf neurologische Emotionstheorien anwenden. So haben viele paradigmatische Emotionen intentionale Objekte, die nicht mit ihren Ursachen identifiziert werden können; und auch wenn Emotionen nicht mit (rein phänomenal verstandenen) Gefühlen identifiziert werden können, so beinhalten sie doch typischerweise Erlebniskomponenten.

Verschiedene philosophische wie psychologische Emotionstheorien arbeiten daher inzwischen mit Mehrkomponenten-Modellen, die auch wir angesichts der in diesem Abschnitt skizzierten Probleme reiner Gefühlstheorien, radikal-kognitivistischer Ansätze wie auch reduktiver neurologischer Modelle für am aussichtsreichsten halten. In der psychologischen Emotionsforschung hat beispielsweise eine schon vor geraumer Zeit von Kleinginna & Kleinginna vorgeschlagene Arbeitsdefinition von

²⁵ Vgl. Solomon (2003) und (2004), hier etwa S. 88: "The judgments that I claim are constitutive of emotion may be nonpropositional and bodily as well as propositional and articulate. They manifest themselves as feelings. ... A cognitive theory of emotion thus embodies what is often referred to as 'affect' and 'feeling' without rendering these unanalysable."

Emotionen, die viele ursprünglich konkurrierende Charakterisierungen miteinander zu verbinden sucht, breite Zustimmung gefunden.²⁶ Demnach bestehen Emotionen (i) aus einer subjektiven Komponente (Gefühle/Empfinden, phänomenales Erleben), (ii) einer kognitiven Komponente (Situationsbewertungen), (iii) einer physiologischen Komponente (körperliche Reaktionen, Ausschüttung von Hormonen, Neurotransmittern, etc.) und (iv) einer Verhaltens-Komponente (Ausdrucks- und Verhaltensreaktionen). Ähnliche Tendenzen zu Mehrkomponenten-Analysen finden sich auch in aktuellen philosophischen Theorien.²⁷ Die entscheidende Frage ist, welche dieser (oder womöglich weiterer oder anderer) Komponenten als notwendig und welche als hinreichend für das Vorliegen von Emotionen betrachtet werden sollten. Wir können das von uns selbst favorisierte Mehrkomponenten-Modell an dieser Stelle nicht mehr entwickeln, möchten jedoch abschließend zumindest grob andeuten, welche Antworten sich für einige Optionen nahelegen. Wir gehen dabei davon aus, dass sämtliche der vier oben genannten Faktoren für eine adäquate Analyse von Emotionen zumindest relevant sind.

Dass die Probanden einen privilegierten Zugang zur subjektiven, phänomenalen Emotionskomponente haben, wird in jenen Studien keineswegs in Frage gestellt (denn ein entsprechendes subjektives Erleben liegt nicht vor). Im Gegenteil, wie dargelegt ist diese Annahme eine begriffliche Voraussetzung für einen Teil der verwendeten Untersuchungsmethode. Mehrkomponenten-Modelle, die ein phänomenales Erlebensmoment, wenn auch nicht als hinreichend, so doch als notwendig für eine korrekte Zuschreibung von Emotionen ansehen, sind also an dieser Stelle nicht bedroht. Nicht kompatibel mit den Weinberger-Studien ist indessen die These, dass Personen einen privilegierten Zugang zu emotional relevanten physischen Erregungszuständen, deren neurophysiologischen Substraten oder zu entsprechenden Verhaltensdispositionen haben. Das allerdings wäre ohnehin eine abwegige Idee, die kein Verfechter privilegierten Zugangs je versucht hat zu verteidigen.

Theorien, die die geforderte kognitive Komponente von Emotionen mit bestimmten Überzeugungen des Subjekts besetzen, sind offenkundig dann unvereinbar mit der Annahme eines privilegierten Zugangs zu den eigenen Emotionen, wenn man einen solchen Zugang zu den eigenen Überzeugungen leugnet. Ob dies angemessen ist, hängt von weitreichenden Annahmen über die Natur von Überzeugungen ab, die u.a. auf Fragen nach der Rolle dispositional-behavioraler Bedingungen von Glaubenszuständen, aber auch auf das Thema semantischer Externalismus sowie Fragen nach Verdrängungsprozessen in Bezug auf doxastische Einstellungen im Sinne psychoanalytischer Ansätze führen. Wir haben jedoch gesehen, dass die diskutierten empirischen Verdrängungsstudien nicht von der Existenz unbewusster oder verdrängter Überzeugungen ausgehen. Vielmehr liegt es umgekehrt eher nahe zu behaupten, dass Verdränger die für die betreffenden Emotionen konstitutiven Annahmen – etwa des Inhalts, sich in einer unangenehmen oder bedrohlichen Situation zu befinden – in den Versuchssituationen auch als explizite Überzeugungen durchaus hegen.

²⁶ Kleinginna & Kleinginna (1981, S. 355)

²⁷ Vgl. hierzu etwa Hatzsimoyis (2003b); Lenzen (2004); oder Ben-Ze'ev (2004, S. 259): "I suggest describing the emotional mode as consisting of four basic components: cognition, evaluation, motivation, and feeling." Greenspan (2004) fasst ihre aktuelle Position mit den Worten zusammen: "I think we can have it both ways, that is, about emotions as feelings or judgments. My own view emerged from modification of judgmentalism, but I have concluded that it amounts to a version of the feeling theory with enough structure to allow for rational assessment of emotions" (S. 132). Für eine umfassende neuere Diskussion philosophischer Emotionstheorien und eine Verteidigung der These, dass Emotionen wesentlich auch durch narrative Momente bestimmt sind, vgl. Voss (2004).

Was also haben die diskutierten Untersuchungen emotionaler Verdrängung am Ende gezeigt? Obwohl der privilegierte Zugang zu den eigenen Gefühlen nach wie vor nicht versperrt ist, muss zugestanden werden, dass sie die Annahme eines privilegierten Zugangs zu den eigenen *Emotionen* ernsthaft in Frage stellen. Dies gilt zumindest dann, wenn man Emotionen vor dem Hintergrund von Mehrkomponenten-Theorien betrachtet, die auch physiologische und behaviorale Momente einbeziehen. Geht man davon aus, dass neben der phänomenalen Gefühlskomponente noch eine Reihe weiterer Bestandteile für Emotionen konstitutiv sind, muss die Frage nach privilegiertem Zugang letztlich für jede einzelne dieser Komponenten gestellt werden. Wir müssen es an dieser Stelle bei dem Hinweis belassen, dass Thesen des privilegierten Zugangs im Falle der kognitiven Komponente kontrovers sind und im Fall von physiologischen und Verhaltenskomponenten abwegig wären. Obwohl also für einen wichtigen Teilaspekt von Emotionen – das subjektive Gefühlserleben – die Autorität der Ersten Person nach wie vor unangefochten bleibt, gilt für andere Teilaspekte jene Diagnose, die einst Pascal in etwas anderem Kontext formuliert hat: Das Herz hat – manchmal – seine Gründe, die der Verstand nicht kennt.²⁸

Literatur

- Alston (1967): William P. Alston: *Emotion and Feeling*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 2, hrsg. von Paul Edwards, New York, London: Macmillan Company, 1967, 479-486.
- Alston (1989a). William P. Alston: *Varieties of Privileged Access*, Kapitel 10 in ders., *Epistemic Justification – Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca und London: Cornell University Press, 1989, 249-285, Erstveröffentlichung 1971.
- Alston (1989b). William P. Alston: *Self-Warrant: A Neglected Form of Privileged Access*, Kapitel 11 in ders., *Epistemic Justification – Essays in the Theory of Knowledge*, 286-315, Erstveröffentlichung 1976.
- Alston (1989c). William P. Alston: *The Deontological Conception of Epistemic Justification*, Kapitel 5 in ders., *Epistemic Justification – Essays in the Theory of Knowledge*, 115-152, Erstveröffentlichung 1988.
- Asendorpf & Scherer (1983). Jens B. Asendorpf und Klaus R. Scherer: *The Discrepant Repressor: Differentiation Between Low Anxiety, High Anxiety, and Repression of Anxiety by Autonomic-Facial-Verbal Patterns of Behavior*, *Journal of Personality and Social Psychology* 45 (1983), 1334-1346.
- Ben-Ze'ev (2004). Aaron Ben-Ze'ev: *Emotions as a Subtle Mental Mode*, in Solomon (2004a), S. 250-268.
- BonJour (1985). Laurence BonJour: *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brosschot & Janssen (1998). Jos F. Brosschot und Erick Janssen: *Continuous Monitoring of Affective-autonomic Response Dissociation in Repressors During Negative Emotional Stimulation*, *Personality and Individual Differences* 25 (1998), 69-84.
- Brosschot, de Ruiter & Kindt (1999). Jos F. Brosschot, Corine de Ruiter und Merel Kindt: *Processing Bias in Anxious Subjects and Repressors, Measured by Emotional Stroop Interference and Attentional Allocation*, *Personality and Individual Differences* 26 (1999), S. 777-793.
- Brown (2004). Jessica Brown: *Anti-Individualism and Knowledge*, Cambridge (Mass.), London: The MIT Press, 2004.
- Burns (2000). John W. Burns: *Repression Predicts Outcomes Following Multidisciplinary Treatment of Chronic Pain*, *Health Psychology* 19 (2000), 75-84.

²⁸ Eine Vorarbeit zu diesem Aufsatz ist Jäger und Bartsch (2002). Der vorliegende Text ist jedoch in sämtlichen Teilen neu geschrieben und inhaltlich, strukturell und didaktisch gegenüber der früheren Abhandlung gründlich überarbeitet und weiterentwickelt. Insbesondere haben wir die Quintessenz in verschiedenen Hinsichten klarer zu machen und für verschiedene Typen von Emotionstheorien zu differenzieren versucht.

- Chisholm (1977). Roderick M. Chisholm: *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1977.
- Chisholm (1982). Roderick M. Chisholm: *The Foundations of Knowing*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Crowne & Marlowe (1960). Douglas P. Crowne und David Marlowe: A New Scale of Social Desirability Independent of Psychopathology, *Journal of Consulting Psychology* 24 (1960), 349-354.
- Davidson (1987). Donald Davidson: Knowing One's Own Mind, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 60 (1987), zitiert nach dem Wiederabdruck in *Self-Knowledge*, hrsg. von Quassim Cassam, Oxford: Oxford University Press, 1994, 43-64, deutsch in *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt a.M. 1994.
- Deigh (1994). John Deigh: Cognitivism in the Theory of Emotions, *Ethics* 104 (1994), S. 824-854.
- Descartes (A Mersenne). René Descartes: *A Mersenne*, Brief an Mersenne vom 15. April 1630, in *Oeuvres de Descartes*, hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery (=AT), Nachdruck Paris: J. Vrin, Bd. I, S. 135-147.
- Descartes (*Meditationes*). René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, in *Oeuvres de Descartes*, hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery (=AT), Nachdruck Paris: J. Vrin, 1996, Bd. VII.
- Descartes (*Passions*). René Descartes: *Les passions de l'ame*, in *Oeuvres de Descartes*, hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery (=AT), Nachdruck Paris: J. Vrin, 1996, Bd. XI, S. 327-490.
- De Sousa (1987). Ronald de Sousa: *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Ma.: MIT Press, 1987.
- De Sousa (2003). Ronald de Sousa: Emotion, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), hrsg. von Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/emotion/>>.
- Erdleyi (1990): Matthew Hugh Erdleyi: Repression, Reconstruction, and Defense: History and Integration of the Psychoanalytic and Experimental Frameworks, in Singer (1990a), S. 1-31.
- Freud (1915). Sigmund Freud: Das Unbewusste, in *Sigmund Freud, Studienausgabe*, hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Bd. 3, Psychologie des Unbewußten, 8., korrigierte Auflage, Frankfurt a.M.: S. Fischer Verlag, 1997.
- Ginet (2001). Carl Ginet: Deciding to Believe, in *Knowledge, Truth, and Duty*, hrsg. von Matthias Steup, Oxford: Oxford University Press, S. 63-76.
- Goldie (2000). Peter Goldie: *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Gordon (1987). Robert Gordon: *The Structure of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Green (1992). O.H. Green: *The Emotions. A Philosophical Theory*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.
- Greenspan (2004). Patricia Greenspan: Emotions, Rationality, and Mind/Body, in Solomon (2004), S. 125-134.
- Hatzimoysis (2003a). Anthony Hatzimoysis (Hrsg.): *Philosophy and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hatzimoysis (2003b). Anthony Hatzimoysis: Emotional Feelings and Intentionalism, in Hatzimoysis (2003a), S. 105-111.
- Jäger (1999). Christoph Jäger: *Selbstreferenz und Selbstbewußtsein*, Paderborn: mentis Verlag, 1999.
- Jäger & Bartsch (2002). Christoph Jäger und Anne Bartsch: Privileged Access and Repression, in *Die Moralität der Gefühle*, hrsg. von Sabine Döring und Verena Mayer, Sonderband der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Akademie-Verlag: Berlin, 2002, S. 59-80.
- James (1884). William James: What is an Emotion?, *Mind* 19 (1884), S. 188-204.
- Kenny (1963). Anthony Kenny: *Action, Emotion and Will*, London, New York: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Kleinginna & Kleinginna (1981). Paul R. Kleinginna und Anne M. Kleinginna: A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition, *Motivation and Emotion* 5 (1981), S. 345-379.
- LeDoux (1996). Joseph LeDoux: *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York: Simon and Schuster, 1996.
- Lehrer (1990). Keith Lehrer: *Theory of Knowledge*, London: Routledge, 1990.

- Lenzen (2004). Wolfgang Lenzen: Grundzüge einer philosophischen Theorie der Gefühle, in *Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten*, hrsg. von Klaus Herding & Bernard Stumpfhaus, (S. 80-103), Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Locke (*Essay*). John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding*, hrsg. von Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975 (Erstveröffentlichung 1690).
- Lyons (1980). William Lyons: *Emotion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Mendolia (1999). Marilyn Mendolia: Repressors' Appraisals of Emotional Stimuli in Threatening and Nonthreatening Positive Emotional Contexts, *Journal of Research in Personality* 33 (1999), 1-26.
- Mele (2001). Alfred R. Mele: *Self-Deception Unmasked*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001.
- Mele (2003). Alfred R. Mele: Emotion and Desire in Self-Deception, in *Hatzimoysis* (2003), S. 163-179.
- Moser (1985). Paul Moser: *Empirical Justification*, Dordrecht: D. Reidel, 1985.
- Neu (2000). Jerome Neu: *A Tear is an Intellectual Thing: The Meaning of Emotion*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.
- Nussbaum (1990). Martha Nussbaum: *Love's Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Nussbaum (2001). Martha Nussbaum: *Upheavels of Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Nussbaum (2004). Martha Nussbaum: Emotions as Judgments of Value and Importance, in *Solomon* (2004a), S. 183-199.
- Oehman (1999). Arne Oehman: Distinguishing Unconscious from Conscious Emotional Processes: Methodological Considerations and Theoretical Implications, in *Handbook of Cognition and Emotion*, hrsg. von Tim Dalgleish and Mick J. Power, Chichester et al.: John Wiley and Sons, 1999, 321-352.
- Plantinga (1993). Alvin Plantinga: *Warrant and Proper Function*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1993.
- Plantinga (2000). Alvin Plantinga: *Warranted Christian Belief*, New Oxford, New York: Oxford University Press, 1993.
- Pollock & Cruz (1999). John L. Pollock und Joseph Cruz: *Contemporary Theories of Knowledge*, Lanham, Md., Oxford: Rowman and Littlefield, 1999.
- Prinz (2003). Jesse Prinz: Emotion, Psychosemantics, and Embodied Appraisals, in *Hatzimoysis* (2003a), S. 69-86.
- Prinz (2004). Jesse Prinz: Embodied Emotions, in *Solomon* (2004a), S. 44-58.
- Schachter & Singer (1962). Stanley Schachter und Jerome L. Singer: Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional States, *Psychological Review* 69, S. 379-399.
- Singer (1990a): Jerome L. Singer (Hrsg.): *Repression and Dissociation: Implications for Personality Theory, Psychopathology, and Health*, Chicago und London: The University of Chicago Press, 1990.
- Singer (1990b): Jerome L. Singer: Preface: A Fresh Look at Repression, Dissociation, and the Defenses as Mechanisms and as Personality Styles, in *Singer* (1990a), S. xi-xxi.
- Solomon (2004a). Robert C. Solomon (Hrsg.): *Thinking about Feeling*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Solomon (2004b). Robert C. Solomon: Emotions, Thoughts, and Feelings – Emotions as Engagements with the World, in *Solomon* (2004a), S. 76-88.
- Solomon (2003). Robert C. Solomon: Emotions, Thoughts, and Feelings: What is a "Cognitive Theory" of the Emotions and Does it Neglect Affectivity?, in *Hatzimoysis* (2003a), S. 1-18.
- Solomon (1993). Robert C. Solomon: *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing, 1993.
- Solomon (1988). Robert C. Solomon: On Emotions as Judgments, *American Philosophical Quarterly* 25 (1988), wiederabgedruckt in ders., *Not Passion's Slave: Emotions and Choice* (92-113), Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.
- Sparks, Pellechia & Irvine (1999). Glenn G. Sparks, Marianne Pellechia und Chris Irvine: The Repressive Coping Style and Fright Reactions to Mass Media, *Communication Research* 26, 176-191.
- Steup (2001): Matthias Steup (Hrsg.): *Knowledge, Truth, and Duty*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

- Vaillant (1992). George E. Vaillant: The Historical Origins of Sigmund Freud's Concept of the Mechanism of Defense, in ders. (Hrsg.), *Ego Mechanisms of Defense: A Guide for Clinicians and Researchers*, Washington, D.C.: American Psychiatric Press, 1992, 3-28.
- Voss (2004). Christiane Voss: *Narrative Emotionen*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Weinberger (1990). Daniel A. Weinberger: The Construct Validity of the Repressive Coping Style, in *Repression and Dissociation: Implications for Personality Theory, Psychopathology, and Health*, hrsg. von Jerome L. Singer, Chicago und London: The University of Chicago Press, 1990.
- Weinberger et al. (1979). Daniel A. Weinberger, Gary E. Schwartz und Richard J. Davidson: Low-anxious, High-anxious, and Repressive Coping Styles: Psychometric Patterns and Behavioral and Physiological Responses to Stress, *Journal of Abnormal Psychology* 88 (1979), 369-380.
- Weinberger & Davidson (1994). Daniel A. Weinberger und Martin N. Davidson: Styles of Inhibiting Emotional Expression: Distinguishing Repressive Coping from Impression Management, *Journal of Personality* 62 (1994), 587-613.
- Wolterstorff (1983). Nicholas Wolterstorff: Can Belief in God Be Rational if It Has No Foundations?, in *Faith and Rationality*, hrsg. von Alvin Plantinga und Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, S. 135-186.

*