

e-Journal Philosophie der Psychologie	EMOTION ALS AFFEKT Eine Auseinandersetzung mit Michael Stocker von Martin Euringer (Eichstätt)
--	---

Eine der Hauptaufgaben philosophischen Arbeitens liegt in der kritischen Auseinandersetzung mit anderen Philosophen. Der eine entwickelt Thesen, Hypothesen oder Theorien, der andere versucht gegen diese Gedanken zu argumentieren und – eventuell – in einer Abgrenzung Gegenpositionen aufzubauen. Dergleichen philosophische "Streitereien" kann man von Platon und Aristoteles bis heute immer wieder verfolgen. Manchmal ist das Vorurteil zu hören, dass ein solches Verhalten doch nicht konstruktiv sei; die andauernden "Streitereien" und Diskussionen seien, gemessen an den großen Fragen, denen sich die Philosophie zu stellen hätte, unangebracht. Eine solche Meinung ist falsch. Gerade das moderne Philosophieren hat sich auf ein derart akribisches, detailverliehtes Diskutieren mit vollem Recht verlegt¹. Denn der Vorteil einer solchen akademischen, sich selbst immer und immer wieder überprüfenden Diskussion ist der, dass man hier am ehesten und mit der größtmöglichen Wahrscheinlichkeit Fortschritte hin zu wahren Aussagen machen kann. Lichtenberg hat es treffend formuliert:

Menschliche Philosophie überhaupt ist die Philosophie eines einzelnen gewissen Menschen durch die Philosophie der anderen selbst der Narren korrigiert und dieses nach den Regeln einer vernünftigen Schätzung der Grade der Wahrscheinlichkeit. Sätze worüber alle Menschen übereinkommen sind wahr, sind sie nicht wahr, so haben wir gar keine Wahrheit.²

In solch kritischem Sinne soll nun eine Auseinandersetzung mit den philosophischen Theorien Michael Stockers bezüglich Emotionen geführt werden. Das Thema Emotionen ist ein klassisches Anliegen der Philosophie³ und gerade in der analytischen Philosophie, der auch Michael Stocker zuzurechnen ist, ein aktueller und beliebter Forschungsgegenstand. Man kann in der analytischen Philosophie drei große Argumentationsrichtungen zum Thema Emotionen ausmachen⁴: Zuerst gibt

¹ Vgl. zu dieser These Stekeler-Weithofer, Pirmin: SinnKriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein. Paderborn u.a.: Schöningh 1995

² Lichtenberg, Georg Christoph: Aphorismen (Sudelbücher). Hrsg. Wolfgang Promies. Herrsching: Pawlak 1974, 25. Man muss deswegen kein naiver Anhänger einer Konsensstheorie der Wahrheit sein. Lichtenbergs Aussage behält ihr Recht auch noch im Rahmen einer Korrespondenztheorie, die Wahrheit als Übereinstimmung mit einer von uns unabhängigen Realität versteht. Vgl. dazu insgesamt Euringer, Martin: Vernunft und Argumentation. Metatheoretische Analysen zur Fachdidaktik Philosophie, Kap.5. Habilitationsschrift (erscheint demnächst).

³ Vgl. Fetz, Reto L./Euringer, Martin: Gedachte Leidenschaft. Eine Anthologie philosophischer Emotionstheorien. (in Vorbereitung)

⁴ Beachte allerdings: "Emotions do not form a natural class. After a long history of quite diverse debates about their classification, emotions have come to form a heterogeneous group: various conditions and states have been included in the class for quite different reasons and on different grounds, against the background of shifting contrasts. Fear, religious awe, exuberant delight, pity, loving devotion, panic, regret, anxiety, nostalgia, rage, disdain, admiration, gratitude, pride, remorse, indignation, contempt, disgust, resignation, compassion (just to make a random selection) cannot be shepherded together under one set of classifications as active or passive; thought-generated and thought-defined or physiologically determined; voluntary or nonvoluntary, functional or malfunctioning; corrigible or not corrigible by a change of beliefs. Nor can they be

es Philosophen, die wie Stocker Emotionen als Affekte verstehen, also insbesondere Gefühlsregungen und körperliche Affiziertheit als Emotion definieren. Andere Philosophen weisen darauf hin, dass alle emotionalen Zustände untrennbar mit dem Willen verbunden sind. Das heißt, man wird beispielsweise zornig, weil etwas gegen unseren Willen geschieht, oder man freut sich, weil ein Ereignis so eintritt, wie es geplant war. Historisch gesehen war vielleicht der berühmtesten Vertreter einer solchen Theorie Spinoza. Auch in der Willensbildung sind Gefühle relevant⁵. Gerade in der analytischen Philosophie wird die Rolle, die das voluntative Element spielt, angemahnt⁶. Die dritte große Richtung versucht deutlich zu machen, dass Emotionen zu einem guten Teil kognitive Akte sind. Das meint, dass in den Akt einer Emotion auch vernunftgeleitete Elemente wie etwa Urteile einfließen, ja sogar für die Emotion konstitutiv sind. In unserem Zusammenhang sind hier vor allem die Arbeiten Robert Solomons oder George Pitchers zu erwähnen⁷.

Allerdings werden die meisten Philosophen sich nicht ausschließlich einer dieser Richtungen anschließen, sondern eine wie auch immer geartete Mischform bevorzugen. Aber genau hier beginnt das Problem: Es ist leicht einzusehen, dass bei Emotionen alle drei Zugeweisen ihre Berechtigung haben. Aber wie groß ist denn nun der Anteil des affektiven, voluntativen oder rationalen Elements genau?

Michael Stocker vertritt eine sehr dezidierte Position, in der er Emotionen vornehmlich als Affekte versteht. Wir wollen im Folgenden eine kurze Darstellung seiner philosophischen Emotionstheorie liefern und uns dann an einer (vornehmlich internen) Kritik versuchen.

Bezüglich der Emotionstheorie ist sein Hauptwerk das 1996 erschienene "Valuing emotions", das er in Zusammenarbeit mit der Psychologin Elizabeth Hegeman verfasst hat. Aber auch in anderen Texten beschäftigt sich Stocker mit diesem Thema⁸. Hier konzentrieren wir uns auf "Valuing emotions" und ergänzen nur dort, wo es nötig ist, aus anderen Texten⁹.

Das Hauptanliegen Stockers besteht darin nachzuweisen, dass Emotionen ein grundlegender Bestandteil des menschlichen Lebens sind. Ohne Emotionen wäre ein menschenwürdiges Dasein gar nicht denkbar:

sharply distinguished from moods, motives, attitudes, character traits." (Rorty, Amélie O.: Introduction. In: Explaining Emotions. Hrsg. Amélie Rorty. Berkeley u.a.: University of California Press 1980, 1-9, 1)

⁵ vgl. Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit. Frankfurt: Fischer 2003, 51

⁶ vgl. etwa Oakley, Justin: Morality and the Emotions. London: Routledge 1992, 53ff.; Armstrong, David: A materialist theory of the mind. New York: Routledge 1968, bes. 152. Vor allem aber: Wallace, R. Jay (Hrsg.): Reason, Emotion and Will. Aldershot: Dartmouth 1999

⁷ In diesem Zusammenhang vgl. insbesondere Solomon, Robert: The Passions. New York: Anchor Press 1976; ders.: Emotion and Choice. In: Review of Metaphysics. Bd.27. 1973, 20-41, erweitert in Rorty, 1980, 251-83; Pitcher, George: Emotion. In: Mind. Bd.74. 1965, 326-46; ders.: The Awfulness of Pain. In: The Journal of Philosophy. Bd. 67. 1970, 481-492; Taylor, Gabriele: Justifying the Emotions. In: Mind. Bd. 84. 1975, 390-402; diess.: Pride, Shame and Guilt. Emotions of self-assessment. Oxford: Clarendon 1985; Neu, Jerome: Jealous Thoughts. In: Rorty, 1980, 425-463

⁸ Stocker, Michael: The Schizophrenia of Modern Ethical Theories. In: Journal of Philosophy. Bd. 73. 1976, 453-466; ders.: Good Intentions in Greek and Modern Moral Philosophy. In: Australasian Journal of Philosophy. Bd.57. 1979, 220-22; ders.: Intellectual Desire, Emotion and Action. In: Rorty, 1980, 323-338; ders.: Psychic Feelings. Their Importance and Irreducibility. In: Australasian Journal of Philosophy. Bd.61. 1983, 5-26; ders.: Emotional Thoughts. In: American Philosophical Quarterly. Bd.24. 1987, 59-69; ders.: Plural and Conflicting Values. Oxford: Clarendon 1990

⁹ So beziehen sich folgende Zitatangaben, die nur mit Seitenzahlen angegeben werden immer auf: Stocker, Michael/ Hegeman, Elizabeth: Valuing Emotions. Cambridge: University Press 1996

My central positive theme is that emotions are essential constituents of life, playing essential roles both in making a life good or bad and also in making it the sort of life it is, with the sort of identity it has. One of my central negative themes is that many contemporary ethicists, along with other contemporary philosophers have lost sight of the evaluative importance of emotions and perhaps of emotions themselves. (XV)

Stocker liefert ein amüsanter Beispiel, um die Gefahr zu verdeutlichen, dass es anscheinend viele Menschen gibt, die ein emotionsloses Leben als reizvoll empfinden könnten. So will er gerade im Gespräch mit Philosophen immer wieder bemerkt haben, dass es als eine Art Ideal verstanden wird, ohne Emotionen auskommen zu können. Die paradigmatische Figur eines solchen emotionslosen Lebens sieht er in einer Science-Fiction-Figur: Mr. Spock, ein Charakter aus der Science-Fiction-Serie "Star Trek", in Deutschland besser bekannt unter dem Namen "Raumschiff Enterprise", wird als eine Figur gezeichnet, die, da sie vom Planeten "Vulkan" stammt, nahezu gänzlich ohne Emotionen, dafür aber mit überragenden logischen Fähigkeiten begabt ist. Stocker und seine Mitverfasserin sind nun davon überzeugt, dass ein solches Leben in Wirklichkeit für den Menschen nicht nur nicht möglich, sondern auch nicht wünschenswert ist. Es kann nicht einmal als moralisch und ethisch akzeptabel gedacht werden. Emotionen sind untrennbar mit dem Personsein eines Menschen verbunden. Hinter solchen auch in philosophischen Kreisen verbreiteten Vorstellungen der Science-Fiction steckt letztendlich nichts anderes als eine Idealisierung der Vernunft und eine Dämonisierung der Emotionen (XX und 92).

Um diesen Sachverhalt aufzuzeigen, geht Stocker von der üblichen traditionellen Unterteilung aus: Er grenzt sich von den Ansätzen "reason" und "desire" ab, um das Wesen von Emotionen zu erklären. Dieses zeigt sich gerade erst in der "affectivity" einer Emotion. Die anderen Forschungsansätze schlagen entweder aufgrund von Zirkelschlüssen fehl oder weil sie Emotionen als "emotionslos" darstellen – sprich: ohne jegliches affektives Moment. Außerdem gibt es eine zentrale Verbindung zwischen Werten und Emotionen (Max Scheler wird als ein Vorbild genannt). Emotionen sind demnach mit Werten verknüpft, sie ermöglichen es uns zu erkennen, welche Wertvorstellungen wir haben. Allerdings sind sie nicht nur ein erkenntnistheoretisches Mittel, wie es der Emotivismus postuliert, vielmehr bilden sie mittels ihrer Affektivität einen genuine Konnex zu Werten. Dies zeigt sich beispielsweise am Zusammenhang von Emotionen und Bewertungen. Denn diese führen zu Falscheinschätzungen eines Sachverhalts, gerade wenn sie ohne Emotionen vorgenommen werden. Dabei zeigt sich, dass vorgenommene Wertungen tatsächlich nur mit einem Wertekonzept im Hintergrund verständlich sind. Dies führt zu einer von Stockers Hauptthesen: Emotionen sind den Werten innewohnend. Um dies zu zeigen, führt er eine Reihe von wertenden Handlungen und Lebenshaltungen an, die von Emotionen abhängig sind. So wird, in Anlehnung an Aristoteles' Untersuchung über die menschliche Lust¹⁰, die Internalität von Emotionen in Werten aufgezeigt:

Some goods, such as play, are the activities they are and are good because of the emotions they involve. Others, such as various forms of work, are made better by emotions that 'accompany' them. (12)

Nach diesem generellen Überblick zur Theorie Stockers sollen nun zentrale Thesen im Detail beleuchtet werden. Eine erster wichtiger Punkt für Stocker ist, der sprachanalytischen Tradition

¹⁰ Aristoteles, NE VII, 13 und X, 4

folgend, zunächst ein Umriss des von ihm verwendeten Vokabulars. Zu diesem Zweck schaltet er von vorneherein eine ganze Reihe von Gefühlszuständen aus, die ihn in seiner Untersuchung nicht interessieren. Es handelt sich hierbei um rein körperliche Gefühlszustände wie Hunger oder Durst. Auf diese Weise will er, Bezug nehmend auf William James, den Ansichten von Philosophen begegnen, die in Gefühlen generell nichts anderes sehen als solche körperlichen Zustände. Von hier aus könnte man nämlich weitergehen und folgenden Schluss formulieren: Wenn körperliche Gefühle unwichtig für Emotionen allgemein sind, dann sind generell alle Gefühle für Emotionen unwichtig (19). Stocker will also, kurz gesagt, durch den Ausschluss rein körperlicher Gefühlszustände aus der Diskussion verhindern, dass generell auf jegliches affektives Element verzichtet werden muss. Denn es mag zwar stimmen, dass körperliche Gefühle für einige Emotionen bedeutungslos sind, aber dies gilt sicher nicht für alle. Die oben formulierte Schlussfolgerung wäre somit falsch.

Stocker zieht es aus diesen Gründen vor, von "psychischen, nichtkörperlichen Gefühlen" zu sprechen. Dabei betont er, dass sein Schwergewicht auf dem Begriff "Gefühl" liegt:

Feelings, not just emotions, moods, interests and attitudes: I now turn to why I talk about feelings, not just emotions, moods, interests and attitudes. (Henceforth, by 'feeling' I mean psychic feeling, unless otherwise made clear.) One reason is that it allows us an easy way to refer to the characterizing feature of Plato's and others' middle part of the soul, thumos, spirit, distinguishing it from reason and desire. Turning now to a different triad, it is also useful to have a term for what is common to these following three sorts of (if I may) feelings: feelings had by the person, such as being full of interest; feelings about the world, such as being interested in some particular thing; and feelings in the world such as finding a particular thing interesting. (...) I do not think 'emotions', 'moods', 'interests' or 'attitudes', or any combination of them is adequate for this. (20)¹¹

Denn nur durch eine solche Betonung des Gefühls gegenüber anderen emotionalen Zuständen lassen sich, nach Stocker, Unterscheidungen betreffs ähnlicher Zustände wie Wut und Ärger oder Furcht und schrecklicher Angst treffen. Die Differenzen zwischen solchen Gefühlszuständen liegen nämlich in der Intensität des Gefühles und diese lässt sich nun einmal nur im Maße der Affiziertheit einschätzen.

In unserem Zusammenhang ist besonders eine Abgrenzung wichtig, die Stocker von anderen philosophischen Emotionstheorien vornimmt. Ein wichtiger Gegenspieler ist der sogenannte "content account"(26ff.): Seit der Zeit um 1950 gibt es demnach eine neue maßgebliche Bestimmung dessen, was Emotionen sind. Hauptvertreter dieser Richtung waren Wittgenstein, Ryle, Heidegger und Sartre. Stocker bestimmt deren Theorie als eine "Inhaltstheorie" der Emotion. Diese Philosophen gehen einen Schritt über die übliche Tradition hinaus: Während die Tradition von Platon bis James den Inhalt oder Gegenstand einer Emotion als wichtigen Aspekt der Emotion auffasst, der diesen Zustand von anderen unterscheidet, verstehen diese "Inhaltsphilosophen" unter einer Emotion nichts anderes mehr als eben diesen Inhalt.

Content theorists, thus, hold that once questions about content are resolved, there is no further question about affectivity, precisely because such content is affectivity. Not only is such content necessary and sufficient for affectivity, it is all there is to affectivity. As I shall argue, the

¹¹ Vgl. auch Stocker, 1983, passim

content account fails as an account of affectivity. It ends just as it starts: without affectivity. It is unable even to distinguish between what is and what is not affective. Its conditions are not even sufficient for affectivity, much less an account of it.(26)

Der Ansatz dieser Theoretiker schlägt nach Stocker also fehl, weil sie angeblich ein Gefühl ohne alle Affektivität erklären wollen, so als könnte man Angst haben ohne ängstlich zu sein. Dies ist die generelle Kritik, die Stocker gegenüber den Ansätzen "desire" und "reason" anführt: Sowohl voluntative als auch rationale Ansätze können nicht ohne das zentrale Element der Affektivität auskommen. Es ist, wie Stocker meint, schlicht zirkulär, diese affektiven Momente der Vernunft oder dem Willen zuzuordnen. Ein weiteres Argument ist darin zu sehen, dass die von den "content theorists" angeführten äußeren Umstände, also der Inhalt, der für das Gefühl verantwortlich sein soll, auftreten können, ohne die entsprechende Emotion auszulösen.

Betrachten wir dies etwas genauer: Stocker hält dem voluntativen wie dem rationalen Ansatz in Emotionsphilosophien Ähnliches entgegen. So versteht er "desire" ganz einfach als einen Wunsch, etwas zu tun oder zu meiden. Es handelt sich also schlicht um ein funktionales Phänomen, das eine Handlung, hier eine Emotion, erklären oder initialisieren soll. Im Hintergrund stehen dabei ganz ursprüngliche, biologische Grundgegebenheiten: Menschen streben von ihrer ganzen biologischen Veranlagung her Selbsterhaltung und Perfektion beziehungsweise Wohlergehen an. Diese Veranlagung ist die biologische Ursache für "desire". An und für sich hält Stocker diese Einsicht auch für wichtig, doch sie hat nicht von vornherein etwas mit Emotionen oder Gefühlen zu tun. Man kann Ziele auch anstreben, ohne gefühlsmäßig involviert zu sein – sogar Maschinen wären dazu in der Lage:

A being can seek things, including its own well-being and existence, without feeling. It need not be interested in, moved by, care for or about, or be concerned with either the things it seeks or in seeking of them. (33)

Ähnlich argumentiert er gegen den Theorieansatz "reason". Grundsätzlich kann man Gefühle auf zwei Arten in der Vernunft verankern. Erstens sind Gefühle als Begriffe unserer Welterklärung zu verstehen, also als eine Art konstruktivistisches Element einer Erkenntnistheorie. Zweitens könnten Gefühle als Urteile, Fragen, vorgestellte Szenen und ähnliches interpretiert werden. Gegen beide Ansichten führt Stocker ins Feld, dass sie entweder einfach fehlschlagen und als Erklärung nicht funktionieren oder dass sie zirkulär sind, da sie ihrerseits wieder gefühlsbeladene Begriffe hervorrufen. Er gesteht zwar zu, dass es wichtige Verbindungen zwischen "feeling" und "reason" gibt, die entscheidende Frage für eine philosophische Analyse von Gefühlen ist jedoch, ob Gefühle auf Vernunft reduzierbar sind. Und dies ist, nach Stocker, nicht der Fall.

Diese Abgrenzung der Gefühle von Vernunft und Wille bedeutet allerdings keineswegs, dass Emotionen hinderlich für das Nachdenken, einen Erkenntnisgewinn oder Handlungen wären. Im Gegenteil sind sie hierfür ausgesprochen nützlich. Nur in der Geschichte der Philosophie werden Emotionen dämonisiert, die Rationalität dagegen idealisiert. Und dies bedeutet, dass dem einen Part Bestandteile ab- und dem anderen zugesprochen werden, was insgesamt zu Missverständnissen führt (91ff.). Stocker glaubt leicht aufzeigen zu können, warum es zu einer solchen Fehleinschätzung der Emotionen kommt. Wenn jemand beispielsweise wütend ist, wird er nicht in der Lage sein, bestimmte klare und differenzierte Denkakte auszuführen. In einem solchen Zustand der brodelnden Wut handelt man nicht mehr, wie sonst üblich, bloß mit dem zusätzlichen Akzidens "Wut", sondern man handelt nur noch aus Wut. Hier ist das Gefühl die allein

bestimmende Quelle des Handelns geworden und damit scheint eine Verurteilung aus philosophischer Sicht gerechtfertigt.

Nach Stocker ist es jedoch ungerecht und tendenziös, eine solche Analyse als Beleg für die Überlegenheit der kühlen Ratio gegenüber der Gefühlswelt anzuführen. Hier werden bestimmte Emotionen als paradigmatisch für den ganzen emotionalen Bereich angesehen, die aber eher "emotionalen Bergen oder Schluchten" (94) gleichen. Eine solche Tiefe und Macht der Emotionen ist jedoch sicher nicht für alle Emotionen, nicht einmal für die meisten gültig. Es wird also den Emotionen eine Wirkmächtigkeit zugesprochen, die nur für ganz wenige Gefühlszustände gilt. Im Gegenzug vertraut man der Rationalität allzu optimistisch.

Allerdings scheint Stocker zumindest in seinem Aufsatz "Intellectual Desire, Emotion, and Action" auch dem voluntativen gegenüber dem rationalen Element einen Vorzug zu geben. Er hält dort wenigstens fest, dass es so etwas wie Wünsche, Ziele, Interessen und Emotionen generell geben muss, damit intellektuell sinnvolle Arbeit möglich ist¹². So etwas wie ein "reiner", emotionsloser Intellekt ist nicht möglich.

Stocker benutzt das Beispiel Antisemitismus um zu demonstrieren, wie gravierend die Rolle von Gefühlen bei der zu Recht negativen Beurteilung eines solchen Phänomens ist. So wird angeblich recht schnell klar, dass es nicht ausreicht, eine verfehlte Emotion wie eben den Antisemitismus mittels rationaler Analysen beheben zu wollen. Ein solcher Versuch rührt von der Einstellung her, emotionale Zustände mittels ihrer nichtaffektiven Elemente erklären zu wollen. Wenn man so vorgeht, sieht es natürlich so aus, als könnte die als falsch eingestufte Emotion durch die Korrektur der rationalen und voluntativen Bestandteile behoben werden. Dem ist aber nicht so. Vielmehr gilt es, die im Hintergrund stehenden Ansichten und Wünsche eines Antisemiten nicht nur zu erkennen und zu verurteilen, sondern sie müssen auch als falsch empfunden werden.

Nun zeigt sich, dass Emotionen von grundlegender moralischer Bedeutung sind:

The only conclusion, then, is that having or not having the right emotions and other affects can be a matter of moral importance. But simply having them is not enough. They must be had in the right way. People who have the right emotions can remain with them for too short or too a long time. Here we could consider people who claim to feel serious remorse at a misdeed, or deep grief at the death of a relative or friend, but are almost immediately back to their old concerns and ways of life. This too can be a moral fault. It might show insincerity. Or it might indicate that the emotion did not go deep enough. Or, of course, it might show no fault, but at most a problem: the matter may be too painful for this person – perhaps for all people of any sensitivity – for reasons that in no way show or depend on defects. (154)

Kommen wir nun nach der (groben) Darstellung von Stockers Theorie zu einigen kritischen Reflexionen.

1) Grundsätzlich ist das Hauptanliegen Stockers positiv zu sehen: Er weist völlig zu Recht darauf hin, dass Emotionen mitverantwortlich dafür sind, ob ein Leben gelingt oder nicht, was für ein Leben es ist und welche Art von Identität es verleiht. Stocker führt dies bereits in seinem 1976 erschienen Aufsatz "The Schizophrenia Of Modern Ethical Theories" aus¹³. Er spricht hier von der Harmonie, die in einem Leben erreicht werden soll; diese wird aber durch ungerechtfertigte und

¹² Stocker, 1980, 333

¹³ Stocker, 1976, insb. 454ff.

übertriebene Betonung des Pflichtgedankens in ethischen Theorien gestört. Ethik müsste demnach sehr viel mehr von den Motiven der Menschen her denken – zu einer Theorie der Gefühle zu gelangen, ist ein naheliegender Schritt.

2) Allerdings scheint diese per se durchaus bedenkenswerte ethische These von Stocker allzu weit getrieben zu werden. Es mag ja innerhalb der philosophischen Emotionstheorie allgemein unbestritten sein, dass Emotionen eine gewichtige Rolle in der ethischen Diskussion zukommen müsste. Ob man allerdings gleich von einer "Dämonisierung" der Emotionen innerhalb der bisherigen Theorien zu sprechen braucht, ist nun doch fraglich. Gerade wenn Stocker in "Schizophrenia Of Modern Ethical Theories" den antiken Harmoniegedanken stark zu machen sucht, ist man doch versucht zu fragen, ob die Forderungen Stockers nach einer Harmonie von Motiven und rationalen Gründen nicht tatsächlich nur auf einem Scheingefecht beruhen. Eine integrative Ethik¹⁴ wird viele hier genannte Probleme lösen können.

Ganz problematisch wird es, wenn Stocker seine Argumente für eine Gefühlstheorie zu begründen sucht. Er möchte ja den Faktor "Affektivität" vor den beiden anderen Faktoren – Ratio und Willen – stark machen. Von Gefühlen könne man prinzipiell nur dann sprechen, wenn man von ihnen ergriffen, affiziert wird. So sollte man meinen. Aber überraschenderweise will Stocker gerade eine solche Charakterisierung vermeiden. Vielmehr ist es geradezu unfair, Emotionen, die "Gebirgsschluchten" (94) gleichen, in die Diskussion einzubeziehen. Gefühle, sind angeblich nicht immer solche affektiven Spitzenerlebnisse. Damit hat Stocker sicher recht. Worin besteht jedoch sein eigentliches Argument? Zu sagen, dass man dann und nur dann ein Gefühl hat, wenn man etwas fühlt, ist eine Banalität. Seine Argumentation scheint aber in diese Richtung zu laufen, da er anderen Theoretikern vorwirft, diese Einsicht zu vernachlässigen:

a) Stocker hält seinen Opponenten vor, zirkulär zu argumentieren, da sie mit ihren Argumenten ihrerseits nichts anderes erreichen, als gefühlsbeladene Begriffe hervorzurufen. Es ist nicht klar, weshalb dies im strengen Sinne ein Zirkelschluss sein soll. Wenn Stocker recht hätte, würde dies nur bedeuten, dass man eben kein Argument ohne eine gefühlsmäßige Bindung zu diesem Argument formulieren kann. Und das ist etwas, was nahezu alle Emotionstheoretiker anerkennen würden. b) Außerdem formuliert Stocker ein zweites (interessanteres) Argument gegen die Versuche, Emotionen vornehmlich mit rationalen Komponenten erklären zu wollen. Er sagt, ein solches Unterfangen würde letztlich darauf hinauslaufen, Emotionen als "emotionslos" darzustellen. Nun scheint es jedoch so zu sein, als ob Stocker selbst hier einem klassischen Zirkelschluss unterliege: Dieses Argument bezieht seine Gültigkeit daher, dass Affektivität als das zentrale Element einer Emotion gedacht wird. Dass dies so ist, will Stocker aber gerade mit diesem Argument erst näher begründen. Stockers Argument bezieht seine Beweiskraft also aus einer Voraussetzung, die es selber erst begründen will.

Außerdem ist es keineswegs notwendig so, dass die Integration rationaler oder voluntativer Komponenten notwendig zu einer Darstellung von "affektionslosen Emotionen" führen würde. Es geht ja vielmehr darum zu erklären, woraus sich eine Emotion zusammensetzt, wie sie funktioniert, wie sie auf das menschliche Leben einwirkt. Wollte man nur affektive Elemente zur Erklärung heranziehen, dann wäre man genau bei der von Stocker eigentlich verurteilten Analyse einzelner sehr intensiver Emotionen, wie Wut oder Hass. Dies würde tatsächlich zu einer verengten Sicht des emotionalen Lebens führen.

¹⁴ vgl. Krämer, Hans-Joachim: Integrative Ethik. Frankfurt: Suhrkamp 1992

3) Hierzu ist besonders seine Auseinandersetzung mit den sogenannten "content theorists" bemerkenswert. Zwar gebe es auch Verbindungen zwischen Emotion und Ratio, aber Stocker leugnet die Reduzierbarkeit eines Gefühles auf Vernunft. Ihm zufolge argumentieren Vertreter einer auf der Ratio basierenden Emotionstheorie etwa derart: Philosophen wie Heidegger, Sartre und ihre Nachfolger vertreten den Standpunkt, dass verschiedene Anschauungen von unseren Interessen geschaffen werden. So kann derselbe Berg für den Wanderer als zu überwindendes Hindernis erscheinen, für einen Touristen dagegen nur als großartiges Panorama. Stocker hält dagegen:

I certainly agree that making certain judgments, asking certain questions, having certain thoughts, seeing the world certain ways are all importantly connected with various feelings, emotions, moods, and attitudes. Indeed, the connections here are constitutive. Thus, these accounts are certainly right in claiming that emotions have important, constitutive, cognitive content, along with evaluative and desiderative content. But they are wrong insofar as they restrict their account of emotions to such content. They are wrong precisely because in doing so, they disregard affect: thus giving, of all things, accounts of emotions as lacking emotionality. Alternatively, these accounts are circular, because the forms of reason they deploy are, themselves, feeling-laden. (41f.)

Um sein Anliegen besser zu zeigen, setzt sich Stocker nun mit einzelnen Autoren kritisch auseinander, beginnend mit Sartre. Dieser charakterisiert Emotionen als eine Art, die Welt zu sehen und zwar als magisch; der Begriff ist gegen Begriffe wie instrumentell, kausal und wissenschaftlich gerichtet. Sartre übersieht jedoch – so Stocker –, dass das "Magische" so verbreitet sein kann, dass es keine Gefühle hervorruft. Dagegen könnte eine szientistische Weltsicht durchaus mit Gefühlen beladen sei, z.B. mit Trostlosigkeit. Sartre begeht also angeblich den Fehler von der zu seiner Zeit gängigen kulturbedingten Sichtweise auf eine generelle Aussage über menschliche Grundbefindlichkeiten zu schließen.

Stocker's Argument ist nur schwer zu verstehen. Das "Magische" ist selbstverständlich nach Sartres Theorie weit verbreitet. Die Beziehung des Menschen zu diesem Phänomen ist geradezu ein Grundzug des menschlichen Daseins, der nicht abgelegt werden kann. Es handelt sich dabei, ähnlich einer a priori Form, um ein Erkenntnismittel unserer Welt, das gleichsam sowohl rationales Erkennen als auch emotionales Erfassen darstellt. Auch wenn Theorien über Magie zu Sartres Zeit eine gewisse Rolle in der soziologischen Diskussion gespielt haben, bedeutet das deswegen doch noch nicht, dass der Sartresche Ansatz bloß zeitgebunden und damit zu verwerfen ist. Selbstverständlich könnte innerhalb der Argumentation Sartres auch behauptet werden, dass eine szientistische Weltsicht mit Gefühlen verbunden ist. Da es ja keine allein gültige Weltsicht gibt, sondern bei Sartre eben immer auch so etwas wie das "Magische" mitschwingt, müssen gerade Sartre zufolge bei jeder Erkenntnis eigentlich auch Emotionen involviert sein.

Zudem ist durchaus zu diskutieren, ob wir nicht das Recht haben, Sartres Theorie unter Vernachlässigung des Faktors "Magie" als eine Art konstruktivistischen, an Cassirers "Philosophie der symbolischen Formen" erinnernden Text zu lesen. Damit käme den Emotionen eine der Ratio gleichberechtigte Funktion bei der Erkenntnis zu. Allerdings hätten wir im Gegensatz zu Stocker somit zumindest eine Strukturähnlichkeit zwischen rationalen und emotionalen Formen ausgemacht.

4) Stocker weist darauf hin, sein hauptsächliches Argument bestehe darin, dass man die gleiche Welt gefühlsbeladen erleben kann oder nicht:

This last claim about the very same world might be contested by arguing that the world or world-view of the judgmental person is different from that of the nonjudgmental person; so too for the worlds of an optimist and pessimist; and so on. The argument would be that such worlds cannot be adequately described just in terms of emotionally and affectively neutral facts, judgments and the like. But, in fact, this argument tells in my favor. It helps show that affectivity cannot be explained away, accounted for, or described just in terms of nonaffective worlds and nonaffective judgments. (...) I see no other way to interpret his [Sartre; M.E.] claims that emotions and affects are ways – just like any interpretive way – of seeing the world. Contrary to what he claimed, it is one thing for something to be seen as having an affective quality or warranting an affect and another for us to have the affect: we can, for example, see that something is interesting without being interested in it, and we can be interested in something even if we see that it is not interesting. Affective meanings must be in us, not just in the world.(43)

Stocker will also anscheinend Sartres Theorie als eine Art konstruktivistische Theorie lesen. Emotionen sind Arten die Welt zu sehen. So weit, so gut. Nun führt er aber an, dass weil man etwas als eine affektive Qualität habend erkennen kann, deswegen aber nicht auch den entsprechenden Affekt zu haben braucht. Weil wir etwas als interessant erkennen, müssen wir deswegen noch kein eigenes Interesse haben; oder wir können an Dingen interessiert sein, die eigentlich uninteressant sind. Dieses Argument scheint auf den ersten Blick stark zu sein. Es würde letztendlich sagen, dass es zwei unterschiedliche Dinge sind, ein Objekt als interessant zu beurteilen und das Gefühl des Interesses zu haben. So kann ich z.B. Ägyptologie als ein interessantes Gebiet einschätzen, ohne jedoch mich näher dafür zu interessieren. Es mag andere Personen geben, die das tun und mehr Zeit dafür aufbringen können als ich oder deren Gefühl des Interesses so stark ist, dass sie sich gleichsam mit Ägyptologie beschäftigen müssen – aber für mich trifft das nicht zu, obgleich ich anerkenne, dass Ägyptologie interessant ist.

So etwas ist in der Tat möglich, nur wird hier sprachlich vermutlich nicht sauber genug differenziert. Eine derartige Analyse widerlegt nämlich keineswegs die Auffassung, dass ein Urteil in die Emotion eingeht. Wenn ich Ägyptologie als interessant beurteile, dann habe ich auch das Gefühl des Interesses. Es ist allerdings ein zweiter Schritt, ob ich diesem Interesse auch nachgehen kann oder will. Hier ist gerade das von Stocker angesprochene Phänomen der Intensität von Bedeutung. Wenn ich Ägyptologie als überaus wichtig und bedeutsam einschätze, dann wird auch das Gefühl des Interesses nicht ausbleiben und ich werde, wenn es meine Lebensumstände zulassen, mich der Ägyptologie widmen. Stocker übersieht hier, dass man Emotionen auch kultivieren und wachsen lassen kann. Wenn ich etwas als interessant beurteile, dann habe ich auch das Gefühl des Interesses – ganz gleich, ob ich diesem Interesse nachgehe oder nicht und unabhängig davon, wie stark dieses Gefühl anfangs ausgeprägt ist.

Deswegen ist auch Stockers zweite Behauptung falsch. Im Gegensatz zu Stocker ist festzuhalten: Wenn wir etwas als uninteressant beurteilen, dann können wir auch kein Gefühl des Interesses haben! Vermutlich benutzt Stocker bei seinem zweiten Beispiel das Prädikat "interessant" in zweierlei Verwendungsweisen. Einmal in der Art von "Das Werk Goethes ist im Gegensatz zu Groschenromanen interessant", also als ein bewertendes Prädikat. Das andere Mal aber als Beschreibung eines affektiven Zustandes: "Das Werk Goethes finde ich interessant". Selbstverständlich kann jemand anerkennen, dass das literarische Werk Goethes wertvoller und auch interessanter ist als Groschenromane. Trotzdem kann er das Gefühl des Interesses an Groschenromanen haben, vielleicht weil sie leichter zu lesen sind, weil er Sammler von

Groschenromanen ist oder ein Verleger dieses Genres. In einem solchen Falle beurteilt er sie nämlich von einer anderen Warte als der des Literaturkritikers. Und beispielsweise als Verleger von Groschenromanen werde ich mein Produkt in gewisser, nämlich durchaus gefühlsmäßiger, Weise interessant finden. Das Gefühl zeigt sich eindeutig als von der Beurteilung abhängig.

Der Fehler, den Stocker hier begeht, ist leicht zu begreifen, wenn man an Stockers Betonung des engen Konnexes von Werten und Emotionen denkt. Für ihn sind bewertende Prädikate und Prädikate, die Gefühlszustände ausdrücken, zusammengehörig: Emotionen sind den Werten innewohnend. Aber selbst wenn das so ist, heißt das ja noch nicht, dass man Emotion und Wert gleichberechtigt nebeneinander stellen darf. Emotionen mögen zwar den Werten innewohnen, Werte sind aber doch mehr als nur die Emotionen. Überraschenderweise glaubt sich Stocker vom landläufigen Emotivismus aber absetzen zu können (73). Auch er erklärt, dass eher Emotionen von Werten abhängig sind als umgekehrt. Es gibt nun zwei Möglichkeiten: Entweder hält er seine Differenzierung nicht streng durch. Oder er übersieht, dass in jedem Werturteil auch Emotionen enthalten sind.

Um auf Stockers Beispiel zurückzukommen, bedeutet das letztendlich: Wir können einem Objekt A einen bestimmten Wert zusprechen, was zu einem bestimmten Gefühl führt. Dabei können wir gleichzeitig einsehen, dass dieses Objekt nicht so wertvoll ist wie ein zweites Objekt B. Dies kann, muss aber nicht unser Gefühl für A ändern. Wenn wir aber zuerst dem Objekt A überhaupt keinen Wert zusprechen, dann können wir auch kein Gefühl dafür entwickeln!

5) In seinen weiteren Ausführungen setzt sich Stocker mit George Pitcher, Robert Solomon und Jerome Neu auseinander. Alle drei versagen nach Stocker bei der Analyse von Emotionen, da sie Emotionen ausschließlich als Urteile oder generell als propositionale Sätze identifizieren. Sie übersähen dabei, dass Gefühle erst dann Gefühle sind, wenn man von ihnen ergriffen ist. Zwar könnten Urteile eine Rolle spielen, aber nur wenn es "gefühlbeladene" Urteile sind.

Wenn Pitcher beispielsweise Hoffnung als eine Einschätzung charakterisiert, die als gut beurteilt wird und die wahrscheinlich eintritt, dann ist das nach Stocker eben noch keine Hoffnung. Denn die gleichen Urteile könnte auch jemand abgeben, der überhaupt nichts fühlt: Person P wird heute wahrscheinlich kommen. Es ist gut, wenn Person P kommt. Also hoffe ich, dass P kommt. Eine solche Analyse verfehlt nach Stocker das Gefühl der Hoffnung. Hier wird nicht gehofft.

Ganz so einfach kann man es sich mit der Widerlegung dieser Theorien aber nicht machen: So muss man sicher zugestehen, dass Affektivität zu jeder Emotion gehört. Wenn das Gefühl "Hoffnung" Gegenstand der Untersuchung sein soll, dann muss es auch um das Gefühl gehen. Aber dies ist, wie oben erwähnt, eine Selbstverständlichkeit. Die Frage freilich, wie dieses Gefühl zustande gekommen ist, welche mentalen Vorgänge sich dabei abgespielt haben, bleibt ungelöst.

6) Generell kritisiert Stocker, dass von allen drei Theoretikern, insbesondere Solomon, der Gegenstand einer Emotion als zentral für eine Emotion gesehen wird. Dies mag nach Stocker (45ff.) für viele Konstituenten einer Emotion richtig sein, aber es besteht keine Identitätsbeziehung zwischen Emotion und ihrem Gegenstand oder Inhalt. Der Inhalt, das Objekt, der Gegenstand ist nicht ausreichend, um ein Gefühl in seiner Ganzheit zu bestimmen.

Stocker gibt hierfür ein Beispiel: Wenn jemand über eine glatte Eisfläche geht, ist er davon überzeugt, dass dies gefährlich ist und er diese Gefahren vermeiden möchte. Dies ist aber vorerst nur eine rationale Einschätzung und noch keine gefühlsmäßige Erregtheit. Geht die Person trotz der Einschätzung über das Eis und fällt hin, bekommt sie Angst, ohne dass sich ihre Urteile, Einschätzungen oder Wünsche geändert hätten. Es haben sich keine neuen Einschätzungen oder Urteile gebildet, denn die Person war ja bereits vorher schon von der Gefahr überzeugt. Sie hat

vorher allerdings diese Gefahren nicht ernst genommen, in dem Sinne, dass sie sich nicht gefürchtet hat. Genau dies ist aber Stockers Argument. Es hat ein Wechsel stattgefunden von einem nichtemotionalen Zustand der Einschätzung zu einem emotionalen Zustand, in dem die gleichen Urteile aufgrund der Emotion anders bewertet werden.

Es ist fraglich, ob dieses Beispiel richtig interpretiert wird. Wenn jemand bewusst über eine glatte oder dünne Eisfläche geht, formuliert er sehr wohl eine Einschätzung der Situation. Aber aus dieser Einschätzung heraus wird sich durchaus eine bestimmte emotionale Verfasstheit ergeben. Abhängig von vielen verschiedenen Umständen wird unsere Person mutig, tollkühn, ängstlich, entschlossen, vorsichtig, nachlässig oder behutsam über die Eisfläche gehen¹⁵. Auf jeden Fall ist es aber unwahrscheinlich – und das wäre ja gerade auch Stockers Punkt –, dass jemand in emotionsloser Berechnung über die Eisfläche hinwegschreitet. Allerdings entschließt er sich, über die Eisfläche – aus welchem Grund auch immer – zu gehen. Er beurteilt seine Situation also so, dass er über die Eisfläche gehen muss und damit ist eine bestimmte Emotion verbunden. Bricht er nun in das Eis ein oder rutscht er aus, dann ändert sich die Situation blitzschnell auf ganz dramatische Weise. Selbstverständlich analysiert und beurteilt er die neue Situation C – Einbruch im Eis – auf eine andere Weise, als die Situation A, wo er die Entscheidung trifft, über das Eis zu gehen und die Situation B, in der er über das Eis marschiert. Und auf Grund der neuen Beurteilung der neuen Situation C tritt nun auch eine neue Emotion auf: Wenn wir annehmen, dass in den Situationen A (der Abwägung) und B (dem Marsch über das Eis) die Emotion Angst vorherrschte, so kann sich diese Emotion nun in der Situation C (dem Sturz) in Panik, Wut, Entsetzen oder eine andere derartige Emotion wandeln. Es ist also die Frage, ob Stocker die Argumente der "content theorists" richtig versteht, wenn er deren Urteilssätze als emotionslos abtut. Er spricht ja selber von "feeling-laden judgements" (45), was damit aber genau gemeint ist, bleibt offen. Kann es überhaupt eine Situationsanalyse geben, die von Emotionen frei ist? Kann es irgendwelche Urteile geben, die von Emotionen frei sind?

7) Auch in "Emotional Thoughts" weist Stocker darauf hin, dass man das vorhandene rationale Element einer Emotion nicht mit einem "belief", einer Überzeugung gleichsetzen darf. Vielmehr handelt es sich meistens um "emotionally held thoughts"¹⁶. Es gibt, so Stocker, einfach Fälle, bei denen man grundlos eine Emotion erfährt: So ist man sich sicher, dass keine Spinne im Zimmer ist und kann dennoch Angst vor dem Tier haben. Man weiß ganz genau, dass man das Zugticket bereits gekauft hat und kontrolliert doch immer wieder, ob es in der Tasche ist. Erneut ist es fraglich, ob diese Beispiele im Sinne von Stocker richtig verstanden werden können: Ist man sich wirklich sicher, allein im Raum zu sein? Fürchtet man sich vor der akuten Bedrohung durch eine Spinne oder vor Spinnen generell, also möglicherweise nur vor der eigenen Einbildung. Leidet man an einer Phobie¹⁷? Im Fall des Fahrkartenkaufes ist die Lage ebenfalls nicht so einfach: Überprüft man das Fehlen der Karte, weil man tatsächlich glaubt, dass die Karte weg sein könnte oder weil es ein wichtiger Zug ist, den man bekommen muss? Vielleicht ist der Reisende auch nicht häufig unterwegs und die ganze Situation ist ungewohnt. Natürlich versucht er dann die seiner

¹⁵ Diese Prädikate seien hier allesamt vorerst als auf Emotionen bezogen zu interpretieren (Da es ja keineswegs ausgemacht ist, dass beispielsweise "Mut" eine Emotion sein muss.).

¹⁶ Stocker, 1987, 59

¹⁷ Vgl. auch Stocker, 1987, 66. Er übersieht, dass es durchaus ein unterschiedlicher emotionaler Zustand ist, wenn man an einer Phobie leidet oder Angst vor einer akuten Bedrohung hat. Der Begriff Angst kann auch ein Oberbegriff sein!

Situationsanalyse nach wichtigsten Kriterien – in diesem Falle die Fahrkarte – wiederholt zu überprüfen: das Gleiche wird er sicherlich auch mit dem Fahrplan und der Platzreservierung tun... Stocker würde diesbezüglich bevorzugen, statt von Evidenz oder Wahrheit in den Überzeugungen und Ansichten der Person, von einem Aufmerksamwerden zu sprechen. Aber womöglich ist genau dies der strittige Punkt: Eine Emotion wird dann auftreten, wenn ich eine ganz bestimmte Überzeugung habe, die ich für wahr oder möglich halte. Natürlich ist es dabei wichtig wie Gedanken, Werte und Wünsche in einer emotionalen Situation wahrgenommen werden. Aber zuerst einmal müssen diese Elemente vorhanden sein, damit die Emotion zustande kommt¹⁸. In diesem Zusammenhang ist auch Stockers Argument unverständlich, dass Vertreter der rationalen Ausrichtung ihrem eigenen Argument "den Biss nehmen" würden¹⁹, wenn sie allein auf die logische Möglichkeit einer Bedrohung hinwiesen. Diese logische Möglichkeit reicht alleine aus, um die Emotion hervorzurufen. Aber eben dies trifft auf verschiedene auf die Zukunft hin ausgerichtete Emotionen zu. Angst kann man vor etwas haben, das als nicht wahrscheinlich eingestuft wird. Aber allein die unwahrscheinliche Möglichkeit, dass es eintritt, genügt, um etwas z.B. als gefährlich zu beurteilen und deshalb Angst zu empfinden. Und von hier rühren auch Ratschläge her, wie man mit Emotionen umgehen soll: also z.B. sich auf das größtmögliche Unglück vorzubereiten, die Situation realistisch einzuschätzen, geeignete Gegenmaßnahmen treffen für den unwahrscheinlichen Fall, dass usf.

8) Ein gelungener Einwand der Emotionstheorie Stockers in "Valuing Emotions" besteht in der Einsicht, dass in der Diskussion über Emotionen allzu oft bestimmte besonders machtvolle Emotionen als paradigmatisch für das ganze emotionale Leben gesehen werden. Analysen von Wut oder Zorn, den verschiedenen Formen von Angst und der Liebesleidenschaft findet man wirklich besonders häufig. Es wäre tatsächlich unangemessen, wollte man eine Art Phänomenologie oder eine Ontologie der Emotionen betreiben, und sich ausschließlich mit diesen emotionalen Formen beschäftigen.

Eine andere Frage ist, wie das in einer Ethik aussehen sollte: Wenn Emotionen in eine Ethik eingebunden werden sollen, dann wird man vor allem auf die Emotionen Rücksicht nehmen müssen, die das menschliche Handeln besonders beeinflussen. Dies sind aber nun einmal gerade die "emotionalen Berge und Schluchten" (94) im menschlichen Gefühlsleben. Selbstverständlich beeinflussen auch weniger spektakuläre Emotionen, etwa Stimmungen, das menschliche Handeln. Aber solch starken Gefühle wie Wut, Zorn oder Grauen scheinen doch eine andere Qualität beim Beeinflussen der Handlungen zu haben. Eben dadurch, dass sie besonders die affektive Seite des Gefühlslebens ansprechen und scheinbar alle rationalen Elemente ausschalten können, muss man auf sie in einer normativen Ethik in überdurchschnittlicher Weise Rücksicht nehmen.

Diese Erkenntnis wird bei Stocker vernachlässigt, was zu durchaus bedenklichen moralischen Aussagen führt, wie das bereits erwähnte Zitat zeigt:

The only conclusion, then, is that having or not having the right emotions and other affects can be a matter of moral importance. But simply having them is not enough. They must be had in the right way. People who have the right emotions can remain with them for too short or too a long time. Here we could consider people who claim to feel serious remorse at a misdeed, or deep grief at the death of a relative or friend, but are almost immediately back to their old concerns and ways of life. This too can be a moral fault. It might show insincerity. Or it might

¹⁸ Vgl. Stocker, 1987, 63

¹⁹ Stocker, 1987, 60

indicate that the emotion did not go deep enough. Or, of course, it might show no fault, but at most a problem: the matter may be too painful for this person – perhaps for all people of any sensitivity – for reasons that in no way show or depend on effects. (154)

Die von Stocker verwendeten Beispiele zeigen, dass es nicht so einfach ist, will man sich von den "emotionalen Bergen" in einer normativen Ethik lösen: Darf man wirklich zu Recht beurteilen, wie lange jemand über den Tod einer geliebten Person zu trauern hat? Kann man dies überhaupt richtig einschätzen, denn es wäre ja denkbar, dass jemand seinem normalen Alltag nachgeht und versucht sich nichts von seiner Trauer anmerken zu lassen? Überspitzt formuliert: Muss man die alte Sitte wieder einführen, ein Jahr lang Trauerkleidung zu tragen? Oder anders: Gibt es eine moralische Pflicht zu trauern oder hat man nicht das Recht sich über dieses als negativ empfundene Gefühl so schnell als möglich hinwegzutrusten? Besonders zweifelhaft scheint es zu sein, dass Stocker so etwas wie eine verpflichtende Tiefe der Emotion anzunehmen scheint. Wie soll man diese Tiefe messen? Muss man für seine geliebte Ehefrau alles nur Denkbare auf sich nehmen? Muss die Liebe zu den eigenen Kindern genauso groß wie zum Lebenspartner sein? Handelt es sich überhaupt um die gleiche Art von Emotion? Es zeigt sich, dass solche Fragen in der Konzeption Stockers unbeantwortet bleiben. Nun ist durchaus vorstellbar, dass sich diese Probleme aber nur aufwerfen, weil Stocker in eine normative Ethik Emotionen einbaut, die Handlungsanweisungen tatsächlich in weit weniger großem Maße unterworfen sind als die besonders markanten Emotionen wie Wut oder Hass.

So ist es dagegen, um ein anderes Beispiel Stockers zu nennen, bei der Reue einleuchtender, dass man sie nach außen zeigen muss, denn sie ist ja auch ein Zeichen der Entschuldigung einem anderen gegenüber. Hier ist man sicherlich in einer moralisch zu analysierenden Gefühlssituation befangen, da man einem anderen gegenüber verpflichtet ist, bestimmte Handlungen auszuführen. Stocker würde nun sicherlich sagen, dass es eben nicht reicht, diese Handlungen auszuüben, ohne das Gefühl der Reue zu verspüren. Moralisch würde man erst dann handeln, wenn man auch wirklich Reue fühlt. Selbst wenn das richtig ist, darf man bezweifeln, dass die Dauer des Gefühls der Reue ein geeignetes Kriterium ist zu bewerten, ob diese Emotion aufrichtig war oder nicht. Wer bestimmt wie lange ich Reue empfinden muss, wer will bestimmen wie tief dieses Gefühl der Reue sein muss? Letztendlich sind das alles Fragen eines Gewissensentscheids.

Zudem ist auch hier zu bemerken: Gesteht man zu, dass rationale Elemente ein integraler Bestandteil von Emotionen sind, dann hat man es gerade auch in ethischen Fragen einfacher. Dann nämlich kann man die rationalen Elemente in einer ethischen Diskussion verwenden. Und dass diese rationalen Elemente dann zentral für das Handeln wären, dürfte unbestritten sein.

Wenn wir also ein Fazit ziehen, so müssen wir festhalten, dass Stockers harsche Ablehnung gerade rationaler Elemente innerhalb einer Emotion nicht überzeugen kann. Vielmehr wurde gezeigt, dass eine zu starke Betonung des affektiven Anteils in der Bestimmung von Emotionen Gefahr läuft, die Erklärung von Emotionen entweder zu banalisieren oder sich notwendig auf besonders "affektgeladene" Emotionen zu konzentrieren. Das ändert aber nichts an Stockers berechtigtem Grundanliegen, nämlich dem Nachweis, dass die Emotionalität ein zentrales und konstitutives Element für die Gestaltung unseres Lebens ist, sowohl für moralisches Handeln, Glück und Lebensfreude als auch für die jeweilige Identitätsfindung.