

# Philosophie der Emotion

19.-23.2.2024

10-16 Uhr c.t. Leopoldstr. 13, H2 / 2401

PD Dr. Jörg Noller



# Wie und wo existieren Emotionen?

Wir können über Emotionen eigentlich nicht wie über Gegenstände und Objekte sprechen, die uns gegenüberstehen und die wir messen können.

Emotionen sind subjektive Zustände, in denen wir uns befinden, und die wir daher nicht als ein Objekt wahrnehmen.

Unsere Rede über Emotionen ist deswegen oftmals metaphorisch und bildlich, etwa dann, wenn wir ihnen bestimmte Farben zuweisen, wie etwa die Farbe Grün dem Neid.

Wie alle psychischen Phänomene entstehen auch Emotionen in unserem Gehirn, doch bedeutet dies nicht, dass sie darin existieren.

Dies wäre eine unzutreffende Objektivierung, denn Emotionen besitzen immer auch eine leibliche Extension, die etwa unser Herz oder unseren Bauch mit  
2 einbezieht.

# Wie und wo existieren Emotionen?

- Dies zeigt, dass Emotionen an der Schnittstelle des Leib-Seele-Problems verortet sind. Wir können von Emotionen angemessen nur dann sprechen, wenn wir sie als subjektive Wie-Zustände (*Qualia*) in ihrem subjektiven Erleben verstehen und nachvollziehen.
- Dementsprechend besitzen Emotionen eine phänomenologische Eigenzeit und Eigen-Räumlichkeit (vgl. Henri Bergsons Unterscheidung zwischen Zeit (*temps*) und Dauer (*durée*)).
- Die subjektive Zeit, in der wir etwa Angst erleben, kann nicht auf jene Zeit reduziert werden, die der entsprechende hirnorganische Zustand andauert. Dies wäre eine unangemessene Reduktion.
- Ein Angstzustand kann für die betroffene Person als quälend lang erlebt werden, während das hirnorganische Korrelat nur wenige Sekunden aktiv ist.

# Interferenz von Emotionen

- Wir können unsere Aufmerksamkeit auf einen Schmerz richten, so dass dadurch Stimmungen, Affekte und Emotionen hervorgerufen werden.
- Bsp. 1: Ich kann durch einen Schmerz Trauer darüber empfinden oder schlecht gelaunt sein.
- Bsp.: 2: Ich kann wütend darüber werden, dass ich den Schmerz habe.
- Bsp. 2: Ich kann Verzweiflung empfinden, den Schmerz nicht mehr loszuwerden.

# Programm der Vorlesung

21.2.2024, 10-12 Uhr	Moralische Emotionen (1): Mitleid und Achtung
21.2.2024, 12-14 Uhr	Moralische Emotionen (2): Liebe und Dankbarkeit
21.2.2024, 14-16 Uhr	Moralische Emotionen (3): Neid, Hass, Schadenfreude

# Historisch-systematische Übersicht

Wie lassen sich die folgenden Emotionen beschreiben?

- *Mitleid*: Arthur Schopenhauer
- *Achtung*: Immanuel Kant
- *Scham*: Friedrich Schleiermacher / Max Scheler
- *Ekel*: Jean Paul Sartre
- *Verzweiflung*: Sören Kierkegaard
- *Angst*: Sören Kierkegaard / Martin Heidegger
- *Neid und Eifersucht*: Platon / Aristoteles
- *Liebe*: Augustinus / Hannah Arendt / Harry Frankfurt
- *Hass*: Jean Paul Sartre

# Fragen der heutigen Sitzung

- Inwiefern ist *Mitleid* kulturübergreifend eine moralische Emotion?
- In welchem Verhältnis stehen nach Hume und Schopenhauer *Mitleid* und Vernunft?
- Inwiefern enthält das *Mitleid* nach Hume und Schopenhauer eine Gefühls-, Urteils- und Motivationsdimension?
- Inwiefern kann das *Mitleid* nach Hume und Schopenhauer als Emotion verstanden werden, inwiefern nicht?

# Das Mitleid im Hinduismus und Buddhismus

*Mahabharata* (Hinduistisches Volksepos)

„Die Eigenschaften eines Brahmanen sind Reinheit, gutes Verhalten, Mitleid mit allen Lebewesen.“

*Karuna* ist ein zentraler Begriff der buddhistischen Geistesschulung und Ethik und eine von vier Grundtugenden (Brahmavihara) neben Liebe, Mitfreude, und Gleichmut.

Es ist eine Haltung des Mitgefühls, in der sich alle dualistischen Vorstellungen und die damit verbundenen Widerstände und Abneigungen auflösen: Allen Wesen und allen Erscheinungen dieser Welt wird mit derselben alles umfassenden Liebe und Hilfsbereitschaft begegnet.

Quelle: Wikipedia



# David Hume



# David Hume

- David Hume (1711-1776) war ein schottischer Empirist und Aufklärer.
- Seiner Auffassung nach gelangen wir zu Wissen nicht durch bloße rationale Einsicht, wie es der Rationalist Descartes dachte, sondern durch systematische Erfahrung.
- Die Vernunft ist nach Hume nicht das höchste Seelenvermögen, sondern nur eine „slave of the passions“.

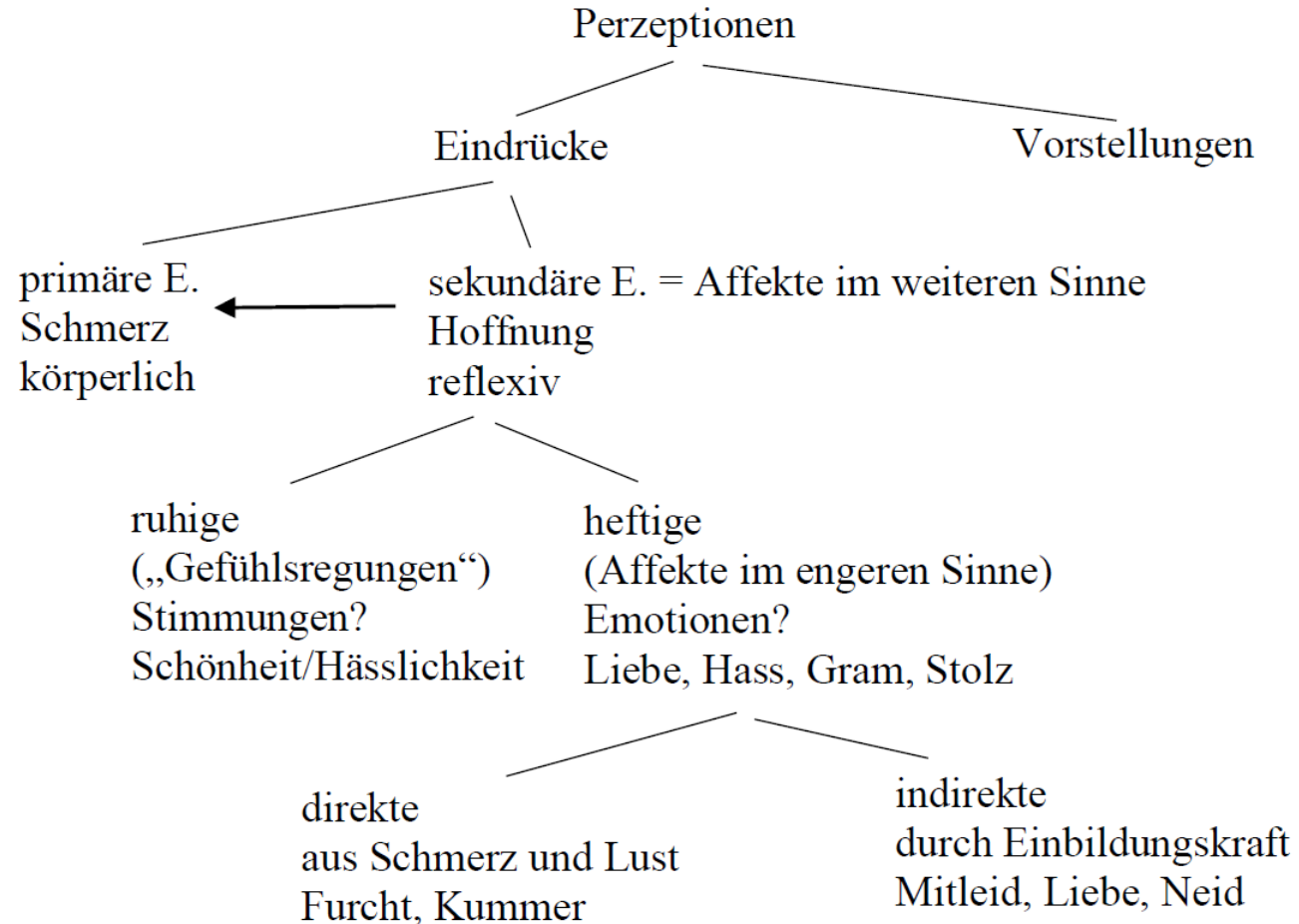
# *Traktat über die menschliche Natur (1739/40)*

- Empiristisches Hauptwerk: 1. Teil theoretische, 2. Teil praktische Philosophie.
- Vorsicht bei der Übersetzung: Humes „passions“ werden mit „Affekte“ übersetzt.
- Von griech. πάσχειν und lat. „passio“, Erleiden, Leidenschaft, Erregung.
- „Affekt“ und „Leidenschaft“ sind nicht exakt bedeutungsgleich.
- Warum spricht Hume nicht von „affect“ oder „emotion“?

# Die Einteilung der Affekte

„Alle Perzeptionen, die im Geiste sich finden, können in Eindrücke und Vorstellungen eingeteilt werden. Die Eindrücke lassen wiederum eine Einteilung in primäre und sekundäre Eindrücke zu. Diese Einteilung deckt sich mit derjenigen, deren ich mich früher bediente, als ich Eindrücke der Sinneswahrnehmung und Eindrücke der Selbstwahrnehmung unterschied.“ (337)

# Humes Einteilung der „passions“



# Die Einteilung der Affekte

„Primäre Eindrücke oder Eindrücke der Sinneswahrnehmung sind solche, die in der Seele entstehen, ohne daß gleichartige Perzeptionen ihnen vorausgegangen sind. Sie entstehen aus der Körperbeschaffenheit, den Lebensgeistern oder aus der Einwirkung von Objekten auf die äußeren Organe. Sekundäre Eindrücke oder Eindrücke der Selbstwahrnehmung sind solche, die aus irgendeinem primären Eindruck hervorgehen, entweder unmittelbar oder durch die Vermittlung der Vorstellung desselben. Zur ersteren Art gehören alle Sinneseindrücke und alle körperlichen Schmerz- und Lustgefühle; zur zweiten die Affekte und alle ihnen ähnliche Gefühlsregungen.“ (337)

# Die Einteilung der Affekte

„Irgendwelche Perzeptionen, dies leuchtet ein, müssen im Geiste zuerst da sein; und da die Eindrücke den ihnen entsprechenden Vorstellungen vorangehen, so müssen gewisse Eindrücke [ zuerst da sein, d. h. ] ohne ihnen vorangehende Perzeptionen in der Seele auftauchen. Da diese von natürlichen und physikalischen Ursachen abhängen, würde mich ihre Untersuchung zu weit von meinem gegenwärtigen Thema abführen, hinein in die Anatomie und Naturwissenschaft. Aus diesem Grunde werde ich mich hier / auf jene anderen Eindrücke beschränken, die ich sekundäre Eindrücke oder Eindrücke der Selbstwahrnehmung genannt habe, sekundäre darum, weil sie entweder aus den primären Eindrücken oder aus deren Vorstellung entstehen.“ (337f.)

# Die Einteilung der Affekte

„Körperliche Schmerz- und Lustgefühle sind die Quelle vieler Affekte, sowohl wenn sie empfunden als auch wenn sie nur vorgestellt werden; aber sie selbst entstehen ursprünglich in der Seele, oder wenn man lieber will, im Körper, unabhängig von einer vorhergehenden Vorstellung oder überhaupt einer vorhergehenden Perzeption. Ein Gichtanfall ruft eine lange Reihe von Affekten hervor, wie Kummer, Hoffnung, Furcht; aber er selbst ist nicht etwa die unmittelbare Folge einer Gemütsbewegung oder einer Vorstellung.“ (338)



# Die Einteilung der Affekte

„Die Eindrücke der Selbstwahrnehmung können wiederum in zwei Gattungen eingeteilt werden, nämlich in ruhige und heftige. Zur ersteren Gattung gehört das Gefühl der Schönheit und Häßlichkeit angesichts einer Handlung, einer künstlerischen Komposition oder äußerer Objekte. Zur zweiten Gattung gehören die Affekte der Liebe und des Hasses, des Grams und der Freude, des Stolzes und der Niedergedrücktheit.“ (338)

# Die Einteilung der Affekte

„Diese Einteilung ist weit entfernt von Genauigkeit. Das Entzücken an Poesie und Musik erreicht oft die größte Höhe, während jene anderen Eindrücke, die speziell Affekte genannt werden, zu einer so sanften Gefühlsregung abgeschwächt sein können, daß sie gewissermaßen unbemerkt werden. Aber im allgemeinen sind die Affekte heftiger als die Gefühlsregungen, die durch Schönheit und Häßlichkeit geweckt werden. Deshalb pflegt man beide Arten von Eindrücken [ in der bezeichneten Weise ] zu unterscheiden. Und da das Reich des menschlichen Geistes ein so weites und [ inhaltlich ] so vielgestaltiges ist, werde ich mir, um in das Folgende größere Ordnung zu bringen, diese landläufige und einleuchtende Unterscheidung aneignen [ und darauf meine Grundeinteilung basieren ]“

(338)

# Die Einteilung der Affekte

„Überblicken wir die „Affekte“ [ im Ganzen ], so ergibt sich [ wie derum ] eine Einteilung derselben in direkte und indirekte. Unter direkten Affekten verstehe ich solche, die unmittelbar aus / einem Gut oder einem Übel, aus Schmerz oder Lust entspringen; unter indirekten Affekten dagegen verstehe ich solche, die auf derselben Grundlage beruhen, bei denen aber noch andere Momente mitwirken. Diesen Unterschied kann ich im Augenblick nicht weiter rechtfertigen oder verständlich machen. Ich kann nur ganz allgemein bemerken, daß ich unter den indirekten Affekten Stolz, Kleinmut, Ehrgeiz, Eitelkeit, Liebe, Neid, **Mitleid**, Groll, Großmut und die aus ihnen ableitbaren Affekte begreife. Und unter den direkten Affekten: Begehren, Abscheu, Schmerz, Freude, Hoffnung, Furcht, Verzweiflung und beruhigende Gewißheit.“ (338 f.)

# Mitleid

„Es ist leicht, den Affekt des Mitleids aus der vorhergehenden Betrachtung des Mitgeföhls zu erklären. Wir haben eine lebhaftere Vorstellung von allem, das mit uns in Zusammenhang steht. Alle menschlichen Wesen aber stehen durch Ähnlichkeit mit uns in Zusammenhang. Deshalb müssen uns ihre Person, ihre Interessen, ihre Affekte, ihre Freuden und Leiden in lebhafter Weise beröhren und ein Gefühl hervorrufen, das dem Original gleicht; denn eine lebhaftere Vorstellung verwandelt sich leicht in einen Eindruck. Wenn dies allgemein zutrifft, so wird es bei Betrübniß und Kummer erst recht so sein. Diese haben ja immer eine anhaltendere und stärkere Wirkung als irgendwelche Freuden und Genüsse.“ (437)

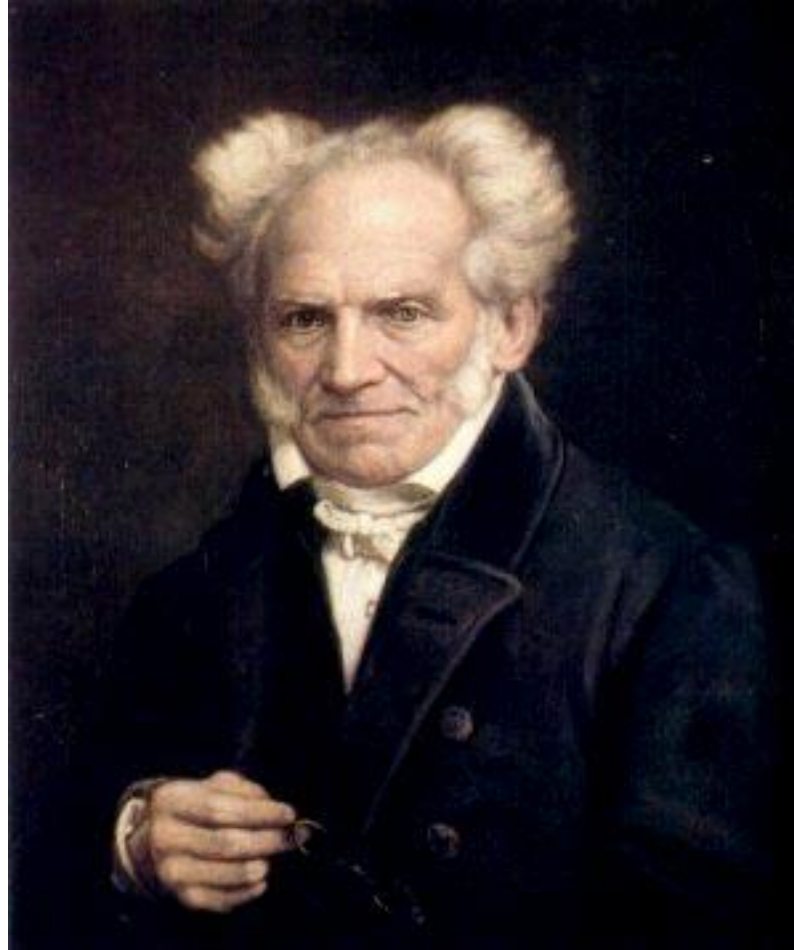
# Mitleid

„Hierzu kommt, daß das Mitleid in hohem Maße von der Nähe, und sogar von dem Anblick seines Objekts abhängt. Dies beweist, daß es der Einbildungskraft entstammt. [...]

Jedweder Gegensatz wirkt auf die Einbildungskraft, besonders wenn er sich an einem Subjekt findet. Das Mitleid aber hängt vollständig von der Einbildungskraft ab.“

„Zur Vermeidung aller Zweideutigkeit muß ich hier bemerken, daß ich unter „Einbildungskraft“, dann, wenn ich sie dem Gedächtnis [ = der Erinnerung ] entgegenstelle, ganz allgemein das Vermögen verstehe, das die schwächeren Vorstellungen in uns entstehen läßt.“

# Arthur Schopenhauer



# Arthur Schopenhauer

- Arthur Schopenhauer (1788-1860) ist stark von Immanuel Kants Transzendentalphilosophie beeinflusst.
- Er versucht jedoch, diese noch tiefer zu fassen und konzentriert sich dabei auf den Begriff des Grundes und des Willens.
- Das Mitleid ist bezüglich des Willens besonders als Triebfeder ausgezeichnet.
- Schopenhauers Begriff des Mitleids ist Kants Theorie der Achtung entgegengesetzt.
- Es betrifft eigentlich das Fundament der Moral und hat einen metaphysischen Grund.

# Mitleid

„Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei, ist, seltsamer, ja, fast unbegreiflicher Weise, paradox. Ich will daher versuchen, sie den Ueberzeugungen des Lesers dadurch zu entfremden, daß ich sie als durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt nachweise.“ (701)



# Mitleid

„Nichts empört so im tiefsten Grunde unser moralisches Gefühl, wie Grausamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grausamkeit nicht. Der Grund hievon ist, daß Grausamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids ist.“

# Mitleid

„gränzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachsicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, so viel er vermag, und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen. Hingegen versuche man ein Mal zu sagen: »Dieser Mensch ist tugendhaft, aber er kennt kein Mitleid.« Oder: »Es ist ein ungerechter und boshafter Mensch; jedoch ist er sehr mitleidig«; so wird der Widerspruch fühlbar.“

# Mitleid

„Sehen wir ein Mal ganz ab von aller, vielleicht möglichen, metaphysischen Erforschung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nicht-egoistischen Handlungen hervorgehen können, und betrachten wir dasselbe vom empirischen Standpunkt aus, bloß als Naturanstalt; so wird Jedem einleuchten, daß zu möglichster Linderung der zahllosen und vielgestalteten Leiden, denen unser Leben ausgesetzt ist und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Wesen erfüllt und oft in Bosheit übergeht, - die Natur nichts Wirksameres leisten konnte, als daß sie in das menschliche Herz jene wundersame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß ist, Diesem »Schone!« Jenem »Hilf!« stark und vernehmlich zuruft.“

# Immanuel Kant



# Immanuel Kant

- Immanuel Kant (1724-1804) war wie David Hume ein Philosoph der Aufklärung.
- Im Gegensatz zu Hume ist die Vernunft nicht „Sklave der Affekte“ („slave of the passions“), sondern kann eigenständige Zwecke setzen, mit Affekten konkurrieren und selbst ein Gefühl autorisieren.
- Moralität muss sich nach Kant durch die praktische Vernunft erkennen lassen, und die praktische Vernunft muss selbst motivationale Quelle der Moral sein.

# Vernunft vs. Gefühl

„Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde.“ (5:72)

# Mitleid

„Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.“ (KpV, 5:118)

# Achtung

„Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet.“



# Achtung

„Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es etwas, was weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unsers Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung.“

# Achtung

„Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel giebt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische so genannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.“

# Achtung

„Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf | V73 Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl.“

# Achtung

„Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellectuellen Causalität, d.i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung und, indem es ihn sogar niederschlägt, d.i. demüthigt, ein Gegenstand der größten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist und *a priori* erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig *a priori* erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.“

# Achtung

„Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, so wie aller Einfluß auf dasselbe und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch. Als Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligibele Ursache, nämlich das Subject der reinen praktischen Vernunft als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden.“

# Achtung

„Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freiheit, deren Causalität blos durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze a priori erkannt werden kann. Da sie aber blos so fern eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Thätigkeit des Subjects, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werths Abbruch thut (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird), so ist | die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir also zwar a priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen | V79 können.“

# Achtung

„Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d.i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d.i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d.i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung fürs Gesetz, also auch ein seiner intellectuellen Ursache nach positives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muß die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive, aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, | d.i. als Triebfeder zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden.“

# Liebe

„Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot | nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin der Vernunft und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abzukürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders als im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzten.“



# Leitfragen

- Inwiefern ist Liebe eine Emotion?
- Inwiefern enthält Liebe eine rationale, eine motivationale und eine phänomenale Dimension?
- Wie verhalten sich Liebe und Hass?
- Wie interpretiert Hannah Arendt den Augustinischen Liebesbegriff?
- Welche Formen von Liebe unterscheidet Arendt im Ausgang von Augustinus?



*Der Liebesbegriff bei Augustin (1929)*

# Der **Liebes**begriff bei Augustin

Der *amor*, der innerhalb des Irdischen nach etwas Sicherem strebt, über das er verfügen kann, wird dauernd enttäuscht, weil alles der Sterblichkeit verfallen ist. In dieser Enttäuschung schlägt er um und wird ausschließlich negativ bestimmt.

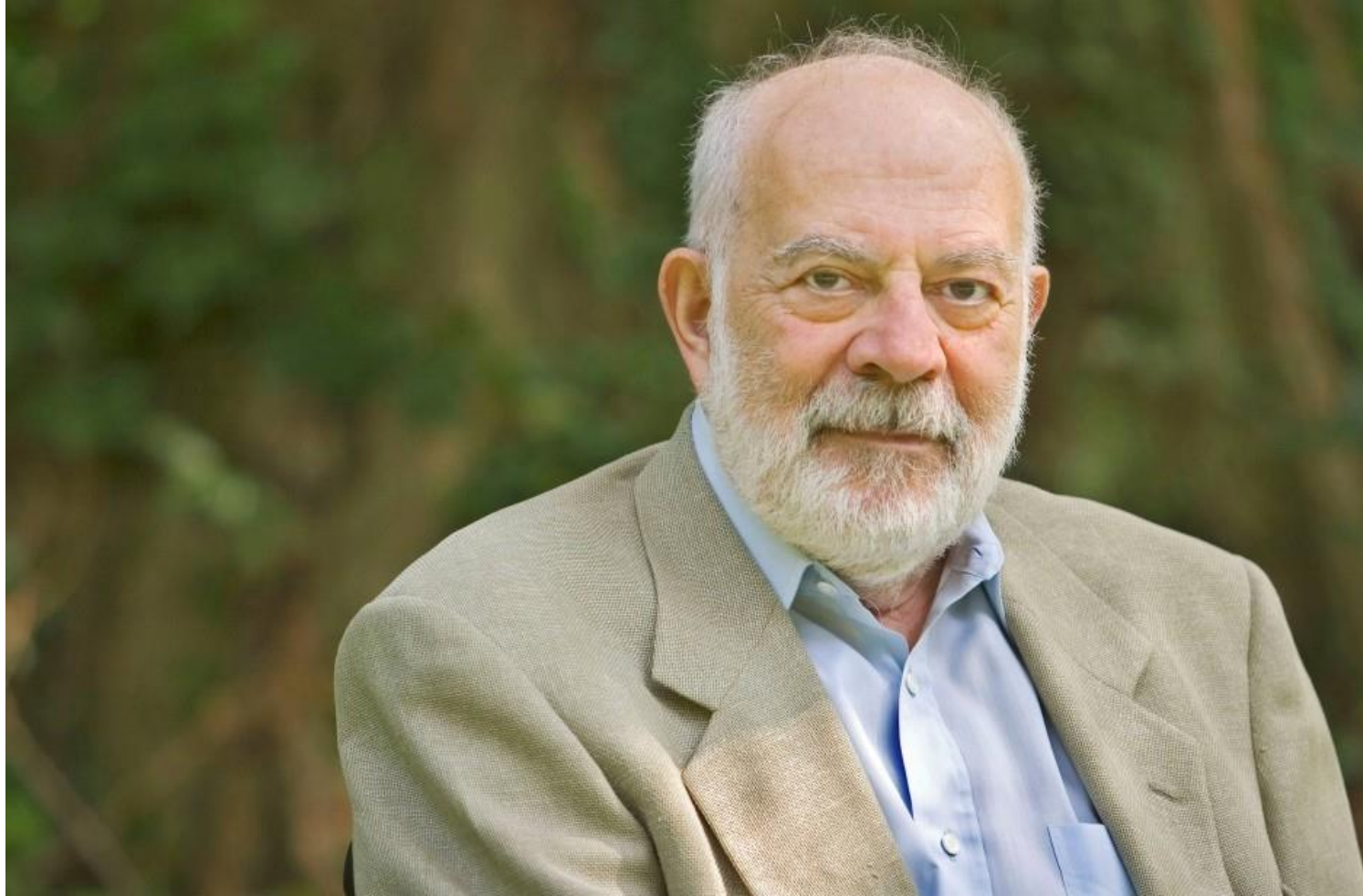
Diesen falschen *amor*, der sich an die Welt klammert und damit zugleich die Welt konstituiert, d.h. weltlich ist, nennt Augustinus *cupiditas*, den rechten *amor*, der nach der Ewigkeit und der absoluten Zukunft strebt, *caritas*.

Der *amor* vermittelt zwischen *amans* und *amatum*, der *amans* ist nie isoliert von seinem *amatum*, sondern zu ihm gehörig. Die Begierde nach Weltlichkeit ist weltlich, gehört zur Welt. Der *cupidus* hat durch seine *cupiditas* selber seine Vergänglichkeit entschieden, während die *caritas* vermöge der erstrebten *aeternitas* selbst ewig wird.

# Zusammenfassung

- Die Liebe darf als eine Oppositionsemotion zur Emotion des Hasses gelten.
- Wie der der Hass als Emotion dem Affekt der Wut insofern entgegengesetzt ist, als er nicht im Moment aufgeht, sondern als eine Einstellung längerfristige Tragfähigkeit besitzt und auch rational kultiviert werden kann, so ist die Liebe dem Affekt der Triebhaftigkeit entgegengesetzt.
- In ihrer 1929 erschienenen Dissertation über den *Liebesbegriff bei Augustin* unterscheidet Arendt verschiedene Formen der Liebe.
- Der Begriff des *amor* dient dabei als Überbegriff.
- Sofern er auf etwas Weltliches und Vergängliches gerichtet ist, handelt es sich dabei um die *cupiditas*, also das Begehren.
- Sofern sich der *amor* auf die Ewigkeit und das Unvergängliche richtet, handelt es sich dabei um die *caritas*, also um die uneigennützigte Liebe.





Harry Frankfurt (\* 1929)  
*Autonomy, Necessity and Love* (1994)

# Leitfragen

- Worauf kann sich die Liebe nach Frankfurt richten?
- Welche Funktion übernimmt die Liebe?
- Wie hängen Liebe, Wille und Autonomie zusammen?
- Inwiefern werden wir in der Liebe genötigt?
- Inwiefern besitzt die Liebe rationale, affektive und motivationale Dimensionen?

# Der Liebesbegriff bei Harry Frankfurt

„Neben dem, was uns bedingt durch unsere praktischen Interessen und unseren Ehrgeiz unverzichtbar ist, und neben den Forderungen, die uns kategorisch im Namen der Pflicht auferlegt sind, gibt es noch die *Erfordernisse der Liebe (necessities of love)*.“ (166)

# Der Liebesbegriff bei Harry Frankfurt

„Lieben unterscheidet sich davon, Gefühle einer bestimmten Art zu besitzen, wie starke Anziehungskraft oder intensives Verlangen oder unwiderstehliches Vergnügen. Auch ist es nicht gleichbedeutend mit irgendeinem Urteil oder einer Einschätzung des seinem Gegenstand innewohnenden Werts und es folgt auch nicht daraus. Etwas zu lieben ist völlig verschieden davon, es für beson- / ders anziehend oder kostbar zu halten. Die Tatsache, daß eine Person den Wert oder die Güte eines Gegenstandes erkennt, besagt nicht, daß sie sich um ihn kümmert, ja sie besagt nicht einmal, daß sie überhaupt irgendein besonderes Interesse an ihm nimmt.“ (166 f.)



# Der Liebesbegriff bei Harry Frankfurt

„Natürlich ist Liebe für gewöhnlich mit verschiedenen starken Gefühlen und Überzeugungen verbunden, die ihr Ausdruck verleihen, sie enthüllen und stützen. Das Wesen der Liebe ist jedoch weder affektiv noch kognitiv. Es ist volitional. Daß eine Person für etwas Sorge trägt oder daß sie etwas liebt hat weniger damit zu tun, wie die Dinge ihre Gefühle bewegen, oder damit, welche Meinungen sie über sie hegt, sondern vielmehr mit den mehr oder weniger ausgeglichenen motivationalen Strukturen, die ihren Präferenzen Gestalt verleihen und ihr Verhalten leiten und begrenzen. Was eine Person liebt, trägt zur Bestimmung dessen bei, welche Wahlentscheidungen sie trifft und welche Handlungen sie zu tun bestrebt oder nicht willens ist. Da Menschen oft dahingehend irren, was sie bei ihren Wahlentscheidungen und ihren Handlungen bewegt, können sie sich auch hinsichtlich dessen im Irrtum befinden, was sie lieben.“ (167)

# Der Liebesbegriff bei Harry Frankfurt

„Dies ist jedoch nicht immer so und auf jeden Fall ist es kein Definitionsmerkmal der Liebe, daß sie eher heiß als kalt sein muß. Der Gegenstand der Liebe ist im allgemeinen ein besonderes, konkretes Einzelwesen: zum Beispiel eine andere Person oder ein Land oder eine Institution. Der geliebte Gegenstand kann auch ein Objekt abstrakterer Art sein, ein moralisches oder nichtmoralisches Ideal zum Beispiel. Ist der Gegenstand der Liebe ein Einzelwesen, so mögen sich oftmals eine stärkere emotionale Färbung und Dringlichkeit manifestieren, als im Falle dessen, daß es sich dabei um so etwas wie soziale Gerechtigkeit oder wissenschaftliche Wahrheit oder eine Familientradition handelt.“ (167)

# Der Liebesbegriff bei Harry Frankfurt

„Liebe ist unauflösbar eine Angelegenheit persönlicher Verhältnisse. Es gibt keine notwendigen Wahrheiten oder apriorischen Prinzipien, durch welche festgestellt werden kann, was wir lieben sollen. Auch binden die Zwänge, welche den Liebenden an das, was er liebt, binden nicht auch unbefangene und gleichgültig jeden anderen daran. Andererseits sind hingebungsvolle Liebe und deren Gebote oftmals im strikten Sinne unbedingt. Wie die unpersönlichen Mandate der Pflicht können auch die Imperative der Liebe völlig kompromißlos sein und Schlupflöcher versagen und Ausfluchtmöglichkeiten verweigern. Die Ansprüche, die uns die Liebe unserer Kinder oder unserer Länder oder unserer Ideale stellen, mögen genauso unmißverständlich kategorisch sein wie jene, die uns durch das moralische Gesetz auferlegt sind. In Fällen beider Arten ist kein Raum für Verhandlung: Wir *dürfen* unsere moralischen Verpflichtungen einfach nicht verletzen und wir dürfen das, was wir lieben, einfach *nicht* verraten.“ (168)

# Der Liebesbegriff bei Harry Frankfurt

„Meiner Meinung nach können Handlungen autonom sein, wenn sie aus Liebe getan werden, ob sie nun in Übereinstimmung mit der Pflicht stehen oder nicht. Kant zufolge erhebt uns unser Vermögen, moralische Verpflichtungen zu erkennen und zu akzeptieren über die vernunftlosen Tiere. Wir unterscheiden uns aber von diesen Tieren auch vermöge der Tatsache, daß sie der Liebe unfähig sind. Wenn »Vernunft« auf all das Bezug nehmen soll, was uns charakteristisch menschlich macht, dann sollten wir sie nicht als ein Vermögen verstehen, das ausschließlich darin besteht, Gründe zu begreifen und Regeln anzuwenden. Sie muß auch unsere Fähigkeit beinhalten, Einstellungen gegenüber unseren eigenen Willensakten zu bilden. Statt irgendeine diskursive oder schließende Tätigkeit ist es diese volitionale Selbstreflexion, die unserem Vermögen der Liebe zugrunde liegt.“ (169)

# Der Liebesbegriff bei Harry Frankfurt

„In vielen ihrer Fälle ist die Liebe im Grunde passiv. Sie ist passiv, wenn der Liebende durch die Erwartung motiviert ist, daß das Erlangen oder der fortlaufende Besitz des Gegenstands seiner Liebe ihm zuträglich sein wird. Es ist möglich, daß die Erwartung ihm nicht wirklich bewußt ist; sie muß sicherlich nicht aus irgendeiner überlegten Kalkulation oder Einschätzung resultieren. Auf die eine oder andere Weise jedoch beeindruckt der Gegenstand den Liebenden als etwas, das die Eigenschaft besitzt, ihn zufriedenzustellen oder zu erfreuen oder ihm irgendeinen anderen wünschenswerten Zustand zu verschaffen. Das ist die wirkliche Grundlage, von der seine Liebe des Gegenstands abhängt: Sie hängt davon ab, daß er seinem geliebten Gegenstand eine Eigenschaft zuspricht, die seine Lebenslage bessert. Was ihn hauptsächlich an das Objekt seiner Liebe bindet ist — ob er bereit ist, dies anzuerkennen, oder nicht — die Tatsache, daß er sich mit seinem eigenen Wohl beschäftigt.“ (171 f.)

# Der Liebesbegriff bei Harry Frankfurt

„Die Gebote selbstloser Liebe aber sind ebenfalls kategorisch. Die Forderungen, die uns durch unsere Ideale oder unsere Kinder oder all das auferlegt werden, was wir sonst uneigennützig und ohne Voraussetzungen lieben mögen, sind so bedingungslos und unnachgiebig wie die der Moral und Vernunft. Liebe ist selbstverständlich eine kontingente Angelegenheit; anders als die Diktate des reinen Willens werden die der Liebe nicht durch rationale Notwendigkeit gestützt. Die Tatsache, daß Liebe und ihre Gebote logisch gesehen beliebig sind, bedeutet jedoch nicht, daß sie nach Belieben preisgegeben oder unwirksam gemacht werden können. Ein »Belieben in Ansehung« der Entscheidung, was wir lieben sollen oder was Liebe uns abverlangen soll, steht uns sicherlich nicht frei.“ (175)

# Der Liebesbegriff bei Harry Frankfurt

„Wie imposant und stark auch immer die motivationale Macht, welche die Leidenschaften mobilisieren, sein mag, die Leidenschaften selber haben keine inhärente motivationale Autorität. Tatsächlich stehen die Leidenschaften an uns überhaupt keine Forderungen. Reinweg an sich selbst betrachtet, abgesehen von irgendwelcher zusätzlichen Triebkraft oder Unterstützung, die wir selbst, indem wir auf sie eingehen, liefern mögen, ist ihre Wirksamkeit, uns zu bewegen, gänzlich eine Angelegenheit bloßer roher Macht. Es gibt da nichts, was anders wäre als die Stärke dieser Macht, das von uns verlangte oder uns sogar zuredete, ihnen folgend zu handeln. Liebe unterscheidet sich davon. Die Tatsache, daß eine Person etwas liebt, liefert ihr nicht nur elementares Rohmaterial. Liebe ist keine elementare psychische Gegebenheit, die selbst keine besondere bewertende oder praktische Einstellung seitens des Liebhabers hinsichtlich ihrer motivationalen Tendenzen beinhaltet. Sicherlich kann eine Person bedauern, das zu heben, was sie liebt. Sie mag versucht haben, zu vermeiden es zu lieben und sie kann versuchen, ihre Liebe auszulöschen. Zweifellos gibt es viele mögliche Arten volitionaler Komplexität und Zwiespältigkeit Da aber Liebe selbst ein Aspekt des Willens ist, kann es nicht stimmen, daß die Liebe einer Person, die etwas wirklich aufrichtig hebt, völlig unfreiwillig ist?“ (177)



*Das Sein und das Nichts (1943)*



# Leitfragen

- Wie definiert Sartre den Hass?
- Inwiefern ist Hass eine Emotion?
- Inwiefern besitzt der Hass eine rationale, eine motivationale und eine phänomenale Seite?
- Inwiefern ist der Hass moralisch Problematisch?
- Welche Formen von Hass gibt es?
- Wie verhalten sich Hass und Liebe nach Scheler?

# Sartre über den Hass

Wer haßt, nimmt sich vor, keinesfalls mehr Objekt zu sein; und der Haß 4bietet sich als eine absolute Setzung der Freiheit des Fürsich gegenüber dem andern dar. Deshalb vor allem erniedrigt der Haß das gehaßte Objekt nicht. Denn er versetzt die Auseinandersetzung auf ihre richtige Ebene : was ich am andern hasse, ist nicht irgendeine Physiognomie, irgendein Tick, irgendeine besondere Handlung. Es ist seine Existenz schlechthin als transzendierte-Transzendenz. Deshalb impliziert der Haß eine Anerkennung der Freiheit des andern. Nur ist diese Anerkennung abstrakt und negativ: der Haß kennt nur den Objekt-andern und hält sich an dieses Objekt. Dieses Objekt will er zerstören, um gleichzeitig die Transzendenz, von der es heimgesucht wird, zu beseitigen. Diese Transzendenz wird nur erahnt als unerreichbares Jenseits, als fortwährende Entfremdungsmöglichkeit des Für-sich, das haßt.“

# Sartre über den Hass

„Was ich hasse, ist die gesamte psychische- Totalität, insofern sie mich auf die Transzendenz des andern verweist: ich lasse mich nicht dazu herab, irgendein besonderes objektives Detail zu hassen. Darin liegt der Unterschied zwischen Hassen und Verabscheuen. Und der Haß erscheint nicht notwendig anlässlich eines Übels, das ich erlitten habe. Er kann im Gegenteil da entstehen, wo man zu Recht Anerkennung erwarten könnte, das heißt anlässlich einer Wohltat: der Anlaß, der den Haß hervorruft, ist einfach die Handlung des Andern, durch die ich in den Zustand versetzt worden bin, seine Freiheit zu erleiden. Diese Handlung als solche ist demütigend: sie ist demütigend als konkrete Enthüllung meiner instrumentellen Objektheit gegenüber der Freiheit des Andern.“

# Sartre über den Hass

„Der andere, den ich hasse, repräsentiert in Wirklichkeit die anderen. Und mein Entwurf, ihn zu beseitigen, ist der Entwurf, den Andern schlechthin zu .beseitigen, das heißt, meine nicht-substantielle Freiheit eines Für-sich zurückzuerobern. Im Haß ist ein Verständnis dafür gegeben, daß meine Entfremdungsdimension eine reale Knechtschaft ist, die mir durch die anderen geschieht. Die Beseitigung dieser Knechtschaft ist beabsichtigt. Darum ist der Haß ein schwarzes Gefühl, das heißt ein Gefühl, das auf die Beseitigung eines andern abzielt und das sich als Entwurf bewußt gegen die Mißbilligung der anderen entwirft. Den Haß, den der andere auf einen ananderen hegt, mißbillige ich, er beunruhigt mich, und ich „ suche ihn zu beseitigen, denn wenn er sich auch nicht ausdrücklich geg.en mich richtet, so weiß ich doch, daß er mich betrifft und daß er sich gegen mich realisiert. Und er ist tatsächlich darauf aus, mich zu zerstören, nicht insofern er mich zu beseitigen sucht, sondern insofern er grundsätzlich meine Mißbilligung verlangt, um sich darüber hinwegsetzen zu können. Der Haß verlangt, gehaßt zu werden, insofern den Haß hassen einer besorgten Anerkennung der Freiheit des Hassenden gleichkommt.“

# Sartre über den Hass

„der Haß ist seinerseits ein Scheitern. Sein ursprünglicher Entwurf ist ja, die anderen Bewußtseine zu beseitigen. Aber selbst wenn ihm das gelänge, das heißt, wenn er den andern im gegenwärtigen Moment vernichten könnte, könnte er doch nicht. machen, daß der andere nicht gewesen ist. Mehr noch, da die Vernichtung des andern als der Triumph des Hasses erlebt wird, impliziert sie die ausdrückliche Anerkennung, daß der Andere existiert hat. Folglich wird mein Für-Andere-sein, indem es in die Vergangenheit sinkt, eine unabänderliche Dimension mei / ner selbst. Es ist das, was ich zu sein habe als es gewesenseiend. Ich kann mich also nicht von ihm befreien. Wenigstens, wird man sagen, entgehe ich ihm in der Gegenwart, werde ich ihm in der Zukunft entgehen: aber nein. Wer einmal für Andere gewesen ist, ist in seinem Sein für den Rest seiner Tage kontaminiert, auch wenn der Andre völlig beseitigt worden wäre: er wird auch weiterhin seine Dimension des Für-Andere-seins als eine permanente Möglichkeit seines Seins erfassen.“



*Wesen und Formen der Sympathie (1913-1923)*

# Leitfragen

- Worin besteht die moralische Problematik des Neides?
- Inwiefern ist Neid eine Emotion?
- In welchen Kontexten entsteht Neid?
- Welche Rolle spielt die Selbsttäuschung im Neid?
- Wie ist Neid semantisch und pragmatisch verfasst?
- Welche Formen von Neid gibt es?

# Ovid über den Neid (*Invidia*)

„Leichenblaß ist ihr Mund, ausgemergelt der ganze Leib, nie blickt sie geradeaus, schwarz von Fäulnis sind ihre Zähne, ihre Brust gelbgrün von Galle, und von Gift trieft ihre Zunge. [...] Nie erquickt sie der Schlaf, wach halten sie quälende Sorgen, denn sie sieht Menschenglück mit Widerwillen und verzehrt sich beim Anblick; so zerfrißt sie und wird zugleich zerfressen und ist ihre eigene Strafe.“





Invidia.

# Scheler über Hass und Liebe

„Zunächst ist Liebe und Haß nicht etwa so unterschieden, daß Haß nur die Liebe zum Nichtdasein einer Sache wäre. Der Haß ist vielmehr ein positiver Akt, indem ebensogut unmittelbar ein Unwert gegeben ist, wie im Akt der Liebe ein positiver Wert. Während aber die Liebe eine Bewegung ist, die vom niederen zum höheren Wert geht und in der jeweilig der höhere Wert eines Gegenstandes oder einer Person erst zum Aufblitzen kommt, ist der Haß eine entgegengesetzte Bewegung. Damit ist auch ohne weiteres gegeben, daß der Haß auf die mögliche Existenz des niedrigeren Wertes gerichtet ist (die als solche selbst ein negativer Wert ist) und auf die Aufhebung schon der möglichen Existenz des höheren Wertes (die wiederum ein negativer Wert ist). Die Liebe aber richtet sich auf Setzung des möglichen höheren Wertes (die selbst ein positiver Wert ist), bzw. Erhaltung des höheren Wertes, und auf Aufhebung des möglichen niedrigeren Wertes (die selbst ein positiv sittlicher Wert ist). Der Haß ist also durchaus nicht ein bloßes »Sichabschließen« gegen | VII156 das gesamte Reich der Werte überhaupt; er ist vielmehr mit einem positiven Hinblicken auf den möglichen niedrigeren Wert verknüpft.“





# Neid und Eifersucht

- Neid besteht nicht bereits darin, dass eine Person A eine andere Person B um ein bestimmtes Gut C beneidet, weil sie dies gerne hätte.
- Der Neid bekommt seine ganze moralische Problematik dadurch, dass die neidische Person A Gründe sucht und findet, welche Person B wegen C in einem schlechten Licht zeigen, so dass sie C nicht verdient.
- Dieses Suchen nach möglichen Gründen zeigt, dass im Neid viel (destruktive) Überlegung im Spiel ist.
- Wie Aristoteles richtig bemerkt, findet Neid nur da statt, wo es eine Basis für Vergleiche gibt. Personen, die sich in sehr verschiedenen Positionen befinden, werden einander seltener beneiden als solche, die ähnlich gestellt sind.
- Auch in der Eifersucht finden sich Strategien, eine andere Person in ein Schlechtes Licht zu rücken, um die Gunst einer geliebten Person zu erwerben.

# Semantik und Pragmatik des Neides

- (1) A beneidet B wegen C.
- (2) A ist der Meinung, dass B nicht C verdient (oder nur/auch A C verdient) wegen D.
- (3) A weiß, dass sie B wegen C beneidet.
- (4) A sagt zu B: „Ich beneide Dich um C“.
- (5) A gönnt B C.

“Envy is a complex and puzzling emotion. It is, notoriously, one of the seven deadly sins in the Catholic tradition. It is very commonly charged with being (either typically or universally) unreasonable, irrational, imprudent, vicious, or wrong to feel. With very few exceptions, the ample philosophical literature defending the rationality and evaluative importance of emotions explicitly excludes envy and a few other nasty emotions as irredeemable. Indeed, some authors who are prepared to defend even jealousy insist that envy is beyond the pale. Yet there is considerable controversy over what precisely envy is, and the cogency of various specific criticisms of envy depends on what view of that subject is adopted.” (D’Arms 2002, Stanford Encyclopedia of Philosophy)

“This entry follows the widespread assumption that envy is an emotion. That is not to say that it is a mere feeling. Emotions are generally agreed to be more than feelings. Most emotion theorists could agree on this vague characterization: **emotions are syndromes of thoughts, feelings, motivations**, and bodily movements, loosely enough bound together that a given emotional episode may not require the occurrence of every element in the syndrome. Most theories of emotion privilege one of these elements as central, or even essential, to emotion. Cognitive theories identify a defining thought or judgment. Feeling theories and Motivational theories respectively take a particular affective experience or a distinctive motivational role as central or essential to a given emotion type.”

“The specific contours of the emotional syndrome of envy are controversial. It is agreed that envy involves an envier (“Subject”), a party who is envied (“Rival”)—this may be a person or group of persons—and some possession, capacity or trait that the subject supposes the rival to have (the “good”). The good might be something that only one party could possibly possess (the crown jewels, or being the world’s best go player), or it might be something easily duplicated. It is sometimes held that the good may even be utility, happiness, or some psychological state that Subject could attribute to Rival even if there were no material difference in their / possessions or capacities. Most philosophers who have sought to define envy agree in treating it as a form of distress experienced by the subject because he does not possess the good and the rival does, and in attributing a desire for the good to Subject. Many, but not all, go on to add that envy involves a desire that the rival not have the good. This disagreement is explored below, [see benign and invidious envy].”



“Envy is widely but not universally agreed to be a symptom or instance of the human tendency to evaluate one’s well-being comparatively, by assessing how well one is doing in comparison with others. Influential definitions of envy include

Envy is pain at the good fortune of others. (Aristotle, Rhetoric, Bk II, Chapter 10)

Envy is a propensity to view the well-being of others with distress, even though it does not detract from one’s own. [It is] a reluctance to see our own well-being overshadowed by another’s because the standard we use to see how well off we are is not the intrinsic worth of our own well-being but how it compares with that of others. [Envy] aims, at least in terms of one’s wishes, at destroying others’ good fortune. (Kant, The Metaphysics of Morals 6:459)

## Aristoteles über den Neid

Die Fragen: worüber, gegen wen und in welcher Gemütsverfassung man Neid empfindet, erledigen sich leicht, wenn man festhält, daß der Neid ein Unlustgefühl ist über ein uns in die Augen fallendes Glück in betreff der oben genannten Güter, von welchen wir Leute unsers Gleichen umgeben sehen: ein Unlustgefühl, das nicht auf den Wunsch, jene guten Dinge selbst zu besitzen, sondern lediglich gegen jene besitzenden Personen gerichtet ist.

Neid empfinden werden demnach solche Menschen, denen gewisse andere gleich stehen oder als gleichstehend erscheinen. Unter gleichstehend verstehe ich, in bezug auf Herkunft, auf Verwandtschaft, auf Lebensalter, auf Begabung, auf Vermögensumstände. Ferner solche, denen nur wenig fehlt, um alles Erwünschte zu besitzen. Darum sind Leute, welche einen großen Wirkungskreis haben und dem Glücke im Schoße sitzen, neidisch, denn sie meinen immer, jeder entziehe ihnen etwas von dem, was [159] eigentlich ihnen gehöre[88]. [3.] Ferner diejenigen, welche wegen irgendeiner Sache ganz besonders geehrt werden, zumal wegen ihrer Weisheit und ihres Glücks, und zwar sind die Ehrgeizigen neidischer als die ehrgeizlosen. Desgleichen die, welche nach dem Rufe der Weisheit trachten, denn sie sind eben ehrgeizig nach Anerkennung ihrer Weisheit; und überhaupt alle, die nach Ansehn und Geltung in irgend etwas trachten, sind in dem, was diese Spezialität betrifft, neidisch. Endlich alle kleinen Seelen, denn denen kommt alles groß vor.

Was die Gegenstände des Neides anlangt, so ist bereits gesagt, daß es die Güter sind. Denn alle und jede Verrichtungen oder Besitztümer, worin man seine Ehre und seinen Ruhm sucht | [1388a] und worin man gern als ausgezeichnet gelten möchte, ferner alles, was in das Gebiet der Glücksgaben gehört, ist auch in der Regel samt und sonders Gegenstand des Neides; zumal alles, was man entweder selbst gern haben möchte, oder wovon man glaubt, daß man es von rechtswegen haben müßte, oder worin wir dem anderen nur wenig überlegen sind oder nur wenig hinter ihm zurückstehen.

Auch liegt es zu Tage, gegen wen man Neid empfindet, denn es ist bereits im Vorigen mit gesagt[89]. Beneiden tut man nämlich die, welche uns nach Zeit, Ort, Lebensalter und Ruf nahe stehen. Daher das bekannte Dichterwort: »Denn was verwandt ist, das versteht sich auch auf Neid!«[90] Ferner die, denen gegenüber man sich geltend machen möchte - denn geltend machen will man sich gegen die zuvorgenannten, während gegen die, welche vor Jahrtausenden lebten, oder gegen die, welche [160] nach uns kommen werden, oder die bereits tot sind, kein Mensch diese Absicht hat, ebensowenig auch gegen die Umwohner der Herkulesssäulen[91]; auch nicht gegen die, hinter welchen man nach eigenem oder fremdem Urteil sehr weit zurückzustehen, oder denen man weit überlegen zu sein meint. Gegen diese und in Beziehung auf solcherlei Unterschiede verhält man sich ganz auf dieselbe Weise.

## Kant über den Neid

Der Neid (livor), als Hang das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter Neid, sonst aber nur Mißgunst (invidentia) heißt, ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eigen Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maßstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. - Daher spricht man auch wohl von einer bejneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe oder Familie u.s.w.; gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheuslichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glücks Anderer wenigstens dem Wunsche nach gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst sowohl, als gegen Andere entgegengesetzt.

## Neid vs. Eifersucht

Ordinary language tends to conflate envy and jealousy. The philosophical consensus is that these are distinct emotions. While it is linguistically acceptable to say that one is jealous upon hearing about another's vacation, say, it has been plausibly argued that one is feeling envy, if either, in such a case. According to Farrell (1980) and Neu (1980), both / envy and jealousy are three-place relations; but this superficial similarity conceals an important difference. Jealousy involves three parties, the subject, the rival, and the beloved; and the jealous person's real locus of concern is the beloved, a person (or being) whose affection he is losing or fears losing. The locus of concern in jealousy is not the rival. Whereas envy is a two party relation, with a third relatum that is a good (albeit a good that could be a particular person's affections); and the envious person's locus of concern is the rival.

On this way of distinguishing envy from jealousy there is a difference between them even when the good that the rival has is the affection of another person. Roughly, for the jealous person the rival is fungible and the beloved is not fungible. So he would be equally bothered if the beloved were consorting with someone else, and would not be bothered if the rival were. Whereas in envy it is the other way around. Because envy is centrally focused on competition with the rival, the subject might well be equally bothered if the rival were consorting with a different (appealing) person, but would not be bothered if the 'good' had gone to someone else (with whom the subject was not in competition). Whatever the ordinary meaning of the terms 'envy' and 'jealousy,' these considerations demonstrate that these two distinct syndromes need to be distinguished.



## **Guter und schlechter Neid**

Many authors posit a distinction between two kinds of envy: a malicious or invidious form, and a benign, emulative, or admiring variety of envy. Typically, the point of the distinction is to identify a class of cases in which envy is somehow permissible or justifiable and separate them from cases in which it is not. While details differ, the general idea is that invidious envy involves a desire that the rival lose the good, whereas benign envy does not.[4] But other philosophers claim that benign envy is / not envy at all. Like many disagreements over the nature of emotions, this one threatens to become a merely verbal dispute, but it can be understood as a substantive question about the character of an empirical phenomenon.

## Die Rationalität des Neides

Assessments of the rationality of emotions take various forms. It is useful to distinguish the prudential advisability of emotions (whether they are good for the person who has them) from their fittingness (roughly, whether the appraisal of circumstances involved in the emotion is accurate or not). Both of these assessments are to be distinguished from various ethical appraisals of emotions. Most authors who address the issue seem to agree that envy is seldom advisable: insofar as one is able to control or influence one's emotions, it is best not to be envious, because envy harms those who feel it. This is sometimes urged simply on the grounds that envy is a form of pain, but more often because, in envy, a person's subjective sense of well-being, self-worth or self-respect is diminished.

## Die motivationale Dimension des Neides

But if envy involves certain characteristic patterns of motivation, such as a motive to outdo or undo the rival's advantages, then the advisability of envy may be strongly / dependent on the advisability of the actions it motivates. And whether these actions are advisable, in turn, depends upon whether they are efficient means to the ends at which they aim, and whether those ends are themselves in the subject's interests. Thus an adequate assessment of the prudential advisability of envy may well depend on whether the envious subject's sense that he is worse off because of his rival's possession of the good that he lacks is accurate. If it is accurate, then motivation to change the situation may well be beneficial for the Subject. We turn now to issues of accuracy.

# Ausblick auf die nächste Vorlesung

- Sind Emotionen rational? Kognitivismus und Non-Kognitivismus bezüglich Emotionen
- Sind Emotionen moralisch? Zur Normativität von Emotionen
- Wie und wo existieren Emotionen? Zur Ontologie von Emotionen

**Vielen Dank für die Aufmerksamkeit!**