

Catherine Newmark

Passion – Affekt – Gefühl

Philosophische Theorien
der Emotionen zwischen
Aristoteles und Kant



Meiner

Paradeigmata 29

PARADEIGMATA 29

PARADEIGMATA

Die Reihe Paradeigmata präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, daß sich aus der strengen, geschichtsbewußten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

Catherine Newmark, Jg. 1976, studierte Philosophie und Geschichte in Zürich, Paris und Berlin. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin.

CATHERINE NEWMARK

Passion – Affekt – Gefühl

Philosophische Theorien der
Emotionen zwischen Aristoteles und Kant

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1867-4

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2008. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung	9
1. Hauptmotive der älteren Emotionstheorien.....	19
1.1. Aktivität und Passivität: die Konzeption der <i>passio animae</i>	19
1.2. Vitalität und Moralität: die <i>passiones animae</i> als Triebe und als Leidenschaften	21
1.3. Lust und Unlust, Urteil und Meinung, Idee	23

ANTIKE UND MITTELALTERLICHE GRUNDLEGUNGEN DER PASSIONSKONZEPTION

2. Aristoteles	26
2.1. πάθος und πάσχειν als ontologische und naturphilosophische Begriffe	26
πάθος und πάσχειν in der Alltagssprache, πάσχειν und ποιεῖν als Kategorien	26
ποιεῖν und πάσχειν in der Bewegungslehre.....	28
πάθος als Eigenschaft.....	31
Abwertung, Weiblichkeit.....	33
2.2. πάθος in der Psychologie.....	36
πάθος als Eigenschaft der Seele, passive Seelenvermögen	36
Das seelische Strebevermögen.....	39
2.3. πάθος in der praktischen Philosophie	42
Bestimmungen des πάθος τῆς ψυχῆς in der <i>Nikomachischen Ethik</i> und <i>Rhetorik</i>	42
Soziologie der πάθη in der <i>Rhetorik</i>	43
Die Lehre von der Mitte in der <i>Nikomachischen Ethik</i>	45
2.4. Schluss: Prägende Elemente für die Tradition.....	49
3. Stoa	52
3.1. Krankheit und Apathie	56
3.2. Definitionen, Listen, Eupathie	58
3.3. Spätantiker Eklektizismus: Augustinus und der theologische <i>amor</i>	63
4. Thomas von Aquin	68
4.1. Der <i>appetitus</i> in der Psychologie der <i>Summa theologiae</i>	72
4.2. Das »Passionstraktat« der <i>Summa theologiae</i>	76
Allgemeine Bestimmungen von <i>passio</i> , <i>passio</i> als Emotion	76

System und Ableitung der <i>passiones animae</i>	80
Ordnung der Passionen und moralische Bewertung.....	82
Die Liebe als erste Passion – <i>De passionibus in speciali</i>	85
4.3. Schluss, Wirkungsgeschichte.....	87
4.4. Anhang: Neostoizismus.....	89

PHYSIOLOGISCHE PASSIONSLEHRE

5. Descartes	92
5.1. Metaphysische Trennung und anthropologische Einheit der Substanzen.....	96
Der metaphysische Dualismus	96
Die menschliche Natur als pragmatisch-zweckhafte.....	100
Die »psychophysische Union« als eigenständige <i>notion</i> <i>primitive</i>	103
5.2. Ethik.....	107
Medizin und Diätetik.....	107
Maximen der provisorischen und der definitiven Moral.....	111
Glücksethik und Passionen.....	114
5.3. Passionstheorie	121
Entstehung und Gliederung des Passionstraktats	121
Physiologie	124
Psychologie.....	127
Definitionen der Passion.....	129
Ordnung der Passionen, ihre vitale Nützlichkeit.....	133
Tugend und Passionskontrolle	138
5.4. Schluss, Wirkungsgeschichte.....	141

MECHANISTISCHE UND RATIONALISTISCHE UMDEUTUNGEN DES APPETITUS-MODELLS

6. Hobbes	145
6.1. Anthropologische und epistemologische Grundlagen	147
6.2. Hobbes' Passionskonzeption.....	148
6.3. Wille als Passion	151
6.4. Passionsaufzählung	152
6.5. Ethische Konsequenzen.....	154
7. Spinoza	156
7.1. Grundzüge der Ontologie und Erkenntnistheorie.....	159
7.2. Grundlegende Bestimmungen der Affekte	161

7.3. Ordnung der Passionen.....	165
7.4. Aktive Affekte, ethischer Umgang mit Affekten.....	167
7.5. Anmerkung zur Rede von einer »Naturalisierung« der Passionen	170
8. Leibniz	172
8.1. Die Monade: Kraft, Appetition, Perzeption.....	173
8.2. <i>Perception</i> , <i>apperception</i> und <i>petites perceptions</i>	176
8.3. <i>Petites perceptions</i> und <i>passions</i>	179
8.4. Moral: Passionen als Imperfektionen	182
9. Wolff	186
9.1. Ethik und Psychologie.....	188
9.2. Seelenvermögen, <i>appetitus</i>	192
9.3. Affekte.....	195
9.4. Lust und Unlust – Vollkommenheit.....	197
9.5. Nachfolger: Baumgarten.....	199

ÜBERGANG ZUM GEFÜHL

10. Kant	204
10.1. Die <i>Anthropologie</i> als Hilfsethik.....	205
10.2. Begehrungsvermögen und Gefühl der Lust und Unlust	211
10.3. Affekte und Leidenschaften.....	215

Schluß	222
Dank	224

ANHANG

Passionslisten	225
Bibliographie.....	239
Quellen.....	239
Forschungsliteratur.....	244

EINLEITUNG

Den menschlichen Emotionen und Gefühlen wird derzeit in der Philosophie und in zahlreichen anderen wissenschaftlichen Disziplinen viel Aufmerksamkeit zuteil. Mit Blick auf die Philosophiegeschichte lässt sich dabei von einem verhältnismäßig neu erwachten Interesse nach einer längeren Traditionsunterbrechung sprechen. Während das Emotionale zwar nie ganz aus dem Horizont des philosophischen Fragens verschwindet, so gilt es doch für die meisten Strömungen der letzten zweihundert Jahre nicht als Kernbereich des philosophischen Denkens. Vor 1800 gibt es dagegen in der Philosophie eine kontinuierliche, über die Jahrhunderte tradierte und weiterentwickelte Thematisierung der Emotionen; bis Ende des 18. Jahrhunderts verzichtet kaum ein Philosoph in seiner Metaphysik, seiner Ethik, seiner Psychologie oder seiner Epistemologie auf eine Lehre von den Passionen oder Affekten. Von Aristoteles bis Kant stehen die Affektenlehren dabei in einem nachvollziehbaren Traditionszusammenhang und Erbschaftsverhältnis. Diesem Überlieferungszusammenhang ist die vorliegende Arbeit gewidmet.

Die hier untersuchten Theorien handeln von den »πάθη τῆς ψυχῆς«, den »passiones animae«, den »perturbationes« oder »morbi animae«, den »affectus« oder »affectiones animae« und zuletzt auch von den »Affekten«, »Leidenschaften« und »Gefühlen«. Mit diesen Begriffen werden zu unterschiedlichen Zeiten Phänomene wie Furcht, Zorn oder Liebe benannt, die im heutigen Sprachgebrauch am ehesten als Gefühle oder Emotionen bezeichnet werden. Begriffshistorisch gesehen sind sowohl »passio« als auch »affectus« lateinische Übersetzungen des griechischen »πάθος«; sie stellen von der Antike bis ins 18. Jahrhundert die üblichsten Bezeichnungen dar und werden fast durchgängig als Synonyme verstanden. Die Begriffe werden in den romanischen Sprachen übernommen, »Leidenschaft« ist seit Ende des 17. Jahrhunderts die deutsche Übersetzung von »passio« und wird beispielsweise von Kant in diesem Sinn benutzt.¹ Die Rede von »Krankheiten« oder »Verwirrungen der Seele« (»morbi«, »perturbationes animae«) entstammt spezifisch stoischen Theoriekontexten. Das »Gefühl« hingegen entspricht einer neuen Theorieentwicklung im 18. Jahrhundert; bei Kant philosophisch fixiert, wird es die alte »passio animae« ablösen. Die weitgehende Synonymie von »passio« und »affectus« sowie der entsprechenden stoischen Ausdrücke ist von der Antike bis ins 18. Jahrhundert gut belegt. Augustinus fasst den antiken Bestand folgendermaßen zusammen:

¹ Cf. dazu den Artikel »Leidenschaft« in: Jacob Grimm, Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch. 33 Bände. Leipzig / Stuttgart 1854–1971, Band 12, pp. 670–672.

»Zweierlei Ansichten herrschen unter den Philosophen über diese Bewegungen der Seele (*animi motibus*), welche die Griechen πάθη nennen, bei uns aber die einen, wie Cicero, Verwirrungen (*perturbationes*), die anderen Affektionen (*affectiones*) oder Affekte (*affectus*), und wieder andere, wie ich selbst, nach dem griechischen Ausdruck Passionen (*passiones*).«²

Eintausendvierhundert Jahre später und kurz vor der Ablösung der traditionellen Affektenlehre durch das neue Konzept des »Gefühls« zählt Alexander Gottlieb Baumgarten Mitte des 18. Jahrhunderts eine ganz ähnliche Synonymreihe auf: »Appetitiones aversationesque (fortiores) ex confusa cognitione sunt AFFECTUS (passiones, affectiones, perturbationes animi).«³

Die vorliegende Untersuchung wird sich auf die Begrifflichkeiten der Autoren einlassen und jeweils von Passionen, Affekten oder auch Leidenschaften und Gefühlen sprechen. Die Konzeption der »passio animae« ist dabei die grundlegende; der weitaus größte Teil dieser Arbeit handelt von den »Passionen« oder synonym dazu »Affekten« und es wird in der Folge häufig auch allgemein von »Passionstheorien« oder »Affektenlehren« die Rede sein. Um aber über die wechselnden historischen Ausprägungen hinaus in allgemeiner Weise von dem untersuchten Themenbereich sprechen zu können, wird zusätzlich noch der moderne Begriff »Emotion« als Allgemeinbegriff hinzugezogen. Die Verwendung eines solchen Allgemeinbegriffs, unter den die einzelnen Konzeptionen und Theorien subsumiert werden können, ist vor allem pragmatisch motiviert, um im Text zwischen dem größeren Phänomenbereich und dessen historisch wechselnder Konzeptualisierung unterscheiden zu können. Es soll hingegen durch den Gebrauch dieses Begriffs keinesfalls eine spezifische zeitgenössische Konzeption als maßgebend vorausgesetzt werden. Die Untersuchung lässt sich vielmehr weitgehend von den historischen Texten leiten und geht nicht von einem vorgefassten systematischen Ausgangspunkt der heutigen Emotionsdiskussion aus. Der Begriff »Emotion« wird zwar gerade in der zeitgenössischen Philosophie häufig gebraucht und spezifisch definiert; er verweist auch seiner sprachlichen Herkunft von »motio« nach auf eine bewegungstheoretische Konzeption. Für den untersuchten Zeitraum kann er aber insofern als theorieunabhängiges Kunstwort ge-

² »Duae sunt sententiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci πάθη, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut iste, de Graeco expressius passiones vocant.« Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat. De Civitate Dei*. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. 2 Bände. Aurelius Augustinus' Werke. Herausgegeben von Carl Johann Perl. Paderborn / München / Wien / Zürich 1979, IX, 4, pp. 566 sq. Cf. Cicero, *Tusculanae disputationes*, IV, 10.

³ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der (königlichen) Preußischen Akademie der Wissenschaften. Band XV–1 und Band XVII. Berlin / Leipzig 1913 / 1926 (Text nach der 4. Ausgabe, Halle 1757), § 678.

braucht werden, als er – anders als »πάθος«, »passio«, »Leidenschaft«, »perturbatio«, »morbus«, »affectus«, »Affekt« und »Gefühl« – von keinem der hier behandelten Philosophen zwischen Aristoteles und Kant in irgendeiner merklichen Weise vereinbart wird. Der Ausdruck wird von Descartes zwar bereits im Zusammenhang mit der Passionslehre eingesetzt, bezeichnet aber dort noch ganz allgemein »Bewegung« (»motio«). Die in der Verwendung eines solchen Allgemeinbegriffs implizierte Voraussetzung, es handle sich bei »Furcht« und »Zorn« in der Antike und im 18. Jahrhundert um die gleichen oder zumindest sehr ähnliche Phänomene, also um über die Epochen und Kulturen hinweg gleichbleibende anthropologische Konstanten, wird von dieser Arbeit nicht als starke These vertreten, aber um des begriffshistorischen Interesses willen akzeptiert. Die sozial- und kulturhistorische Frage nach unterschiedlichen historischen Ausprägungen des Gefühlten wird hier mithin nicht thematisiert.

Die Studie ist philosophiehistorisch ausgerichtet und arbeitet systematisch-begrifflich an historischem Material, das in seinen Eigenheiten erfasst werden soll. Sie versteht sich als Versuch, die motivische und konzeptuelle Entwicklung der klassischen Affektenlehren von ihren antiken Grundlagen bei Aristoteles bis zu ihrer Aufhebung bei Kant im epochenübergreifenden Bogen und anhand von zentralen Denkern der Philosophiegeschichte darzustellen. Dieser große Bogen erlaubt es, Traditionslinien, begriffliche Kontinuitäten und Diskontinuitäten, konzeptuelle Übernahmen und Umwandlungen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der historischen Passionslehren zu erfassen. Gerade der weitgehende Abbruch der philosophischen Emotionstheorien nach 1800 hat auch in der Philosophiegeschichtsschreibung der letzten zweihundert Jahre zu einem verhältnismäßig geringen Interesse an Passionstheorien geführt, deren allgemeine Charakteristiken mithin längst nicht mehr zum Kanon des philosophischen Wissens gehören. Ohne Kenntnis des übergreifenden Traditionszusammenhanges, den diese Arbeit zu zeichnen sucht, werden aber auch die Positionen der einzelnen Autoren, die darin stehen, oft nicht richtig eingeschätzt. Ein augenfälliges Beispiel dafür ist etwa die häufige unkritische Übernahme der von vielen Autoren vorgetragenen Behauptung, sie seien die ersten, welche die Passionen endlich aus einem moralischen in einen naturwissenschaftlichen Diskurs überführten. Im Kontext des 17. Jahrhunderts muss diese Aussage aber wesentlich als eine antistoische Polemik verstanden werden.⁴ Ein anderes weitverbreitetes Missverständnis, das mit diesem oft einhergeht, besteht in der Annahme, die Passionen und Affekte seien philosophiehistorisch vorwiegend im rhetorischen, ästhetischen und moralistischen Kontext anzusiedeln, gehörten also zu einem allenfalls marginalen Bereich der Phi-

⁴ Cf. die Bemerkung zum Naturalisierungsdiskurs im Schlussteil des Spinoza-Kapitels, *infra* pp. 170 sqq.

losophie, wenn nicht sogar ganz zur Literatur und Kunst.⁵ Dieses Vorurteil wurde sicherlich gefördert durch die größere Aufmerksamkeit, die der Geschichte der Emotionen in Literatur und Kunst der letzten zweihundert Jahre zuteil geworden ist, und die Geringschätzung der Emotionstheorien in der Philosophiegeschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts, welche sie häufig als »schwache« und demnach weniger interessante Theorien auffasst.⁶ Dies entspricht aber vor allem der Verengung des philosophischen Blicks im 19. Jahrhundert, der zwischen »harten«, zentralen und mehr literarisch-musischen, »weichen« und marginalen Bereichen der Philosophie unterscheidet und entsprechend der eigenen Verdrängung von Psychologie und Emotionslehre aus dem Kernbereich der Philosophie deren Randständigkeit auch historisch rückprojiziert. Nicht nur lässt sich aber für die älteren Philosophien nicht dieselbe Privilegierung der Erkenntnistheorie feststellen, wie es im nachkantischen Zeitalter der Fall ist, sondern es stehen auch die philosophischen Affektenlehren tatsächlich zumeist innerhalb der Metaphysik oder der Ethik. Diese Arbeit untersucht weder Rhetoriker noch Moralisten, auch nicht Theologen, Mediziner oder Literaten, sondern ausschließlich die metaphysischen, naturwissenschaftlichen, psychologischen und ethischen Affektenlehren von Denkern, die auch heute noch zum inneren Kreis des philosophischen Kanons gezählt werden. Sie zeigt dabei, dass das von der Philosophiegeschichte oft als randständig behandelte Gebiet der Emotionslehren im Selbstverständnis der klassischen Philosophie durchaus als zentrales Feld gilt. Man kann eine Geschichte der Philosophie nicht nur als Geschichte des Erkenntnisproblems schreiben, sondern – zumindest für die Zeit bis 1800 – auch als Geschichte des Passionsproblems.

Wenn in dieser Arbeit gegen die Auffassung der Passionslehren als schwacher und marginaler Theorien angegangen wird, so wird indes nicht bestritten, dass die Theorien des Emotionalen voll von Widersprüchlichkeiten und Inkohärenzen sind. Die Analyse fokussiert im Folgenden darum fast überall auch die philosophischen Brüche. Diese werden aber nicht als spezifischer Mangel der Emotionstheorien aufgefasst, vielmehr als Grundproblem jeden Denkens, das sich nicht auf sich selbst be-

⁵ Cf. Reiner Wiehl, *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*. Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jahrgang I, Heft 4. Göttingen 1983, p. 13 und Ernst Cassirer, *Descartes und Königin Christina von Schweden. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*. In: ders., *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Stockholm 1939, p. 241; außerdem zahlreiche Untersuchungen zur rhetorischen Affekttradition, etwa Erich Auerbach, *Racine und die Leidenschaften*. In: *Germanisch-romanische Monatsschrift*, XIV. Jahrgang, 1926. Für weitere Titel cf. p. 201 (n. 635).

⁶ Cf. etwa Friedrich Bark, *Descartes' Lehre von den Leidenschaften. Ihre Darstellung nebst einer kritischen Untersuchung der Frage: »In welchem Zusammenhange steht jene mit seinen Lehren in der Metaphysik?«*. Rostock 1892, p. 44.

schränkt, sondern etwas über die ihm möglicherweise nicht wesensgleiche Welt zu sagen versucht. Der philosophiehistorische Ansatz, der hier vertreten wird, sucht demzufolge nicht danach, die historischen Theorien zu verbessern und in größtmögliche systematische Kohärenz zu überführen, sondern interessiert sich gerade auch für die theoretischen Bruchlinien und denkerischen Problemzonen, die er als unvermeidlich annimmt und darum als integralen und aussagekräftigen Teil der Philosophie versteht. So wird gezeigt, dass fast alle der hier analysierten alten Affektenlehren einen charakteristischen Bruch zwischen stringenter naturwissenschaftlicher, metaphysischer oder psychologischer Konzeption einerseits und empirisch-anekdotescher Phänomenbeschreibung andererseits enthalten. Die *passio animae* wird also zwar einerseits klar konzeptualisiert, andererseits lässt sich dieser wohldefinierte psychologische Begriff auf die einzelnen darunter subsumierten Phänomene und deren empirische Beschreibung oft nicht anwenden. Die klassischen philosophischen Affektenlehren bestehen darum typischerweise nicht nur aus einem konzeptuellen und aus einem ethischen Teil, sondern sie enthalten immer auch ausführliche Beispiellisten, ja in manchen Fällen geradezu systematische Kataloge der einzelnen Affekte, welche insgesamt für das Passionsverständnis nicht weniger wichtig sind als der konzeptuell-definitivische Teil.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen kann die vorliegende Untersuchung bei ihrem Überblick über das tradierte emotionstheoretische Material und dessen inneren Zusammenhang nicht auf bereits bestehende Arbeiten zurückgreifen. Sie bezieht sich vor allem auf allgemeine philosophiehistorische Sekundärliteratur der jüngeren Zeit, die freilich im 20. Jahrhundert zumeist recht wenig Interesse für die Emotionen zeigt. Die neuerwachte Beschäftigung mit Emotionstheorien hat noch kaum zu epochen- oder auch nur autorenübergreifenden philosophiehistorischen Darstellungen geführt. Die wichtigste Ausnahme ist die Monographie von Susan James zu den Passionstheorien im 17. Jahrhundert, welche deren Wurzeln bei Aristoteles und Thomas von Aquin mit einbezieht.⁷ Einige philosophiehistorisch ausgerichtete Sammelbände geben überdies durch die Versammlung von Aufsätzen zu verschiedenen Autoren Einblicke in epochenübergreifende Zusammenhänge.⁸ Ähnliches gilt auch für

⁷ Susan James, *Passion and action. The emotions in seventeenth-century philosophy*. Oxford 1997.

⁸ Emil Angehrn, Bernard Baertschi (Hg.), *Emotion und Vernunft – Émotion et rationalité*. *Studia philosophica*. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, 59. Bern / Stuttgart / Wien 2000; Bernard Besnier, Pierre-François Moreau, Laurence Renault (Hg.), *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions, tome I*. Paris 2003; Ingrid Craemer-Ruegenberg (Hg.), *Pathos, Affekt, Gefühl*. Freiburg im Breisgau / München 1981; Achim Engstler, Robert Schnepf (Hg.), *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, 62. Hildesheim et al. 2002; Hinrich Fink-Eitel, Georg Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*. Frankfurt am Main 1993; Stephen Gaukroger (Hg.), *The Soft Under-*

eine Reihe von literatur- und kulturhistorischen Arbeiten und Sammelbänden.⁹ Bei einigen, aber nicht allen der hier behandelten Autoren gibt es schließlich neuere philosophische Monographien spezifisch zu den Passionslehren.¹⁰ Vieles ist derzeit gerade im Erscheinen oder lässt sich in den nächsten Jahren erwarten.

Eine beachtliche Menge älterer und nur noch begrenzt anschlussfähiger philosophischer Sekundärliteratur zu den Emotionen findet sich außerdem interessanterweise in der Zeit um 1900. Ganz allgemein muss die philosophische, psychologische und geisteswissenschaftliche Beschäftigung mit Passionen wohl auch als eine Abfolge von Konjunkturen aufgefasst werden. So lässt sich – nach dem mehrheitlichen Abbruch der philosophischen Affektenlehre im deutschen Idealismus und dem naturwissenschaftlich dominierten 19. Jahrhundert – um 1900 ein neuerliches Aufblühen des Interesses an Emotionen ausmachen, das vor allem von der wissenschaftlichen Psychologie und der Psychoanalyse und etwas später auch von der phänomenologischen Philosophie getragen wird. In dieser Zeit findet sich dementsprechend eine Häufung akademischer Sekundärliteratur zur Philosophiegeschichte der

belly of Reason. *The Passions in the Seventeenth Century*. Routledge Studies in Seventeenth-Century Philosophy, 1. London / New York 1998; Stefan Hübsch, Dominic Kaegi (Hg.), *Affekte*. Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen. Reiner Wichl gewidmet. Heidelberg 1999; Hilge Landweer, Ursula Renz (Hg.), *Klassische Emotionstheorien*. Berlin 2008 (im Erscheinen); Pierre-François Moreau (Hg.), *Les passions à l'âge classique*. Théories et critiques des passions, tome II. Paris 2006. *Revue internationale de philosophie*, Les passions. 48. Paris 1994.

⁹ Erich Auerbach, *Passio als Leidenschaft*. In: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*. Bern / München 1967; Claudia Benthien, Anne Fleig, Ingrid Kasten (Hg.), *Emotionalität*. Zur Geschichte der Gefühle. Köln / Weimar / Wien 2000; Ingrid Kasten, Gesa Stedman, Margarete Zimmermann (Hg.), *Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Querelles, 7. Stuttgart 2002; Doris Kolesch, *Theater der Emotionen*. Ästhetik und Politik zur Zeit Ludwigs XIV. Frankfurt am Main 2006; Erich Lerch, »Passion« und »Gefühl«. In: *Archivum Romanicum*, XXII, 1938; Niklas Luhmann, *Liebe als Passion*. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt am Main 1982.

¹⁰ Deborah J. Brown, *Descartes and the passionate mind*. Cambridge 2006; Alexander Brungs, *Metaphysik der Sinnlichkeit*. Das System der *Passiones Animae* bei Thomas von Aquin. Akademische Studien & Vorträge, 6. Halle 2002; William W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion*. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics. London 2002 (1975); Linus Gemmecke, *Ethik contra Moral*. Ein Vergleich der Affektenlehren Descartes' und Spinozas. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades des Doktor philosophiae. Philosophisches Seminar der Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg 2002. Berlin 2003; Josef Jacob, *Passiones*. Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin. Mödling bei Wien 1958; Denis Kambouchner, *L'homme des passions*. Commentaires sur Descartes. 2 Volumes: I. Analytique. II. Canonique. Bibliothèque du Collège International de Philosophie. Paris 1995; Stella Papadi, *Die Deutung der Affekte bei Aristoteles und Poseidonios*. Ein Vergleich. Europäische Hochschulschriften, Reihe 15, Klassische Sprachen und Literaturen, 90. Frankfurt am Main et al. 2004; Michael Schrijvers, *Spinozas Affektenlehre*. Berner Reihe philosophischer Studien, 8. Bern / Stuttgart 1989; Carole Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains. Paris 2002; Teun Tieleman, *Chrysippus on Affections*. Reconstruction and interpretation. Leiden 2003.

Affektenlehre, darunter nicht wenige Qualifikationsschriften – gleichsam die Vorläufer der vorliegenden Arbeit, welche in die vorläufig letzte große Emotionskonjunktur, die unsrige, fällt.¹¹ Seit den 1980er und 1990er Jahren lässt sich nicht nur in der Philosophie, sondern auch in Neurologie, Kognitionswissenschaft, Psychologie, Soziologie, Kultur-, Literatur- und Geschichtswissenschaften ein verstärktes Interesse an Emotionen ausmachen. In der Philosophie wird dieses vor allem von der Phänomenologie und von der angelsächsischen, sprachanalytischen Philosophie getragen und ist weniger durch philosophiehistorische Interessen als durch zeitgenössisches systematisches Denken geprägt: durch ethische Fragestellungen, etwa nach der moralfundierenden Rolle der Gefühle, und durch epistemologische Fragen nach der Rationalität der Kognition oder nach dem kognitiven Charakter von Emotionen.¹² In ihrer

¹¹ Um ein paar Beispiele zu nennen: Conrad Albrich, *Leibniz's Lehre vom Gefühl*. Sonderdruck aus dem »Archiv für die gesamte Psychologie« Band XVI, Heft 1 / 2. Leipzig 1909; Karl Bernecker, *Kritische Darstellung der Geschichte des Affektbegriffes (Von Descartes bis zur Gegenwart)*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Königlichen Universität Greifswald. Berlin 1915; Anton Koch, *Die Psychologie Descartes'*. Systematisch und historisch-kritisch. München 1881; Matthias Meier, *Die Lehre des Thomas von Aquino De Passionibus Animae in quellenanalytischer Darstellung*. In: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit Georg Freiherr von Hertling und Matthias Baumgartner herausgegeben von Clemens Baeumker*, Band XI, Heft 2, 1912; Fr. v. P. Morgott, *Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas*. Eichstätt 1864; Joan Nenitescu, *Die Affektenlehre Spinozas*. Leipzig 1887; Ludwig Ohlendorf, *Hume's Affektenlehre*. Erlangen 1904; Roman Pade, *Die Affektenlehre des Johannes Ludovicus Vives*. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. Münster 1893; Paul Plessner, *Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes*. Ein Beitrag zur Beurteilung seiner praktischen Philosophie. Leipzig 1888; Ludwig Harald Schütz, *Die Lehre von den Leidenschaften bei Hobbes und Descartes*. Hagen i. W. 1901.

¹² Cf. Hilge Landweer, *Affekt / Affektenlehre*. In: Hans-Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*. Band I. Hamburg 1999, p. 32 und Hilge Landweer, *Die Grenzen der Vernunft. Gefühlskonjunkturen in der Philosophie*. In: *Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie*, 20, 2004. Um nur einige der wichtigsten Vertreter und Arbeiten zu nennen: Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*. Oxford 2000; Peter Goldie (Hg.), *Understanding Emotions. Minds and Morals*. Cornwall 2002; Martha Craven Nussbaum, *Love's knowledge. Essays on philosophy and literature*. Oxford / New York 1990; Martha Craven Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton 1994; Martha Craven Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge et al. 2001; Amélie Oksenberg Rorty (Hg.), *Explaining Emotions*. Berkeley / Los Angeles / London 1980; Robert C. Solomon, *The Passions. The Myth and Nature of Human Emotions*. New York 1976; Robert C. Solomon (Hg.), *What is an Emotion? Classic and Contemporary Readings*. Oxford 1984; Robert C. Solomon, *Not Passion's Slave. Emotions and Choice*. Oxford et al. 2003; Robert C. Solomon (Hg.), *Thinking about Feeling. Contemporary Philosophers on the Emotions*. Oxford 2004; Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*. Cambridge, Mass. / London 1987. Für die Phänomenologie cf. Hilge Landweer, *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen 1999; Hilge Landweer, Christoph Demmerling, *Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn*. Stuttgart 2007; Hilge Landweer, Hartwig Schmidt (Hg.), *Berliner Debatte Initial*. Jg. 17, Heft 1 / 2: *Mitgefühl. Scham und Macht*. Berlin 2006.

historisch-systematischen Ausrichtung schließt die vorliegende Arbeit nur wenig an diese neueren Ansätze an, weiß sich ihnen aber durch eine Vielzahl von thematischen Konvergenzen verbunden.

Nach einer theoretischen Einführung in die Hauptmotive der klassischen Affektenlehren, in der thesenartig die Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst werden, nimmt die Studie ihren Ausgang bei Aristoteles, dem Begründer des maßgeblichen philosophischen Paradigmas des Emotionalen: Seinen konzeptuellen Grundlegungen der *passio animae* widmet sich ein ausführliches Kapitel. Sodann werden die wichtigsten Motive der zweiten antiken Prägung des Passionsproblems durch die Stoiker dargelegt und wird kurz auf die christliche Umformung der antiken Affektenlehren durch Augustinus eingegangen. Es folgt eine Untersuchung der äußerst einflussreichen mittelalterlichen Systematisierung aristotelischer Ansätze durch Thomas von Aquin. In deren Anhang wird wiederum nur kurz auf den Neostoizismus der Renaissance eingegangen, der selbst zwar keine eigenständige theoretische Behandlung der Passionen hervorgebracht hat, aber mit seiner negativen ethischen Einschätzung der Emotionen und seiner Fokussierung der Ethik auf Apathie das Passionsproblem breitenwirksam für die Neuzeit wiederbelebt hat und für das allgemeine und lebhaftere Interesse an Passionen im 17. Jahrhundert wesentlich mitverantwortlich ist. Besonders ausführlich wird sodann auf Descartes' Spätwerk eingegangen, in dem sowohl eine eudämonistische Ethik als auch eine Anthropologie den strengen metaphysischen Substanzdualismus aufweichen; Descartes' physiologisch fundierte Passionslehre stellt die von scholastischen Mustern unabhängigste Theorie des 17. Jahrhunderts dar und kann damit als der letzte große originelle, wenn auch höchst widersprüchliche Entwurf der alten Affektenlehren angesehen werden. Hobbes' Auffassung der Passionen stellt demgegenüber nur eine mechanisierte Version der scholastischen Theorie dar und wird relativ knapp abgehandelt. Spinozas Affektenlehre umfasst seine gesamte Metaphysik und Ethik und ist die wohl philosophisch komplexeste und am weitesten ausgeführte Theorie der Emotionen im an solchen Theorien nicht armen 17. Jahrhundert. Sie wird hier nur verhältnismäßig summarisch im Hinblick auf den Traditionszusammenhang, in dem sie steht, dargestellt; eine eingehendere Untersuchung würde den Rahmen dieses Buches sprengen. Für das 18. Jahrhundert mit seiner nationalen Aufspaltung der Philosophietraditionen konzentriert sich die Arbeit auf den deutschsprachigen Raum. Zunächst mit einer kurzen Analyse von Leibniz' Metaphysik: Hier findet man zwar keine ausgeführte Passionslehre mehr, wohl aber wichtige Elemente für die Auffassung des Emotionalen, die vor allem von Wolff aufgegriffen und mit scholastischen Motiven zusammengebracht werden. Dieser für die deutsche Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts grundlegenden wolffschen Synthese ist das nächste Kapitel gewidmet; in dessen Anhang findet Baumgartens Übernahme und Umdeutung der wolffschen Philosophie Erwähnung. Ihren Abschluss findet die Arbeit schließlich in einem Ausblick auf Kant, der die Passionstradition

zwar noch beerbt und in seiner *Anthropologie* womöglich das letzte »Passionstraktat« des 18. Jahrhunderts liefert, zugleich aber auch wesentlich für den Bruch mit dieser Tradition sorgt. Kants Transzendentalphilosophie wendet sich in der Erkenntnislehre von der Vermögenspsychologie und in der Ethik vom Eudämonismus ab und entzieht der alten Affektenlehre damit ihre beiden wichtigsten philosophischen Voraussetzungen; seine Theoretisierung des »Gefühls« markiert das Ende des Passions-Paradigmas in der Philosophie.

Insgesamt legt die Arbeit das Gewicht eher auf die philosophischen und begrifflichen Grundlegungen der Passionslehren als auf die im einzelnen oft sehr ausführlich ausgebreiteten Beispiele und die wechselnden Beschreibungsweisen des individuellen emotionalen Empfindens. Die extensiven Aufzählungen und Schilderungen der Passionen, die in fast allen Passionslehren den definitorischen Teil ergänzen, erscheinen dennoch auch als theoretisches Element und werden darum stets einbezogen. In einem tabellarischen Anhang am Ende des Buchs werden die Passionslisten und Affektkataloge aller hier untersuchten Autoren nochmals übersichtlich aufgezählt.

Was die Arbeit mit ihrem groß gespannten Bogen vernachlässigt, sind nicht nur alle *minores* sowie die für jede einzelne Epoche kleinteilig untersuchbaren Rezeptions-, Aneignungs- und Wirkverhältnisse, sondern auch die gesamte englische empiristische Tradition des 18. Jahrhunderts, welche ebenso wie die baumgartensche und kantische Ästhetik eine Um- und Aufwertung der sinnlichen und emotionalen Vermögen darstellt. Hume's große Passionslehre im *Treatise of Human Nature* von 1740 und seine Ethik des *moral sense* – ebenso wie die seiner Vorgänger Shaftesbury oder Hutcheson – sind für das Verständnis des Übergangs von der »Passion« zum »Gefühl« im 18. Jahrhundert und der Folgezeit von großer Bedeutung – ein Übergang, der in dieser Arbeit nur noch als Ausblick skizziert und nicht mehr eingehend untersucht werden kann.

Im untersuchten historischen Zeitraum gibt es überdies eine Reihe von Gebieten, in denen Emotionen und Emotionales verhandelt werden – Gebiete, die in den älteren Wissenskulturen vielfach auch nicht scharf von den hier fokussierten philosophischen Fragen der Metaphysik, der Ethik und der Psychologie abgetrennt sind –, die hier nicht oder nur am Rande behandelt werden können. So gibt es von der Antike bis weit in die Neuzeit eine ärztlich-medizinische Beschäftigung mit Passionen, welche diese in den Kontext der Temperamentenlehre oder Humoralpathologie stellt, diätetisch-therapeutisch damit umgeht und zum Teil auf die stoische Identifizierung von Passionen mit Krankheiten rekurriert.¹³ Diskussionen über Melancholie und Enthusiasmus schließen daran an, zum Teil auch die Empfindsamkeitsdiskussion des

¹³ Cf. Jean Starobinski, *Le passé de la passion. Textes médicaux et commentaires*. In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Numéro 21, »La passion«, 1980.

18. Jahrhunderts.¹⁴ Noch Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* enthält neben Vermögenspsychologie und Affektenlehre auch eine ausführliche »Charakteristik«, welche sich mit den Charakteren oder Temperamenten verschiedener Menschengruppen auseinandersetzt. Auf diesen engen Zusammenhang von Passionsethik und Medizin wird in dieser Arbeit vor allem in der Analyse von Descartes' Ethik eingegangen.

Die seit der Renaissance entwickelten künstlerischen und kunsttheoretischen, musikalischen und ästhetischen, literarischen, poetischen und rhetorischen Affektverwendungen und Affektdiskurse finden Erwähnung im Kapitel zu Aristoteles, auf dessen *Rhetorik* sich diese Traditionen oft berufen, und zu Baumgarten, dessen *Aesthetica* daran anschließt.

Nicht eingehend behandelt wird fernerhin die theologische Tradition der Affektenlehren, die ein großes und selbständig zu untersuchendes Gebiet ausmacht; auf ihre Grundlegungen durch Augustinus wird im Anhang zum Stoa-Kapitel eingegangen.

Die untersuchten Texte werden weitgehend in den Originalsprachen zitiert, Übersetzungen werden vor allem beim Altgriechischen und bei längeren oder schwierigeren lateinischen Passagen der besseren Verständlichkeit halber mitgeliefert. Wichtige Begrifflichkeiten wie πάθος, *passio*, ὄρεξις, *appetitus* stehen dem begriffshistorischen Interesse der Arbeit entsprechend meist unübersetzt im Text, wobei zwischen der griechischen und der lateinischen Version sowie deren Eindeutschung kein strenger Unterschied gemacht wird. Auf aristotelische πάθη wird im Text auch als »Passionen« verwiesen, auf die Theorie der ὄρεξις auch unter deren lateinischer Übersetzung als *appetitus* Bezug genommen. Vor allem bei der Diskussion der aristotelischen Kategorien πάθος und ποιήσις oder πάσχειν und ποιεῖν werden der besseren Lesbarkeit halber oft auch die lateinischen Termini *passio* und *actio* eingesetzt.

In den Fußnoten wird auf die Quellentexte, sofern sie eine übliche Buch- und Kapitel-Aufteilung und/oder eine Standard-Zitierung haben, nur mit dem Werktitel und diesen Angaben verwiesen. Die benutzten Editionen werden in der Bibliographie ausgewiesen. Die Schreibweise wird durchwegs von den benutzten (Standard-)Editionen übernommen; vor allem bei den französischsprachigen Autoren Descartes und Leibniz ist diese oft altertümlich, aber immer verständlich (nur die schwer lesbare Ununterschiedenheit von u und v in den *Œuvres de Descartes* von Adam und Tannery wurde nicht übernommen). Die Übersetzungen im Text sind eigene, sofern nicht in den Fußnoten explizit anders angegeben; zusätzlich konsultierte Übersetzungen sind in der Bibliographie ausgewiesen, werden aber im Text unbefangen modifiziert und korrigiert.

¹⁴ Cf. Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1977.

1. HAUPTMOTIVE DER ÄLTEREN EMOTIONSTHEORIEN

1.1. *Aktivität und Passivität: die Konzeption der passio animae*

Vorweg sollen im Folgenden einige der in dieser Arbeit als Hauptmotive herausgearbeiteten Elemente der vormodernen Affektenlehren systematisch zusammengefasst werden. Diese einleitenden Abschnitte stellen im Umriss die leitenden Fragen, die Thesen und die Ergebnisse der nachfolgenden Einzelanalysen dar.

Grundlegend für das Verständnis der Emotionen von Aristoteles bis ins 18. Jahrhundert ist ihre Auffassung als *passio animae*, als Bewegung des *appetitus sensitivus*, das heißt des sinnlichen Strebevermögens der Seele. Dieses Modell, das in dieser Arbeit als *appetitus*-Modell bezeichnet wird und das bis auf den heutigen Tag allen psychologischen oder metaphorischen Reden von den Emotionen als »Gemütsbewegungen« zugrunde liegt, wird mit Abwandlungen und Varianten von allen hier untersuchten Autoren mit Ausnahme Descartes' übernommen. Die philosophiehistorische Herausarbeitung dieses Modells und seiner konzeptuellen Kontinuitäten und Umwandlungen gehört deshalb zu den wesentlichen Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung.

Fundamente für die Begriffs- und Theorietradition der *passio animae* sind, wie vor allem in den Kapiteln zu Aristoteles und Thomas von Aquin gezeigt wird, Aristoteles' psychologische Bestimmungen des πάθος τῆς ψυχῆς in *De anima*, in denen die Emotion dem Strebevermögen, der ὄρεξις, zugeordnet wird. Diese Bestimmung hängt bei Aristoteles konzeptuell vom naturphilosophischen Verständnis der Bewegung als Verbindung von Aktion und Passion, Beweger und Bewegtem ab: ὄρεξις ist das Vermögen der Seele, bewegt zu werden und daraufhin selbst zu bewegen. Bewegt wird die Seele vom Guten und Schlechten, Lustvollen und Unlustvollen oder Nützlichen und Schädlichen, das sie in den Dingen erkennt oder wahrnimmt; sie bewegt ihrerseits wiederum den Körper zur Tätigkeit.

In diesem Modell, das dank seiner mittelalterlichen Fixierung durch Thomas von Aquin zur Grundlage des philosophischen Passionsverständnisses bis ins 18. Jahrhundert wird, ist das Streben (ὄρεξις, *appetitus*) immer sowohl aktiv als auch passiv: zunächst passiv, wenn es vom Wahrgenommenen bewegt wird, dann aktiv, wenn es die Bewegung an den Körper weitergibt. Wird das Streben durch vernünftige Erkenntnis von Gut und Böse ausgelöst, heißt es Wille, bei sinnlicher Wahrnehmung von Lust und Unlust hingegen Passion. Bei dieser Unterscheidung des Strebens in intellektuelles und sinnliches, oberes und unteres, aktives und passives, Willen und Passion, wird nun der Wille als aktiv, die Passion als passiv verstanden. Dabei ist es aber nicht das Streben selbst, welches einmal aktiv, einmal passiv ist, vielmehr handelt es sich bei diesem stets um eine Bewegung, die beide Aspekte umfasst, »movens motum«, »bewegend bewegt«, wie Thomas von Aquin es umschreibt. Als aktiv und

passiv kann höchstens die der Bewegung zugrundeliegende Erkenntnis oder Wahrnehmung von Gut und Böse, Lust und Unlust verstanden werden, insofern vernünftige oder intellektuelle Erkenntnis als aktiv, sinnliche Wahrnehmung als passiv gilt – eine Unterscheidung, die aber gerade im Aristotelismus, der eine partielle Passivität auch der intellektuellen Vermögen kennt, nicht uneingeschränkt gültig ist.

Wenn die Passion als Passivität benannt wird, dann also nicht aufgrund eines ausschließlich passiven Charakters: Genau wie der Wille ist sie eine Gesamtbewegung, die sowohl Aktivität als auch Passivität umfasst. In der aristotelisch-thomistischen Konzeption stehen sich die Kategorien der Aktivität und der Passivität dabei auch nicht dualistisch gegenüber, sondern bezeichnen vielmehr zwei Aspekte einer einzigen Gesamtbewegung, die nicht immer klar zu trennen sind. Die Bezeichnung als *passio* beruht, so die Hypothese dieser Arbeit, vielmehr auf einer moralischen Wertschätzung. In moralischer Hinsicht gibt es nämlich sehr wohl eine scharfe Entgegensetzung und Hierarchisierung von Aktivität und Passivität. Die Bezeichnung der Emotion als *passio* ist in diesem Kontext wesentlich mit einer moralischen Abwertung verbunden: In der philosophischen Tradition wird durchgehend die Aktivität als edler, vornehmer und wünschenswerter als die Passivität aufgefasst. Anders als im theologischen Denken, das im Hinblick auf den Schöpfer und seine Gnade durchaus eine Wertschätzung der Passivität, der Hingabe und der Unterordnung kennt, wird Passivität in der philosophischen Tradition des Abendlandes nicht nur mit Leiden und Schmerzen, sondern vor allem mit Vernunftferne assoziiert. Wo es um menschliche Selbstermächtigung gegenüber Natur und Gott, um vernünftiges Selbstdenken und um freies Handeln geht, ist Passivität unerwünscht. Die Kategorien der *actio* und der *passio* werden in der Philosophie fast überall in diesem hierarchischen Sinne gebraucht und dabei doch selbst kaum je explizit zum Thema gemacht. Die Passionslehren sind philosophiehistorisch einer der wenigen Orte, an denen Passivität und Aktivität explizit verhandelt werden und an denen deren Werthierarchie wenn schon nicht begründet, so doch zumindest formuliert wird. Die hier untersuchten Autoren von Aristoteles bis Kant betonen gerade im passionstheoretischen Zusammenhang immer wieder die moralische und ontologische Höherwertigkeit der Aktivität gegenüber der Passivität und die Unterordnung der Passionen unter Willen oder Vernunft. Die Lehre von den *passiones* ist in dieser Hinsicht an einem neuralgischen Punkt des philosophischen Selbstverständnisses angesiedelt.

Die Werthierarchie von Aktivität und Passivität ist im abendländischen Denken nicht nur mit philosophischer Selbstermächtigung, sondern auch maßgeblich mit der Werthierarchie des Männlichen und des Weiblichen verknüpft, denn Passivität ist – wie im Kapitel 2 herausgestellt wird – seit Aristoteles weiblich konnotiert. Die passiv gedachten Passionen sind damit auf einer impliziten Ebene in gewisser Weise immer schon weiblich. Eine explizite Verknüpfung von Emotionalität und Weiblichkeit findet sich aber im untersuchten Zeitraum kaum. Massiv wird die Zuweisung der Emo-

tionalität ans weibliche Geschlecht erst im 19. Jahrhundert vorgenommen, im Zuge der Naturalisierung der Geschlechterdifferenz und der »Sonderanthropologie« des Weiblichen.¹⁵ In den hier untersuchten Passionslehren wird die Anthropologie zwar allgemein, nichtsdestotrotz aber auch vorwiegend vom Mann aus gedacht: Die Beispiele für Passionen sind überwiegend männlichen Tätigkeiten wie Kampf oder Jagd entlehnt. Aristoteles' Zentralbeispiel für Emotion ist der männlich konnotierte Zorn oder Zornesmut; ein Beispiel, das bis hin zu Descartes einen herausragenden Rang einnimmt.

1.2. *Vitalität und Moralität: die *passiones animae* als Triebe und als Leidenschaften*

In der Konzeptualisierung der Passion als *movens motum*, als aktiv und passiv zugleich, drückt sich ein den Emotionen zugeschriebener Doppelcharakter aus: dass sie nämlich einerseits, was ihre Genese betrifft, »passiv« erlitten werden, dass sie aber andererseits auch Bewegung und aktives Handeln umfassen oder zumindest den Anstoß zu solchem Verhalten geben. Dieser letztere, antreibende oder motivationale Aspekt der Passion ist nun einer der Gründe, welche sie aus moralischer Sicht problematisch machen, weil sie nämlich – in Konkurrenz zum »oberen« Streben des Willens – Handlungen motivieren. Aus naturphilosophischer Perspektive ist hingegen diese Antriebsfunktion gerade vital nützlich und dem Lebewesen dienlich, da sie es instinktiv reagieren lässt.

Fast durchgehend unterscheiden die älteren Affektenlehren nicht zwischen Instinkten und Passionen, zwischen vitalen Strebungen und zerstörerischen Leidenschaften, sondern vermischen die naturphilosophische Auffassung der *passio* als dem Lebewesen nützlichen Trieb mit ihrer moralischen Vorstellung als Erschütterung der Seelenruhe. Wie hier gezeigt wird, geht diese Unterdeterminiertheit auf die naturphilosophische Theoretisierung des aristotelischen *appetitus*-Modells zurück, in dem diese Phänomene tendenziell zusammenfallen. Denn die Seele kennt im aristotelischen Hylemorphismus zwar unterschiedliche Vermögen – intellektuelle, sinnliche, nährnde, strebende –, nicht aber eine scharfe Abgrenzung zwischen dem bloß vitalen und dem bewusst-kognitiven Bereich. Gerade im Falle des Strebevermögens gehen Unbewusstes und Bewusstes, Vitales und Wahrnehmendes sanft ineinander über. Dieser Ununterschiedenheit entspricht die Doppelung der Passionsbetrachtung in eine naturphilosophisch-psychologische Sicht und eine handlungsethische Perspektive.

¹⁵ Cf. dazu grundlegend Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib. 1750–1850*. Frankfurt am Main / New York 1991.

Dass die Passionen moralisch relevant sind, ist in der Tradition unbestritten. Alle alten Affektenlehren behandeln die Passionen im ethischen Kontext und als moralisch zu regulierende Phänomene. Als die zwei großen Alternativen der ethischen Einschätzung stehen sich dabei die von den Stoikern begründete Apathie mit ihrer radikalen Ablehnung der Passionen und die auf Aristoteles zurückgehende Vorstellung einer Mäßigung der Passionen durch die Vernunft gegenüber. Die meisten neuzeitlichen Autoren schließen sich der peripatetischen *moderatio* an, die rationalistischen Ethiker Descartes, Spinoza, Leibniz und Wolff verknüpfen ihr Ideal der seelischen oder geistigen Selbstgenügsamkeit aber auch mit stoischen Apathie-Vorstellungen. Während außer den Stoikern alle vormodernen Denker darin übereinstimmen, dass Emotionen natürliche Vorkommnisse und damit nicht per se schlecht seien, fasst einzig Hobbes, der sie gänzlich vital als Selbsterhaltungstrieb versteht, die Passionen als vollkommen wünschenswerte Phänomene auf.

Die aristotelisch-thomistische Ununterschiedenheit zwischen vitaler und moralischer Sichtweise wird mit der Ablösung des Hylemorphismus durch rationalistische Seelenbegriffe im 17. Jahrhundert zunehmend widersprüchlich. Als scharfer Gegensatz stellt sich die Frage nach Bewusstem und Unbewusstem im cartesischen Dualismus dar, der die Seele als Bewusstsein definiert und sie ihrer vitalen, unbewussten Elemente entledigt. In einer nur Bewusstsein enthaltenden Seele ist aber die nicht bewusst gesteuerte, sondern vielmehr unwillkürlich auftretende Emotion nur noch schwer unterzubringen; Descartes versucht darum, wie im fünften Kapitel ausführlich dargestellt wird, die Passionen der Seele soweit wie möglich als rein körperliche Phänomene zu fassen. Damit – aber auch, weil er sich zugleich weiterhin an einem moralischen Passionsverständnis orientiert –, gerät seine Theorie in erhebliche Widersprüche.

Passionstheoretisch, wenn auch nicht unbedingt in der Gesamtfundierung, kohärenter ist der Materialismus von Hobbes, der die Passionen nur noch als Vitaltriebe sieht und ihnen darüber hinaus eine fundamentale Stellung als Antriebskräfte des Menschen schlechthin zuschreibt. Passionen gehören für ihn allesamt zum *conatus*, dem Trieb zur Selbsterhaltung; als moralische Phänomene betrachtet er sie hingegen kaum noch. Spinoza folgt Hobbes in der Einschätzung der Passionen als Phänomenen des Selbsterhaltungstriebes, versteht diesen allerdings metaphysisch. In Spinozas rationalistischem Holismus sind die Affekte, wie er sie nennt, natürliche Triebe und als solche Gegenstand einer nicht normativen Ethik. War für Hobbes der Mensch wesentlich durch seinen vitalen Lebenserhaltungstrieb bestimmt, so ist bei Spinoza die Seele essentiell durch ihr Streben und ihre Passionen determiniert. Zunehmend wird also der *appetitus*, der bei Aristoteles und Thomas ein Vermögen unter vielen war, zum Zentrum der Seele. Dabei werden die Passionen zunehmend aktivisch gedacht und damit auch moralisch aufgewertet. Spinozas Seele ist durch ihr Streben nach Selbsterhaltung und Machtsteigerung definiert, ihr Hauptaffekt ist das Begehren; Leibniz'

Seele ist essentiell Kraft (*force*) und aktivisch gedachte Appetition. Die oft für das 18. Jahrhundert diagnostizierte Umdeutung des Menschen zum fundamental appetitiven, triebhaften und passionellen, emotionalen Wesen reicht also, wie hier ausführlich aufgewiesen wird, weit ins 17. Jahrhundert zurück und ist eine Folge der Aufwertung und Umdeutung des aktiven und vitalen Triebaspekts der alten Passionen.¹⁶

Eine Auflösung der charakteristischen Vermischung von Passion und Trieb findet sich, wie die Untersuchung herausstellt, zuerst bei Leibniz, der auf das Problem der cartesischen Bewusstseinsseele reagiert und zwischen unbewussten Handlungstrieben und bewussten Emotionen ebenso wie zwischen unbewussten und bewussten Wahrnehmungen unterscheidet. Leibniz führt dazu die *petites perceptions* ein, die analog zu Wahrnehmungen und Passionen gedacht werden und vital nützlich sind, aber unterhalb der Bewusstseinschwelle liegen. Leibniz trennt damit als erster zwischen vitalen, lebensdienlichen Instinkten und bewussten, moralisch relevanten Emotionen.

1.3. Lust und Unlust, Urteil und Meinung, Idee

Eine weitere zentrale konzeptuelle Frage der alten Affektenlehren, welche in dieser Arbeit durchgehend verfolgt wird, ist diejenige nach der mit den Passionen verbundenen Wahrnehmung oder Empfindung von Lust und Unlust. Passionen werden in der Regel als von Lust und Unlust begleitet gedacht, manchmal werden auch Lust und Unlust selbst direkt als Passionen bezeichnet oder umgekehrt Passionen als Arten von Lust und Unlust. Vor allem aber und grundlegend sind Lust und Unlust im *appetitus*-Modell, dessen Entwicklung in der vorliegenden Untersuchung gezeichnet wird, die Auslöser der Passionen. Im aristotelisch-thomistischen Hylemorphismus ist das sinnlich wahrgenommene Gute, das mit der Lust identifiziert wird, das *activum*, von dem die Seele bewegt wird, bevor sie selbst wiederum den Körper bewegt. Lust und Unlust – in metaphysischer Sicht auch die Wahrnehmung von Gut und Übel, auf der vitalen Ebene auch das Nützliche und das Schädliche – werden auch in allen späteren Varianten des *appetitus*-Modells als die Auslöser des Strebens und der appetitiven Bewegung gedacht, ob sie selbst nun schon zu den Passionen gezählt werden oder nicht. So werden in Hobbes' mechanistischer Version Lust und Unlust mit der Förderung oder Hemmung der Vitalbewegung im Herzen identifiziert, auf die der Körper mit dem Streben nach Selbsterhaltung, dem *conatus*, reagiert. Alle Passionen aber sind Arten dieses *conatus*. Auch bei Spinoza werden Emotionen als Ausdruck des *conatus* verstanden; bei ihm bezeichnen Lust und Unlust das Gelingen oder Misslingen

¹⁶ Für die Zuweisung dieser Umdeutung ans 18. Jahrhundert cf. Stefan Hübsch, Vom Affekt zum Gefühl. In: Stefan Hübsch, Dominic Kaegi (Hg.), Affekte. Philosophische Beiträge zur Theorie der Emotionen. Reiner Wichl gewidmet. Heidelberg 1999.

des Strebens nach Selbsterhaltung und werden darum neben dem *conatus* selbst, der mit Begehren identifiziert wird, als die grundlegenden Affekte gefasst. Wolff und Baumgarten nennen Lust und Unlust als Auslöser der Affekte; ebenso aber die Affekte als »Grade« der Lust und Unlust. Kants Affekte gehören zum Gefühl und sind damit wiederum selbst Lust und Unlust, seine Leidenschaften werden hingegen als sinnliches Begehren von einem Gefühl der Lust und Unlust ausgelöst.

Lust und Unlust sind damit ein wesentliches Element aller Emotionskonzeptualisierungen. Als eigenständiges Phänomen werden sie aber kaum je thematisiert, vielmehr wird in der Tradition überall vorausgesetzt, dass sie als ständige Begleiter der Sinneswahrnehmung kontinuierlich in der Seele präsent seien. Erst Kant widmet der Lust und Unlust eine eigenständige philosophische Reflexion und weist ihnen ein eigenes Seelenvermögen zu, nämlich das sogenannte »Gefühl der Lust und Unlust«, ein drittes Vermögen, welches zwischen Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen liegt. Bei Kant – aber auch schon bei seinen Vorläufern im 18. Jahrhundert, bei Wolff und Baumgarten sowie in der englischen Philosophie des *moral sense* – wird die in der Tradition meistens nur implizit gedachte Funktion von Lust und Unlust als (sinnlicher) moralischer Perzeption nicht nur vereindeutigt, sondern auch in ihrer Bedeutung aufgewertet. Kants »Gefühl der Lust und Unlust« ist in moralischer Hinsicht das Vermögen, Werte wahrzunehmen, und Lust und Unlust haben als moralische Perzeptionen eine wichtige Rolle als vermittelnde Instanz zwischen Erkenntnis und Handeln. Kant selbst wertet zwar die Emotionen nicht wesentlich auf, sondern weist ihnen als sinnlichem Phänomen eine nur untergeordnete Rolle zu, aber insofern sie jetzt zum Gefühl gehören (und in der Folge auch als »Gefühle« bezeichnet werden) partizipieren sie an dem neuen zentralen Status dieses Vermögens der moralischen Perzeption.

Wenn bei Kant das dem Gefühl zugehörige Erkenntnisvermögen die Urteilskraft ist, dann ist damit auch eine explizite Verbindung zwischen Emotionen und Urteilen hergestellt. Auch in den älteren Theorien sind die Passionen fast überall mit Urteilen verknüpft. Während die intellektualmonistischen Stoiker die Passionen direkt als Urteile bezeichnen – und zwar als falsche –, wird von den meisten anderen Positionen der Zusammenhang von Passion und Urteil gerade nicht betont, aber, wie diese Arbeit aufweist, fast überall implizit vorausgesetzt. Konzeptuell ist eine mögliche Passionsauslösung durch (intellektuelle) Urteile im *appetitus*-Modell, das die Passionen als Teil des Sinnlichen versteht, nicht vorgesehen; in den Beschreibungen einzelner Passionen wird aber trotzdem sehr oft ein urteilendes Moment erwähnt und ein mentaler Zusammenhang, eine intellektuell reflektierte Meinung über das Gute und das Böse vorausgesetzt. Während explizit im *appetitus*-Modell (und auch in Descartes' nicht-appetitiver, physiologischer Passionsauffassung) die Passion durch eine Sinneswahrnehmung und die sie begleitende Lust und Unlust ausgelöst wird, werden in den Einzelbeschreibungen unter der Hand auch oft intellektuelle Urteile als Passionsaus-

löser eingeführt. Diese Ungereimtheit entspricht dem bereits erwähnten Spannungsverhältnis zwischen der Konzeption der *passio animae* einerseits und der Beschreibung einzelner *passiones* andererseits, auf das in der folgenden Untersuchung immer wieder eingegangen wird.

Im Hinblick auf den intellektuellen Status von Passionen lässt sich im Übrigen seit dem Rationalismus des 17. Jahrhunderts eine deutliche Verschiebung nachweisen, die zu einer auch grundsätzlichen Epistemologisierung der Passionen führt. Von Descartes ausgehend, der die scholastischen Seelenvermögen auflöst und die Passionen erstmals als sinnliche Perzeptionen fasst, werden die Emotionen zunehmend auch im Reich der Ideen und nicht mehr nur der Strebungen verortet: Sie sind nicht mehr (nur) *appetitus sensitivus*, sondern jetzt (auch) *ideae confusae*. In Spinozas Monismus fallen Wahrnehmung und Appetition zusammen. Leibniz übernimmt zwar nicht den Monismus, wohl aber den engen Zusammenhang zwischen Perzeption und Appetition: Sie sind in seiner Monade nicht mehr getrennte Seelenvermögen, sondern untrennbar miteinander verflochten. Wolff, der wieder scholastisch getrennte Seelenvermögen annimmt, fasst die Appetition dann als von der Perzeption herstammendes Vermögen. Die Passionen rutschen, so die hier vorgelegte Interpretation, im Zuge dieser rationalistischen Umdeutungen zunehmend in die Erkenntnislehre. Als Ideen sind Passionen nun auch ganz anders gefährlich denn als Strebungen: Sie können nicht nur unbedachte Handlungen auslösen, sondern sie gefährden die Erkenntnis. Zugespielt formuliert fürchtete man bis ins 17. Jahrhundert vor allem, aufgrund von Passionen falsch zu handeln, seit dem 18. Jahrhundert trat die Angst hinzu, aufgrund von Passionen falsch zu denken. Während sie davor als *appetitus sensitivus* vor allem ethisch dem Willen und der diesen bestimmenden Vernunft entgegenstanden, sind Passionen ab diesem Zeitpunkt auch im epistemologischen Zusammenhang ein Gegenbegriff zur Vernunft oder zum Verstand.