

Die Moralität der Gefühle

Herausgegeben  
von Sabine A. Döring  
und Verena Mayer

# Deutsche Zeitschrift für Philosophie

Zweimonatsschrift  
der internationalen  
philosophischen Forschung

Sonderband 4

# Die Moralität der Gefühle

Herausgegeben  
von Sabine A. Döring  
und Verena Mayer



Akademie Verlag

ISSN 1617-3325

ISBN 3-05-003686-9

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2002

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Lektorat: Mischka Dammaschke

Einbandgestaltung: Günter Schorcht, Schildow

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

# Inhalt

Vorwort.....	7
<i>Sabine A. Döring</i> Die Moralität der Gefühle: Eine Art Einleitung.....	15
Teil I: Kognitivismus in Psychologie und Philosophie	
<i>Thomas Goschke und Annette Bolte</i> Emotion, Kognition und Intuition: Implikationen der empirischen Forschung für das Verständnis moralischer Urteilsprozesse.....	39
<i>Christoph Jäger and Anne Bartsch</i> Privileged Access and Repression .....	59
<i>Sabine A. Döring und Christopher Peacocke</i> Handlungen, Gründe und Emotionen .....	81
<i>Holmer Steinfath</i> Emotionen, Werte und Moral .....	105
Teil II: Gefühle in einzelnen Moraltheorien und Theorien der praktischen Rationalität	
<i>Verena Mayer</i> Tugend und Gefühl .....	125
<i>Jens Timmermann</i> The Shadow of Fortune.....	151
<i>Wilhelm Vossenkuhl</i> Rational and Irrational Intentions: An Argument for Externalism .....	163

*Olaf L. Müller*

Fühlen oder Hinsehen? Ein Plädoyer für moralische Beobachtungssätze .....175

Teil III: Moralische Gefühle

*Peter Goldie*

Compassion: A Natural, Moral Emotion .....199

*Dirk Koppelberg*

Theorien mentaler Simulation und die Vielfalt affektiver Phänomene – Begriffliche Probleme und empirische Belege .....213

*Rüdiger Bittner*

Liebe – eine Pflicht? eine Tugend? keins von beiden? .....229

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren.....239

Personenregister.....243

# Vorwort

Mit diesem Buch haben wir es uns zum Ziel gesetzt, eine aktuelle Diskussion, die maßgeblich im angelsächsischen Raum geführt wird, auch in Deutschland zu etablieren und weiterzuentwickeln. Wie der Titel des Buches verspricht, soll die Rolle der Gefühle im moralischen Urteilen und Handeln untersucht werden. Gefühlen eine solche Rolle zuzusprechen hat Tradition. Jedoch wird diese Rolle im Zuge einer sogenannten kognitivistischen Reinterpretation des Gefühlsbegriffs seit einigen Jahren von Grund auf neu bestimmt. Um dem Leser den Zugang zu der neuartigen Gefühlsethik zu erleichtern, hebt das vorliegende Buch mit einer systematischen Einführung an. In diesem *Die Moralität der Gefühle* überschriebenen Beitrag von Sabine A. Döring wird zunächst die klassische Gefühlsethik an der Position David Humes exemplifiziert. Charakteristisch für diesen Typ von Gefühlsethik ist die Interpretation von Gefühlen als seelischen Empfindungen ohne repräsentationalen Inhalt. Eben diese Interpretation wird in neueren Gefühlstheorien überwunden: Gefühlen wird nunmehr ein repräsentationaler oder intentionaler Inhalt zugeschrieben, kraft dessen sie sich als ein integraler Bestandteil menschlicher Rationalität verstehen lassen, insofern nämlich der repräsentationale Inhalt der Gefühle in normative, rechtfertigende Beziehungen zu den Inhalten von Urteilen oder Überzeugungen eintreten kann. Gefühlsbedingte Urteile sind damit nicht mehr bloß „Ausdruck“ von Gefühlen, sondern haben ebenso wie die ihnen zugrundeliegenden Gefühle und ebenso wie rein intellektuell begründete Urteile einen repräsentationalen Inhalt. Der Beitrag verdeutlicht weiterhin, inwiefern Gefühle in moralischen Theorien überhaupt eine Rolle spielen. Einer jeden normativen Moraltheorie stellt sich das Problem der moralischen Motivation, d. h. sie muß erklären können, wie es möglich ist, daß moralische Urteile faktisch handlungswirksam werden. Seit jeher werden Gefühle oder jedenfalls bestimmte Gefühle wie beispielsweise Sympathie oder Mitgefühl als geeignete Kandidaten für moralische Motive betrachtet. Strittig ist demgegenüber, ob Gefühle auch bei der Begründung moralischer Urteile eine Rolle spielen. Während Hume die Begründung eines moralischen Urteils von Gefühlen abhängig macht und auf diese Weise zugleich erklären will, warum ein solches Urteil intrinsisch bzw. notwendig zum Handeln motiviert, stehen seinem „internalistischen“ Ansatz zur Erklärung moralischer Motivation grob gesprochen zwei alternative Positionen gegenüber. „Externalistische“ Theorien bestreiten, daß moralische Urteile notwendig zum Handeln motivieren und entkoppeln so die Frage der Gerechtfertigkeit eines moralischen Urteils von der Frage nach dessen motivierender Kraft. Gefühle fungieren im Rahmen einer externali-

stischen Theorie als den moralischen Urteilen bloß äußerliche Handlungsmotive. Eine Alternative zum Internalismus Humes bildet der Kantische Internalismus, nach dem moralische Urteile entweder notwendig passende Motive wie exemplarisch das moralische Gefühl der Achtung erzeugen oder für sich genommen zum Handeln motivieren. Döring argumentiert für eine internalistische Analyse moralischer Motivation und deutet an, wie sich im Rahmen einer kognitivistischen Theorie der Gefühle die motivierende Kraft moralischer Urteile dadurch erklären ließe, daß diese Urteile in Gefühlen gründen, ohne daß sie deshalb, wie Hume dies tut, von der Klasse der Vernunfturteile ausgenommen werden müßten. Der Beitrag schließt mit einem Aufriß einiger Fragen, die sich im Zusammenhang mit einer so verstandenen kognitivistischen Gefühlsethik stellen.

Die identifizierten Fragen werden in den Beiträgen des vorliegenden Buches behandelt, die sich drei großen Themenbereichen zuordnen lassen: Im ersten Teil geht es zunächst um die Frage, inwieweit sich ein tragfähiger kognitivistischer Ansatz zur Interpretation der Gefühle etablieren und für die philosophische Analyse, wie im besonderen für die Analyse der Moralität, fruchtbar machen läßt. Der zweite Teil behandelt die Rolle der Gefühle in unterschiedlichen Moraltheorien und Theorien der praktischen Rationalität wie beispielsweise der Tugendethik sowie der Entscheidungstheorie. Hieran schließt sich dann im dritten Teil eine Untersuchung jener Gefühle an, die gemeinhin als typische Kandidaten für genuin moralische Gefühle gelten, nämlich des Mitgefühls, der Empathie und der Liebe.

## I. Kognitivismus in Psychologie und Philosophie

Alle kognitivistischen Ansätze, die in diesem Band vorgestellt werden und den Gefühlen einen intentionalen oder repräsentationalen Inhalt zubilligen, reagieren bereits auf Einwände, wie sie gegen den Kognitivismus in der Theorie der Gefühle in seiner Frühphase vorgebracht wurden. Diese Einwände sind einerseits inhaltlicher Natur und richten sich gegen eine „Überintellektualisierung“ der Gefühle, für die exemplarisch die „Urteilstheorie der Gefühle“ steht, d. h. die These, daß Gefühle – oder genauer Emotionen – identisch mit Werturteilen sind. Zugleich wurde der frühe Kognitivismus andererseits methodologisch als bloße „Lehnstuhl“-Philosophie verworfen, die sich auf die reine Analyse der gesprochenen Sprache verlasse und dabei die Einsichten der empirischen Forschung sträflich vernachlässige. Entgegen diesen Einwänden hebt der vorliegende Band mit einem Beitrag an, der zeigt, daß sich nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Psychologie, namentlich der Kognitionspsychologie, der Schwerpunkt zu einem Kognitivismus hin verschoben hat, der den repräsentationalen Inhalt von Emotionen gleichwohl nicht dem von Urteilen oder Meinungen angleicht. In ihrem Beitrag *Emotion, Cognition und Intuition: Einige Implikationen der experimentellen Forschung für das Verständnis der moralischen Urteilsbildung* argumentieren Thomas Goschke und Annette Bolte, daß Gefühle essentiell „eine informationale Funktion und

einen semantischen Inhalt“ haben und „in diesem Sinn als eine Form von Repräsentationen aufgefaßt werden“ können. Der Beitrag reflektiert die Entwicklung der empirischen Forschung zu den Emotionen und führt zugleich in den gegenwärtigen Forschungsstand ein. Abschließend werden Implikationen der empirischen Ergebnisse für das Verständnis der moralischen Urteilsbildung zur Diskussion gestellt. Im Mittelpunkt steht dabei die These, daß moralische Bewertungen häufig auf impliziten Formen der Informationsverarbeitung und intuitiven emotionalen Reaktionen beruhen, die ohne Vermittlung „höherer“ kognitiver Prozesse ausgelöst werden.

Der zweite Beitrag zieht psychologische Forschungsergebnisse gezielt heran, um eine philosophische Standardmeinung zu entkräften: die Behauptung, daß wir zu unseren eigenen Gefühlen, anders als zu den Gefühlen oder Überzeugungen anderer, „privilegierten“ Zugang hätten. Unter dem Titel *Privileged Access and Repression* konfrontieren Christoph Jäger and Anne Bartsch diese These mit der Tatsache, daß Gefühle „unterdrückt“ werden können, so daß sie zwar objektiv meßbar sind, aber dennoch unterhalb der Wahrnehmungsschwelle des Subjekts verbleiben. Diese Beobachtung verträgt sich schlecht mit einer intellektualistischen Theorie der Emotionen und wirft Probleme für eine Theorie der epistemischen Rechtfertigung auf.

Im dritten Beitrag wird eine Frage beantwortet, die die Psychologen Thomas Goschke und Annette Bolte an den Philosophen stellen, die Frage nämlich nach dem Begriff der emotionalen Repräsentation: Wenn der repräsentationale Inhalt einer Emotion nicht der eines Urteils oder einer Meinung ist, in welchem Sinne kann er dann als „Repräsentation“ aufgefaßt werden? Sabine A. Döring und Christopher Peacocke argumentieren in ihrem Beitrag über *Handlungen, Gründe und Emotionen*, daß sich der repräsentationale Inhalt der Emotionen in Analogie zu dem sinnlicher Wahrnehmungen analysieren läßt. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, daß Emotionen gleich sinnlichen Wahrnehmungen Urteile nicht-inferentiell rechtfertigen können. Wesentlich für diese Möglichkeit ist, daß es sich bei Emotionen um aktuelle Bewußtseinszustände handelt, die die Aufmerksamkeit des Subjekts auf sich ziehen und beanspruchen können (womit natürlich nicht impliziert ist, daß sie Gegenstand der Aufmerksamkeit sind). Emotionen sind wesentlich affektive Repräsentationen. Als solche können sie, wie der Beitrag zeigt, zum Handeln motivieren, und sie tun dies in einer Weise, die sich nicht in das *Belief-desire*-Modell der Handlungserklärung einfügen läßt. Das *Belief-desire*-Modell scheitert nicht etwa nur an der Erklärung expressiver, sondern auch an der rationaler Handlungen durch Emotionen. Im zweiten Fall wird die Handlung durch den repräsentationalen Inhalt der Emotion rationalisiert, indem dieser den Inhalt eines praktischen Urteils nicht-inferentiell rechtfertigt. Insofern moralische Urteile eine Teilklasse der praktischen Urteile bilden, qualifizieren die Emotionen sich damit zugleich als ein möglicher Input von moralischem Wissen.

Diese Möglichkeit setzt allerdings voraus, daß sich zwischen angemessenen und unangemessenen emotionalen Repräsentationen unterscheiden läßt. Wie aber soll „Angemessenheit“ hier verstanden werden? Auf diese Frage sucht Holmer Steinfath in seinem Beitrag *Emotionen, Werte und Moral* eine Antwort. Steinfath definiert Gefühle als be-

sondere affektive kognitive Strukturen, die intentionalen oder repräsentationalen Inhalt haben und das Repräsentierte dabei in bestimmter Weise bewerten. Wertvoll sein bedeutet, Gegenstand einer „angemessenen“ Emotion sein zu können. Bei gewissen Emotionen ist dies unproblematisch, nämlich bei solchen, die instrumentellen Wert besitzen. So macht uns Furcht z. B. auf eine Gefahr aufmerksam und ist also dann angemessen, wenn sie diese richtig anzeigt. Andere Emotionen, wie etwa Bewunderung, sind dagegen in Bezug auf Werte nicht indikativ, sondern konstitutiv. Von ihrer Angemessenheit kann man deshalb nicht sprechen, ohne sich dabei selbst auf Werte zu beziehen. Steinfath skizziert nun einen evolutionären Prozeß, in dem sich emotionale Reaktionen und Gegenstandswahrnehmungen sowie -beurteilungen wechselseitig befruchten und korrigieren, so daß die Rede von Angemessenheit auch für die Gruppe der konstitutiven Emotionen sinnvoll erscheint. Auch moralische Werte sind von bestimmten Emotionen konstituiert und unterliegen daher Kriterien der Angemessenheit.

## II. Gefühle in einzelnen Moraltheorien und Theorien der praktischen Rationalität

In der klassischen Gefühlsethik und Theorie der moralischen Empfindungen werden Gefühle wie Sympathie oder Mitleid zu den Tugenden gezählt. Die antike Tradition und „stoische“ Nachfolger wie Spinoza und Kant grenzen dagegen den Tugendbegriff deutlich von den Empfindungen oder Affekten ab und rechnen Mitleid konsequent nicht zu den Tugenden. In ihrem Beitrag *Tugend und Gefühl* rekonstruiert Verena Mayer den Zusammenhang zwischen Tugend und Gefühl unter Rückgriff auf diese Tradition und im Vergleich mit der kognitionspsychologischen Beschreibung der Emotionen. Gefühle setzen die Identifikation mit gewissen „feelings“ voraus, Tugenden dagegen die kognitive Distanz zu ihnen. Sowohl Gefühle als auch Tugenden sind abhängig von einheitsbildenden kognitiven Aktionen, jedoch können Tugenden, anders als Gefühle, die zugrundeliegenden Empfindungen modifizieren und erst dann, als idealen Output, schließlich echte moralische Gefühle erzeugen.

Im Gegensatz zu Verena Mayer greift Jens Timmermann in seinem Beitrag *Adam Smith on Moral Luck* gerade auf die klassische Gefühlsethik zurück, nach der Gefühle konstitutiv für moralische Werte sind. Unter dieser Prämisse ist die Phänomenologie von moralischen Emotionen wie Empörung oder Dankbarkeit wichtig für eine korrekte Rekonstruktion der Moral. Adam Smith hat in diesem Zusammenhang das Phänomen der emotionalen Reaktion auf Handlungen unter Einwirkung von Zufall untersucht. Obwohl im allgemeinen der Wille und nicht die Handlungen Gegenstand moralischer Bewertungen sind, gilt das folgende Zufalls-Paradox: Wer einen Stein über eine Mauer auf eine Straße wirft, ohne sich darum zu kümmern, wen er damit etwa schädigt, handelt sicher moralisch verwerflich, und dennoch ist unsere Empörung ebenso wie seine Strafe größer, wenn er zufällig jemanden trifft, als wenn die Untat glimpflich ausgeht. Damit deckt sich auch die merkwürdige Tatsache, daß wir für eine Handlung, die zu-

fällig Unheil zur Folge hatte, Reue empfinden. Jens Timmermann schließt aus den Beobachtungen von Smith, daß wir nicht die Intentionen oder die effektiven Handlungen emotional bewerten, sondern vielmehr die Person als eine, die Glück oder Pech hat, und insofern unsere emotionalen Bewertungen nicht hinreichend für die Entwicklung einer rationalen Moral sein können.

Auch Wilhelm Vossenkuhl stellt in seinem Beitrag *Rational and Irrational Intentions: An Argument for Externalism* die Frage nach dem Zusammenhang von Gefühl und Rationalität, nun jedoch unter einem entscheidungstheoretischen Aspekt. Rationalität beruht auf der Abwägung von Gründen, kann aber dennoch nicht rein internalistisch verstanden werden. Intentionale Handlungen und Wünsche richten sich auf Gegenstände, die zum Zeitpunkt der Wahl noch gar nicht existieren. Daher erfolgt mentale Wahl, das was uns zu unseren Entscheidungen treibt, letztlich spontan. Gemessen an der Theorie rationaler Wahl muß die spontane Entscheidung als irrational bewertet werden; dennoch scheinen alle unsere intentionalen Wahlhandlungen ein Element an Spontaneität zu enthalten. Vossenkuhl macht so für alle Entscheidungen einen spontan-emotionalen Handlungsimpuls geltend.

Wenn Handlungen durch moralische Gefühle ausgelöst oder sogar gerechtfertigt werden können, dann fragt sich, wo der erkenntnistheoretische Ursprung solcher Gefühle zu suchen ist: Liegt er, wie die klassische Auffassung vom animalischen Ursprung der Gefühle nahe legt, allein im Innenleben des Subjekts, oder können nicht vielmehr auch externe Gründe für solche Gefühle geltend gemacht werden? In seinem Beitrag *Fühlen oder Hinsehen? Ein Plädoyer für moralische Beobachtungssätze* beantwortet Olaf Müller diese Frage in Analogie zum erkenntnistheoretischen Holismus Quines. Ausgehend von der Voraussetzung, daß es apriorisches ethisches Wissen gibt und daß es möglich ist, Sollen aus dem Sein abzuleiten, formulierte Müller einen ethischen Verifikationismus: Aus den Aussagen einer ethischen Theorie lassen sich Folgerungen auf ethische „Beobachtungssätze“ ziehen, die unmittelbar mit Gelegenheitssätzen wie „Dies ist moralisch falsch!“ koordinierbar sind. Damit verlieren ethische Sätze ihren traditionellen Sonderstatus und entgehen dem neoempiristischen Vorwurf, entweder bedeutungslos oder rein emotiv zu sein: sie sind sowohl von einer Hintergrundtheorie bestimmt, als auch durch unmittelbare moralische Gefühle überprüfbar und können deshalb ebenso gehaltvoll wie wissenschaftliche Aussagen sein. Gefühle lassen sich so in den Gesamtzusammenhang menschlicher Erkenntnis sinnvoll einbetten.

### III. Moralische Gefühle

Drei Typen moralischer Gefühle im engeren Sinne sind Gegenstand der drei abschließenden Beiträge: Mitgefühl gilt geradezu als Prototyp des moralischen Gefühls, Empathie oft als Voraussetzung und Grundlage des Verstehens und deshalb auch moralischen Handelns überhaupt, und Liebe schließlich ist eine der theologischen Tugenden, die in der mittelalterlichen Philosophie den antiken Kardinaltugenden hinzugefügt wurden.

Dem Mitgefühl widmet sich Peter Goldie in seinem Beitrag *Compassion: A Natural, Moral Emotion*. Während Mitgefühl gewöhnlich nicht zu den Grundgefühlen wie Angst, Freude, Ärger oder Ekel gezählt wird, ist es nach Goldie dennoch ein natürliches moralisches Gefühl, das alle Merkmale emotionaler Erfahrung aufweist. Goldie entwickelt zunächst eine strukturelle Beschreibung von Grundemotionen, in die sich Mitgefühl gut einfügt, und weist dann auf einige Merkmale hin, die eine solche Einordnung bislang zu Unrecht verhindert haben. Mitgefühl in diesem Sinne könnte als eine universelle Triebfeder der Moral betrachtet werden, würde es nicht durch seine Parteilichkeit zugunsten der emotional Nächststehenden mit der Tugend der Gerechtigkeit in Konflikt treten.

Goldie unterscheidet Mitgefühl klar von der bloßen Empathie im Sinne der imaginativen Simulation der Gefühle anderer, die Gegenstand des nächsten Beitrags ist. Diese Fähigkeit der Empathie hat mit der Frage zu tun, wie wir uns selbst und andere Personen überhaupt verstehen können. Mit dem Modell wissenschaftlicher Theoriebildung läßt sich nach Dirk Koppelberg solches Verstehen, die Zuschreibung mentaler Inhalte, nicht angemessen begreifen. Vielmehr, so das Argument seines Beitrags *Theorien mentaler Simulation und die Vielfalt affektiver Phänomene – Begriffliche Probleme und empirische Belege*, wird dafür die Fähigkeit der Empathie vorausgesetzt, die uns erlaubt, die Gedanken und Gefühle eines anderen in gewisser Weise zu „simulieren“. Zwei Erklärungsansätze sind vorgeschlagen worden: Das Subjekt versetzt sich in der Empathie an die Stelle der anderen Person und schließt daraus auf deren mentalen Zustand, oder das Modell „verwandelt“ sich in die andere Person und imaginiert deren mentalen Zustand direkt. Koppelberg zeigt, daß Empathie durch beide Simulationsmodelle nicht hinreichend erklärbar ist und grenzt sie gegenüber Sympathie, Gefühlsansteckung und frühen Formen der Imitation ab.

Rüdiger Bittner schließlich stellt in seinem Beitrag *Liebe – eine Pflicht? eine Tugend? keins von beiden?* die Bedeutung der Liebe für die Moral in Frage. Der Liebe wird oft moralische Bedeutung beigemessen, sei es als Tugend oder im Sinne der Nächstenliebe auch als Pflicht. Nach Auffassung Kants können Gefühle, und daher auch die Liebe, nicht geboten werden, weshalb nur „Wohltun aus Pflicht“, nicht etwa ein Liebesgefühl, moralische Pflicht sein kann. Da wir dies solch pflichtmäßiges Wohltun aber wohl kaum als Liebe bezeichnen würden, ist Liebe keine Pflicht. Auch kann nach Bittner Liebe keine Tugend sein, da sie nicht in einem „Gutsein“, sondern in einer Regung besteht. Daß wir aus Liebe einem anderen wohl tun, ist nicht schon per se ein moralischer Akt, denn dies Wohltun ist meist parteiisch und verletzt also die Objektivitätsforderung der Moral. Liebe ist also kein moralisches Gefühl, wenn wir auch im Einzelfall durch unser Lieben moralisch handeln mögen.

Alle Beiträge wurden in ihrer ursprünglichen Fassung auf einem Symposium über „Gefühle und Moral“ / „Emotion and Morality“ vorgestellt und diskutiert, das die Herausgeberinnen vom 5. bis 6. April 2001 im Nymphenburger Schloß in München veranstaltet haben. Unser herzlicher Dank gilt der Fritz Thyssen-Stiftung sowie der Siemens-Stiftung, deren finanzielle Unterstützung dieses Symposium ermöglicht hat.

Bedanken möchten wir uns ferner bei Holger Baumann, Mischka Dammaschke, Dietlinde und Fritz Feger, Anke und Ulrich Knevels, Renate Kohlwes, Reinold Schmücker, Kathrin Schwalfenberg und Karoline Spelsberg für ihre sachkundige Hilfe und schließlich bei allen Teilnehmern für die ebenso lebhaft wie fruchtbare Diskussion.

Hamburg, den 7. Juli 2002, Sabine A. Döring und Verena Mayer



Sabine A. Döring

# Die Moralität der Gefühle: Eine Art Einleitung

Die Analyse der Gefühle ist in den letzten Jahren in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Forschung gerückt. Nicht nur in der Moralphilosophie, sondern auch in anderen philosophischen Teildisziplinen wie der Philosophie des Geistes, der Epistemologie, der Handlungstheorie und der Ästhetik sowie in anderen wissenschaftlichen Disziplinen von der Neurobiologie über die Psychologie und Soziologie bis hin zur Ökonomie ist das Interesse an den Gefühlen neu erwacht. Der Grund hierfür besteht in einer fundamentalen Neubewertung der kognitiven Relevanz von Gefühlen. Wurden nämlich Gefühle traditionell überwiegend als arationale Empfindungen betrachtet, stößt man nunmehr verstärkt auf die entgegengesetzte These, daß Gefühle ein integraler Bestandteil rationalen Urteilens und Handelns seien. Diesem Sinneswandel liegt eine kognitivistische Reinterpretation des Gefühlsbegriffs zugrunde, die im folgenden erörtert werden soll, um in das Thema dieses Buches einzuführen: In Frage steht hier die Bedeutung der Gefühle für die Moralität. Ich werde zeigen, daß die Integration der Gefühle, wie sie in der Moraltheorie der Gegenwart angestrebt wird, keineswegs bloß eine Renaissance der klassischen Gefühlsethik darstellt. Noch auch entspricht sie einem Rückfall in emotivistische Theorien, wie sie in der Tradition der klassischen Gefühlsethik stehen und in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts prominent etwa von den Mitgliedern des Wiener Kreises und Alfred J. Ayer vertreten wurden. Es handelt sich vielmehr um einen von Grund auf neuen Ansatz normativ-ethischer Theoriebildung.

## I. Die Empfindungstheorie des Gefühls als Grundlage der klassischen Gefühlsethik

Als ein Hauptvertreter der klassischen Gefühlsethik kann neben Anthony Ashley Cooper, dem dritten Earl of Shaftesbury, Francis Hutcheson und Adam Smith der schottische Philosoph David Hume gelten.<sup>1</sup> An seinem moralphilosophischen Ansatz

---

<sup>1</sup> Vgl. D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, aus dem Englischen von Theodor Lipps, Hamburg 1978, Bd. II, 3 ff. (engl. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739/40), hg. v. L. A. Selby-Bigge u. P. H. Nidditch, Oxford 1978). Auf Humes Ansatz geht in diesem Band auch der Beitrag von Peter Goldie ein, und Jens Timmermann diskutiert Adam Smiths „Theory of Moral Sentiments“ (Bd. I der Glasgow Edition of the Works and Correspondence of A. Smith, hg. v. D. D. Raphael u.

läßt sich exemplarisch zeigen, inwiefern die klassische Gefühlsethik die Interpretation von Gefühlen als arationale Empfindungen voraussetzt.

Wesentlich für ein Gefühl ist nach Hume sein phänomenaler Gehalt: ein Gefühl ist ein Bewußtseinsinhalt (*perception*), der in einer bestimmten „Selbstwahrnehmung“ des Subjekts besteht, und das heißt: eine innere Erfahrung oder seelische Empfindung ist.<sup>2</sup> Dementsprechend definiert Hume Gefühle als Eindrücke der Selbstwahrnehmung (*impressions of reflexion*) und spricht statt von „Gefühlen“ auch von „Affekten“ (*passions*), worin genau zum Ausdruck kommt, daß es für Hume das (bewußte) seelische Empfinden ist, also gleichsam das Affiziertsein der Seele, welches das Wesen eines Gefühls ausmacht.

Im Einklang hiermit ist das zweite, den Gefühlen gewidmete Buch seines *Traktats über die menschliche Natur* mit dem Titel „Über die Affekte“ (*Of the Passions*) überschrieben. Die Charakterisierung der Gefühle als Eindrücke der Selbstwahrnehmung oder sekundäre Eindrücke dient dem Zweck, die Gefühle von der Sinneserfahrung als den primären „Eindrücken der Sinne“ (*impressions of sensation*) abzugrenzen, mit denen sie dann gemeinsam der Klasse der Vorstellungen (*ideas*) gegenübergestellt werden. Sekundär seien die Gefühle insofern, als sie stets „aus irgend einem primären Eindruck hervorgehen, entweder unmittelbar oder durch die Vermittlung der Vorstellung desselben“.<sup>3</sup> Gefühle setzen demnach immer schon einen anderen Bewußtseinsinhalt voraus, insofern sie nämlich von einem solchen (kausal) verursacht werden. So kann die Empfindung des Stolzes etwa durch den Anblick eines schönen Hauses verursacht werden, das man besitzt. Man kann sich aber auch die eigene Leistung in Erinnerung rufen oder sich in der Phantasie die billigenden Reaktionen seiner Mitmenschen ausmalen.<sup>4</sup>

Demgegenüber spricht Hume den Gefühlen von vornherein ab, zur Repräsentation tauglich zu sein. Ein Gefühl sei nicht auf einen unabhängig von ihm selbst existierenden Gegenstand bezogen und repräsentiere mithin auch keinen solchen als in bestimmter Weise seiend: „Ein Affekt [...] besitzt keine repräsentative Eigenschaft, durch die er als Abbild eines anderen Etwas [...] charakterisiert würde. Bin ich ärgerlich, so hat mich der Affekt tatsächlich ergriffen, und in dieser Gefühlserregung liegt so wenig eine Beziehung zu einem anderen damit gemeinten oder dadurch repräsentierten Gegenstand, als wenn ich durstig oder krank oder über fünf Fuß groß wäre“.<sup>5</sup> Ein Gefühl, so läßt sich

---

A. C. Macfie, Oxford: Oxford 1976). Historisch weiter zurück greift der Beitrag von Verena Mayer, die sich der Rolle der Gefühle in der antiken Tugendethik sowie in der an dieser anknüpfenden „stoischen“ Tradition widmet.

<sup>2</sup> Mit dieser Interpretation von Gefühlen stellt Hume sich in die Tradition René Descartes'. Vgl. R. Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, hg. u. übers. v. K. Hammacher, Hamburg <sup>2</sup>1996 (franz. *Les Passions De L'Ame*, Paris 1649); vgl. auch etwa A. Kenny, *Emotion, Action and Will*, London 1963, 1–28, u. W. Lyons, *Emotion*, Cambridge 1980, 2–16.

<sup>3</sup> Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, a.a.O., 3 f.

<sup>4</sup> Vgl. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, a.a.O., 5 ff.; vgl. auch unten Abschnitt 3.

<sup>5</sup> Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, a.a.O., 153; vgl. auch 198 f. sowie *Über die Regel des Geschmacks*, 45 f.

die hier formulierte These terminologisch fassen, hat keinen intentionalen und genauer keinen repräsentationalen Inhalt.

In eben dieser Hinsicht sollen sich die Gefühle von den Urteilen der Vernunft grundlegend unterscheiden: Vernunfturteile bezögen sich „auch auf etwas jenseits ihrer selbst“, und zwar „auf das Urteilsvermögen der Menschen und das in der Außenwelt Gegebene“.<sup>6</sup> Damit ist gemeint, daß ein Vernunfturteil im Gegensatz zu einem Gefühl entweder eine analytische oder eine empirische Tatsache repräsentiert – ohne daß allerdings schon ausgemacht wäre, ob die repräsentierte Tatsache auch in Wahrheit besteht. Vielmehr seien Vernunfturteile aufgrund ihrer Fähigkeit, Tatsachen zu repräsentieren, überhaupt erst wahrheitsfähig, insofern nämlich die Repräsentation, die sie jeweils beinhalten, korrekt oder inkorrekt sein kann.<sup>7</sup> Ein Vernunfturteil hat demnach einen repräsentationalen Inhalt, d. h. ist auf etwas unabhängig von ihm selbst Existierendes bezogen und repräsentiert es als in bestimmter Weise seiend.

Mit den Gefühlen nimmt Hume zugleich die moralischen Urteile von der Klasse der Vernunfturteile aus. Da moralische Urteile nach seiner Auffassung gefühlsbedingt sind, haben sie keinen repräsentationalen Inhalt: wie die sie begründenden Empfindungen selbst sagen sie in Wirklichkeit gar nichts über die Beschaffenheit der Handlungen (oder Charaktere) aus, die sie vorgeben zu bewerten. Laut Hume spiegelt ein moralisches Urteil vielmehr ausschließlich die Empfindungen wider, die eine Handlung im urteilenden Subjekt aufgrund der jeweiligen Beschaffenheit von dessen Natur auslöst: „Ich denke etwa an den absichtlichen Mord. Betrachtet denselben von allen Seiten und seht zu, ob Ihr die Tatsache oder das real Existierende finden könnt, daß Ihr *Laster* nennt. [...] Das Laster entgeht Euch gänzlich, solange Ihr nur den Gegenstand betrachtet. Ihr könnt es nie finden, sofern Ihr nicht Euer Augenmerk auf Euer eigenes Innere richtet, und dort ein Gefühl von Mißbilligung entdeckt, das Euch angesichts dieser Handlung entsteht.“<sup>8</sup> Ein moralisches Urteil über eine Handlung zu fällen heißt demnach, die Mißbilligung oder Zustimmung zu formulieren, die man angesichts der Handlung empfindet.

Repräsentiert damit aber ein moralisches Urteil nicht anstelle der bewerteten Handlung die moralischen Empfindungen des urteilenden Subjekts und behauptet sozusagen das Bestehen einer inneren Tatsache? Dagegen spricht, daß die moralischen Empfindungen im moralischen Urteil gar nicht thematisiert und folglich durch dessen – vermeintlichen – Inhalt auch nicht repräsentiert werden. Dementsprechend erklären die an Hume anknüpfenden Vertreter der emotivistischen Ethik moralische Urteile dann auch zu bloßen Scheinurteilen, die nicht Tatsachen repräsentieren und wahr oder falsch sein können, sondern lediglich Gefühle zum Ausdruck bringen.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Hume, Über die Regel des Geschmacks, a.a.O., 46.

<sup>7</sup> Vgl. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, a.a.O., 198 f., u. Über die Regel des Geschmacks, a.a.O., 46.

<sup>8</sup> Vgl. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, a.a.O., 210 f.

<sup>9</sup> „Die vermeintlichen Sätze [...] der Ethik [...] sind Scheinsätze [...] sie haben keinen theoretischen Gehalt, sondern sind nur Gefühlsäußerungen, die beim Hörer wiederum Gefühle und Willensein-

Wenn aber moralische Urteile lediglich zum Ausdruck bringen, wie jemand eine bestimmte Handlung kraft der Beschaffenheit seiner je besonderen Natur erlebt: Wird dann Moralität innerhalb der Gefühlsethik nicht zu einer rein subjektiven und gänzlich irrationalen Angelegenheit? Schließlich ist ja keineswegs gewährleistet, daß ein und dieselbe Handlung von jedermann in gleicher Weise empfunden und dementsprechend moralisch beurteilt wird. Was ist im Falle einer moralischen Meinungsverschiedenheit zu tun? Obzwar Hume davon überzeugt ist, daß ein moralisches Urteil über die Beschaffenheit der Handlung, die es bewertet, in Wahrheit nichts aussagt und „Sittlichkeit“ grundsätzlich „kein Gegenstand der Vernunft ist“, bedeutet das in seinen Augen nicht, daß alle moralischen Bewertungen von bloß subjektiver Geltung sind.<sup>10</sup> Stattdessen zeichnet er unter den Gefühlen bestimmte als genuin moralisch aus, die zu entwickeln jedem Menschen möglich sei. Um die moralischen Gefühle freizulegen, müßten Menschen danach streben, bei moralischen Beurteilungen unparteilich vorzugehen und ihre rein persönlichen Interessen hintanzustellen. Dazu seien sie deshalb imstande, weil sie als soziale Wesen Mitgefühl (*sympathy*) empfinden: Menschen könnten Handlungen von einem (relativ) unparteilichen Standpunkt aus moralisch beurteilen, weil sie dazu fähig seien, sich in die Lage anderer zu versetzen und deren Gefühle zu teilen.<sup>11</sup>

Unbegründet bleibt indes die normative Auszeichnung der moralischen Gefühle: Wie können diese anders als „moralisch“ ausgewiesen werden als dadurch, daß die auf ihnen basierenden Urteile eben jene Handlungen als moralisch richtig qualifizieren, die dieses Prädikat auch verdienen? Unter der Prämisse, daß die sogenannten moralischen Gefühle gar nicht imstande sind, Handlungen als in bestimmter Weise seiend zu repräsentieren, bleibt dunkel, inwiefern diese Gefühle überhaupt als moralisch gelten können. Darüber hinaus besteht unabhängig von dem besonderen Ansatz Humes ein prinzipielles Problem: Sofern der Wahrheits- und Begründungsanspruch moralischer Urteile mit dem Argument zurückgewiesen wird, daß sie in Gefühlen gründen, und sie deshalb von der Klasse der Vernunfturteile ausgenommen werden, wird mit den Gefühlen auch die Moral in epistemischer und metaphysischer Hinsicht abgewertet. Um diesem Problem zu begegnen, wird im Rahmen ganz unterschiedlicher moralphilosophischer Ansätze dafür argumentiert, daß die Geltung moralischer Urteile unabhängig von Gefühlen ist

---

stellungen anregen“ (R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Berlin 1934, 204; vgl. auch A. J. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1987; engl. *Language, Truth, and Logic*, London 1936). Olaf Müller will demgegenüber in diesem Band zeigen, daß es moralische Beobachtungssätze gibt.

<sup>10</sup> Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, a.a.O., 210.

<sup>11</sup> Die Bedeutung des Mitgefühls für die Moral erörtert in diesem Band Peter Goldie, wobei er zwischen Mitgefühl im engeren Sinne (*compassion*) und Empathie als der Fähigkeit, die Gefühle anderer imaginativ zu simulieren, unterscheidet. Speziell der Empathie widmet sich im Anschluß an Goldie Dirk Koppelberg.

und sich anhand rein rationaler Kriterien feststellen läßt.<sup>12</sup> Dabei ist allerdings schon vorausgesetzt, daß Gefühle *nicht* rational sind, und eben diese Voraussetzung wird durch neuere Theorien des Gefühls in Frage gestellt. Bevor ich jedoch auf diese Theorien, ihre Berechtigung sowie ihre Relevanz für die normativ-ethische Theoriebildung eingehe, sei zuerst dargelegt, was überhaupt für die Annahme spricht, daß moralische Urteile in Gefühlen gründen.

## II. Das Motivationsproblem

Ein bis heute einflußreiches Argument dafür, daß moralische Urteile in Gefühlen gründen, findet sich wiederum bei Hume.<sup>13</sup> Hume stellt zunächst fest, daß Vernunft und Wissen allein nicht hinreichend sind, um zum Handeln zu motivieren. Welcher Art auch immer ziehen sie nach seiner Auffassung dann keinerlei Handlung nach sich, wenn ihr Inhalt ihrem Träger gleichgültig ist. Sollte eine Person beispielsweise wissen, wie sie vermeiden kann, naß zu werden, wenn es regnet, ist sie deshalb noch nicht dazu motiviert, etwa einen Regenschirm zu benutzen. Das entsprechende Motiv besteht vielmehr erst dann, wenn der Person etwas daran gelegen ist, nicht naß zu werden. Erst dieses Anliegen stellt ein Motiv für das Benutzen des Regenschirms dar, wohingegen das Wissen der Person lediglich die Mittel dazu benennt, ihr Motiv in die Tat umzusetzen. Nach Hume sind es die Gefühle und nur diese, die für die Handlungsmotivation verantwortlich sind. Die Vernunft erklärt er demgegenüber in einem fast sprichwörtlich gewordenen Satz zum bloßen „Sklaven“ der Gefühle: sie dürfe „niemals eine andere Funktion beanspruchen als die, denselben zu dienen und zu gehorchen“, und das heißt genau, daß die Rolle der Vernunft im menschlichen Handeln darauf reduziert ist, Mittel zur Realisierung von arationalen Handlungsmotiven aufzufinden.<sup>14</sup> Dabei muß der Ausdruck „Gefühl“ offensichtlich in einem so weiten Sinne verstanden werden, daß er auch Interessen, Vorlieben, Neigungen, Wünsche einschließt, und was dergleichen mehr ist. Vor allem aber bringt Humes Analyse menschlichen Handelns neben der Empfindung ein zweites Charakteristikum der Gefühle ins Spiel, nämlich die mit ihrem Auftreten typischerweise einhergehende Disposition, sich in bestimmter Weise zu verhalten oder zu handeln.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Vgl. zu neueren Ansätzen etwa die Beiträge in: J. Rachels (Hg.), *Ethical Theory 1, The Question of Objectivity*, Oxford 1998 (=OXFORD READINGS IN PHILOSOPHY).

<sup>13</sup> Vgl. Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, a.a.O., 150–6 u. 195 ff.

<sup>14</sup> Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, a.a.O., 153.

<sup>15</sup> Sofern dieses Charakteristikum nicht bloß typisch, sondern essentiell oder konstitutiv für ein Gefühl ist, werden damit die Grenzen der Empfindungstheorie überschritten. Zur Kritik an Hume in dieser Frage vgl. B. Stroud, *Hume*, London 1977, 163, sowie im Anschluß an Stroud M. Smith, *The Humean Theory of Motivation*, in: *Mind* 96 (1987), 36–61; hier 45 ff. Auf die Schwierigkeiten, Hume eindeutig als Vertreter der Empfindungstheorie des Gefühls zu lesen, werde ich weiter unten in einem Exkurs noch zurückkommen. Vgl. in diesem Band auch die Beiträge von Verena Mayer und Peter Goldie.

Leugnet Hume einerseits, daß Vernunfturteile für sich genommen motivierende Kraft haben, scheinen ihm andererseits moralische Urteile gerade durch ihren grundlegenden Einfluß auf das menschliche Handeln ausgezeichnet zu sein. Es scheint nicht möglich zu sein, daß jemand von der moralischen Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung wirklich überzeugt ist, ohne damit zugleich motiviert zu sein, seiner Überzeugung gemäß zu handeln. Sollte jemand beispielsweise behaupten, daß es moralisch falsch ist, Bücher aus einer öffentlichen Bibliothek zu entwenden, um dann genau dabei erwischt zu werden, so bedarf diese Diskrepanz zwischen Behauptung und tatsächlichem Handeln der Erklärung, indem der Person etwa unterstellt wird, daß ihre Behauptung eine Lüge gewesen oder sie sich zumindest über ihre eigenen Überzeugungen nicht im klaren sei. Man könnte auch vermuten, daß die Person an Willensschwäche leide oder mit der fraglichen Behauptung gar nicht ihre eigene Überzeugung zum Ausdruck gebracht, sondern einfach nur referiert habe, was allgemein für wahr gehalten wird. Entscheidend ist, daß ihr Verhalten eine Erklärung verlangt.

Wird nun die Forderung, daß moralische Urteile notwendig zum Handeln motivieren, mit der These verbunden, daß es nicht Vernunft und Wissen, sondern grundsätzlich nur die Gefühle sein können, die als Handlungsmotive fungieren, folgt, daß beim Zustandekommen moralischer Urteile Gefühle eine konstitutive Rolle spielen müssen. Auf diese Weise identifiziert Hume das sich einer jeden Moraltheorie stellende „Motivationsproblem“ – und löst es auch gleich oder löst es vielmehr auf. Das Motivationsproblem besteht darin, erklären zu können, wie es möglich ist, daß moralische Urteile faktisch handlungswirksam werden. Denn schließlich sind diese Urteile normativ und liefern Gründe für moralisches Handeln. Zumindest unter diesem praktischen Verständnis moralischer Urteile ist für den Nachweis ihrer Geltung die Erklärung ihrer motivierenden Kraft unabdingbar. Denn offenkundig wäre es unsinnig, die Existenz von normativen Handlungsgründen für Wesen zu postulieren, wenn diese Wesen gar nicht imstande sind, aus diesen Gründen zu handeln. Daher ist an eine jede moralische Theorie der Anspruch zu stellen, das Problem der moralischen Motivation zu lösen.

Insofern sie Gründe für das moralisch richtige Handeln bereitstellt, bildet die Ethik eine Teildisziplin der (normativen) Theorie der praktischen Rationalität. Dementsprechend muß sie sich kohärent in diese übergeordnete Theorie integrieren lassen und wird in der gegenwärtigen Rationalitätstheorie auch vielfach als ein Spezialfall der Theorie praktischer Rationalität behandelt – ohne daß damit behauptet werden soll, daß sich moralische Gründe von anderen praktischen Gründen (wie beispielsweise prudentiellen) nicht unterscheiden ließen.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. etwa G. Cullity u. B. Gaut (Hgg.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford 1997. Konsequenzen einer Integration der Gefühle in Theorien praktischer Rationalität behandeln in diesem Band der Beitrag von Sabine A. Döring und Christopher Peacocke sowie der Beitrag von Wilhelm Vossenkuhl; vgl. auch S. A. Döring, *Emotionen und Holismus in der praktischen Begründung*, in: G. W. Bertram u. J. Liptow (Hgg.), *Holismus in der Philosophie*, Weilerswist 2002, 47–67, u. dies., *Explaining Action by Emotion*, in: *The Philosophical Quarterly* 211 (erscheint im April 2003).

Freilich ist man, indem man den beschriebenen Anspruch akzeptiert, nicht auf die Humesche Gefühlsethik festgelegt. Humes „Lösung“ des Motivationsproblems läuft darauf hinaus, die Normativität moralischer Urteile schlichtweg aufzuheben.<sup>17</sup> Wie dargelegt, sind nach Hume moralische Urteile gefühlsbedingt und machen deshalb in Wahrheit keine Aussagen über die Beschaffenheit von Handlungen, sondern bringen die Empfindungen der urteilenden Person angesichts dieser Handlungen zum Ausdruck. Die moralischen Urteile einer Person hängen demnach von ihren Gefühlen ab, was Hume damit begründet, daß moralische Urteile zur Klasse der praktischen Urteile zählen und als solche notwendig zum Handeln motivieren sollen. Denn in Humes Augen sind ja die Handlungsmotive einer Person identisch mit ihren Gefühlen. Wenn aber die Gefühle einer Person sowohl darüber entscheiden, wie sie eine Handlung bewertet, als auch darüber, ob und in welchem Maße sie zu der Handlung motiviert ist, dann ist ausgeschlossen, daß eine Person nicht das tut, was sie für das beste hält (ausgenommen natürlich den Fall, daß sie durch äußere oder innere Widerstände daran gehindert wird). Ihr jeweils „stärkstes“ Gefühl bestimmt sowohl, welche Handlung sie für die beste hält, als auch, was sie faktisch tut, so daß sich ihre praktischen, eingeschlossen ihre moralischen Urteile in ihrem Verhalten offenbaren. Insofern eine Norm begrifflich voraussetzt, daß es möglich ist, ihr zuwiderzuhandeln und so gegen sie zu verstoßen, sind praktische Urteile unter dieser Interpretation nicht normativ, sondern determinieren menschliches Handeln gleichsam naturgesetzlich.

Einen Widerspruch zwischen dem praktischen Urteil einer Person und ihrem tatsächlichen Handlungsmotiv könnte es nur dann geben, wenn sich die Gefühle sowie die durch sie begründeten praktischen Urteile rational kritisieren ließen. Eben diese Möglichkeit schließt Hume aber von vornherein aus. Irrational könne ein praktisches Urteil nur in dem Sinne sein, daß entweder das zugrundliegende Gefühl auf falschen Annahmen beruht oder die handelnde Person sich über die zur Befriedigung ihrer Motive geeigneten Mittel täuscht, d. h. von falschen Annahmen über kausale Beziehungen ausgeht. Sofern ein Fehler dieser Art eingesehen wird, passen sich Gefühl und praktisches Urteil der Einsicht automatisch an.<sup>18</sup> Handlungszwecke, wie sie durch Gefühl und praktisches Urteil vorgegeben werden, können bei Hume grundsätzlich nicht in Widerspruch zur Vernunft stehen:

---

<sup>17</sup> Vgl. auch Ch. M. Korsgaard, Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft, in: S. Gosepath (Hg.), *Motive, Gründe, Zwecke: Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt am Main 1999, 121–45; hier 130 (engl. *Skepticism about Practical Reason*, in: *Journal of Philosophy* 83 (1986), 1–25); dies., *The Normativity of Instrumental Reason*, in: G. Cullity u. B. Gaut (Hgg.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford 1997, 215–54; S. A. Döring, *Epistemische als praktische Gründe: Ein Argument gegen die humesche Auffassung praktischer Rationalität*, in: A. Beckermann u. Ch. Nimtz (Hgg.), *Argument und Analyse. Proceedings of the GAP 4*, Paderborn 2001, 652–67, u. H. Steinfath, *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*, Frankfurt am Main 2001, 67 f.

<sup>18</sup> Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, a.a.O., 153 ff.

*Es läuft der Vernunft nicht zuwider, wenn ich lieber die Zerstörung der ganzen Welt will als einen Ritz an meinem Finger. Es widerspricht nicht der Vernunft, wenn ich meinen vollständigen Ruin auf mich nehme, um das kleinste Unbehagen eines Indianers oder einer mir gänzlich unbekanntem Person zu verhindern. Es verstößt ebensowenig gegen die Vernunft, wenn ich das erkanntermaßen für mich weniger Gute dem Besseren vorziehe und zu dem Ersteren größere Neigung empfinde als für das Letztere.*<sup>19</sup>

Widersprüche seien immer nur zwischen Vernunfturteilen möglich, wenn nämlich der repräsentationale Inhalt eines dieser Urteile das Bestehen einer Tatsache behauptet, deren Existenz durch den Inhalt eines anderen Urteils gerade gezeugnet wird. Gefühle hingegen hätten keinen repräsentationalen Inhalt und könnten folglich der Vernunft nicht widersprechen.<sup>20</sup> Gleiches gilt für praktische Urteile, wie sie die Gefühle der urteilenden Person angesichts einer Handlung zum Ausdruck bringen – und schon aufgrund dieses expressiven Charakters schwerlich normative, rechtfertigende Gründe für Handlungen bereitstellen können. Die praktischen Urteile einer Person hängen demnach *ausschließlich* von arationalen Gefühlen ab, und da diese zugleich die Handlungsmotive der Person sind, handelt eine Person relativ zu ihren praktischen Urteilen niemals irrational. Wenn aber die Möglichkeit praktischer Irrationalität ausgeschlossen ist, dann kann es auch keine praktische Rationalität geben, denn der Begriff der praktischen Rationalität setzt den der praktischen Irrationalität notwendig voraus: mit der Normativität der praktischen Urteile hebt Hume zugleich die praktische Rationalität auf.

Eine ganz andere Strategie zur Lösung des Motivationsproblems schlagen externalistische Moraltheorien vor. Als „externalistisch“ (bezüglich moralischer Motivation) bezeichne ich eine jede Theorie, die die Frage der Gerechtfertigkeit eines moralischen Urteils von der Frage nach dessen motivierender Kraft und damit von den Gefühlen abkoppelt, indem sie bestreitet, daß ein moralisches Urteil, das für eine Handlung spricht, notwendig zu dieser Handlung motiviert. Für den Externalisten ist es eine Sache, von der moralischen Richtigkeit einer Handlung überzeugt zu sein, und eine ganz andere, ein Motiv zur Ausführung dieser Handlung zu haben. Umgekehrt werden als „internalistisch“ hier alle moralischen Theorien klassifiziert, nach denen es nicht möglich ist zu urteilen, daß eine Handlung moralisch gerechtfertigt ist, ohne zugleich motiviert zu sein, die Handlung auszuführen.<sup>21</sup> Nach Auffassung des Internalisten stellen moralische Urteile Handlungs- bzw. praktische Gründe bereit, deren Praktikizität sich gerade darin zeigt, daß sie zugleich Motive sind. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß ein moralisches Motiv im Kampf mit konkurrierenden Motiven unterliegen kann und Menschen also imstande sind, wider ihr moralisches Urteil zu handeln: Auch wenn der

<sup>19</sup> Ebd., 154.

<sup>20</sup> Vgl. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, a.a.O., 153 f.; vgl. auch Hume, Über die Regel des Geschmacks, a.a.O., 46.

<sup>21</sup> Zu diesem auf W. D. Falk und W. K. Frankena zurückgehenden Gebrauch der vieldeutigen Antonyme „Externalismus“ und „Internalismus“ vgl. exemplarisch T. Nagel, The Possibility of Altruism, 7 ff., u. Korsgaard, Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft, a.a.O., 125 ff.; vgl. auch die Diskussion in M. Smith, The Moral Problem, Oxford 1994, Kap. 3, 60 ff.

Internalismus eine wesentliche Prämisse der Theorie Humes darstellt, impliziert er für sich genommen keineswegs, daß moralische Motive auch zwangsläufig handlungswirksam werden. Gefordert ist lediglich, daß dann, wenn die Person tatsächlich aus dem Grund handelt, daß sie die Handlung für moralisch richtig hält, der Grund auch wirklich das Motiv der Handlung sein muß, und das heißt: die Handlung zugleich erklären können muß. Rechtfertigender und erklärender Grund bzw. faktisches Motiv der Handlung müssen in diesem Fall identisch sein.<sup>22</sup> Dabei verpflichtet der Internalismus nicht auf eine bestimmte (z. B. kausale) Theorie der Motivation und der Erklärung von Handlungen.<sup>23</sup>

Im Gegensatz zur internalistischen Theorie Humes eröffnet der Externalismus die Möglichkeit, daß moralische Urteile unabhängig von Gefühlen und durch reine Vernunftgründe gerechtfertigt werden können, die den Gründen etwa für ein wissenschaftliches Urteil in epistemischer und metaphysischer Hinsicht in nichts nachzustehen brauchen.

Innerhalb der Debatte um Moral und praktische Rationalität werden die Ausdrücke „Internalismus“ und „internalistisch“ manchmal so gebraucht, daß sie die Rationalitätsauffassung Humes und seiner Erben benennen. Diese Auffassung ergibt sich, wenn man das Rationalitätspostulat, welches hier als „Internalismus“ bezeichnet wird, mit einer Humeschen Motivationstheorie verbindet, d. h. Motivation stets durch die motivational relevanten und als solche arationalen Zustände (z. B. die Gefühle) der handelnden Person erklärt. Denn wenn rechtfertigende Gründe zugleich als erklärende Gründe, und das heißt als Motive, tauglich sein müssen, und Motivation sich letztlich immer bestimmten arationalen Zuständen der handelnden Person verdankt, dann muß alle praktische Begründung von arationalen Zuständen ausgehen.<sup>24</sup>

Einmal angenommen, jemand urteilt, daß es moralisch falsch ist, seine Frau zu mißhandeln. In dem von Hume entworfenen Szenario kommt er zu diesem Urteil, weil er die

<sup>22</sup> Diese Gestalt einer „Identitätsthese“ nimmt der Internalismus etwa bei den Humeanern Donald Davidson und Bernard Williams an. Vgl. D. Davidson, *Handlungen, Gründe und Ursachen*, in: ders., *Handlung und Ereignis*, Frankfurt am Main 1985, 19–42 (engl. *Actions, Reasons, and Causes*, in: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, 3–19), u. B. Williams, *Interne und externe Gründe*, in: Gosepath, *Motive, Gründe, Zwecke*, a.a.O., 105–20 (engl. *Internal and External Reasons*, wieder in: B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge 1981, 101–13).

<sup>23</sup> Vgl. Smith (*The Humean Theory of Motivation*, a.a.O., 43ff., u. *The Moral Problem*, a.a.O., 102 ff.), der zwischen seiner Humeschen Theorie der Motivation und einer kausalen Handlungstheorie wie derjenigen Davidsons strikt unterscheidet. Zu fragen ist indes, wie der durch den Internalismus erhobene „psychologische Anspruch“ (Korsgaard), den auch etwa Owen Flanagan's „Principle of Minimal Psychological Realism“ erhebt, anders eingelöst werden kann (vgl. Korsgaard, *Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft*, a.a.O., 142, u. O. Flanagan, *Varieties of Moral Personality*, Cambridge, Mass. 1991, 32).

<sup>24</sup> Vgl. etwa Williams, *Interne und externe Gründe*, a.a.O.; *Internal Reasons and the Obscurity of Blame*, in: ders., *Making Sense of Humanity*, Cambridge 1995, 35–45; J. McDowell, *Might there Be External Reasons?*, in: J. E. J. Altham u. R. Harrison (Hgg.) *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge 1995, 68–85; D. Parfit, *Reasons and Motivation*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. LXXI (1997), 99–130.

fragliche Handlung mißbilligt, und hat damit zugleich ein Motiv, von der Mißhandlung seiner Frau Abstand zu nehmen. Ohne die Mißbilligung hätte er weder das Motiv noch käme er zu dem Urteil, und könnte, sollte er seine Frau mißhandeln, hierfür vernünftigerweise nicht getadelt werden.<sup>25</sup> Dagegen wendet der Externalist ein, daß das Urteil des Ehemannes ihm einen Grund geben kann, von der Mißhandlung abzusehen, der unabhängig vom Vorliegen eines entsprechenden Motivs ist. Der Ehemann könnte durch rein rationale Überlegungen zu seinem Urteil kommen und hierin vollkommen gerechtfertigt sein, ohne daß er deshalb schon motiviert wäre, seine Frau nicht zu quälen. Um moralischen Einsichten praktische Geltung zu verschaffen, empfiehlt der Externalist, die Menschen in passender Weise zu erziehen. Die Gefühle als die für moralisches Handeln erforderlichen, der Moral aber bloß äußerlichen Motive seien dergestalt zu entwickeln, daß die Menschen den moralischen Normen in ihrem Handeln Folge leisten. Selbstverständlich muß der Externalist, um zu gewährleisten, daß seine Theorie den Phänomenen angemessen ist, zeigen, inwiefern es überhaupt möglich ist, die Gefühle in dieser Weise zu entwickeln.

Doch selbst wenn ihm dies gelänge, bestünde auf nächsthöherer Ebene das Problem zu erklären, warum jemand überhaupt motiviert sein sollte, die eigenen oder die Gefühle anderer so zu erziehen, daß sie moralischen Gründen Handlungswirksamkeit verschaffen. Ihn darauf verpflichtet zu wollen ist insofern aussichtslos, als, wie Kant klar sieht, die motivierende Kraft einer solchen Pflicht das moralische Gefühl schon voraussetzt.<sup>26</sup> Überdies gibt der Externalist, indem er Motivation zu einer der Moral bloß äußerlichen Sache erklärt, die Möglichkeit preis, daß Menschen tatsächlich *aus* moralischen Gründen handeln und nicht bloß in Übereinstimmung mit diesen. In den Augen eines Internalisten sind Menschen Wesen, die jedenfalls manchmal etwas genau aus dem Grund tun, daß sie es für moralisch richtig halten – und nicht erst deshalb, weil das, was sie für richtig halten, kontingenterweise einem dem moralischen Grund externen Motiv entspricht. Wäre der Externalismus wahr, hinge das Tun dessen, was man für moralisch richtig hält, grundsätzlich davon ab, ob ein entsprechendes externes Motiv vorliegt. Jedoch ist weder gewährleistet, daß das externe Motiv bei jeder Person und in jedem relevanten Fall vorliegt, noch, daß dieses Motiv, wenn es vorliegt, immer zu der Handlung führt, die man für moralisch richtig hält. Sollte es etwa gelingen, den Ehemann dazu zu bringen, Mitgefühl gegenüber seiner Frau zu empfinden, so könnte dieses Motiv ihn nicht nur davon abhalten, seine Frau zu mißhandeln. Vielmehr könnte es ihn beispielsweise auch dazu bewegen, ihr bei der Steuerhinterziehung zu helfen, und zwar selbst dann, wenn er das für unmoralisch hält. Denn schließlich sind ja gemäß der externalistischen Theorie seine moralischen Urteile bzw. Gründe nicht notwendig mit seinen Handlungsmotiven verknüpft. Selbst wenn sich sicherstellen ließe, daß ein mo-

<sup>25</sup> Eben diesen moralskeptisch-provokativen Schluß zieht der Humeaner Bernard Williams (vgl. Williams, *Internal Reasons and the Obscurity of Blame*, a.a.O., 39 f.).

<sup>26</sup> I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), Teil II, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Einleitung zur Tugendlehre, XII a., in: ders., *Gesammelte Schriften* („Akademieausgabe“), Berlin 1902 ff., Bd. VI, 399.

ralischer Grund stets gemeinsam mit einem passenden Motiv auftritt, bliebe dieser Zusammenhang immer bloß kontingent, und die Handlungsmotivation wäre deshalb amoralisch, weil es nicht der Grund ist, der die Handlung bewirkt.

Eben diese Konsequenz eines Externalismus der Handlungsmotivation hat Kant in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vor Augen.<sup>27</sup> Obzwar bei Kant anders als bei Hume die moralischen Urteile nicht gefühlsbedingt, sondern rein rational sind, will er gewährleisten sehen, daß zwischen diesen Urteilen und der moralischen Motivation nicht bloß ein kontingenter, sondern ein notwendiger Zusammenhang besteht. Daher fordert er, allein der Handlung „aus Pflicht“ moralischen Wert zuzubilligen, d. h. der Handlung, die aufgrund der Einsicht in das moralisch Richtige ausgeführt wird. Handlungen „aus Neigung“, sei es aus Eigeninteresse oder aus Mitgefühl, können im Gegensatz dazu allenfalls „pflichtgemäß“ sein. Sie mögen zwar mit dem übereinstimmen, was moralisch richtig ist, haben aber deshalb keinen moralischen Wert, weil jemand, der zwar pflichtgemäß, aber aus Neigung handelt, der Moral gegenüber vollkommen indifferent sein kann. Erst das Handeln aus Pflicht, ob mit oder ohne Neigung, ist moralisches und zugleich rationales Handeln, dessen Möglichkeit der Externalist bestreiten muß, um die Frage der Begründetheit moralischer Inhalte vom Problem der moralischen Motivation abkoppeln zu können.

In Kantischer Tradition wendet Thomas Nagel gegen den Externalismus ein, daß unter Voraussetzung dieses Rationalitätspostulats jemand, der mit einem Handlungsgrund konfrontiert wird, fragen könnte: „Warum das tun, wozu ich Grund habe, es zu tun?“<sup>28</sup> Auch die Forderung der Humeaner Davidson und Williams, daß, sofern eine Person tatsächlich aus einem rechtfertigenden Grund handelt, rechtfertigender und erklärender Grund der Handlung identisch sein müssen, soll sicherstellen, daß moralische bzw. allgemeiner praktische Gründe Handlungen auch wirklich herbeiführen können. Argumentiert Nagel aus der Perspektive der handelnden Person, nehmen Davidson und Williams die Perspektive des Erklärenden ein.

Wenn demnach Kant sowohl für eine Vernunftethik eintritt als auch für eine internalistische Position bezüglich moralischer Motivation plädiert,<sup>29</sup> spricht er damit etwa der Vernunft für sich genommen motivierende Kraft zu? In diesem Nachweis könnte eine zweite Strategie bestehen, moralische Motivation zu erklären, ohne die Rechtfertigung moralischer Urteile von Gefühlen abhängig zu machen. Die hiermit einhergehende Beweislast wiegt jedoch schwer, und Kant hat sie auch nicht auf sich genommen. Stattdessen führt er zur Erklärung der moralischen Motivation das spezifische Gefühl der Achtung ein: Achtung sei ein Gefühl, „doch kein durch Einfluß emp-

<sup>27</sup> Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in: ders., *Gesammelte Schriften* („Akademieausgabe“), Berlin 1902 ff., Bd. IV, 385–463; hier 397 ff.; vgl. auch z. B. B. Herman, *On the Value of Acting from the Motive of Duty*, in: dies., *The Practice of Moral Judgement*, Cambridge, Mass. 1996, 1–22.

<sup>28</sup> Vgl. Nagel, *The Possibility of Altruism*, a.a.O., 9.

<sup>29</sup> Wie Korsgaard herausstellt, wird Kant in der Sekundärliteratur überraschenderweise auch externalistisch gelesen (vgl. Korsgaard, *Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft*, a.a.O., 127).