

Wichtig Information / Important Information!

Wenn Sie diesen Aufsatz zitieren, dann nehmen Sie bitte auf die Druckfassung Bezug! When citing this article, please refer to the print-version:

Andreas Trampota: Vernunft allein bewegt nichts. Hume, Kant und die Externalismus-Internalismus-Debatte. In: Godehard Brüntrup & Maria Schwartz (Hg.), *Warum wir handeln – Philosophie der Motivation*, Stuttgart: Kohlhammer 2012, S. 41-59.

Vernunft allein bewegt nichts

Hume, Kant und die Externalismus-Internalismus-Kontroverse in der Ethik

Vernunft oder Gefühl?

Die Frage nach dem Verhältnis von Rationalität und Emotionalität ist seit Beginn der Philosophiegeschichte ein zentrales Thema der philosophischen Reflexion. In dramatischer Zuspitzung kommt es z.B. zum Ausdruck in dem von Platon verwendeten Bild eines Kampfes zwischen der Vernunft, den für den Einfluss der Vernunft offenen Affekten (wie Ärger und Zorn) und den vernunftlosen Begierden (wie Hunger, Durst und sexuelles Begehren), der sich im Innern des Menschen (in seiner Seele) abspielt und das Spannungsfeld zwischen Vernunft und Sinnlichkeit beschreibt.¹ Auch in der zeitgenössischen Philosophie, in der das Thema oft im Gespräch mit verschiedenen Zweigen der Erfahrungswissenschaften wie z.B. der Hirnforschung diskutiert wird, hat das Thema nichts von der Faszination verloren, die ohne Zweifel von ihm ausgeht. Im Gegenteil! Die Rätselhaftigkeit bestimmter Phänomene, die Auslöser für ein genuin philosophisches Nachdenken ist, wird im interdisziplinären Gespräch wohl eher noch gesteigert. Vertraut ist uns das Thema aber auch durch unsere alltägliche Lebenswelt, wo es beinahe allgegenwärtig ist und in Redensweisen seinen Widerhall findet wie der, dass jemand ‚blind ist vor Wut‘, dass jemand ‚seinen Kopf verliert‘ oder dass jemand über ‚emotionale Intelligenz‘ verfügt. Es handelt sich also um eines jener philosophischen Themen, die auch im täglichen Leben große Bedeutung haben. Eine herausragende Rolle spielt die Thematik vor allem auch im Bereich der Ethik. Das ist deshalb so, weil hier – wie im Folgenden noch eingehend erläutert wird – die Motivationsfrage ein wesentlicher Bestandteil jenes Problems ist, das im Mittelpunkt ihres Interesses steht. Es geht hier nicht nur um die Frage, was moralisch richtig und falsch ist, sondern ganz wesentlich auch darum, wie wir dazu kommen, das zu tun, was wir als richtig erkannt haben, und von dem Abstand zu nehmen, was wir für

falsch halten. Eine große Attraktivität hat dieses Thema nicht zuletzt auch deshalb, weil die Auffassungen der Philosophen in dieser Frage zum Teil stark divergieren.

Es gibt allerdings eine starke Tradition, die im Anschluss an den Philosophen Platon fordert, dass der adäquate Umgang des Menschen mit dem Konflikt zwischen Vernunft und Gefühl in erster Linie der sein müsse, dass man sich an den Vorschriften der Vernunft orientiert und versucht, in Übereinstimmung mit ihnen zu handeln. Nur durch die Herrschaft der Vernunft – so lautet die Begründung dieses Ratschlags – sei gewährleistet, dass es zu einer weitest gehenden Einigung der unterschiedlichen Kräfte kommt, die im Menschen wirksam sind, also zu einer dauerhaften und stabilen personalen Einheit. Einige Autoren fügen im Blick auf das naturwüchsige Streben des Menschen nach Glück dann noch erläuternd hinzu, dass das menschliche Leben nur durch die Leitung der Vernunft gelingen und glücken kann. Es gibt verschiedenartige Kräfte im Menschen, die für sich betrachtet zwar alle gut sind, aber nur die Oberherrschaft der Vernunft in ihrem konfliktträchtigen Zusammenspiel könne – soweit der Mensch darauf einen Einfluss hat – personale Einheit, Glück und moralische Güte gewährleisten. In dieser Konzeption ist die Vernunft also das überlegene Prinzip, das den blinden, unzuverlässigen und oft trügerischen Begierden und Neigungen übergeordnet wird, damit stabile und verlässliche charakterliche Dispositionen entstehen können.

Ogleich dieses Modell der Vernunft Herrschaft für einen breiten Strom der philosophischen Tradition steht, blieb es zu keiner Zeit unwidersprochen. Berühmt geworden für seinen radikalen Gegenentwurf (aber nicht nur dafür) ist der schottische Aufklärungsphilosoph David Hume. Er bestreitet in provozierender Weise den Sinn der eingebürgerten Rede von einem Kampf zwischen Vernunft und Leidenschaft² und vor allem die damit gewöhnlich einhergehende Forderung nach einer Überordnung der Vernunft, wenn er schreibt:

Wir drücken uns nicht genau und philosophisch aus, wenn wir von einem Kampf zwischen Affekt und Vernunft [combat of passion and reason] reden. Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen [Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them].³

Humes programmatische These geht weit über die Feststellung hinaus, dass die Vernunft ein Sklave der Affekte *ist*. Das könnte auch jemand sagen, der auf eine zwar unerwünschte, aber unausweichliche Wirklichkeit hinweisen möchte. Aber Hume ist der Auffassung, dass es so sein *soll*: Die Vernunft soll nichts anderes als der Sklave der Affekte sein. Und zu dieser Forderung kommt er, weil er der Überzeugung ist, dass unsere Wertvorstellungen nicht in unserer

Vernunft, sondern in bestimmten Gemütsregungen ihren Ursprung haben. Dem entsprechend unterscheidet sich seine Moralphilosophie deutlich von vielen anderen Moralkonzeptionen, die ganz selbstverständlich davon ausgehen, dass das Urteil der Vernunft der Maßstab ist für die Unterscheidung zwischen dem, was moralisch richtig und falsch ist. Dass das in Wirklichkeit nicht der Fall ist, bringt Hume in provokanter Weise mit der These zum Ausdruck:

Es läuft der Vernunft nicht zuwider [Tis not contrary to reason], 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.⁴

Damit will er sagen: Wenn es um Werte bzw. Wertvorstellungen geht, an denen wir uns in unseren Entscheidungen und Handlungen orientieren, hat die Vernunft uns überhaupt nichts zu sagen. Wenn wir z.B. über die moralische Qualität von Handlungen entscheiden wollen, müssen wir herausfinden, was unsere Gemütsregungen uns dazu sagen. Hume will die Moral nicht abschaffen; er hält sie für äußerst wichtig. Aber die Verwerflichkeit eines Verbrechens wie z.B. eines Mordes ist seines Erachtens nicht in einer *objektiven Eigenschaft dieses Ereignisses* begründet, sondern in dem *Gefühl der Missbilligung*, das der Mensch innerlich verspürt, wenn er mit dem Ereignis konfrontiert wird. Tugenden und Laster werden in Analogie zu sekundären Sinneseindrücken⁵ (dazu gehören z.B. Klänge und Farben) verstanden: Er führt ihren Ursprung darauf zurück, dass wir Gefühle billiger (positiver) und missbilliger (negativer) Art haben, und sieht in der damit einher gehenden Subjektivität keine Gefährdung oder Abwertung des Ethischen, sondern im Gegenteil einen Zugewinn an Wirklichkeit und praktischer Bedeutung:

Es kann [...] keine Schwierigkeit haben, zu beweisen, daß Laster [vice] und Tugend [virtue] keine Tatsachen sind [are not matters of fact], deren Dasein [existence] wir durch die Vernunft erkennen können [we can infer by reason]. Ich denke etwa an den absichtlichen Mord [wilful murder]. Betrachtet denselben von allen Seiten und seht zu, ob Ihr das tatsächliche oder realiter Existierende [that matter of fact, or real existence] finden könnt, was Ihr *Laster* [vice] nennt. Wie Ihr das Ding auch ansehen möget, Ihr findet nur gewisse Affekte, Motive, Willensentschließungen und Gedanken [certain passions, motives, volitions and thoughts]. Außerdem enthält der Fall nichts Tatsächliches [There is no other matter of fact in the case]. Das „Laster“ [vice] entgeht Euch gänzlich, solange Ihr nur den Gegenstand betrachtet [as long as you consider the object]. Ihr könnt es nie finden, wofern Ihr nicht Euer Augenmerk auf Euer eigenes In-

neres richtet [till you turn your reflection into your own breast], und dort ein Gefühl von Missbilligung [a sentiment of disapprobation] entdeckt, das in Euch angesichts dieser Handlung entsteht. Auch dies ist [gewiß]⁶ eine Tatsache [Here is a matter of fact], aber dieselbe ist Gegenstand des Gefühls, nicht der Vernunft [the object of feeling, not of reason]. Sie liegt in Euch selbst, nicht in dem Gegenstand [It lies in yourself, not in the object]. Erklärt Ihr eine Handlung [action] oder einen Charakter [character] für lasterhaft [vicious], so meint Ihr [damit]⁷ nichts anderes, als dass Ihr zufolge der Beschaffenheit Eurer Natur [from the constitution of your nature] ein unmittelbares Bewußtsein oder Gefühl des Tadels [a feeling or sentiment of blame] bei der Betrachtung [contemplation] dieser Handlung oder dieses Charakters habt. Laster und Tugend [Vice and virtue] können insofern mit Tönen, Farben, Wärme und Kälte [sounds, colours, heat and cold] verglichen werden. Diese sind ja nach der neuen Philosophie [according to modern philosophy] gleichfalls keine Eigenschaften der Gegenstände [no qualities in the objects], sondern Perzeptionen des Geistes [perceptions in the mind]. Jene dem sittlichen Gebiet angehörige Einsicht [discovery in morals] muss, ebenso wie diese dem physikalischen Gebiet angehörige [like that other in physics], als ein bedeutender Fortschritt der spekulativen Wissenschaften [a considerable advancement of the speculative sciences] angesehen werden, obgleich beide keinen oder nur einen sehr geringen praktischen Einfluss haben. Nichts kann ja wirklicher [more real] sein und uns näher angehen [concern us more] als unsere eigenen Gefühle der Lust oder des Unbehagens [our sentiments of pleasure and uneasiness]; sprechen diese zugunsten der Tugend [virtue] und gegen das Laster [vice], so ist zur Regelung unserer Lebensführung [conduct] und unseres Betragens [behaviour] nichts weiter nötig.⁸

Ist Moralität also in erster Linie eine Sache der Vernunft oder des Gefühls? Eine wichtige Rolle bei der Beantwortung dieser Frage spielt die unlösbar damit verbundene Frage, ob die Vernunft eine motivierende (d.h. bewegende) Kraft hat und, wenn ja, was man sich darunter vorstellen soll. Aber bevor wir uns dieser Fragestellung zuwenden, muss zunächst einmal geklärt werden, warum die Motivationsfrage – wie schon angedeutet – in der Ethik so wichtig ist. Würde es denn nicht genügen, wenn sie uns sagt, was richtig und falsch ist bzw. was wir tun und lassen sollen?

Das Motivationsproblem und die *conditio humana*

Gott hat, wenn es darum geht, moralisch zu handeln, kein Motivationsproblem. Das gilt jedenfalls dann, wenn man (a) davon ausgeht, dass Moralität in erster Linie eine Sache der Ver-

nunft ist, und man sich (b) Gott so vorstellt, wie es Aufklärungsphilosophen wie Kant getan haben, nämlich als ein rein vernünftiges Wesen. (Ob das eine sinnvolle Annahme ist, kann in diesem Zusammenhang nicht diskutiert werden.) Wenn es derartige Wesen gibt, liegt es nahe zu denken, dass sie ihrer Natur nach ganz und gar gut sind und folglich auch entsprechend handeln. Schließlich gibt es bei ihnen keine gegenläufigen sinnlichen Kräfte, die einen potentiellen Widerstand darstellen, gegen den sich das Vernünftig-Ethische durchsetzen müsste.⁹ Eben das ist der entscheidende Unterschied beim Menschen! Der ist zwar seiner Natur nach auch ein vernünftiges oder jedenfalls ein vernunftbegabtes Lebewesen. Er ist aber kein *rein vernünftiges*, sondern ein *sinnlich-vernünftiges* Wesen: ein Lebewesen, in dem sowohl sinnliche als auch vernünftige Kräfte wirksam sind, die in einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander stehen. Aufgrund dieser sinnlich-vernünftigen Doppelnatur gibt es beim Menschen – und das ist etwas, was das Menschsein *wesenhaft* ausmacht – eine Kluft zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven. Im ethischen Bereich ist das die Kluft zwischen dem, was der Mensch tun *soll*, und dem, was er tun *will*. Man könnte auch von einer Differenz zwischen dem, was der Mensch *als Vernunftwesen will*, und dem, was er *als Sinnenwesen will*, sprechen. (Kant ist der Auffassung, dass das, was wir *moralisch sollen*, notwendig mit dem identisch ist, was wir *als Vernunftwesen wollen*.) Glücklicherweise spielt dieser Konflikt nicht in allen Lebenslagen eine Rolle. Ungeachtet dessen ist er aber ein wesentliches Merkmal des menschlichen Lebens. Menschen sind nicht einfach *von Natur aus moralisch*. Die Anlage dazu ist ihnen von der Natur mitgegeben. Damit die moralischen Antriebe in ihm wirksam werden, bedarf es aber oft einer Auseinandersetzung mit gegenläufigen Kräften.

Infolge dessen hat das ‚moralische Problem‘ aus menschlicher Sicht zwei Aspekte (bzw. Dimensionen), einen objektiven und einen subjektiven. (Wie sich dem zuvor Gesagten unschwer entnehmen lässt, teilt David Hume diese Auffassung nicht; ethische Wertvorstellungen sind in seiner Konzeption subjektiver Natur.) Um moralisch handeln zu können, braucht der Mensch einerseits ein objektives Kriterium, das ihm hilft, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden (Kant nennt dieses Moralprinzip *principium diiudicationis*, Beurteilungsprinzip), und andererseits etwas, was ihn dazu motiviert, das als richtig Erkannte auch zu tun (Kant nennt dieses Moralprinzip *principium executionis*, Ausführungsprinzip).¹⁰ Beide Aspekte sind unverzichtbar! Wenn ein Mensch moralisch handelt, dann – so könnte man das formelhaft zugespitzt ausdrücken – tut er das Richtige (das, was er als richtig erkannt hat), *weil es richtig ist*.¹¹ Die Formulierung ist auf den ersten Blick vielleicht etwas verwirrend. Was mit diesem redundant anmutenden sprachlichen Ausdruck gemeint ist, wird deutlich, wenn man sich klar macht, dass der zweite (kursiv gesetzte) Teil der Aussage den für mensch-

liche Lebewesen charakteristischen *subjektiven Motivationsaspekt* des moralischen Problems bezeichnet. (Mit ‚subjektiv‘ ist in diesem Zusammenhang gemeint: Der Aspekt des moralischen Problems, der das *Subjekt* des moralischen Handelns betrifft.) Es ist nämlich ohne weiteres möglich, dass jemand das moralisch Richtige tut, aber aufgrund eines unmoralischen Antriebs. Man könnte sich z.B. vorstellen, dass jemand einen anderen vor dem Ertrinken rettet, aber nur deshalb, weil er ihn anschließend foltern will, um damit seine sadistischen Neigungen zu befriedigen. Wir können also (und tun das im alltäglichen Leben tatsächlich auch) zwischen der Außen- und der Innenseite des Moralischen unterscheiden, zwischen der Richtigkeit bzw. Falschheit einer *rein äußerlich betrachteten Handlung bzw. Verhaltensweise* (jemand sagt z.B. einem anderen etwas, was offenkundig unwahr ist) und der Richtigkeit bzw. Falschheit des *inneren Motivationsgrundes*, welcher der Ursprung dieser Handlung ist (er tut das, weil er z.B. meint, dass das der einzige Weg ist, seine Privatsphäre zu schützen). Nur der handelt im Vollsinn moralisch, der das Richtige in erster Linie deshalb tut, *weil es richtig ist*, und nicht aus irgendwelchen anderen (z.B. ausschließlich eigennützigen) Beweggründen.

Bei moralischen Wertungen kommt es sehr darauf an, dass sowohl die Außen- als auch die Innenseite des Moralischen in Betracht gezogen werden. Deshalb unterscheiden wir z.B. auch zwischen dem ‚Buchstaben‘ und dem ‚Geist‘ von Gesetzen. Die Unterscheidung findet sich im Neuen Testament, wo es dann auch heißt: Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig. (Vgl. 2 Korinther 3,6b) Aus moralischer Sicht kommt es immer auch auf die Innendimension an (z.B. auf die Absichten, die jemand im Handeln verfolgt), auch dann, wenn sie letztlich keinen Einfluss auf die Wirkung einer Handlung in der Außenwelt haben. Und das ist deshalb so, weil moralische Wertungen sich in erster Linie immer *auf den Handelnden* beziehen und nicht nur auf sein *äußeres Verhalten*. Das schließt aber nicht aus, dass in bestimmten Bereichen des menschlichen Lebens (z.B. in bestimmten politischen und rechtlichen Fragen) die Innendimension manchmal ganz bewusst ausgeklammert wird und die Motivationsfrage folglich keine oder bloß eine untergeordnete Rolle spielt.

Selbstverständlich ist auch nichts dagegen einzuwenden, dass jemand das Richtige deshalb tut, *weil er es gerne tut*. Das ist jedenfalls dann unproblematisch, wenn er es auch in Situationen noch tut, in denen es ihm eventuell keine Freude bereitet. Da die Moralphilosophie sich immer auch für die Frage interessiert, ob eine bestimmte Handlungsmotivation *stabil* und *dauerhaft* ist, darf man diese Überlegung nicht ausklammern. Dass jemand das moralisch Richtige einfach deshalb tut, weil es ihm Vergnügen bereitet, könnte eventuell sogar ein Indiz dafür sein, dass der Betreffende *tugendhaft* ist, weil ihm das moralische Handeln gewissermaßen ‚zur zweiten Natur‘ geworden ist. Das würde sich u.a. darin äußern, dass er

das Richtige nicht nur mit einer großen *Beständigkeit*, sondern auch mit einer gewissen *Leichtigkeit* tut, ohne dass daraus eine bloße Gewohnheit wird, die ihn in seinen Reaktionen unflexibel macht.

Interne und externe Handlungsgründe

Weil der motivationale Aspekt ein ganz wesentlicher Bestandteil der moralischen Frage ist, war die Motivationsfrage zu allen Zeiten ein Gegenstand der philosophischen Debatte. Aber seit ungefähr dreißig Jahren wird diese Frage sehr stark aus handlungstheoretischer Perspektive diskutiert. Das bedeutet, dass die Frage nach dem Motivationspotenzial von *Handlungsgründen* im Mittelpunkt des Interesses steht. Man will wissen, welche Handlungsgründe eine motivationale Wirkung haben und welche nicht. Wie kam es zu diesem handlungstheoretischen Fokus? Ein wesentlicher Grund dafür ist wohl der, dass der Begriff des Handlungsgrundes die Schnittstelle zwischen *Rechtfertigungen* und *Erklärungen* von Handlungen markiert und deshalb gewissermaßen eine Brücke zwischen dem Normativen und dem Faktischen ist.¹² Handlungen werden mit dem Verweis auf Handlungsgründe sowohl *gerechtfertigt* (*justificatory reasons*) als auch *erklärt* (*explanatory reasons*). Handlungsgründe sagen uns also (oder versuchen es jedenfalls) einerseits etwas darüber, wodurch eine Handlung (aus der Perspektive der ersten Person) gerechtfertigt wird, und haben in diesem Fall eine *normative* Funktion, die allerdings nicht unbedingt im engeren Sinne ethischer Natur sein muss. (Beispiel: Ich habe die Scheibe eingeschlagen, *weil ich das Feuer löschen wollte*.) Andererseits sagen sie uns aber manchmal auch (oder versuchen es jedenfalls), warum wir eine Handlung getan haben, und beziehen sich in diesem Fall (aus der Dritte-Person-Perspektive) auf das *Faktische*. (Beispiel: Er ist an den Baum gefahren, *weil er wegen einer Unaufmerksamkeit von der Straße abkam*.) Wenn auf Handlungsgründe Bezug genommen wird, können wir also immer fragen, ob sie eine Handlung *rechtfertigen* oder *erklären* sollen. Es ist allerdings auch möglich, dass ein Handlungsgrund beide Funktionen erfüllt. So könnte z.B. der Grund, warum ich jemandem etwas zu essen geben wollte (oder meinte, es zu sollen), den ich als *Rechtfertigung* für mein Handeln anführe, und der Grund, warum ich ihm faktisch etwas zu essen gebe, der mein Handeln *erklärt*, ein und derselbe Handlungsgrund sein: nämlich der, dass der Betreffende hungert.¹³ Wenn die Motivationsfrage im Hinblick auf Handlungsgründe gestellt und diskutiert wird, dann wird danach gefragt, ob die Gründe, die ein Akteur dafür hat, moralisch zu handeln, *aus sich heraus* motivierend sind. M.a.W.: Es wird gefragt, ob Handlungsgründe motivierend sein müssen, wenn sie *echte* Handlungsgründe sind, oder ob es möglich und sinnvoll ist, deutlich zwischen einem Handlungsgrund und seiner Motivationskraft zu

unterscheiden. Im Kontext dieser Fragestellung hat man die Unterscheidung zwischen *internen* und *externen* Handlungsgründen eingeführt (bzw. die zwischen einem Internalismus bzw. Externalismus in Bezug auf Handlungsgründe). Dass sie im philosophischen Diskurs große Prominenz erlangt hat, geht vor allem auf den Philosophen Bernard Williams zurück.¹⁴

Worum geht es bei dieser Unterscheidung? Der Internalist behauptet, dass es eigentlich nur interne Handlungsgründe gibt; die sogenannten externen Gründe seien völlig unverständlich. Er will damit sagen: Wenn etwas ein Handlungsgrund ist, dann muss damit notwendig auch eine Motivationskraft verbunden sein, weil nur interne Handlungsgründe Handlungen erklären können. Und genau das erwarten wir nach Auffassung der Internalisten von ihnen! Wenn sie das nicht leisten können, haben wir es folglich auch nicht mit einem echten Handlungsgrund zu tun. Zugespitzt kann man diese These folgendermaßen formulieren: ‚Wenn ein Akteur meint, einen Grund dafür zu haben, A zu tun, dann wird er durch A motiviert.‘¹⁵ Ist das plausibel? Betrachten wir ein Beispiel. Wie wäre es denn im Falle von Herrn Müller, der die feste Absicht hat, sich von einem Hochhaus zu stürzen. Hat er im Sinne des Internalismus (für den Handlungsgründe motivierende Gründe sind) einen Grund dazu, das zu tun. Da Herr Müller seit längerem den Wunsch hegt, Selbstmord zu begehen, hat er einen entsprechenden Grund. Denn ein Wunsch dieser Art hat ohne Zweifel auch eine motivationale Kraft. Wir können zwar nicht ausschließen, dass es neben diesem Handlungsgrund noch andere gibt, die ebenfalls wirksam sind. Es müsste also keineswegs so sein, dass sich der besagte Handlungsgrund auch durchsetzt. Aber wenn wir ihn als Handlungsgrund akzeptieren, würden wir damit jedenfalls auch behaupten, dass mit ihm ein gewisses Motivationspotenzial einhergeht. Die These der Internalisten lautet also: Kein Handlungsgrund ohne Motivationskraft.

Ein Externalist in Bezug auf Handlungsgründe würde sie nicht akzeptieren. Seine Position ist – jedenfalls im Ansatz – einfach die Negation der internalistischen Auffassung. Positiv hält er dem Internalisten entgegen, dass die Annahme, dass es Gründe dafür gibt, bestimmte Dinge zu tun, auch dann sinnvoll ist, wenn wir durch sie nicht motiviert werden, entsprechend zu handeln. Schließlich sagen wir im alltäglichen Leben Dinge wie ‚Herr Schmidt sollte sich um seinen kranken Vater kümmern‘ auch dann, wenn Herr Schmidt dazu nicht im Geringsten motiviert zu sein scheint. Und wir gehen davon aus, dass es sich dabei um einen echten Handlungsgrund handelt. Wer die externalistische Position vertritt, ist der Auffassung, dass man Handlungsgründe und deren Motivationskraft auseinander halten sollte, weil es im sittlichen Leben oft um die Einsicht geht, dass man einen Grund hat, dies oder jenes zu tun, und die Verbindung solcher Handlungsgründe mit der entsprechenden Motivationskraft zwar

ein wichtiger, aber weiterer Schritt ist. Es gibt *keine notwendige innere Verbindung* von Handlungsgründen mit einer bestimmten Motivationskraft. Demnach wäre es also keineswegs so, dass nur diejenigen Gründe als Handlungsgründe anzuerkennen sind, die schon *aus sich heraus* motivierend wirken. Auch wenn es sich so verhält, dass manche Handlungsgründe unlösbar mit einer Motivationskraft verbunden sind, sollte man dies nicht verallgemeinern und annehmen, dass es sich dabei um eine notwendige Verbindung handelt. Für viele Menschen ist z.B. der Gedanke, dass bestimmte Entscheidungen und Verhaltensweisen ökologisch sinnvoll sind, unmittelbar motivierend. Aber heißt das, dass Gründe dieser Art nur für Menschen Handlungsgründe sind, bei denen sie auch motivational wirksam sind?

Der Internalist in Bezug auf Handlungsgründe würde darauf insistieren, dass es diesen Zusammenhang geben muss. Es macht keinen Sinn – so seine Überlegung –, von Handlungsgründen zu sprechen, wenn sie nicht auch erklären können, warum jemand etwas tut. Handlungsgründe müssen auch Erklärungsgründe sein, also Gründe, die eine bestimmte Verhaltensweise verständlich machen. Und das können sie nur, wenn sie auch motivierend sind. Wenn man so denkt, kommt als Handlungsgrund in erster Linie all das in Frage, was zur *tatsächlich vorhandenen subjektiven motivationalen Ausstattung eines Menschen* gehört,¹⁶ die von Mensch zu Mensch und auch bei ein und demselben Menschen im Laufe der Zeit sehr stark variieren kann: seine Wünsche, Begierden, Triebstrukturen ... und die Ziele, die er ausgehend von ihnen verfolgt. Dass das, was dazu gehört, eine motivationale Kraft darstellt, scheint klar zu sein.

Von der Handlungstheorie zum Menschenbild bzw. zur Metaphysik

Die Debatte zwischen Internalisten und Externalisten in der Moralphilosophie ist inzwischen sehr weit fortgeschritten. Entsprechend differenziert und komplex fallen die unterschiedlichen Positionen aus, die eingenommen werden.¹⁷ Es gibt zahlreiche unterschiedliche Versionen beider Konzeptionen. Es macht z.B. einen erheblichen Unterschied, ob man einfach von der internen Motivationskraft von *Handlungsgründen* oder (wie z.B. Christine Korsgaard) von der Motivationskraft von *moralischen Urteilen* spricht. Dass ein moralisches Urteil notwendig mit einer entsprechenden motivationalen Wirkung einhergeht, kommt vermutlich vielen plausibler vor als die Annahme, dass alle Handlungsgründe notwendig eine bewegende Kraft haben müssen, weil im (eigenständigen) *Akt des Urteilens* über die Richtigkeit oder Falschheit von moralischen Entscheidungen und Handlungen – so könnte man sagen – notwendig eine Motivationskraft positiver oder negativer Art freigesetzt wird.¹⁸

Damit komme ich zu einem wichtigen Punkt. M.E. ist eine Debatte darüber, ob Handlungsgründe interne oder externe Gründe sind, nur dann wirklich erhellend, wenn sie auch die Frage thematisiert, ob Handlungen nur durch rein subjektive, non-kognitive Faktoren¹⁹ (also Wünsche, Begierden, Aversionen, Präferenzen, Strebungen etc.), die nicht wahr oder falsch sein können, motiviert werden oder ob die motivationale Kraft auch von einer ‚wertenden Identifikation zweiter Stufe‘, also von ‚höher stufigen mentalen Einstellungen‘ ausgehen kann, denen eine gewisse Autorität zukommt. Was damit gemeint ist, erweist sich bei genauem Hinsehen als weniger kompliziert, als es *prima facie* den Anschein hat. Machen wir uns den Unterschied zwischen den beiden Positionen an einem Beispiel deutlich. Angenommen, jemand ist ein Pyromane und verspürt deshalb immer wieder den starken Drang, Dinge in Brand zu setzen.²⁰ Nun verhält es sich aber so, dass er diesem Wunsch in der Regel widerstehen kann. Wie ist das zu erklären? Ein überzeugter motivationstheoretischer Subjektivist würde behaupten, dass die einzige plausible Erklärung dafür die ist, dass es noch andere *non-kognitive* Einstellungen gibt, die die Wirkung der pyromanischen Neigung neutralisieren bzw. abschwächen; er geht davon aus, dass nur die subjektiven Präferenzen und Ziele eines Akteurs als Handlungsmotivation in Frage kommen. Der Pyromane könnte z.B. durch den starken *Wunsch*, als normal zu gelten, davon abgehalten werden, seiner pyromanischen Neigung nachzugehen. Der entscheidende Punkt aus non-kognitivistischer Sicht ist der, dass es sich dabei ebenfalls um einen non-kognitiven Faktor handelt (in diesem Fall das Verlangen, für normal gehalten zu werden), der weder wahr noch falsch sein kann, weil er einfach ein Ausdruck der faktischen subjektiven motivationalen Ausstattung eines konkreten Menschen ist. Entweder ein Mensch hat dieses Verlangen, dann hat er auch die entsprechende Motivationskraft, oder eben nicht. Etwas anderes – so die These – kommt als Triebfeder nicht in Frage. M.a.W.: Der Non-Kognitivist (bleiben wir bei unserem Beispiel) würde bestreiten, dass es möglich ist, dass der Pyromane seine Neigung zum Feuerlegen *rational missbilligt* und *daraus* (aus der *Überzeugung*, dass zwanghaftes Feuerlegen schlecht ist) gegebenenfalls auch die Motivationskraft schöpfen kann, von entsprechenden Handlungen Abstand zu nehmen.

Der Non-Kognitivismus ist sehr stark von David Hume inspiriert. Dessen motivationstheoretisches Grundprinzip lautet, dass Handlungen ausschließlich durch non-kognitive Einstellungen motiviert werden. Im Unterschied dazu sagt unser Alltagsverstand, der sich allerdings täuschen kann: Wenn wir eine bestimmte Handlungsweise für vernünftig halten, dann ist das mit einer rationalen Zustimmung *auf einer höheren Stufe* verbunden, nämlich mit einer *wertenden Identifikation* mit dieser Handlungsweise, die sich auf einer höheren Ebene bewegt als deren spontane, subjektive Akzeptanz oder Ablehnung. Auf unser Beispiel übertragen

heißt das: Auf der subjektiven Ebene wird der Pyromane das Feuerlegen gutheißen, aber es ist möglich, dass er sich auf einer höheren Ebene, die er auf dem Wege der Reflexion erreicht, davon distanziert. Erst durch eine wertende Identifikation (Affirmation) oder Nicht-Identifikation (Negation) auf einer höheren Stufe wird die Handlung zu einer rationalen. Wäre es denkbar, dass dieser mentale Akt auch der Ursprung einer *vernünftigen Motivationskraft* ist?

Vernunft allein bewegt nichts

Ob man eine derartige rationale Triebfeder für möglich hält, hängt sehr stark davon ab, welche Form von Vernunft man dem Menschen zubilligt. Die Auffassungen davon, was man sich unter der Vernunft des Menschen vorstellen soll, gehen nämlich sehr stark auseinander. Ein nicht unerheblicher Teil der philosophischen Debatten handelt direkt oder indirekt von diesem Thema. Im Bereich der praktischen Philosophie, wo es in letzter Konsequenz immer um das Handeln des Menschen geht, spielt – wie wir festgestellt haben – die Motivationsfrage eine wichtige Rolle.

Ein wichtiger Beitrag zum philosophischen Diskurs über diese Frage ist der des Aristoteles. Nach seiner Auffassung kann die für moralisches Handeln erforderliche bewegende Kraft nicht von der Vernunft kommen. In diesem Sinne schreibt er in der *Nikomachischen Ethik*:

Das Denken [dianoia] allein bewegt nichts.²¹

Aber Vorsicht! Bei David Hume findet sich – oberflächlich betrachtet – fast die gleiche These. Er schreibt in seinem *Traktat über die menschliche Natur*:

Um die Hinfälligkeit dieser ganzen Philosophie [der Moralphilosophie, die für einen Vorrang der Vernunft gegenüber den Affekten eintritt, A.T.] zu zeigen, werde ich versuchen, zu beweisen, *erstens*, daß die Vernunft allein niemals Motiv eines Willensaktes sein kann [reason alone can never be a motive to any action of the will]; *zweitens*, daß dieselbe auch niemals hinsichtlich der Richtung des Willens den Affekt bekämpfen kann.²²

Aristoteles und Hume vertreten aber keineswegs dieselbe Position. Aristoteles will nämlich nur sagen, dass das rein *theoretische* (auf das Erkennen ausgerichtete) Denken nichts bewegt. Das *praktische* (das Handeln betreffende) Denken hingegen, das auf einen Zweck ausgerichtet ist (das praktische Denken ist ein teleologisches, d.h. Ziel-orientiertes Denken), hat seiner Meinung nach durchaus eine bewegende Kraft. Die rührt daher, dass die praktische Vernunft [phronêsis] eine Verbindung mit dem auf Ziele ausgerichteten *Streben* des Menschen eingeht.

Das praktische Denkvermögen ist also kein ‚reines Denken‘, sondern – wie Aristoteles treffend sagt – ein ‚denkendes Streben‘ [*orexis dianoêtikê*] bzw. ein ‚strebendes Denken‘ [*orektikos nous*]. Die Motivationskraft dieser Form von Vernunft kommt also daher, dass sie eine Verbindung mit dem Strebevermögen des Menschen eingeht.

Die praktische Vernunft hat bei Aristoteles die Aufgabe, das zu erwägen, was zum guten Leben führt und zur Realisation der Zwecke, die für ein solches Leben kennzeichnend sind. Diese Ziele werden dem Menschen schemenhaft durch seine Natur vorgegeben. Allerdings darf man sich unter dieser praktischen Vernunft keine rein *instrumentelle* Vernunft vorstellen, weil sie über das gute Leben nachdenkt, welches durch die Verfolgung *tugendhafter Ziele* charakterisiert ist, die *um ihrer selbst willen* gewählt werden. Sie reflektiert und entscheidet über Fragen der Art: Was bedeutet es hier und jetzt tapfer, großzügig, gerecht, schamhaft, freundlich ... zu sein? Deshalb ist sie nicht nur für die Verwirklichung von Zielen zuständig, die inhaltlich vollständig durch nicht-vernünftige Kräfte (Gefühle, Neigungen, Wünsche ...) vorgegeben werden. Wenn es darum geht, die *inhaltlich bestimmteren* Zielsetzungen festzusetzen, die in konkreten Handlungssituationen verfolgt werden, ist die Vernunft daran beteiligt. Und weil sie das in Verbindung mit dem Strebevermögen des Menschen tut, das letztlich immer auf das Glück zielt, hat sie auf diesem Wege auch eine motivierende Kraft.

Im Unterschied dazu, so hatten wir gesehen, hat die Vernunft bei Hume nichts darüber zu sagen, was als ethisch wertvoll und wertlos anzusehen ist. Das entscheiden die menschlichen Gemütsbewegungen. Die Vernunft allein kann in diesem Modell niemals das Motiv für eine Handlung sein. Hume würde also auch sagen: Die Vernunft allein bewegt nichts. Im Unterschied zu Aristoteles gibt es bei ihm aber eine scharfe Trennung von *Vernunft* und *Wille*, die sich in einer strikten Separation von wahrheitsfähigen *Überzeugungen* und nicht-wahrheitsfähigen *Begierden* niederschlägt. (Man nennt die damit einher gehende Psychologie im Englischen eine *belief-desire-psychology*.) Die Vernunft hat bei Hume in praktischen Fragen nur eine instrumentelle Funktion. Sie entscheidet über Mittel und Wege zu Zielen, die ihr von einer anderen, vernunftlosen Instanz (dem Willen) vorgegeben werden.²³

Wie Hume seinen Skeptizismus überwindet ...

Humes Denken hat bekanntlich ausgeprägt skeptische Züge. Er bezweifelt die Möglichkeit sicherer und verlässlicher Erkenntnis. Das gilt jedenfalls für seine theoretische Philosophie. Ob seine Moralphilosophie ebenfalls als skeptisch zu klassifizieren ist, ist umstritten, weil es in diesem Bereich keinen allgemein anerkannten Begriff des Skeptizismus gibt. Es wurde ja

schon erwähnt, dass Hume die Moral für wichtig hält. Aber moralische Urteile sind bei ihm weder wahr noch falsch, sondern ein Ausdruck von Gefühlen:

Alle Sittlichkeit [morality] hängt von den Gefühlen [sentiments] ab; wenn irgend eine Geisteseigenschaft [quality of the mind] oder eine Handlung [action] uns in *einer bestimmten Weise* gefällt [pleases], so nennen wir sie tugendhaft [virtuous]; wenn die Vernachlässigung [neglect] oder die Unterlassung [non-performance] derselben uns *in derselben Weise* mißfällt [displeases], so sagen wir, daß wir der Verpflichtung [obligation] unterliegen, sie zu tun. Eine Veränderung in der Verpflichtung setzt also notwendig eine Veränderung im Gefühl voraus, die Schöpfung [creation] einer neuen Verpflichtung setzt das Entstehen eines neuen Gefühls voraus.²⁴

Die emotionale Basis der Moral ist der Grund dafür, dass viele Hume als Moralskeptiker klassifizieren. Ihn selbst beunruhigt sie deshalb nicht, weil er fest davon überzeugt ist, dass die grundlegenden moralischen Gefühle (vor allem das Mitgefühl (*sympathy*), das die Grundlage dafür ist, dass wir durch die Gefühlsregungen anderer Menschen beeinflusst werden können) allen Menschen gemeinsam sind. Damit hat die Natur nach Auffassung Humes *alle* Menschen ausgestattet. Deshalb gibt es seiner Meinung nach so viel Übereinstimmung, wenn es darum geht zu beurteilen, welche Charaktereigenschaften, Entscheidungen und Handlungen aus ethischer Sicht lobens- oder tadelnswert sind. Die gemeinsame emotionale Basis sorgt dafür, dass sich im sozialen Zusammenleben langfristig ganz allmählich eine große Übereinstimmung in der ethischen Bewertung einstellt.

... wir können aus uns selbst unsere eigenen Gefühle [sentiments] ebenso wenig ändern, wie die Bewegungen des Himmels [the motions of the heavens]. Wir können also auch nie durch einen einzelnen Willensakt [a single act of our will], insbesondere durch ein Versprechen [promise], eine Handlung [action] erfreulich [agreeable] oder unerfreulich [disagreeable], also sittlich [moral] oder unsittlich [immoral] machen, wenn sie ohne einen solchen Akt den entgegengesetzten Eindruck [contrary impressions] hervorgebracht, oder andere Eigenschaften [different qualities] besessen hätte.²⁵

Humes Moralphilosophie geht von einer äußerst optimistischen Annahme aus, nämlich der, dass es sich bei dieser emotionalen Grundlage der Moralphilosophie um eine *verlässliche anthropologische Konstante* handelt.

Affekte allein bewegen ebenfalls nichts

Die These, dass die Vernunft allein nichts bewegt, ist auf den ersten Blick sehr einleuchtend. Viele neigen vermutlich dazu, ihr spontan zuzustimmen, weil sie der Auffassung sind, dass

die Motivationskraft dem Strebe- bzw. Begehrungsvermögen des Menschen vorbehalten bleibt. Aber auch die Antithese hat große Plausibilität. Sie lautet: Affekte allein bewegen nichts. So einsichtig es auf den ersten Blick sein mag, dass der Mensch durch Wünsche und Begierden bewegt wird, so fragwürdig ist diese These bei genauerem Hinsehen. Thomas Scanlon hat in einem Interview die Gegenthese pointiert zum Ausdruck gebracht:

Liegen Wünsche vor, so sind in Wirklichkeit die korrespondierenden Überlegungen, den Wunsch zum Anlass für ein Handeln zu nehmen, ausschlaggebend für die Handlungsmotivation.²⁶

Er verdeutlicht diese These an einem einfachen Beispiel. Jemand, der den Wunsch hat, sich einen PC zu kaufen, wird nicht durch diesen *Wunsch* dazu motiviert, es zu tun. In Wirklichkeit sind es die mit dem Wunsch korrespondierenden *Überzeugungen*, welche die betreffende Person dazu bewegen, sich den PC zu kaufen. Die Überzeugungen, die dabei eine Rolle spielen, können sehr unterschiedlich ausfallen. Was den Kauf motiviert, könnte z.B. die Auffassung sein, dass er eine hohe Rechenleistung hat, oder die Ansicht, dass er einen populären Marken-Name hat. Dass solche Überzeugungen einen großen Einfluss auf die Handlungsmotivation haben, zeigt sich dadurch, dass die Motivationskraft schwindet, wenn sich die Überzeugung als unwahr herausstellt. Wenn ich mir einen bestimmten PC wünsche, weil er eine außerordentlich hohe Rechenleistung hat, und diese Überzeugung stellt sich als unzutreffend heraus, werde ich vermutlich auch nicht mehr den Wunsch haben, ihn zu kaufen. Der Punkt, auf den es Scanlon ankommt, ist also der, dass die bloße Rede von Wünschen uns wenig über die Handlungsmotivation sagt. Es gibt *eine enge Verflechtung von Wünschen und Überzeugungen*. Unsere Begierden und Leidenschaften bewegen sich in einem ‚logischen Raum‘.²⁷ Das bedeutet: Wir können immer fragen, ob bestimmte Wünsche und Neigungen vernünftig sind oder nicht. Und das hat einen starken Einfluss auf die Motivationskraft, die von ihnen ausgeht.

Rückschau

Im Zuge unserer Überlegungen haben wir eine Reihe von einflussreichen Konzeptionen moralischer Motivation kennengelernt. Jede von ihnen setzt deutlich andere Akzente was das Verhältnis von Vernunft und Gefühl anbelangt. Schauen wir noch einmal in vergleichender und kontrastierender Weise auf einige wichtige Weichenstellungen zurück.

Kant geht davon aus, dass für vernunftbegabte Wesen wie den Menschen die bloße Einsicht, dass etwas moralisch richtig ist, nicht nur ein notwendiger, sondern auch ein hinreichender Motivationsgrund dafür ist, entsprechend zu handeln. Wer versteht, dass und warum

eine bestimmte Handlungsweise moralisch richtig ist, kann daraus auch die entsprechende Motivationskraft schöpfen. Allerdings ist er im Unterschied zu Scanlon, der – wie wir gesehen haben – ebenfalls auf die Motivationskraft der Vernunft setzt, der Meinung, dass es keine Motivation ohne Gefühl gibt! Die moralische Motivation soll ihren Ursprung in der Vernunft haben, aber eine Motivationskraft hat diese nur dann, wenn ein Gefühl *hinzukommt*. Kant vertritt deshalb die Auffassung, dass es ein spezielles, Vernunft-gewirktes (d.h. durch die Überlegungsprozesse der praktischen Vernunft hervorgebrachtes) *moralisches* Gefühl gibt (dieses Gefühl ist *moralisch*, weil es *aus der Vernunft hervorgeht*), das er ‚Achtung für das moralische Gesetz‘²⁸ (ein Gefühl der Achtung für das Prinzip, mittels dessen wir zwischen richtig und falsch unterscheiden) nennt. Ohne dieses Gefühl, das als subjektive Triebfeder fungiert, kann es keine moralische Motivation geben, aber es handelt sich dabei um ein Gefühl ganz eigener Art, das unmittelbar durch die aktiven moralischen Reflexionsprozesse hervorgebracht wird und deshalb nicht, wie viele andere Gefühle, einfach erlitten wird (d.h. ‚passiv‘ ist).

Scanlons Konzeption der moralischen Motivation ist im Vergleich dazu noch eine Spur rationalistischer (das Wort ist in diesem Zusammenhang nicht pejorativ zu verstehen, sondern einfach der Gegenbegriff zu ‚empiristisch‘!). Auch er ist der Meinung, dass im Bereich der Moralität die Vernunft die Quelle der Motivation sein muss. Er vertritt die Auffassung, dass moralische Motivation (im Unterschied zu andere Formen von Motivation in anderen Bereichen des menschlichen Lebens) ganz eng damit verbunden ist, dass jemand einen *Grund zum Handeln* hat. Wenn die für moralisches Handeln relevanten Gründe verstanden werden, gibt es kein davon unabhängiges Motivationsproblem.²⁹ Seine Konzeption ist insofern rationalistischer als die von Kant, weil er der Meinung ist, dass es keinen über die Richtigkeit bzw. Falschheit einer Handlung hinausgehenden Motivationsgrund braucht. Dass eine Handlung als falsch erkannt wird, ist Grund und Motivation genug, sie nicht zu tun. Der Motivationsgrund soll eben gerade der sein, dass wir eine moralisch falsche Handlung vermeiden, *weil sie falsch ist*, und nicht irgendein anderer, aus moralischer Sicht sekundärer Grund. In diesem Modell wird also die moralische Motivation ohne Bezug auf einen konativen Zustand erklärt, der zu dem Handlungsgrund noch hinzukommen muss. Scanlon ist der Meinung, dass für ein vernünftiges Wesen die Einsicht, dass es einen Grund hat, etwas zu tun, ein hinreichender Motivationsgrund ist; es braucht keine weitere Erklärung dafür, wie die betreffende Person zum Handeln bewegt wurde.³⁰

Im Unterschied dazu legt Aristoteles großen Wert darauf, dass die bewegende Kraft des Ethischen ihren Ursprung im natürlichen Streben des Menschen hat. Das Spezifikum sei-

ner Konzeption ist allerdings (und damit hebt er sich deutlich von Hume ab, mit dem er nur gemeinsam hat, dass er die moralische Motivation im Rekurs auf *natürliche Anlagen* erklärt), dass er die praktische *Vernunft* als eine Form von vernünftigem *Streben* konzipiert. So gesehen könnte man sagen, dass er eine Zwischenposition einnimmt zwischen der rationalistischen Position von Kant und Scanlon auf der einen und der empiristischen Position von Hume auf der anderen Seite.

Hume ist schließlich der Meinung, dass die Gemütsregungen die entscheidende Rolle bei der moralischen Motivation spielen. Er kennt im Unterschied zu Aristoteles keine eigenständige praktische Vernunft, die nicht nur eine instrumentelle Rolle spielt.

Im moralphilosophischen Denken hängt viel davon ab, von welchen anthropologischen Annahmen man ausgeht. Deren Plausibilität ist aber daran zu messen, ob sie dem ‚moralischen Problem‘ (bzw. dem, was man sich darunter vorstellt) gerecht werden. Bereits hier, beim Begriff der Moral, gehen die Auffassungen deutlich auseinander.

¹ Vgl. z.B. Platon: *Der Staat* [*Politeia*], Buch IV.

² Ich spreche an dieser Stelle von ‚Leidenschaft‘, weil im alltäglichen Sprachgebrauch häufig von einem Konflikt zwischen der Vernunft und den Leidenschaften die Rede ist. Hume spricht von ‚passions‘. Die Begriffe ‚Gemütsregungen‘ und ‚Affekte‘ sind als Übersetzung dafür besser geeignet als das Wort ‚Leidenschaften‘, weil Hume ausdrücklich auch von ‚calm passions‘ spricht (vgl. Hume, *Treatise*, 2.1.1, 2.3.3) und im Deutschen die Rede von ‚ruhigen Leidenschaften‘ keinen Sinn macht, es sei denn, man versteht das in einem äußerst technischen Sinn, der nichts mehr mit der Alltagssprache gemein hat.

³ David Hume: *Ein Traktat über die menschliche Natur* [*A Treatise of Human Nature*], 2.3.3. Ich zitiere dieses Werk durch Angabe von (1.) Buch [book], (2.) Teil [part] und (3.) Abschnitt [section], weil sich die Zitate mittels dieser Angaben gut in allen Werkausgaben finden lassen. Es gibt eine Online-Ausgabe des englischen Originals in der ‚Online Library of Liberty‘. Folgende Druckausgabe ist empfehlenswert: David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge/P. H. Nidditch (Hg.), Oxford ²1978. Ich verwende folgende Übersetzung: David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Reinhardt Brandt (Hg.), Theodor Lipps (Übers.), Hamburg: Meiner 1973. Aber bei wichtigen sprachlichen Wendungen ergänze ich jeweils auch den englischen Originaltext in eckigen Klammern.

⁴ Hume: *Traktat*, 2.3.3.

⁵ *Sekundäre* Sinnesqualitäten sind im Unterschied zu *primären* Sinnesqualitäten wie Größe und Anzahl der Dinge sehr stark von der subjektiven Beschaffenheit des Wahrnehmungsapparats des jeweiligen wahrnehmenden Subjekts abhängig.

⁶ Diese eckige Klammer gehört zur deutschen Übersetzung des Traktats.

⁷ Diese eckige Klammer gehört zur deutschen Übersetzung des Traktats.

⁸ Hume: *Traktat*, 3.1.1.

⁹ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. 5, S. 72, 82.

¹⁰ Vgl. Immanuel Kant: *Moral Mongrovius*, Akademie-Ausgabe, Bd. 27, 1422-1423; Paul Menzer: *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, S. 44.

¹¹ Vgl. z.B. Christine M. Korsgaard: *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996, S. 55; Friedo Ricken: „Tradition und Natur. Über Vorgaben und Grenzen der praktischen Rationalität“, in: *Theologie und Philosophie* 70 (1995), S. 76.

¹² Vgl. Michael Woods: “Reasons for Action and Desire”, in: *Proceedings of the Aristotelian Society Suppl. Vol.* 46 (1972), S. 189.

¹³ Vgl. Christine Korsgaard: “Skepticism about Practical Reason”, in: *Journal of Philosophy* 83 (1986), S. 10.

¹⁴ Vgl. Bernard Williams: “Internal and External Reasons”, in: Ders., *Moral Luck*, Cambridge 1981, S. 101–113. Die Unterscheidung zwischen Internalismus und Externalismus ist nicht nur im Bereich der Ethik, sondern auch in der Erkenntnistheorie, in der Sprachphilosophie und in der Philosophie des Geistes gebräuchlich. In dem vorliegenden Aufsatz wird sie aber nur unter ethischer Rücksicht diskutiert.

¹⁵ Vgl. Eve Garrard/David McNaughton: “Mapping Moral Motivation”, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 1.1 (1998), S. 45.

¹⁶ Bernard Williams spricht von “the agent’s subjective motivational set” (“Internal and External Reasons”, in: *Moral Luck*, Cambridge 1981, S. 102).

¹⁷ Vgl. Heiner Klemme/Manfred Kühn/Dieter Schönecker (Hg.): *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006 (Kant-Forschungen, Bd. 16).

¹⁸ Vgl. Christine M. Korsgaard, “Skepticism about Practical Reason”, in: *Journal of Philosophy* 83 (1986), S. 5–25. Wiederabdruck in: Christine Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge 1996, S. 311–334 (S. 315).

¹⁹ Non-kognitive Faktoren sind solche, die nicht *erkenntnismäßiger* Natur sind (was nicht ausschließt, dass sie in irgendeinem Zusammenhang mit kognitiven Faktoren stehen); zu ihnen gehören konative Kräfte wie Begierden, Leidenschaften und Wünsche.

²⁰ Ich greife hier auf ein Beispiel von Quinn zurück: Vgl. Warren Quinn, *Morality and Action*, Cambridge 1993, S. 239.

²¹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, VI-1, 1139a35f. Siehe auch: Aristoteles, *De Anima*, III-9, 432b26f. Ich habe hier und im Folgenden an wichtigen Stellen den griechischen Begriff aus dem Original in eckigen Klammern ergänzt.

²² Hume: *Traktat*, 2.3.3.

²³ Bei Hume ist der Wille eine a-rationale Instanz; bei Kant ist er identisch mit der praktischen Vernunft!

²⁴ Hume: *Traktat*, 3.2.5.

²⁵ Hume: *Traktat*, 3.2.5.

²⁶ Herlinde Pauer-Studer (Hg.): *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie im Gespräch*, Frankfurt/M. 2000, S. 68.

²⁷ Mc Dowell spricht von einem „space of reasons“ (John McDowell: “Knowledge and the Internal”, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995), S. 877)

²⁸ Vgl. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. 4, S. 400; *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. 5, S. 73–85.

²⁹ Thomas Scanlon: *What We Owe to Each Other*, Cambridge/MA 1998, S. 147.

³⁰ Scanlon: *What We Owe...*, S. 154.