

Ethik auf der Grundlage von Gefühl oder Vernunft? Zur Rolle moralischer Gefühle bei Hume und Kant

Dagmar Fenner

Summary: This article pursues the question of the significance of moral emotions by exhibiting the similarities and differences of ethical approaches as diverse as Kant's and Hume's. What will be shown through this contrast are aspects often overlooked in these approaches. So, one must agree that on the one hand Kant's idea of the force of moral law as being (necessarily) intertwined with the feeling of respect for others suffers from a lacking support by experience, whereas his ideas about the formation and cultivation of a „moral sense“ undoubtedly have such a support. Hume's theory on the other hand appeals to emotions in order to make explainable our having moral evaluations but falls short when it comes to account for the content of emotions said to be responsible for evaluative judgments. Both accounts therefore can be said to suffer from an unsatisfying explanation of the motivational aspect of moral norms that is due to an unsatisfying conceptualization of the difference between reason and emotions.

1 Einleitung

Der Kampf zwischen Gefühl und Vernunft in der philosophischen Ethik ist alt. Auf der einen Seite wird von Philosophen behauptet, altruistisches Handeln gehe aus moralischen Gefühlen hervor. Rein vernunftmäßig begründete ethische Prinzipien seien dagegen für die Praxis unbedeutend. Auf der anderen Seite räumen ihre Kontrahenten allenfalls ein, solche moralpsychologischen Überlegungen hätten ihre Berechtigung hinsichtlich der

Handlungsmotivation. Für die *Begründung* ethischer Urteile oder Prinzipien seien sie aber gänzlich ungeeignet. Denn Gefühle seien in höchstem Maße subjektiv und partiell. Moralische Urteilen und Handeln erfordere aber gerade die Überwindung des subjektiven Standpunktes. Handeln wir also ethisch aufgrund unmittelbar fremdbezogener Gefühle oder dank einer Kette von vernünftigen Argumenten?

Bei dieser Kontroverse über die Rolle von Gefühl und Vernunft im Bereich der Ethik gilt es grundsätzlich drei Aspekte systematisch auseinander zu halten: Zum ersten die Frage nach der *Genese*, also der Entstehung moralischer Handlungen oder Urteile. So nimmt man etwa an, Gefühle seien für das Zustandekommen moralischer Handlungen allein verantwortlich, sie seien wenigstens daran beteiligt oder auch gänzlich irrelevant. Zum zweiten kann man sich für den moralischen *Wert* einer Handlung interessieren. Entweder macht man den Wert einer Handlung von bestimmten Gefühlen gegenüber den Mitmenschen abhängig oder begründet moralische Verbindlichkeit allein in der praktischen Vernunft. Drittens schließlich sind sich viele Philosophen bezüglich der *Motivation* darin einig, dass reine Vernunftgründe nicht ausreichen, einen einsichtigen Menschen zum entsprechenden Handeln zu bewegen. Während die Rationalisten eher daran glauben, die Menschen könnten in ihrem Willen allein durch Vorstellungen der Vernunft motiviert werden, halten Empiristen die Vernunft ohne begleitende Gefühle der Billigung oder Missbilligung für kraftlos.

Stellvertretend für diese zwei Kontrastpositionen möchte ich in meinem Beitrag die beiden bedeutenden Aufklärungsphilosophen David Hume und Immanuel Kant zu Wort kommen lassen. Im Zeitalter der Aufklärung war man bemüht, die Ethik zu befreien von den Autoritäten der Kirche und des traditionell Gültigen. Man wollte Ethik nicht länger begründen, indem man sie auf etwas Äußeres, die göttliche Offenbarung oder die überlieferten Sittenkodexe zurückführte, sondern auf etwas Inneres: auf die menschliche Natur; sei es auf ein eigenständiges Gefühlsvermögen wie bei den „moral-sense“-Theoretikern, sei es auf die Fähigkeit

zum autonomen Denken wie bei Kant. Beide Ansätze betonen die autonome Stellung des Menschen in der Natur. Darin sehe ich die bis heute anhaltende Aktualität dieser ethischen Konzepte. Bevor ich auf die beiden exemplarisch ausgewählten Vertreter näher eintrete, will ich noch einen kurzen Blick auf die Struktur von Gefühlen werfen, um die es hier hauptsächlich gehen soll: In der Psychologie wird ein Gefühl definiert als psychophysisches Grundphänomen des subjektiven Erlebens einer Erregung oder Beruhigung, die immer von Lust bzw. Unlust begleitet sind. Neuere kognitivistische Ansätze streichen darüber hinaus die *Intentionalität* von Gefühlen als wesentliches Charakteristikum hervor, d. h. ihr Ausgerichtetsein auf Sachverhalte. Im Unterschied zu Sinnesempfindungen, die kausalmechanisch durch sinnliche Reize im oder außerhalb des Körpers ausgelöst werden, sollen Gefühle durch bewertende Stellungnahmen zu den intendierten Sachverhalten konstituiert werden. So basierte beispielsweise das positive Gefühl der Freude über eine Person oder ein Objekt auf der Überzeugung, dass sie oder es für uns persönlich von großer Bedeutung sei. Solchen „kognitiven“ oder „Evaluationstheorien“ stehen die „physiologischen“ oder „Feeling-“ Theorien entgegen. Ihre Vertreter leugnen den intentionalen und repräsentationalen Inhalt von Gefühlen. Berühmt geworden ist William James' Diktum: Wir weinen nicht, weil wir traurig sind (über etwas Vorgefallenes), sondern wir sind traurig, weil wir weinen! Gefühle wären dann nichts anderes als das subjektive Erleben von physiologischen Reaktionen auf unsere Umwelt wie etwa Tränen, Schweißausbrüche oder Herzklopfen. Die sie verursachenden Objekte, sei es ein Stier, eine Spinne oder ein öffentlicher Auftritt, wären dabei austauschbar.

2 David Hume

Hume zählt neben Shaftesbury, Hutcheson und Smith zu den Hauptvertretern der klassischen Gefühlsethik. Diese britische Strömung der sogenannten „moral sense“-Theorie steht in der Tradition des englischen Empirismus. Mit den Methoden des Be-

obachtens und der Erfahrung wollen seine Vertreter die Gesamtwirklichkeit des Menschen vorurteilsfrei beschreiben. Das ethische Handeln soll allein aus der menschlichen Natur erklärt werden. Sie alle machen Front gegen eine rationalistische Ethik-auffassung. Denn ethische Entscheidungen, Urteile und Handlungen seien nicht Sache der Vernunft, sondern des Gefühls. Die Begründerväter Shaftesbury und Hutcheson nahmen einen „moralischen Sinn“ an, mit dem man analog zu den Wahrnehmungssinnen ethisch richtiges Handeln erkennen kann und dank des Gefühls der Billigung zugleich zu seiner Ausführung motiviert ist. Er soll also zugleich Erkenntnisorgan und Motivationskraft sein. Hume distanziert sich zwar von dieser Konzeption eines selbst nicht empirisch beobachtbaren „moralischen Sinns“ und spricht lieber von „moralischen Gefühlen“. Auch Hume gibt im Kampf zwischen Gefühl und Vernunft diesen moralischen Gefühlen dezidiert den Vorzug. Trotz seines eingängigen Plädoyers entwickelt er aber letztlich eine differenzierte Zwischenposition eines notwendigen Zusammenspiels von Vernunft und Gefühl, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche. Beginnen wir zu diesem Zweck mit der *Genese* ethischer Urteile, Entscheidungen oder Handlungen, also dem ersten Punkt der drei in Abschnitt 1 genannten, systematisch aufgefächerten Fragestellungen.

2.1 Genese: Affekttheorie

Unstreitig vertritt Hume die Konstitutionsthese, derzufolge Gefühle wesentlich an der Genese ethischer Urteile oder Handlungen beteiligt sind.¹ „Gefühle“, von Hume alternierend als „passions“, „affections“, „emotions“ oder „sentiments“ bezeichnet,² definiert er als „impressions“. Dies sind „Eindrücke“ oder Bewusstseinsinhalte, die entweder in innerer oder äusserer Wahrnehmung unmittelbar gegeben sind.³ Zu Beginn seiner Affekttheorie im 2. Teil des „Traktates über die menschliche Natur“ untergliedert er

¹ Vgl. Steinfath (2002: 119).

² Vgl. Hume (1978: 3 und 103).

³ Vgl. Hume (1978: 3ff.).

diese „Eindrücke“ weiter in primäre („original impressions“) und sekundäre Eindrücke („secondary“ or „reflective impressions“). Die primären Eindrücke sind die Sinnesempfindungen „pleasure“ und „pain“, also Lust und Unlust. Sie verursachen die sekundären Affekte entweder als alleinige Ursache oder zusammen mit „Vorstellungen“ („ideas“). Entsprechend dieser unterschiedlichen Verursachung unterteilt Hume die sekundären Eindrücke nochmals in „direkte“ und „indirekte Affekte“. Die „direkten Affekte“ werden unmittelbar durch ein Gut oder Übel hervorgerufen, das mit Lust oder Unlust verbunden ist. Konkret stellen sich Freude bzw. Kummer ein, wenn das Gut oder Übel bereits Realität ist, und Hoffnung oder Furcht, wenn sein Eintreffen noch ungewiss ist. Im Kontrast zu allen anderen Gefühlsklassen sollen lediglich die „indirekten Affekte“ intentionalen Charakter aufweisen. Denn hier werden die Objekte oder Eigenschaften, die mit Lust bzw. Unlust verbunden sind, bezogen auf die Personen, denen sie zuzuschreiben sind. Handelt es sich um Qualitäten der eigenen Person, ruft diese Vorstellung Stolz oder Demut hervor. Wenn sie fremden Personen zugehören, entwickeln wir Liebe oder Hass. Stolz empfinden wir also beispielsweise, wenn wir aufgrund eines erfolgreichen Romans eine günstige Meinung von uns gewinnen: Die *Ursache* des Stolzes wäre der schriftstellerische Erfolg, das intendierte *Objekt* sind wir selbst.

Gewisse Interpreten ordnen Humes hier grob skizzierte Affekttheorie den „feeling“-Theorien zu.⁴ An einer Stelle spricht Hume selbst tatsächlich allen Gefühlen ihren repräsentationalen und damit auch intentionalen Gehalt ab.⁵ Er suggeriert, sämtliche Gefühle seien wie arationale Sinnesempfindungen zu begreifen, zumal sie alle besondere Arten von Lust- und Unlustgefühlen darstellten.⁶ Andererseits kennzeichnet Hume selbst zumindest die

⁴ Vgl. Mayer (2002: 129).

⁵ Vgl. Hume (1978: 153).

⁶ Vgl. Hume (1978: 213). Da Hume ihnen jeden kognitiven vorstellungsmäßigen Gehalt abspricht, könne man Gefühle nicht begrifflich definieren, sondern nur die Begleitumstände beschreiben (vgl. ebd., 5 und 213).

indirekten Affekte als „intentional“, wodurch er sich in einen Widerspruch verwickelt. In meinen Augen sind die direkten genauso wie die indirekten Affekte auf Ereignisse oder Personen in der Außenwelt gerichtet, die entweder als positiv oder negativ, als Güter oder Übel eingestuft werden. Bei einer positiven Einschätzung der Außenweltereignisse werden wir von Freude erfüllt, bei einer negativen von Kummer. Solche affektive Wertungen sind zwar grundsätzlich kognitiv, müssen uns aber keineswegs bewusst sein. In der neueren Emotionspsychologie spricht man von „emotionalen Wertbindungen“ als Bestandteilen von Gefühlsschemata.⁷ Hume gibt denn auch zu, dass es zwischen der Lust beim Trinken eines köstlichen Weines, der Lust beim Hören einer musikalischen Darbietung und der Lust bei der Betrachtung ethischer Handlungen erhebliche qualitative Unterschiede gibt.⁸ Doch worin genau unterscheiden sich moralische Gefühle von anderen Empfindungs- oder Gefühlszuständen?

Moralische Gefühle entstehen nach Hume auf der Basis von Sympathiegefühlen, englisch „sympathy“, wohl am adäquatesten übersetzt mit „Mitgefühl“. Es ist die Fähigkeit, sich in die Affekte anderer Menschen einzufühlen, sich in andere Menschen hineinzusetzen. Hume illustriert dies mit dem Bild gleichgespannter Saiten eines Musikinstrumentes, die einander leicht zum Mitschwingen bewegen.⁹ So versetzt ein gut gelaunter Witzbold seine Mitmenschen in gute Stimmung, er erregt ihre Zuneigung und ihr Wohlwollen. Menschliches Elend hingegen ruft bei den Umstehenden Kummer über die Ursache des Unglücks hervor, die sie beseitigen möchten.¹⁰ Dabei eignet man sich zunächst eine Vorstellung von den fremden Affekten und den ihnen zugrunde liegenden emotionalen Wertbindungen an. Bei ausreichender Intensität und Lebhaftigkeit kann eine solche „Vorstellung“ nach Hume in einen „Eindruck“ und damit in einen indirekten, weil durch Vorstellung verursachten eigenen Affekt umgewandelt wer-

⁷ Vgl. Ulich/Mayring (1992: 99f.).

⁸ Vgl. Hume (1978: 213f.).

⁹ Vgl. Hume (1978: 329.).

¹⁰ Vgl. Hume (1984: 142f.).

den. Denn „Vorstellungen“ und „Eindrücke“ unterscheiden sich nur quantitativ nach ihrer Stärke.¹¹ Die gefühlsmäßigen Reaktionen haben aber immer Auswirkungen auf die Entscheidungen und Handlungen. So ist Liebe nichts anderes als der Wunsch, die andere Person möge glücklich sein, und führt zu wohlwollendem Handeln. Hass hingegen ist notwendig mit Übelwollen verbunden.¹²

Die Neigung zu solchem Mitfühlen mit anderen soll in der menschlichen Natur genauso verankert sein wie das egoistische Streben nach dem eigenen Vorteil. In wenigstens geringem Ausmass fehle es bei keinem Menschen ganz.¹³ Begünstigt wird das Mitgefühl nach Hume 1. durch eine grosse Ähnlichkeit der Natur der Geschöpfe. Gemeint ist sowohl der Körperbau als auch die Funktionsweise des Geistes. 2. kommen zusätzliche Übereinstimmungen durch soziokulturelle Gemeinsamkeiten hinzu wie eine Sprache, bestimmte Sitten oder das Vaterland. 3. nimmt die Stärke und Lebhaftigkeit des Mitgefühls zu, je näher uns Verwandte oder Freunde persönlich stehen. Diese drei Ähnlichkeitsbeziehungen erklären aber nach Hume die Genese von Mitgefühlen noch nicht ausreichend. Dazu sei vielmehr ein Blick auf die indirekten Affekte, auf Stolz und Demut erforderlich. Alle Menschen seien nämlich stets daran interessiert, dass die Qualitäten, auf die sie selbst stolz sind, mit den positiven Einstellungen ihrer Mitmenschen korrespondieren. Man denke etwa an Eigenschaften wie Schönheit, Fleiss oder Großzügigkeit. Auch sehr kluge und eigenständige Menschen werden ihre Lebensziele und Ideale nicht verwirklichen und auf sich selbst stolz sein können, wenn sie nicht auf Zustimmung in ihrem näheren sozialen Umfeld stossen.¹⁴ Stolz und Selbstliebe setzen also Liebe und Anerkennung durch andere voraus. Diese Beobachtungen Humes sind zweifellos richtig und wurden durch neuere Anerkennungstheorien bestätigt.¹⁵ Da es von

¹¹ Vgl. Hume (1978: 48ff.).

¹² Vgl. Hume (1978: 101 und 345).

¹³ Vgl. Hume (1978: 48 und 329).

¹⁴ Vgl. Hume (1978: 48).

¹⁵ Vgl. Honneth (1996: 278f.).

der Interpretation durch eine bestimmte Gemeinschaft abhängig ist, was als Schönheit, Reichtum oder Tugend gilt, unterliegen die Ursachen des Stolzes einem historisch-kulturellen Wandel.¹⁶ Der Stolz als indirekter Affekt ist damit kommunikativ vermittelt.¹⁷ An dieser Argumentationsweise Humes zum Beweis der Existenz mitmenschlicher Sympathiegefühle mag einiges irritieren. Während wir erstens beim Stolz ganz auf uns selbst zentriert sind, versetzen wir uns beim Mitfühlen doch gerade in die Affekte und Wertschemata anderer Menschen hinein.¹⁸ Das Interesse an uns selbst kann aber die Anteilnahme an den fremden Gefühlen intensivieren. Fast schon ein Topos in der philosophischen Ethik ist zum zweiten der Vorwurf der limitierten Reichweite an die Adresse einer jeden Gefühlsethik. Handlungswirksame moralische Gefühle scheint man nur gegenüber Personen ausbilden zu können, mit denen man in einem direkten Handlungszusammenhang steht. Denn ausreichende Ähnlichkeit zwischen den Menschen setzt nach Hume soziale Nähe voraus. Auch Liebe oder Beifall anderer Personen lösen in uns nur Stolz und Wohlbefinden aus, wenn diese uns nahe stehen oder uns viel bedeuten. Sobald man diesen Nahbereich verlässt, dürften sich die stets vorhandenen egoistischen Antriebe durchsetzen, also Neid, Rachsucht oder Bosheit.¹⁹ Während die Schönheit des Freundes uns äußerst angenehm ist, erregt die Schönheit der Nebenbuhlerin leicht Neid und Eifersucht. Das Unglück der Schwester wird in uns Mitleid erwecken, das Unglück des Feindes nur Spott und Verachtung.²⁰ Allerdings trifft diese Kritik nur die Mitgefühle im Allgemeinen, nicht die ausgezeichneten *moralischen Gefühle* als Spezialfall von Mitgefühl. Hier gewinnen kognitive Prozesse nämlich nochmals an Bedeutung, auch wenn Hume selbst dies nicht explizit eingesteht.

¹⁶ Vgl. Hume 1978: 47f.

¹⁷ Vgl. Anzensbacher 1992: 27.

¹⁸ Vgl. Hume 1978: 72 und Schrader 1984: 165.

¹⁹ Vgl. Hume (1984: 150).

²⁰ Vgl. Hume (1978: 121).

Hume erläutert das Phänomen moralischer Gefühle mittels einer Analogie aus dem musikalischen Bereich: Es geschieht nicht leicht, dass man die Stimme eines Feindes angenehm findet und zugibt, dass er musikalisch ist: „Aber jemand, der ein feines Gehör und Selbstbeherrschung hat, kann diese Gefühle auseinanderhalten und das loben, was Lob verdient.“²¹ Das zweite Beispiel stammt aus der Sinneswahrnehmung: Alle Dinge erscheinen uns bekanntlich umso kleiner, je größer die Distanz zu ihnen ist. Niemand würde aber aufgrund dieser Wahrnehmung behaupten, der Gegenstand sei kleiner geworden. Vielmehr korrigieren wir die Erscheinung durch Überlegung „und gelangen so zu einem stetigeren und konstanteren Urteil über sie.“²² Genauso seien die Mitgefühle für einen Menschen zwar umso schwächer, je ferner er uns stehe. So empfinden wir mehr Lust beim Betrachten der Wohltaten eines nahe stehenden Freundes als derjenigen eines bereits verstorbenen berühmten Wohltäters. Ein urteilsfähiger und charaktvoller Mensch könne aber sehr wohl von dieser zufälligen Nähe oder Ferne der handelnden Person abstrahieren. Auch seine persönlichen Interessen oder Aversionen gegenüber anderen Personen vermöge er einzuklammern. Stattdessen nimmt er in Humes eigenen Worten bestimmte „feste und allgemeine Standpunkte“ („steady and general point of view“) ein.²³ Schnell berichtigt er seine Gefühle, weil er weiß, dass die verstorbene Berühmtheit mehr Beifall verdient als sein bester Freund. Hume bestreitet durchaus nicht, dass die Affekte nicht immer „willig“ diesen Korrekturen folgen,²⁴ und dass die durch solche Überlegungen hervorgerufenen Mitgefühle weit schwächer ausfallen können. Aber die Einnah-

²¹ Hume (1978: 215).

²² Hume 1978: 357.

²³ Hume (1978: 335). Vgl. Park (1995: 8ff. und 183ff.).

²⁴ Hume berichtet von einem regelrechten Konflikt zwischen den faktischen Gefühlen (dem „Herz“) und den Urteilen: „Das Herz hat zuweilen keinen Anteil an diesen allgemeinen Urteilen und richtet sich in seinem Hass und in seiner Liebe nicht nach denselben; aber dieselben genügen für den Verkehr und dienen unseren Zwecken in der Gesellschaft, auf der Kanzel, auf dem Theater und in der Schule.“ (Hume 1978: 357f.)

me eines objektiven Standpunktes entspreche dem Bedürfnis unserer Vernunft nach einer „ruhigen und allgemeinen gleichmäßigen Beurteilung“.²⁵ Und nur eine solche erzeuge ein Bewusstsein oder Gefühl, aus dem heraus wir moralisch urteilen und handeln könnten. Grundsätzlich gilt dabei: Je stärkere positive moralische Gefühle der Billigung vorliegen und je mehr Lust sie erwecken, desto ethisch höherstehender ist die zu begutachtende Person oder Handlung. Gefühle moralischer Lust erzeugen aber Liebe, welche wiederum Wohlwollen hervorruft.²⁶ Doch haben sich moralische Gefühle hier nicht plötzlich zu moralischen Urteilen verwandelt? Wie sollen vernünftige Überlegungen faktische Gefühle berichtigen können, wenn Hume nicht zu einer rationalistischen Position hinüberwechseln will? Was kann uns überhaupt dazu bewegen, den persönlichen Interessenstandpunkt aufzugeben zugunsten einer unparteiischen ethischen Betrachtung?

Obwohl Hume selbst an der strikten Trennung von Vernunft- und Gefühlsvermögen festhalten möchte, treten in meinen Augen hier Urteile und Gefühle in Wechselwirkung miteinander. Wenn moralische Gefühle Distanz, kritische Beurteilung und eventuelle Korrektur hinsichtlich der faktischen Mitgefühle voraussetzen, kann dies keine Leistung des Gefühlsvermögens selbst sein. Allerdings muss man die fraglichen kognitiven Berichtigungsprozesse nicht zwangsläufig in Analogie zum Musikbeispiel begreifen. Denn bei diesem kann man gleichsam zwei Höreindrücke miteinander vergleichen: das Missfallen der Stimme der Konkurrentin und das Gefallen an derselben Stimme als solcher. Demgegenüber könnte man es sich einfach im Laufe einer professionellen musikalischen Ausbildung zur Gewohnheit gemacht haben, sich nie von persönlichen Vorurteilen zu inadäquaten Gefühlen hinreißen zu lassen, sondern sich immer an dieselben allgemein anerkannten Kriterien für eine gute Gesangsstimme zu halten. Beim wiederholten Sprechen über unsere Gefühle formen wir laut Hume nämlich einen allgemeinen, unveränderlichen Maßstab, nach welchem wir

²⁵ Hume (1978: 337).

²⁶ Vgl. Hume (1978: 345).

Kunstgebilde oder Handlungen gutheißen bzw. ablehnen.²⁷ Man löst sich also vom privaten Wertstandpunkt, um an einem intersubjektiven moralischen Diskurs über die Kriterien zur moralischen Beurteilung teilzunehmen.²⁸ Hume kann dann tatsächlich sagen, dass wir *fühlen*, was ethisch richtig oder falsch ist. Diese Gefühle sind aber nicht Ausdruck bloß subjektiver Befindlichkeiten des Urteilenden, sondern dürfen allgemeine Zustimmung beanspruchen.²⁹ Es handelt sich um „ruhige Affekte“, die „leicht für Nötigungen der Vernunft angesehen werden“, wie Hume beklagt.³⁰ Anders als bei basaleren, heftigeren Gefühlen wie Lust, Furcht oder Hass ist der Empfindungsanteil hier klein, der Anteil komplexer vernunftmäßiger Reflexionen dagegen sehr groß. Damit sind wir zweifellos in die Nähe einer kognitivistischen Emotionstheorie gerückt.

Auf die Frage, was uns dazu bewegt, einen solchen unpersönlichen objektiven Standpunkt der Moral einzunehmen, erhalten wir von Hume eine merkwürdige Antwort: „Wir könnten [...] gar nicht einigermmaßen vernünftig miteinander verkehren, wenn jeder von uns Charaktere und Personen immer nur so betrachtete, wie sie von seinem besonderen Standpunkt aus erscheinen.“³¹ Ja er geht noch weiter und behauptet, es wäre dann gar keine Verständigung unter Menschen mehr möglich.³² Wieder stellt er eine Analogie zur Sinneswahrnehmung her: Wir könnten uns nicht über den Tisch unterhalten, der vor uns steht, wenn nicht alle von den je wechselnden Beziehungen zu ihm und ihren jeweiligen Perspektiven abstrahieren würden.³³ Desgleichen müssten alle Menschen im ethischen Bereich ein universelles Mitfühlen entwickeln, das

²⁷ Vgl. Hume 1984: 152.

²⁸ Vgl. Gräfrath 1991: 33f.

²⁹ Vgl. Gräfrath 1991: 34/Schrader 1984: 194.

³⁰ Vgl. Hume (1984: 155) sowie auch Park (1995: 74f.).

³¹ Hume 1978: 335.

³² Hume (1978: 357). Vgl. auch Hume (1984: 152).

³³ „Und tatsächlich könnte man ohne eine solche Korrektur der Erscheinungen, sowohl bei inneren als auch bei äusseren Wahrnehmungen, niemals über irgendeinen Gegenstand gleichmässig denken oder sprechen, solange ihre wechselseitigen Beziehungen eine beständige

auf die persönlichen Interessen und Beziehungen keine Rücksicht nimmt. Sonst könnten wir uns nicht miteinander über ethische Fragen unterhalten oder kooperieren. Ein Blick in die Realität widerlegt allerdings Humes These. Denn überall treffen wir auf heftige Kontroversen darüber, welche Handlung in einer bestimmten Situation ethisch richtig sei. Man denke nur an die medizinischen Debatten über Sterbehilfe oder Gentechnik. Während es sich bei einem Tisch um eine „rohe Tatsache“ handelt, bei der viele Eigenschaften mit objektiven Messverfahren intersubjektiv überprüft werden können, sind Tugenden wie Fleiß oder Hilfsbereitschaft „soziale Tatsachen“. Diese existieren nicht unabhängig von menschlichen Institutionen und der Sprache³⁴ – zumindest wenn man keinen Wertintuitionismus vertritt.³⁵ Es ist aber tatsächlich eine Forderung der Sprache, dass wir Gegenstände, Personen oder Handlungen, denen die gleichen Eigenschaften zukommen, gleich bezeichnen: also alle grünen Tische nennen wir grün, alle hilfsbereiten Menschen hilfsbereit – auch wenn es unsere Feinde sind!³⁶ Welche Kriterien aber erfüllt sein müssen, um jemanden „hilfsbereit“ oder „gerecht“ zu nennen, ist anders als bei der Farbe grün alles andere als „natürlicherweise“ klar. Lediglich auf der Kanzel, im Theater und in Schulen kann Hume eine weitgehende Übereinstimmung bezüglich solcher abstrakter ethischer Unterscheidungen registrieren.³⁷

2.2 Wert: Emotivismus oder Utilitarismus?

Nach der Untersuchung der Genese moralischer Urteile sehen wir uns bezüglich des *Werts* von moralisch gebilligtem Verhalten vor

Veränderung der Objekte hervorrufen und dieselben in so verschiedene Beleuchtungen und Perspektiven rücken.“ Hume 1984: 151.

³⁴ Vgl. Searle (1997: 19ff. und 37.)

³⁵ Vgl. zur Nähe der moral-sense-Theorien zu einem apriorischen Wertintuitionismus, wie ihn im 20. Jahrhundert Scheler und Ross vertreten, Forschner (1997: 96).

³⁶ Vgl. das Argument der semantischen Universalisierbarkeit bei Hare (1983: 107-131).

³⁷ Vgl. Hume (1984: 152f).

folgendes Problem gestellt: Hume will gar nicht *begründen*, wieso bestimmte Eigenschaften oder Handlungen als ethisch wertvoll oder verwerflich angesehen werden sollen. Er will in erster Linie *beschreiben*, wie wir zu moralischen Urteilen gelangen und was tatsächlich als moralisch geschätzt wird. Sein Ethikansatz ist also ein *deskriptiver*, beschreibender, nicht ein normativer, vorschreibender. Vom metaethischen Standpunkt aus wird Hume gerne zu den Emotivisten gerechnet.³⁸ Die Emotivisten gehen als Vertreter eines ethischen Nonkognitivismus davon aus, dass ethische Aussagen weder wahrheitsfähig noch begründbar sind. Der Urteilende macht strenggenommen keine Aussagen über die ethische Qualität von Handlungen oder Charakteren. Vielmehr bringt er lediglich zum Ausdruck, dass er selbst beim Betrachten dieser Sachverhalte oder Ereignisse bestimmte Gefühle der Billigung bzw. Missbilligung empfindet.³⁹ So schreibt Hume: „Erklärt ihr eine Handlung oder einen Charakter für lasterhaft, so meint ihr nichts anderes, als dass ihr zufolge der Beschaffenheit eurer Natur ein unmittelbares Bewusstsein oder Gefühl des Tadels bei der Betrachtung dieser Handlung oder dieses Charakters habt.“⁴⁰ Hume ist allerdings kein radikaler Emotivist, weil er nicht unterschiedslos jedes Gefühl als Ausdruck moralischer Einstellungen gelten lässt. Vielmehr müssen zufällige, faktische Gefühle ihrerseits bewertet werden⁴¹ oder doch aus einer vernunftorientierten ausgewogenen Gefühlslage hervorgehen. Nur dann sind Gefühle der Zustimmung oder Ablehnung ethisch relevant, wenn sie nicht durch eine besondere Nähe oder eine persönliche Gefühlsbindung zur beurteilten Person beeinflusst sind. Sie müssen auf der Basis unvoreingenommenen und unparteiischen Mitfühlens zustande gekommen sein. Die Artikulation solcher moralischer Gefühle

³⁸ Gräfrath (1991: 7ff.) verweist auf die entsprechenden Einschätzungen von Ayer und Flew.

³⁹ Vgl. Park (1995: 75).

⁴⁰ Hume (1978: 211.)

⁴¹ Dass Gefühle ihrerseits bewertet und kritisiert werden können, gilt vielen Philosophen als Einwand gegen den nonkognitivistischen Emotivismus. Vgl. Steinfath (2001: 110).

ist dann nicht nur Ausdruck zufälliger privater Befindlichkeiten, sondern erhebt einen Anspruch auf intersubjektive Übereinstimmung.

Auf der anderen Seite wird Humes Ethik immer wieder als utilitaristischer und hedonistischer Ansatz einer normativen Ethiktheorie gelesen.⁴² Man muss dann allerdings „utilitaristisch“ in einem weiten Sinn von „nützlich“ verstehen. Hume hält es tatsächlich für eine weithin anerkannte Tatsache, dass ein Handeln deswegen ethisch ist, weil es nützlich ist. „Die meisten Menschen“, ist Hume überzeugt, „werden bereitwillig zugeben, dass die nützlichen Eigenschaften des Geistes tugendhaft sind, weil sie nützlich sind.“⁴³ Neben das Wohlgefallen an moralischen Handlungen tritt also der Nutzenaspekt. Bei diesem Nutzen hat er primär die Lust oder das Angenehme der Einzelnen sowie das Überleben der Gattung im Auge. Entweder sind ethisch zu billigende Eigenschaften von Handlungen dem Handelnden selbst nützlich oder aber den vom Handeln Betroffenen. Dem Träger selbst nützlich sind etwa die Qualitäten „Fleiß“, „Besonnenheit“, „Klugheit“ oder „Sparsamkeit“.⁴⁴

Noch viel mehr geschätzt würden aber Eigenschaften, die der Gemeinschaft nützen, wie Treue, Verlässlichkeit, Wohlwollen und Gerechtigkeit.⁴⁵ Alle diese schätzenswerten Charakterzüge oder Persönlichkeitseigenschaften nennt Hume „Tugenden“.⁴⁶ Während das Mitgefühl eine Erklärung liefert für die Genese moralischer Gefühle sowie für die Handlungsmotivation, soll die Nützlichkeit den ethischen Wert einer Handlung rechtfertigen. Sie ist das inhaltliche Kriterium oder der Prüfstein dafür, was als ethisch wertvoll bzw. als Tugend gelten darf.⁴⁷ Das Mitgefühl

⁴² Vgl. Lütke (1991: 67f.) oder Gräfrath (1991: 45-59).

⁴³ Hume (1978: 372.) Vgl. auch Hume (1984: 160).

⁴⁴ Vgl. Hume (1984: 161-166).

⁴⁵ Vgl. Hume (1984: 154) sowie Kulenkampff (1989: 106f.)

⁴⁶ Vgl. zu diesem weiten Tugendbegriff Kulenkampff (1989: 96).

⁴⁷ Ich stimme hier überein mit der Interpretation von Schrader (1984: 195). Hingegen meint Park, es folge mit diesem utilitaristischen Gedanken „so etwas wie eine Rechtfertigung der Naturanlagen durch ihre Nützlichkeit“ (1995: 76).

wäre aus dieser Sicht lediglich Mittel zum Zweck eines privaten Glücks oder des gesellschaftlichen Wohls.⁴⁸ Es handelte sich dann um einen konsequentialistischen Ethiktypus, bei dem der Wert ethischer Qualitäten allein durch ihre Folgen bestimmt wird.⁴⁹

Hume ist aber keineswegs ein reiner Konsequentialist, weil neben den nützlichen Folgen durchaus auch die innere Motivation oder Gesinnung stimmen muss: „Wir sehen, wenn wir Handlungen loben, nur auf die Motive, die sie hervorriefen; wir betrachten die Handlungen als Anzeichen gewisser Geistes- und Charaktereigenschaften. Das äussere Tun an sich hat keinen Wert. Wir müssen das Sittliche im Inneren suchen.“⁵⁰ Von den sogenannten „natürlichen Tugenden“ schreibt Hume daher, der Nutzen mache hier nur einen *Teil* ihres Wertes aus.⁵¹ Leider macht Hume selbst nicht explizit, worin ihr Wert darüber hinaus begründet sein soll. Es können aber nur innere Motive sein, die in der „menschlichen Natur“ verankert sind und daher bei allen Menschen übereinstimmen.⁵² So nimmt Hume eine natürliche Pflicht zur Liebe und Fürsorge der Eltern gegenüber ihren Kindern an oder ein von vornherein feststehendes Humanitätsprinzip.⁵³

Anders stehe es mit den „künstlichen Tugenden“ wie etwa Gesetzestreue oder Respekt vor Eigentum. Hier entspringen die Gerechtigkeitsgefühle nicht „aus der Natur“, sondern werden künstlich „durch die Erziehung und menschliche Übereinkunft erzeugt“.⁵⁴

⁴⁸ Vgl. Hume (1978: 372f.).

⁴⁹ Vgl. die Etikettierung von Kulenkampff (1989: 108).

⁵⁰ Hume (1978: 219).

⁵¹ Vgl. Hume (1984: 97).

⁵² Vgl. zur Widerlegung des ethischen Relativismus im Rekurs auf die „menschliche Natur“ Gräfrath (1991: 38f.) sowie auch Park (1995: 76). Gegen den Kulturrelativismus wendet Hume ein: „[...]Hätte die Natur keinen solchen Unterschied gemacht, der sich auf die ursprüngliche Anlage des Geistes gründet, dann hätten die Ausdrücke *ehrenhaft* und *schändlich*, *liebenswert* und *hassenswert*, *edel* und *verachtenswert* niemals in irgendeine Sprache Eingang gefunden.“ (Hume 1984: 135).

⁵³ Vgl. Hume (1978: 220f.) sowie Schrader (1984: 344).

⁵⁴ Hume (1978: 226).

Solche „künstliche Tugenden“ zögen ihren Wert anders als die „natürlichen“ allein aus dem öffentlichen Nutzen.⁵⁵ Am Anfang der Etablierung künstlicher Regeln und Gesetze stand zwar ein egoistisches Nutzenkalkül: Weil die Menschen ihre zahllosen Bedürfnisse und Interessen viel effizienter in wechselseitiger Kooperation stillen können, schlossen sie Verträge ab, um Frieden und Ordnung in der Gesellschaft zu wahren. In größeren sozialen Kontexten gerät der eigene Nutzen aber immer mehr aus dem Auge. Gleichzeitig entwickeln die vergesellschafteten Menschen immer mehr Sympathiegefühle mit anderen Rechtsträgern sowie die Fähigkeit zur unparteiischen moralischen Betrachtung.⁵⁶ Ungeachtet der persönlichen Interessen bereitet dann jeder Gesetzesbruch großes Unbehagen, weil er fremde Bürger oder das öffentliche Wohl beeinträchtigt.⁵⁷ „So ist Eigennutz das ursprüngliche Motiv zur Festsetzung der Rechtsordnung, aber Sympathie für das Allgemeinwohl ist die Quelle der sittlichen Anerkennung, die dieser Tugend gezollt wird.“⁵⁸

Der Wert ethischen Handelns oder der Tugenden wird somit hauptsächlich am Vorliegen von moralischen Gefühlen festgemacht.

2.3 Motivation: Trennung Vernunft – Affekt

Die Aufgabe der Vernunft ist nach Hume ausschließlich die Erkenntnis von Wahrheit und Falschheit. Wahr oder falsch können aber nur Sätze sein, die Aussagen über die empirische Wirklichkeit machen. Den ethischen Urteilen über Tugenden oder Laster entsprechen keine solchen empirischen Tatsachen.⁵⁹ Zudem sei die Vernunft völlig passiv und könne niemals Einfluss nehmen

⁵⁵ Vgl. Hume (1984: 101 und 125).

⁵⁶ Hume erweist sich gegenüber Hobbes hiermit als typischer Vertreter der Aufklärung: Er glaubt an die allmähliche moralische Reifung des Menschengeschlechts. Vgl. Hume (1978: 243) und Hume (1984: 111f.).

⁵⁷ Vgl. Hume (1978: 332f.).

⁵⁸ Hume (1978: 243f.).

⁵⁹ Vgl. Hume (1978: 198f.).

auf Gefühle oder Handlungen.⁶⁰ Berühmt geworden ist sein Diktum: „Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und solle es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen.“⁶¹ In den Dienst der Affekte kann die Vernunft in zweifacher Weise treten: Zum ersten kann sie die theoretischen Meinungen überprüfen, auf denen Affekte beruhen. Zum Beispiel kann man jemanden hassen, weil er einen Freund umgebracht hat, obwohl er in Wahrheit gar nicht der Mörder ist. Zum zweiten hat er auch zu klären, ob die Mittel zur Ausführung einer Handlung beispielsweise aus Hass adäquat sind.⁶² So erhofft man sich vielleicht eine falsche Wirkung auf den Mörder, wenn man ihm eine Hass-e-mail schickt. Da es im Bereich der Ethik nicht nur um das richtige Urteil über Tugend und Laster geht, sondern auch um das richtige ethische Handeln, ist die Vernunft nach Hume in der Ethik unbrauchbar. Aus der alltäglichen Erfahrung, dass moralische Urteile und Regeln unsere Gefühle und Handlungen beeinflussen, schließt Hume, nur Affekte könnten zum Handeln motivieren. Der Ausdruck „Affekt“ oder „Gefühl“ muss dabei offenkundig in einem weiten Sinn verstanden werden, teilweise synonym zu „Wille“ und Begehungen oder Neigungen. Indem das Handlungssubjekt die gefühlsmäßige Reaktion auf sein geplantes Handeln antizipiert, steuern diese Affekte seine Entscheidungen. Weil Hume gleichzeitig den Affekten jeden kognitiven und repräsentationalen Gehalt abspricht, postuliert er die vollständige Trennung von Affekten und Vernunft. Doch ist dieser Schluss zwingend?

Es lässt sich abschließend festhalten: Sicherlich entgeht Humes Gefühlsethik dem Motivationsproblem, mit dem rationale Ethikentwürfe zu kämpfen haben. Mit seiner radikalen Scheidung von Vernunft und Affekt und der Restriktion der Vernunft auf Wahrheit und Falschheit im theoretischen Bereich schießt er aber eindeutig über das Ziel hinaus. Auch wenn die Erfahrung tatsächlich lehrt, dass wir nicht immer tun, was wir aufgrund vernünftiger

⁶⁰ Vgl. Hume (1978: 198).

⁶¹ Hume (1978: 153).

⁶² Vgl. Hume (1978: 154).

Einsicht für richtig halten, ist es doch nicht so, dass die Urteile unserer Vernunft immer ohne Einfluss auf das Handeln bleiben würden. Gerade die von Hume ausgezeichneten „moralischen Gefühle“ als „ruhige Affekte“ setzen vernünftige Überlegungen voraus. Diese zielen nicht auf die Korrektur falscher theoretischer Meinungen ab, sondern auf die Einklammerung praktischer Interessen. Die menschliche Vernunft scheint also durchaus auch im praktischen Bereich aktiv zu werden und die Richtigkeit oder Falschheit von Gefühlen und entsprechenden Handlungen feststellen zu können. Auch wenn wir gegenüber einem Freund nachsichtig sein möchten, der uns angelogen hat, stellt sich in objektiverer Betrachtung das unangenehme Gefühl der Missbilligung ein: „Mir missfällt es und es bereitet mir Unlust, dass Du lügst.“ Ein kognitivistischer Emotionstheoretiker würde hier nach der zugrunde liegenden wertenden Aussage fragen. Sie lautete zweifellos: „Man soll nicht lügen“ bzw. „Lügen ist ein Laster“. Hume aber interessiert sich nicht wirklich für diesen repräsentationalen normativen Gehalt der Gefühle und die Möglichkeit ihrer Kritik und Begründung. Er lässt die Objektivität des moralischen Standpunktes aus dem sympathetischen Sich-Einfühlen in die gefühlsmäßigen Einstellungen der anderen Menschen hervorgehen. Die über solche kommunikative Vermittlung der wertenden Affekte gewonnene Übereinstimmung ist aber wohl immer nur eine empirische Universalität innerhalb einer historisch-kulturellen Gemeinschaft.⁶³

⁶³ Vgl. Anzensbacher (1992: 30): „Aber die sympathetische Vermittlung kann letztlich nur die durchschnittlich-faktischen Wertstellungen bestimmter gesellschaftlicher Gebilde beibringen, also bestenfalls das Universalitätskonzept eines bestimmten, soziologisch konstatierbaren Ethos.“ Hume meint allerdings, den deskriptiven Relativismus mit dem Hinweis auf die prinzipielle Gleichartigkeit der menschlichen Natur widerlegen zu können: Zwar bilden sich in verschiedenen Kulturen unterschiedliche ethische Gepflogenheiten heraus, aber die obersten Prinzipien sein immer dieselben. Vgl. Gräfrath 1991: 38, im Rekurs auf Humes Abhandlung *A Dialogue*.

3 Immanuel Kant

In den vorkritischen Schriften Kants ist die Nähe zu den britischen „moral sense“-Theoretikern unverkennbar. Kant beruft sich ausdrücklich auf Shaftesbury, Hutcheson und Hume und attestiert ihnen, „noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit“ gelangt zu sein.⁶⁴ Zunehmend kritisierte er aber die Subjektivität und fehlende Allgemeinheit solcher moralischer Gefühle.⁶⁵ Sie seien immer nur Ausdruck von zufälligen faktischen, je nach individuellem Charakter und besonderen Umständen variierenden Befindlichkeiten. Zudem scheint man immer nur aus der Erfahrung, d. h. a posteriori wissen zu können, welche Handlungen Lust oder moralische Billigung in uns hervorrufen. Kant will nun Objektivität ethischer Urteile nicht wie in der Tradition im Rekurs auf irgendwelche äussere Güter oder auf eine bestimmte natürliche, gesellschaftliche oder göttliche Ordnung begründen. Als Ursprung der Moral kommt vielmehr ausschließlich der Mensch selbst in Frage. Auch die „moral sense“-Theoretiker wollten freilich die Ethik allein dank einer Analyse der menschlichen Natur verständlich machen. Während aber bei Hume der handelnde Mensch primär mit seiner sinnlich-empirischen Affektnatur in den Blick rückte, profiliert ihn Kant als Vernunftwesen. Ins Zentrum tritt das Vermögen der praktischen Vernunft, dem nicht nur wie bei Hume bloß instrumentelle Funktionen zugesprochen werden. Soll strenge Allgemeinheit und Objektivität in der Ethik erreicht werden, müsse die Vernunft von allen äußeren und sinnlich-affektiven Bestimmungsgründen gereinigt werden. Sie darf also auch keinen eigenen oder fremden Lustgewinn in Aussicht stellen oder sich an lustbereitenden moralischen Gefühlen orientieren. Denn dann wäre das Subjekt heteronom oder fremdbestimmt durch natürlich vorhandene Affekte und Neigungen. Kants Versuch einer Neubegründung der Ethik setzt also auf die Autonomie der praktischen Vernunft, die

⁶⁴ Vgl. Kant (1969: 311).

⁶⁵ Er vermisst eine „gehörige Allgemeinheit“ und die Verbindlichkeit „aus einem höheren Standpunkte“ (Kant 1969: 215f.).

das Handeln unabhängig von sinnlichen und faktischen Bedingungen wählt. Im Gegensatz zu Hume koppelt er die Frage der Begründung ethischer Urteile klar ab vom Problem der Motivation. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, löst er die Motivationsproblematik gleichwohl mit dem Postulat eines speziellen moralischen Gefühls.

3.1 Genese: Wille oder praktische Vernunft

In grossem Kontrast zu Hume spielen Gefühle nach Kant bei der Genese ethischen Handelns oder Urteilens keine Rolle. Er analysiert nicht das Vermögen der Gefühle, sondern das Vermögen des Wollens. Sowohl die vorübergehenden heftigen Affekte als auch die gewohnheitsmäßigen Leidenschaften bezeichnet Kant geradewegs als „Krankheiten des Gemüts“.⁶⁶ Er disqualifiziert Gefühle pauschal als rein sinnlich, als arational und pathologisch.⁶⁷ Das einzige ohne Einschränkung Gute ist für Kant der gute Wille.⁶⁸ Der Wille stellt dabei das Vermögen dar, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln.⁶⁹ Er ist nicht etwas Irrationales und von der Vernunft kaum Steuerbares wie die Affekte und Leidenschaften.⁷⁰ Vielmehr ist er identisch mit der praktischen Vernunft, mit der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch. Kant unterscheidet allerdings scharf zwischen einer *empirisch bedingten* und einer *reinen* praktischen Vernunft: Die empirisch bedingte praktische Vernunft lässt sich teilweise von Affekten, Bedürfnissen oder Gewohnheiten, also von empirischen Bestimmungsgründen leiten. Nur die reine praktische Vernunft befreit sich von all diesen empirischen Bedingungen und ist allein auf sich selbst gestellt.⁷¹ Doch wie soll die reine praktische Vernunft aus sich selbst heraus zu objektiven ethischen Urteilen gelangen?

⁶⁶ Kant (1995: A 204/B 203).

⁶⁷ Vgl. Kant (1993b: A 134).

⁶⁸ Vgl. Kant (1993a: A/B 1).

⁶⁹ Vgl. Kant (1993a: A/B 64).

⁷⁰ Vgl. Kant (1995: A/B 227).

⁷¹ Vgl. Höffe (1992: 174f).

Ohne hier die kantsche Vernunftethik in ihrer ganzen Komplexität darstellen zu können, möchte ich mich auf zwei zentrale Theorieelemente konzentrieren: auf das sogenannte Faktum der Vernunft und auf das Verfahren zur rationalen Überprüfung von Handlungen bzw. Maximen. Grundsätzlich sollen nicht einzelne Handlungen einer ethischen Bewertung unterzogen werden, sondern Maximen: Maximen sind praktische Grundsätze, die ein Mensch sich im Laufe seines Lebens zueigen macht.⁷² Statt uns in jeder Handlungssituation völlig neu zu orientieren, haben wir uns für einzelne Lebensbereiche bestimmte Regeln festgesetzt: etwa „Lebe gesund!“ oder „Sei höflich!“ oder „Setze deine eigenen Vorteile durch!“ Solche mehr oder weniger bewusste Grundeinstellungen leiten uns an, das Leben auf eine bestimmte Art zu führen, und sie formen auch unseren Charakter.⁷³ Die meisten dieser Maximen sind bloß subjektiv in dem Sinne, dass wir damit irgendwelche persönlichen Ziele verfolgen, z. B. beruflich Erfolg zu haben. Sie dienen Kant zufolge der Vermehrung von Glück oder Lust im Zeichen der Selbstliebe.⁷⁴ Bei der ethischen Bewertung von Maximen soll man aber von allen konkreten materialen Handlungszielen abstrahieren, weil der Wille durch sie nur heteronom bestimmt wird. Ethisch relevant sei allein die formale Eigenschaft der Verallgemeinerbarkeit von Maximen.⁷⁵ Sie müssten dem Moralkriterium des „Kategorischen Imperativs“ entsprechen, der besagt: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁷⁶ Anlässlich verschiedenster Fehldeutungen hat insbesondere Otfried Höffe darauf insistiert, dass bei diesem Verallgemeinerungstest zwar in ei-

⁷² Vgl. (Kant 1993b: A 35).

⁷³ Köhl weist darauf hin, dass die meisten Menschen sich ihre Maximen wohl niemals bewusst gemacht haben. Darin, dass Kant über die Maximen als Lebensregeln den Charakter von Personen definiere, erblickt er den einzigen Grund dafür, wieso nicht Absichten einzelner Handlungen ethisch beurteilt werden, sondern Maximen – vgl. Köhl (1990: 60).

⁷⁴ Vgl. Kant (1993b: A 38ff.).

⁷⁵ Vgl. Kant (1993b: A 48ff.).

⁷⁶ Kant (1993a: A/B 52).

nem empirischen Vorargument der Gegenstand der Prüfung anhand von Erfahrungen näher bestimmt wird. Beim rein rationalen Prüfverfahren selbst aber seien jegliche empirisch-pragmatischen Folgeüberlegungen ausgeschlossen.⁷⁷

Betrachten wir Kants Beispiel des falschen Versprechens.⁷⁸ Lässt sich das falsche Versprechen als allgemeines Gesetz denken und wollen? In der empirisch-pragmatischen Deutung würde man die Frage verneinen, weil man an die negativen Folgen, nämlich an ein unzuverlässiges, unkoordiniertes Zusammenleben unter Menschen denkt. Die *Maxime* muss aber nach Kant bereits aufgrund rein rationaler Überlegungen verworfen werden. Wenn nämlich alle Menschen falsche Versprechen ablegen würden, verlöre der Akt des Versprechens jede Glaubwürdigkeit. In einer Welt, in der das Gesetz der Unehrlichkeit herrscht, würde niemand mehr einem Versprechenden glauben.

Ethisch legitim ist nach Kant also nur das Handeln nach einer *Maxime*, die sich verallgemeinern lässt. Es liegt dann eine objektive *Maxime* oder ein praktisches Gesetz vor. Ein beliebter Vorwurf gegen Kants rein rationales Überprüfungsverfahren von *Maximen* lautet, er vernachlässige das tatsächliche Wohlergehen der Menschen.⁷⁹ Auch wenn man aber bei der Begründung und Beurteilung von *Maximen* die Auswirkungen bei ihrer Befolgung auszublenken hat; bei der *Anwendung* objektiver *Maximen* in konkreten Handlungssituationen sind empirisch-pragmatische Überlegungen zweifellos unerlässlich. Will man beispielsweise nach dem Grundgesetz „Hilf anderen Menschen in Not!“⁸⁰ handeln, muss man die Hilfsbedürftigkeit konkreter Menschen erkennen und die eigenen Möglichkeiten zur Hilfestellung abwägen. Zu Recht wurde immer wieder vermerkt, Kant hätte diese Anwendungsproblematik vernachlässigt und allzu rigoros auf die unbedingte Einhaltung objektiver *Maximen* ungeachtet allfälliger Pflichtenkollisions-

⁷⁷ Vgl. Höffe 1979: 100 und 104f. sowie die revidierte Deutung in 1989: 229f.

⁷⁸ Kant (1993a: A/B 54).

⁷⁹ Vgl. Höffe (1979: 100f.).

⁸⁰ Vgl. Kant (1993a: A/B 56).

sionen gepocht.⁸¹ Auch beim sogenannten Faktum der Vernunft abstrahiert Kant von der jeweiligen konkreten Handlungssituation. Kant definiert die angebliche Tatsache als „Bewusstsein dieses Grundgesetzes“, d. h. des Kategorischen Imperativs.⁸² Er meint, dass jeder Mensch bei einer Selbstreflexion auf sein Vermögen der praktischen Vernunft erkennen kann, dass die Vernunft ein Handeln nach allgemeinen Gesetzen fordert. Mit Blick auf die Anwendungsebene handelte es sich dabei eher um die grundlegende sittliche Einsicht in die unbedingte Pflicht zur Rechtfertigung unseres Handelns gegenüber allen Betroffenen bzw. der Gemeinschaft aller vernunftbegabter Lebewesen.⁸³ Wir haben tatsächlich die vorreflexive Erwartungshaltung, dass wir unser Tun voneinander mit vernünftigen Gründen rechtfertigen können sollen. Unseren moralischen Urteilen und Haltungen liegt damit die praktische Einsicht in das Prinzip gegenseitiger Rücksichtnahme und wechselseitiger Verantwortung zugrunde. Diese höherstufige vernünftige Einsicht bildet die erfahrungsfreie Grundlage der Moral.

3.2 Gesinnungsethik

Kant grenzt sich wie gesehen von den „moral sense“-Theoretikern ab, indem er den Willen der Handlungssubjekte von allen

⁸¹ Meistdiskutiertes Beispiel einer Pflichtenkollision ist dasjenige zwischen Lügeverbot und Hilfsverbot (aus: „Über ein vermeintliches Recht aus Menschenliebe zu lügen“). Kant insistiert darauf, dass man auch dem Mörder des unschuldig verfolgten und im eigenen Haus versteckten Freundes unbedingt die Wahrheit über dessen Verbleib sagen müsste. Zumindest hätte man aber in dieser Dilemmasituation noch andere konkurrierende objektive Maximen in Rechnung zu stellen wie die oben genannte Pflicht zur Hilfeleistung oder zum Schutz unschuldigen Lebens. Höffe verteidigt Kant jedoch mit dem Hinweis, hier liege primär ein handlungstheoretisches Problem vor (vgl. 1989: 218).

⁸² Vgl. Kant (1993b: A 56f.) Weil Kant selbst das ominöse „Faktum der Vernunft“ nur peripher behandelt hat, haben die Interpreten „bis heute keine allseits überzeugende Lösung gefunden“ (Höffe 1992: 202).

⁸³ Vgl. Forst (1999: 195-199).

empirisch-psychologischen Elementen gereinigt sehen will. Der ethische Wert einer Handlung darf sich nicht an materiellen Zwecken wie Lusterlebnissen bestimmten Handlungsfolgen bemessen. Es kann nach Kant kein Zeichen für ethisch wertvolle Taten sein, wenn sie im Betrachter lustvolle Gefühle der moralischen Billigung auslösen oder den Betroffenen Nutzen bringen. Solche Urteile liessen sich nämlich nicht a priori, sondern nur a posteriori aufgrund sinnlicher Erfahrungen fällen und die entsprechenden Handlungen wären nicht an sich gut, sondern nur als Mittel zum Zweck.⁸⁴ Gegenüber einer solchen konsequentialistischen Ethik bekennt sich Kant klar zu einer Gesinnungsethik und deontologischen Ethik: Die Handlung erhält ihren Wert nicht durch äußere Zwecke, sondern allein durch die ihr zugrunde liegende Maxime. Das bloße Vorhandensein einer verallgemeinerbaren Maxime reicht allerdings noch nicht aus. Vielmehr muss ihre Form der Allgemeinheit auch der *Grund* sein, wieso der Einzelne nach ihr handelt. Gut ist dann der *Wille* des Handlungssubjekts, und er ist *an sich* gut allein aufgrund der guten Gesinnung, ungeachtet der Konsequenzen in der Praxis.⁸⁵ Wiederum könnte man gegen Kants strikt gesinnungsethische Position geltend machen, dass er den Willen hier verabsolutiert und die jeweiligen Handlungsfolgen ausblendet. Dies widerspricht aber unserer moralischen Grundintuition, derzufolge wir zumindest die voraussehbaren Folgen unserer Handlungen vor den Betroffenen verantworten müssen. Für die Betroffenen sind weniger die Absichten der Handelnden als die tatsächlichen Auswirkungen von Bedeutung. Mit Kants ethischem Apriorismus droht das Verständnis für die Perspektiven der Betroffenen zu verblassen, die doch für die moralische Beurteilung einer Handlung nicht ganz gleichgültig sein kann.⁸⁶

⁸⁴ Vgl. zu Kants Einwänden gegen eine materiale Ethik, Köhl (1990: 23f.).

⁸⁵ Vgl. Kant (1993a: A/B 81) sowie Kant (1993b: A 105-110).

⁸⁶ Vgl. Köhls kritische Einwände gegen Kant in Köhl (1990: 36ff.).

3.3 Motiv: Das Gefühl der Achtung oder Pflicht versus Neigung

Etwas eingehender wollen wir uns der Motivationsfrage widmen, da erst hier moralische Gefühle einen Platz in Kants Ethik erhalten. Während Hume selbst den Begriff des „Motivs“ verwendete, gebraucht Kant für Handlungsantriebe das Synonym „Triebfeder“. In der *Grundlegung* scheint er den Terminus „Triebfeder“ für die sinnlich-emprischen Neigungen nach Annehmlichkeiten oder Glückseligkeit zu reservieren: Er setzt „Triebfeder“ als *subjektiven Grund* des Begehrens dem „Beweggrund“ als dem *objektiven Wollen* entgegen, d. h. dem Wollen nach objektiven Maximen.⁸⁷ Zu den subjektiven Triebfedern zählen natürliche angeborene Neigungen wie die stärkste nach Glückseligkeit, aber auch Gefühle von Liebe, Hass oder Furcht. Anders als beim Handeln aus Neigungen oder Affekten handelt man im zweiten Fall aus Pflicht, d. h. aus dem Bewusstsein der Verpflichtung durch den Kategorischen Imperativ.⁸⁸

Während sinnliche Antriebe unmittelbar zu einem bestimmten Handeln motivieren, muss Kant zeigen, wie das Bewusstsein einer Handlungspflicht von sich aus handlungswirksam werden kann. Widersprüchlich diskutiert wird in der Sekundärliteratur, ob Kant den Konflikt zwischen Pflicht und Neigung für unausweichlich hielt, wie dies Schiller bekanntermaßen monierte. Tatsächlich hat Kant ausschliesslich solche Beispiele konstruiert, bei denen die Pflicht im Widerstreit zu den Neigungen steht.⁸⁹ So schildert er einen Mann, der aus Sympathie und Liebe den anderen Menschen hilft. Seinem Handeln spricht Kant jeden moralischen Wert ab. Diesen erlange sie erst, wenn die Sympathiegefühle erloschen seien und der Mann sich gleichwohl zu hilfsbereiten Taten durchringen könne. Vermutlich wollte Kant damit aber nicht widerlegen, dass es eine Koinzidenz von Pflicht und Neigung geben könne und diese vielleicht sogar den Normalfall darstelle. Nur

⁸⁷ Vgl. Kant (1993a: A/B 64) sowie den konzisen Kommentar in Weipert (2000: 43f.).

⁸⁸ Vgl. Kant (1993a: A/B 77).

⁸⁹ Vgl. die Beispiele in Kant (1993a: A/B 10ff.).

in der hypothetischen Situation eines Konfliktes zwischen Pflicht und Neigung lässt sich jedoch didaktisch demonstrieren, was eine reine Gesinnung aus Pflicht heisst.⁹⁰ Ausser Frage steht, dass man die Handlung aus Pflicht tun muss und ihr im Konfliktfall vor den Neigungen den Vorrang zu geben hat.⁹¹

Kant lässt nun aber aus der Verpflichtung gegenüber dem Sittengesetz ein spezifisches moralisches *Gefühl der Achtung* hervorgehen, das zumindest in analoger Redeweise eine Neigung zur Pflicht hervorzubringen scheint. Denn das mit dem Pflichtbewusstsein notwendig verbundene Gefühl der Achtung vor dem Gesetz soll selbst als Triebfeder fungieren können – genauso wie die subjektiven Triebfedern der sinnlichen Neigungen. Trotz der übereinstimmenden Funktion der Handlungsmotivation grenzt Kant das Gefühl der Achtung allerdings gegenüber den sinnlichen Neigungen und Gefühlen sorgfältig ab: Während jene *pathologisch* und von einem sinnlichen Objekt bewirkt seien, deklariert er die Achtung als ein *praktisches* oder *moralisches* Gefühl. Es sei allein durch die praktische Vernunft mit ihrem Sittengesetz des kategorischen Imperativ verursacht. Ja es stelle nichts anderes dar als die „grenzenlose Hochschätzung“ der vernünftigen Selbstbestimmung.⁹² Während also bei den „moral sense“-Theoretikern das moralische Gefühl die Ursache ethischen Urteilens und Handelns bildet, setzt es umgekehrt bei Kant die absolute Verpflichtung zum Sittengesetz immer schon voraus. Da die Unterwerfung des Willens unter das Gesetz einerseits eine Demütigung bedeutet, weist das moralische Gefühl ein negatives Moment auf. Zugleich stelle es ein höchst positives Gefühl der Selbstachtung dar, weil die Autonomie oder Selbstgesetzgebung die menschliche Würde ausmache.⁹³ Wer eine Handlung aus Pflichtbewusst-

⁹⁰ Vgl. Höffe (1989: 216).

⁹¹ Vgl. auch Weipert (2000: 63f.) oder Pieper (2001: 241ff.).

⁹² Vgl. Kant (1993b: A 142). Etwas missverständlich hat Kant das Gefühl der Achtung mitunter mit der Sittlichkeit selbst identifiziert, sofern sie subjektiv als Triebfeder betrachtet wird. Vgl. Kant (1993b: A 135) sowie die Kommentare von Köhl (1990: 136f.) oder Weipert (2000: 48f.).

⁹³ Vgl. Kant (1993b: A 137f.).

sein gegenüber dem Kategorischen Imperativ ausführt, handelt zwar immer zugleich aus dem Gefühl der Achtung heraus. Für den moralischen Wert der Handlung ist aber nicht dieses Handlungsmotiv, sondern allein der Handlungsgrund verantwortlich.⁹⁴ Wenn man daher die pflichtgemäße Handlung nur um des erhebenden Gefühls willen ausführte statt aus Pflicht, verlöre sie ihren Wert.

In der *Metaphysik der Sitten* kommen Gefühle im Rahmen der *Tugendlehre* etwas stärker zum Zug. Ein Handeln aus Freude scheint jetzt nicht nur vereinbar mit dem Handeln aus Pflicht, sondern ein Bestandteil der Tugendhaftigkeit zu sein.⁹⁵ Tugend wird allerdings zunächst eingeführt als habitualisierte Fähigkeit des Menschen, die natürlichen sinnlichen Neigungen dem praktischen Sittengesetz zu unterwerfen.⁹⁶ Anders als beim antiken Harmoniemodell der Seele scheint bei diesem Konfliktmodell der Tugendhafte immer wieder von Neuem die irrationalen Neigungen bezwingen zu müssen.⁹⁷ Obwohl also Pflichterfüllung immer eine Art Selbstzwang impliziert, können die zur Gewohnheit gewordenen moralischen Gefühle die Empfänglichkeit für das Sittengesetz verstärken. Sie stellen also gleichsam die „subjektiven Bedingungen“ dafür dar, dass es dem Subjekt mühelos gelingt, sich einer objektiven Maxime zu unterwerfen.⁹⁸ Es sei zwar kein Mensch als ein vernunftbegabtes Wesen ohne jedes moralische Gefühl anzutreffen. Jeder habe aber darüber hinaus die Pflicht, diese Gefühle

⁹⁴ An einer einzigen Stelle, nämlich Kant (1993b: A 135) scheint Kant der Handlung moralischen Wert zu attribuieren aufgrund des Gefühls der Achtung. Köhl stellt aber trefflich klar, dass nur der Pflicht-These ein normativer Sinn zukomme, wohingegen die Feststellung, dass alle moralisch handelnden Menschen aus Achtung handeln, lediglich deskriptiv sei – vgl. Köhl (1990: 128).

⁹⁵ Vgl. Kant (1993b: Teil II, Tugendlehre, A 35ff.) sowie Baron (2004: 94f.).

⁹⁶ Vgl. Kant (1993b: A 28).

⁹⁷ Christoph Horn hat das Harmoniemodell von Platon und Aristoteles skizziert in Horn (1998: 124f.).

⁹⁸ Vgl. Kant (1993b: A 35).

zu kultivieren.⁹⁹ Neben dem Gefühl der Achtung soll man des Weiteren etwa Menschenliebe und Mitleid pflegen. Auch sie zählt Kant zu den „natürlichen Gemütsanlagen“, die zum Handeln aus Pflicht prädisponieren: Pathologische Liebe als sinnliche Empfindung könne man zwar von niemandem fordern, so dass sie keine Pflicht darstelle.¹⁰⁰ Hingegen habe man die Pflicht, anderen Menschen mit Wohlwollen zu begegnen, gleichgültig, ob man sie liebt oder nicht. Es handelt sich dann um eine Art „praktische Liebe“. Je öfter man solches Wohlwollen praktiziere, desto stärker entwickle sich die Menschenliebe – allerdings wiederum verstanden als „Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt“, weniger als Empfindung.¹⁰¹ Noch vorsichtiger ist Kant bei den eigentlichen sinnlichen, in der Natur des Menschen angelegten Gefühlen wie dem Mitleid und der Mitfreude.¹⁰² Denn solche Gefühle weisen keinen internen Bezug zum Sittengesetz auf. Die Förderung solcher zusätzlicher Handlungsmotive sei daher nur „indirekte Pflicht“. Man könne sie erfüllen, indem man etwa Krankenhäuser oder Gefängnisse aufsuche, die schmerzhaftes Mitleid evozieren. Ziel einer „ethischen Asketik“ oder „Kultur der Tugend“ sei generell, dass ein Mensch seine Pflichten „wackeren und fröhlichen Gemüts“ erfülle.¹⁰³ Das „fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht“ gilt Kant daher als „Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung“.¹⁰⁴ Dieses fröhliche Gefühl, das mit einer moralischen Grundeinstellung verknüpft sei, dürfte koinzidieren mit der „Selbstzufriedenheit“ als einem „Wohlgefallen an seiner Existenz“, wie sie Kant als Analogon zur Glückseligkeit in der *Kritik der praktischen Vernunft* einführte.¹⁰⁵

⁹⁹ Vgl. Kant (1993b: A 36f.).

¹⁰⁰ Vgl. Kant (1993b: A 39f. und 119f., zum Mitleid A 132).

¹⁰¹ Vgl. Kant (1993b: A 41) sowie Meyer (2002: 144f.).

¹⁰² Vgl. Kant (1993b: A 130ff.).

¹⁰³ Vgl. Kant (1993b: A 176ff.).

¹⁰⁴ Vgl. Kant (1993: A/B 10).

¹⁰⁵ Vgl. Kant (1993b: A 212).

4 Fazit: Gefühle in der Ethik

Versuchen wir im Rückblick auf die beiden hier grob skizzierten ethischen Konzepte die systematische Bedeutung der Gefühle in der philosophischen Ethik abzuschätzen: Der Gefühlsethiker Hume und der Vernunftethiker Kant sind sich darin einig, dass Gefühle zunächst mit Blick auf die *Motivation* eine unverzichtbare Rolle spielen. Bei Hume fundieren die moralischen Gefühle nicht nur die moralischen Urteile, sondern bilden zugleich die handlungsleitende Instanz. Denn die Handlungssubjekte imaginieren die eigenen gefühlsmäßigen Reaktionen auf die geplanten Akte. Finden sie Gefallen an der antizipierten Handlung, sind sie motiviert zu ihrer Umsetzung, andernfalls nicht. Demgegenüber kämpft Kant mit dem Problem zu zeigen, wie die Gesetze der reinen praktischen Vernunft handlungswirksam werden können. Vielen Interpreten erscheint das „Gefühl der Achtung“, das eine Brücke schlagen soll zwischen ethischer Einsicht und entsprechendem Handeln, als ein wenig überzeugendes Konstrukt: Die Notwendigkeit einer Verknüpfung von einem vernünftigen Wissen um seine Pflicht mit dem Gefühl der Ehrfurcht und dem Handeln aus Pflicht scheint durch die Erfahrung nicht bestätigt zu werden.¹⁰⁶ In Kants *Reflexionen* findet sich denn auch die illusionslose Bemerkung, dass die moralische Triebfeder die weitaus schwächste sei und weit zurückliege hinter der pragmatischen und der pathologischen, d. h. der sinnlich-lustorientierten.¹⁰⁷ Wenn jemand moralisch und somit aus Pflicht handelt, ist in ihm zwar das moralische Gefühl der Achtung die treibende Kraft. Kant hat aber nicht behauptet, die moralischen Gefühle könnten sich in jedem Fall gegenüber den sinnlichen Neigungen durchsetzen. Überzeugend hat er daher im Anklang an die antike Tugendethik auf die zusätzliche Notwendigkeit der Kultivierung moralischer Gefühle hingewiesen: Der Tugendhafte entwickelt aufgrund wiederholter, kontinuierlicher Pflichterfüllung immer mehr Selbstachtung und Freude daran, das Vernunftgemäße zu tun. Auch wenn jede vorgängige

¹⁰⁶ Vgl. Patzig (1996: 43).

¹⁰⁷ Vgl. Park (1995: 140f.).

Orientierung an Gefühlen der Liebe oder des Mitleids zu unmoralischem Handeln führt und daher abzulehnen ist, gilt Kant die Versöhnung von Pflicht und Neigung doch als Zeichen für Tugendhaftigkeit. Die Bildung und Gestaltung der Gefühlswelt erweist sich damit selbst als ethische Aufgabe und indirekte Pflicht.

Kant schränkt also die für die Ethik relevanten Gefühle sehr stark ein auf das vom Sittengesetz selbst hervorgerufene spezifische Gefühl der Achtung, das sich allerdings ausweiten kann bis zur fröhlichen Stimmung der Selbstzufriedenheit. Daneben lässt er noch einige „natürliche Gemütsanlagen“ in Grenzen zu,¹⁰⁸ wie Liebe, Dankbarkeit oder Mitleid. Sie spielen aber insgesamt eine untergeordnete Rolle, weil die einzig ausschlaggebenden moralischen Kriterien der Objektivität und Allgemeingültigkeit nur vom Verallgemeinerungstest der praktischen Vernunft abhängig sind. Die meisten Gefühle und Neigungen stellen für Kant ohnehin bloße Naturwiderfahrnisse unter dem Joch der Lustvermehrung oder dem Prinzip Selbstliebe dar. Sie lassen sich weder verantworten noch verändern.¹⁰⁹ Auch Hume hat nur eine bestimmte Art von Gefühlen, die „ruhigen Affekte“ mit hohem rationalen Anteil als „moralische“ ausgezeichnet. Diese besonderen Gefühle setzen voraus, dass man sämtliche persönlichen Interessen und personellen Bindungen einklammert. Darüber hinaus muss sich der Einzelne im Zuge sozialer Interaktionen durch Mitfühlen und Sich-Hineinversetzen in Andere generelle Wertmaßstäbe angeeignet haben. Nur dank natürlicher Sympathiegefühle und dem damit verbundenen Interesse an den Gefühlen und Ansichten anderer Menschen könne es dem Einzelnen gelingen, einen unparteilichen Wertstandpunkt einzunehmen: Man fühlt und handelt dann so, wie man es von allen anderen auch erwartet hätte. Anders als Kant kehrt Hume damit den intentionalen Charakter und kognitiven, wertenden Gehalt von Gefühlen hervor: Jedes Gefühl bringt eine Billigung oder Missbilligung des anvisierten Objektes oder der zu beurteilenden Handlung zum Ausdruck, die entweder von Lust oder Unlust begleitet wird. Hume entpuppte sich also

¹⁰⁸ Vgl. Kant (1993b: A 35).

¹⁰⁹ Vgl. Köhl 1990: 103.

nicht als ein „feeling“-Theoretiker, obgleich er irritierenderweise auf der strikten Trennung von Vernunft und Affekten beharrt und Gefühlen pauschal jede Repräsentativität abspricht. Die Grundannahme von emotionalen Wertbindungen fand durch die neuere kognitivistische Emotionspsychologie ihre Bestätigung und hält auch philosophischer Kritik stand.¹¹⁰

Während die moralischen Gefühle bei Kant ihre Berechtigung dem sie verursachenden Sittengesetz verdanken, hat Hume die den Sympathiegefühlen inhärenten Wertungsweisen nicht weiter problematisiert. Bei Kant hatten wir die von allen Folgenüberlegungen abstrahierende monologische Verallgemeinerung kritisiert, weil gegenseitige Rücksichtnahme die Kenntnis der konkreten Situationen und Interessenlagen der Betroffenen zur Bedingung hat. Humes deskriptiv-empirische Rekonstruktion moralischer Billigung bzw. Missbilligung verzichtet weitgehend auf eine inhaltliche Begründung dafür, wieso bestimmte Eigenschaften geschätzt werden. Durch sympathetisch-affektive Vermittlung scheint man „letztlich nur die durchschnittlich-faktischen Wert Einstellungen bestimmter gesellschaftlicher Gebilde“ erreichen zu können.¹¹¹ Dies ist aber vom normativ-ethischen Standpunkt aus gesehen unbefriedigend. Denn Gefühle sind immer nur Signale bewusster oder unbewusster (ethischer) Werthaltungen. Sie können diese aber nicht begründen, sondern müssen wenigstens von Zeit zu Zeit kontrolliert und allenfalls modifiziert werden. Hume hat zwar bezüglich der indirekten Affekte Stolz und Demut zurecht herausgestellt, dass die affektiv vermittelten intersubjektiven Wertstandards bezüglich Schönheit oder Tugendhaftigkeit kulturabhängig sind. Um einen Kulturrelativismus zu vermeiden, rekurriert er aber lediglich auf die Gemeinsamkeiten der menschlichen Natur. Eine normative Ethik hätte demgegenüber zu prüfen, welche Gründe oder Kriterien für die Angemessenheit von Gefühlen beigebracht werden könnten. Humes Konstitutions these, derzufolge Gefühle wesentlich an der Genese unserer ethischen Urteile beteiligt sind, ist aber sicherlich zuzustimmen. Denn

¹¹⁰ Vgl. Steinfath (2001: 149ff.).

¹¹¹ Anzensbacher (1992: 30).

beim Erwerb eines moralischen Bewusstseins lernen wir die ethischen Überzeugungen immer im Verbund mit der Empfänglichkeit für bestimmte Emotionen. Um zu verstehen, was Demütigung oder Grausamkeit heißt, müssen wir mit Gefühlen des Mitleids oder der Empörung vertraut sein. Auch unabhängig von ihrer Genese scheint man bei ethischen Stellungnahmen nicht anders als bei ästhetischen Urteilen eine bestimmte Gefühlsdisposition zu erwarten.¹¹² Gefühle haben auch hier zweifellos die wichtige Funktion, die moralischen Phänomene „als für uns wichtig“ erlebbar zu machen.¹¹³ Inwiefern diese affektive Komponente für ethische Wertungsweisen als konstitutiv gelten darf, wäre in einer weiteren Untersuchung zu klären.

Literaturverzeichnis

- Anzensbacher, A.: *Einführung in die Ehtik*. Düsseldorf: Patmos, 1992.
- Baron, M.: Handeln aus Pflicht. In: Ameriks, K./ Sturma, D. (Hg.), *Kants Ethik*, S. 80–97, Paderborn: mentis, 2004.
- Forst, R.: Zur Begründung der Moral. In: Gosepath, S. (Hg.), *Motive, Gründe, Zwecke*, S. 168–208, Frankfurt am Main: Fischer, 1999.
- Gräfrath, B.: *Moral Sense und praktische Vernunft. David Humes Ethik und Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Metzler, 1991.
- Hare, R.: *Freiheit und Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Höffe, O.: *Ethik und Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Kants nichtempirische Verallgemeinerung: zum Rechtsbeispiel des falschen Versprechens. In: Höffe, O. (Hg.), *Grundlegung zur*

¹¹² Vgl. Steinfath (2002: 119f.).

¹¹³ Vgl. Steinfath 2001.

- Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, S. 206–233, Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- *Immanuel Kant*. München: C. H. Beck, 3. durchgesehene Auflage, 1992.
- Honneth, A.: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2 Auflage, 1996.
- Horn, C.: *Antike Lebenskunst*. München: C. H. Beck, 1998.
- Hume, D.: *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II. Über die Affekte. Buch III. Über Moral*. Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Stuttgart: Reclam, 1984.
- Kant, I.: Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre, von 1765-1766. In: *Akademie-Ausgabe*, Bd. 2, Berlin/New York: de Gruyter, 1969.
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: *Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 12. Auflage, 1993a.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. In: *Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 12 Auflage, 1993b.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe in 12 Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 12. Auflage, 1993c.
- Köhl, H.: *Kants Gesinnungsethik*. Berlin/New York, 1990.
- Kulenkampff, J.: *David Hume*. München: C. H. Beck, 1989.
- Lüthe, R.: *David Hume*. Alber: Freiburg/München, 1991.
- Mayer, V.: Tugend und Gefühl. In: Döring, S. A./ Mayer, V. (Hg.), *Die Moralität der Gefühle, DZP, Sonderband 4*, S. 125–150, Berlin, 2002.
- Park, C.: Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant (Dissertation). 1995.
- Patzig, G.: Moralische Motivation. In: Patzig, G./ Birnbacher, D./ u.a. (Hg.), *Die Rationalität der Moral*, S. 39–55, Bamberg: Fränkischer Tag, 1996.

- Pieper, A.: *Glückssache. Die Kunst gut zu leben*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2001.
- Schrader, W.: *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung*. Hamburg: Meiner, 1984.
- Searle, J.: *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1997.
- Steinfath, H.: *Orientierung am Guten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- Emotionen, Werte und Moral. In: Döring, S. A./ Mayer, V. (Hg.), *Die Moralität der Gefühle, DZP*, S. 105–124, Berlin: Akademie, 2002.
- Ulich, D./ Mayring, P.: *Psychologie der Emotionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.

Philosophisches Seminar
Universität Basel
Nadelberg 6-8
4051 Basel
Schweiz