

Steffi Schadow
Achtung für das Gesetz

Kantstudien

Ergänzungshefte

im Auftrage der Kant-Gesellschaft
herausgegeben von
Manfred Baum, Bernd Dörflinger
und Heiner F. Klemme

171

De Gruyter

Steffi Schadow

Achtung für das Gesetz
Moral und Motivation bei Kant

De Gruyter

ISBN 978-3-11-029932-8
e-ISBN 978-3-11-029961-8
ISSN 0340-6059

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
I. Moralische Einsicht und moralisches Handeln	11
§ 1 Der problemgeschichtliche Hintergrund der Frage der moralischen Motivation	11
1. Die Antwort bei Sokrates/Platon und Aristoteles	11
2. Humes Antwort: Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft	16
§ 2 Der historische Kontext von Kants Fragestellung	25
1. Hutcheson über moralische Zustimmung und moralisches Handeln	25
2. Wolff und der ethische Rationalismus	32
3. Kant zwischen Moral-Sense-Philosophie und ethischem Rationalismus	39
§ 3 Voraussetzungen einer Theorie der praktischen Vernunft: Die Natur von Handlungsgründen	47
1. Aus Gründen handeln: Normative und motivierende Gründe	47
2. Die Natur von Handlungsgründen: Interne und externe Gründe	56
3. Kant: Ein Ausblick	65
II. Praktische Vernunft: Vernunft und Freiheit	68
§ 1 Freiheit als Spontaneität in der <i>Kritik der reinen Vernunft</i>	68
1. Handlung und Kausalität	68
2. Das Freiheitsproblem	71
3. Der „intelligible Charakter“ als das „Zeichen“ menschlicher Freiheit	74
4. Das Verhältnis von intelligiblem und empirischem Charakter	81
5. Die Vernunft als das Vermögen der Freiheit und der Begriff des Sollens	86

§ 2 Begehren und Wollen: Menschliches Handeln zwischen Vernunft und Sinnlichkeit	99
1. Aus Gründen handeln	99
2. Begehungsvermögen, menschliche und tierische Willkür	104
3. Praktische Sinnlichkeit: Begierde, Neigung, Interesse, Lust	111
III. Reine praktische Vernunft: Moralität und Autonomie	120
§ 1 Natürliche Autonomie	120
1. <i>Grundlegung</i> 412: „so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft“	120
2. Subjektive und objektive Prinzipien des Handelns	129
3. Noch einmal: Handeln nach der Vorstellung von Gesetzen	135
4. Maximen	140
§ 2 Moralität als Autonomie	146
1. Die Analyse des moralischen Werts und das Motiv der Pflicht (<i>Grundlegung</i> I)	146
2. Die Rolle der Maxime im moralischen Handeln	156
3. Maximentest und „Achtung fürs Gesetz“	160
4. Moralität als Autonomie	168
IV. Moralisches Urteil und moralische Triebfeder	188
§ 1 Die frühe Unterscheidung von „Dijudikation“ und „Exekution“	188
1. Kants „Ethik eines Suchenden“ in den 1760er Jahren	188
2. Die „moralphilosophische Umwälzung“ und die Unterscheidung zwischen „Dijudikationsprinzip“ und „Exekutionsprinzip“ in der Moralphilosophie	191
3. Kants frühe Antwort auf die ‚Motivationslücke‘	196
4. Das Triebfedernproblem	200
§ 2 Das Triebfedernproblem in der weiteren Entwicklung von Kants Moralphilosophie	207
1. Der Begriff der Triebfeder in den Vorlesungen über Moralphilosophie der 1770er Jahre	207
2. „Achtung fürs Gesetz“ in der <i>Grundlegung</i>	214
3. Die Achtung als ‚vernunftgewirktes‘ Gefühl	219
4. Moralisches Gefühl und moralisches Interesse	224

V. Praktische Gründe und Triebfedern: Die Entwicklung der Triebfedernfrage in Kants Moralphilosophie seit der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	229
§ 1 Die Achtung als „einzigste moralische Triebfeder“ in der <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	229
1. Die Idee einer „Kritik der praktischen Vernunft“ und die These vom „Factum der Vernunft“	229
2. Der Ansatz im Triebfedern-Kapitel	237
3. Die Argumentation im Triebfedern-Kapitel	241
4. Moralische Sensibilität und die Kräftermetaphorik	249
5. Die Analogie zum Erhabenen	265
§ 2 Handlungsgründe und Motive	270
1. Was ist die Triebfeder moralischen Handelns?	270
2. Reine praktische Vernunft? Die Bedeutung der Achtung als Triebfeder moralischen Handelns	274
3. Das Gefühl der Achtung und der Begriff des moralischen Interesses	281
4. Das Gefühl der Achtung als „Grund zu Maximen“ und die moralisch fragile Natur des Menschen	288
5. Ist Kants Lehre von der Triebfeder moralischen Handelns intellektualistisch oder affektivistisch?	294
Schluss	302
Literaturverzeichnis	308
Personenregister	321
Sachregister	325

I. Moralische Einsicht und moralisches Handeln

§ 1 Der problemgeschichtliche Hintergrund der Frage der moralischen Motivation

1. Die Antwort bei Sokrates/Platon und Aristoteles

Wenn jemand ein moralisches Urteil fällt und sich aus diesem Urteil für ihn ein Handlungsgrund ergibt – handelt er dann auch entsprechend? Sokrates und Platon und nach ihnen Aristoteles haben diese Frage bejaht. Jemand, der weiß, was das Gute ist, so die umstrittene These des Sokrates im Dialog *Protagoras*, wird dieses auch tun, wenn es in seiner Macht steht.¹ Damit ist die praktische Umsetzung der für richtig gehaltenen Einsicht nicht fehlbar. Fehlbar ist jedoch die Einsicht selbst. Sokrates versteht das Wissen als eine praktische Fähigkeit (*techné*), die erlernbar ist. Dabei sieht er den *moralisch* Wissenskundigen als jemanden, der die richtige ‚Messkunst‘ in Bezug auf das Angenehme und Unangenehme beherrscht und dadurch die Folgen seines Handelns zu berechnen weiß.² Daraus lässt sich für Sokrates der Schluss ziehen, dass moralisch schlechtes Handeln auf Unverstand beruht: Jemand, der weiß, was das Gute ist, handelt auch dieser Einsicht entsprechend. Handelt jemand hingegen moralisch schlecht, so täuscht er sich im Hinblick darauf, was er in der gegebenen Situation für das Beste hält.³

Aristoteles entscheidet die Frage, wie jemand „ein richtiges Urteil haben und doch ein unbeherrschtes Leben führen könne“, zunächst gegen die sokratische These. Niemand handle freiwillig seiner besten Einsicht entgegen, und das Phänomen des unbeherrschten Handelns sei daher

1 „Ist es nicht auch so, daß niemand aus freier Wahl dem Bösen nachgeht oder dem, was er für Böse hält? Und daß das, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen liegt, dem nachgehn zu wollen, was er für böse hält, anstatt des Guten, wenn er aber gezwungen wird, von zwei Übeln eins zu wählen, niemand das größere nehmen wird, wenn er das kleinere nehmen darf?“ (Platon: *Protagoras*, 358c-d)

2 Vgl. Platon: *Protagoras*, 356a-357b.

3 Vgl. Platon: *Protagoras*, 358c. Vgl. zu Platons These, niemand handle freiwillig gegen seine richtige Einsicht, sowie zur sokratischen Position eines ethischen Hedonismus (das Gute wird verstanden als das Angenehme) die Diskussion bei Spitzley: *Handeln wider besseres Wissen*, 5–46.

„unfassbar“.⁴ Die These des Sokrates, so Aristoteles, widerspreche dem, was man aus der Erfahrung (*phainomena*) weiß (*endoxa*): Menschen handeln hin und wieder unbeherrscht. Doch auch wenn Aristoteles der Möglichkeit unbeherrschten Handelns einen Ort in unserer Wahrnehmung zuweist, so schließt er *klarsichtiges* Handeln entgegen dem eigenen Urteil, was zu tun das Beste ist, eindeutig aus. Daher wird „kein Mensch [...] behaupten, es sei für den sittlich-Einsichtigen charakteristisch, aus freien Stücken die verwerflichsten Dinge zu tun“.⁵ Der Schlüssel zur Erklärung des Verhaltens eines Menschen, der offensichtlich in seinem Handeln nicht seiner sittlichen Einsicht folgt, besteht für Aristoteles in der Unterscheidung zweier Arten von Wissen. So ist es möglich, dass jemand über potentiell Wissen verfügt, es aber nicht wirksam werden lässt; das ‚Haben‘ dieses Wissens ist in gewissem Sinne ein ‚Nicht-Haben‘. Im Unterschied dazu wird jemand, der über aktuelles Wissen verfügt, auch diesem Wissen entsprechend handeln.⁶ Indem er diese beiden Arten des Wissens auf den praktischen Syllogismus als Schema einer Handlungserklärung überträgt, gelingt es Aristoteles, seine These von der Zusammengehörigkeit von echter sittlicher Einsicht und sittlichem Handeln zu verteidigen: So wie es zwei Arten von Wissen gibt, so gibt es auch zwei Arten, den Vordersatz (die Prämissen) in einem praktischen Schluss zu verstehen. Im Falle der Unbeherrschtheit kennt jemand Obersatz und Untersatz, gebraucht aber nur den Obersatz (das Allgemeine und nicht das Besondere), was heißt: Er erkennt den Fall nicht als Fall der Regel; es mangelt ihm an praktischer Urteilskraft. Die Wissensaspekte werden nach diesem Handlungsschema in den Prämissen entschieden, und die Konklusion ist nicht Wissen, sondern *Handeln* und mit diesem identisch:

Wenn sich aus beiden Formen der Meinung eine einzige ergibt, so muß die Seele in dem einen Fall (bei theoretischem Verhalten) notwendig das zustande gekommene Ergebnis bejahen, dagegen in dem anderen Fall, wo die Meinung auf das Handeln zielt, es augenblicklich in die Tat umsetzen.⁷

4 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1146a.

5 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1146a.

6 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1146b-1147a.

7 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1147a. Vgl. zu Aristoteles' genauerer Auflösung der Problematik des Unbeherrschtheits mittels zweier sich widerstreitender praktischer Syllogismen (Syllogismus der Vernunft versus Syllogismus der Begierde) und zur Unterscheidung verschiedener Arten der Unbeherrschtheit (starke/impulsive und schwache Akrasia) die Darstellung bei Spitzley: *Handeln wider besseres Wissen*, 63–110. Die Interpretation, dass das Ergebnis praktischer Überlegung dem aristotelischen Syllogismus zufolge die Handlung ist, wurde v. a. durch

In beiden antiken Positionen ist das, was die Handlung erklärt, die moralische Überzeugung bzw. das, was der Handelnde als sein ‚Wissen‘ bezeichnet. In beiden Fällen ist der Sittlich-Einsichtige „ein Mann des Handelns“⁸, und die sittliche Einsicht ist eine praktische Einstellung, die im Handeln verwirklicht wird.⁹ Geht aus der (vermeintlichen) Überzeugung schließlich keine Handlung hervor, so liegt ein kognitiver (kein praktischer) Fehler vor.¹⁰ Damit sehen beide Positionen keine echten moralischen Konfliktsituationen vor, in denen jemand zwar über moralisches Wissen verfügt, der aber zwei mit einander konkurrierende Handlungsgründe beide als verbindlich zu erkennen glaubt. Vielmehr schaltet die durch subjektive Interessen ungetrübte moralische Wahrnehmung alle anderen Handlungsalternativen als mögliche Kandidaten für Handlungsgründe von vornherein aus.¹¹

Nach dieser Skizze kann für Sokrates/Platon und Aristoteles die Beziehung zwischen den drei Teilen einer Handlungsgeschichte: dem moralischen Urteil, der Zustimmung zu diesem Urteil in Form der Anerkennung des Urteils als eines normativen Grundes und der Handlung prinzipiell nicht lückenhaft sein. Jemand, der ein korrektes moralisches Urteil fällt und weiß, was in einer bestimmten Situation zu tun das moralisch Richtige ist, handelt auch seinem Urteil entsprechend. Eine ‚Lücke‘ kann lediglich zwischen dem moralischen Nichtwissen und der morali-

Anscombe verbreitet (vgl. *Absicht*, § 33). Charles hingegen verteidigt die Auffassung, Aristoteles habe eigentlich zeigen wollen, dass die Konklusion eines **praktischen** Schlusses eine Intention (und nicht bereits die Handlung) ist (vgl. *Aristotle's Philosophy of Action*).

8 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1146a.

9 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1152a.

10 „Denn nicht wenn das in uns gegenwärtig ist, was als Wissen im eigentlichen Sinne gilt, erliegen wir der Leidenschaft – dieses Wissen wird auch nicht infolge der Leidenschaft in Wirrnis hin- und hergerissen –, sondern nur dann, wenn ‚Wissen‘ bloß als Wahrnehmungs-Wissen in uns ist“ (Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1147b).

11 Vgl. zu diesem Verständnis der aristotelischen Position die Interpretation McDowells. Im Anschluss an Aristoteles vertritt McDowell die Auffassung, dass moralisches Wissen in der korrekten Wahrnehmung moralischer Situationen besteht. Diese Wahrnehmung zeigt sich schließlich in der moralisch adäquaten Handlung. So verfügt der Tugendhafte über die echte moralische Einsicht, die alle anderen möglichen Gründe ‚zum Schweigen bringt‘ (vgl. „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?“, 92). Dem entsprechend versteht McDowell die Tugend als eine Sensitivität für das Gute. Vgl. dazu „Virtue and Reason“, bes. 52.

schen Weisheit bestehen, und moralisch schlechtes Handeln geht immer auf ein kognitives Defizit zurück.¹²

Ist es nun tatsächlich so, dass aus einem korrekten Urteil direkt die Handlung folgt und dass die Ursache einer unerwarteten, nicht zum gesprochenen Urteil passenden Handlung ausschließlich auf einen Fehler im ersten Teil des praktischen Schlusses und damit auf den Prozess des Überlegens bzw. der moralischen Wahrnehmung zurückzuführen ist? Platon selbst hat mit einer Art von Selbstkritik auf die rationalistische Position des Sokrates im Dialog *Protagoras* reagiert.¹³ In der späteren Phase der sokratischen Dialoge hat er mit dem Bild des Wagenlenkers implizit auch die Frage wieder aufgenommen, wie es denkbar ist, dass jemand *nicht* entsprechend seiner vernünftigen Einsicht handelt. Ausgehend von der Voraussetzung, dass „dasselbe nie zu gleicher Zeit Entgegengesetztes tun und leiden wird“¹⁴, argumentiert er mit dem Gleichnis des Wagenlenkers für die Teilung der Seele in drei Teile: So nennt man

[...] das, womit die Seele überlegt und ratschlagt, das Denkende und Vernünftige der Seele [...], das aber, womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das Gedankenlose und Begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten Befreundete. [...] [D]er Mut und das, womit wir uns ereifern [...]¹⁵,

ist schließlich der dritte Seelenteil. Während Platon einräumt, dass die Seelenteile des Begehrlichen (*epithymetikón*) und des Vernünftigen (*logistikón*) in Konflikt miteinander geraten können, bei dem das Eifernde (*thymoeidés*) sich auf die Seite des Vernünftigen schlägt, so erklärt er ein zurechenbares Verhalten zugunsten der Begierden und zuungunsten der

12 Tugendhaftigkeit ist für Aristoteles daher kein Ausdruck der Selbstbeherrschung bzw. der moralischen Stärke, und Unbeherrschtheit ist keine Erklärung für moralisches Fehlverhalten. Der Tugendhafte befindet sich nicht in einer moralischen Konfliktsituation, er verfügt über die korrekte moralische Einsicht und handelt dieser Einsicht entsprechend. Dies wird verständlich, wenn man begreift, dass die moralische Situationswahrnehmung des Tugendhaften sich grundlegend von der des Beherrschten oder Unbeherrschten unterscheidet, deren Wahrnehmung durch aktuelle Begierden und Neigungen getrübt ist. Vgl. zu diesem Punkt McDowell: „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?“, 92.

13 Aristoteles bezieht sich in der *Nikomachischen Ethik* ausschließlich auf die frühe sokratische Position, wie sie im Dialog *Protagoras* vorliegt. Auch wenn er den Dialog selbst nicht erwähnt, lässt sich das dem Text implizit entnehmen (vgl. *Nikomachische Ethik*, 1145b). Die ‚Korrektur‘ durch Platon in den späteren Dialogen hat er offenbar nicht zur Kenntnis genommen.

14 Platon: *Politeia*, 436b.

15 Platon: *Politeia*, 439d-e.

Vernunft für unmöglich.¹⁶ Denn wenn der eifernde Seelenteil dem vernünftigen Seelenteil als dem Wagenlenker nicht beisteht, so ist dies auf einen Fehler in der Erziehung des ‚Besitzers‘ der Seelenteile, nicht aber auf sein eigenes Versagen zurückzuführen.¹⁷

Platons Lösung bleibt daher aus verschiedenen Gründen unbefriedigend: Erstens, weil sie eine Antwort auf die Frage schuldig bleibt, wie klarsichtiges Handeln entgegen dem eigenen vernünftigen Urteil möglich ist. Die Lösung kann zweitens nicht überzeugen, weil sie die Problematik mit der Partitionierung der Seele lediglich auf ein anderes Themenfeld verlagert: Wenn, wie er voraussetzte, „dasselbe nie zu gleicher Zeit Entgegengesetztes tun und leiden wird“ und daher drei Instanzen in der Seele angenommen werden müssen, die jeweils in autonomer Weise für die sich einander ausschließenden Überzeugungen, Absichten und Begierden verantwortlich sind, so ist nicht mehr die Rede von einem einzelnen Menschen mit verschiedenen Einstellungen, sondern von mehreren kleinen Menschen (*homunculi*) in einer nach außen hin einheitlichen menschlichen Gestalt.¹⁸ Drittens erweist sich Platons Bild eines ‚Kampfes‘ zwischen der Vernunft und den Begierden zunächst auch für den Handlungstheoretiker als problematisch. So ist z. B. fraglich, warum gerade eine dritte Instanz über Handlungsalternativen entscheiden können soll, wenn doch alle drei Instanzen als selbständig agierende Einheiten zu verstehen sind.¹⁹ Schließlich verstärkt Platon das Kampfbild zwischen der Vernunft auf der einen Seite und der Leidenschaft auf der anderen Seite durch die symbolische Übertragung von guten und schlechten Charaktereigenschaften auf die verschiedenen Seelenteile im Dialog *Phaidros*. Es ist ein Bild, das von nun an in der Philosophiegeschichte seinen festen Platz hat und mit dem landläufig auch Kant assoziiert wird.

16 Platon: *Politeia*, 440b.

17 Vgl. Platon: *Politeia*, 441a.

18 Vgl. zu diesem Argument Keil: „Über den Homunkulus-Fehlschluß“.

19 Vgl. zu dieser Form der Kritik an Platons Argument Davidson: „How is Weakness of the Will Possible?“, 35 f. Davidsons in einem späteren Aufsatz in Anlehnung an Freud entwickeltes Erklärungsmodell für das Phänomen der Willensschwäche kommt Platons Argumentation erstaunlich nahe. Davidson verteidigt dort die These von der Organisation verschiedener logisch unabhängig von einander existierender Subsysteme in einem einzigen menschlichen Bewusstsein. Vgl. Davidson: „Paradoxien der Irrationalität“, 223 f.

2. Humes Antwort: Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft²⁰

Die bis heute noch immer einflussreichste Kritik an der Ansicht, die (vernünftige) Einsicht allein könnte zur Handlung führen, ist von David Hume formuliert worden. Die von Hume im *Zweiten Buch* des *Treatise* vorgetragene Gegenthese lautet, dass die Überlegung allein weder eine Handlung hervorbringen noch Anlass zu einer Willensäußerung geben kann. Ebenso wenig kann, so fügt er der These hinzu, die vernünftige Einsicht eine Willensanstrengung verhindern oder auch nur in einen Streit mit irgendeinem Affekt oder Gefühl treten.²¹ Humes antirationalistisches Argument lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:²²

- P1:** Der Verstand („understanding“/„reasoning“²³) fällt Urteile aus Beweisen. Er kommt zu diesen Urteilen durch Reflexion von Vorstellungen.
- P2:** Der Wille hat mit ‚Realitäten‘ („realities“²⁴), nicht mit Vorstellungen zu tun. Er ist ein ‚innerer Eindruck‘ („internal impression“²⁵), den nur das bewegen kann, was ihn auch affiziert. Affektion durch Objekte ist nur über Gefühle der Lust und Unlust möglich und diese können nur von den Affekten ausgehen.
- K:** Daher kann abstraktes oder beispielhaftes Denken („reasoning“²⁶) allein („reason alone“²⁷) den Willen *nicht direkt* beeinflussen. Es kann Handlungen nur *indirekt* beeinflussen, indem es zu *Urteilen* über bestimmte Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge führt, die ihrerseits das Handeln lenken können. Aber auch dann geht der Impuls nicht von der Vernunft aus, sondern wird von ihr *geleitet*.²⁸

Dass zum einen alle unsere moralischen Grundsätze eine nicht-rationale, im weitesten Sinne emotionale Grundlage haben müssen und zum anderen eine jede Handlung durch Affekte, nicht durch vernünftiges Überlegen, antrieben wird, ist die weit reichende Konsequenz, die Hume aus seiner Argumentation zieht. Mit der Diagnose, dass die Rede von einem Kampf

20 Die Überschrift dieses Abschnittes bezieht sich auf den Titel eines Aufsatzes von Korsgaard: „Scepticism about Practical Reason“.

21 Vgl. Hume: *Treatise*, 2.3.3, 413–415.

22 Vgl. Hume: *Treatise*, 2.3.3, 413–415.

23 Hume: *Treatise*, 2.3.3, 413.

24 Hume: *Treatise*, 2.3.3, 413.

25 Hume: *Treatise*, 2.3.3, 399.

26 Hume: *Treatise*, 2.3.3, 414.

27 Hume: *Treatise*, 2.3.3, 414.

28 Vgl. Hume: *Treatise*, 2.3.3, 414.

zwischen Vernunft und Leidenschaft nur metaphorische Bedeutung hat, philosophisch aber nicht gehaltvoll ist, gewinnt die Diskussion bei Hume noch an Schärfe. Da Humes psychologischem Konzept von Handlungen entsprechend nur ein entgegen gesetzter Impuls einen Affekt oder Impuls unterdrücken und die Vernunft diesen Impuls nicht liefern kann, kann sie gegenüber einem Affekt auch keinen Widerpart abgeben. Es gibt keinen ‚Kampf‘ zwischen Vernunft und Leidenschaft. Das Geschäft der Vernunft im Handeln, so die bekannte These, ist aufgrund ihrer passiven Natur auf einen ‚Dienst‘ an den Affekten beschränkt:

„We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and to obey them.“²⁹ Im *Dritten Buch* des *Treatise*, in dem es um eine Untersuchung der Prinzipien der Moralität geht, nimmt Hume sein antirationalistisches Argument aus dem *Zweiten Buch* wieder auf. Im Abschnitt mit dem programmatischen Titel „Moral Distinctions not deriv'd from Reason“ argumentiert Hume für die These, dass sich Affekte und Volitionen und auch Handlungen der rationalen Bewertung entziehen. Er liefert folgendes Argument:³⁰

P1: Die Leistung der Vernunft besteht in der Erkenntnis von wahr und falsch. Ihre einzigen Objekte sind Vorstellungen von Gegenständen und Sachverhalten. Sie betrachtet entweder die Beziehungen zwischen solchen Vorstellungen oder aber Schlüsse aus Tatsachen. ‚Wahr‘ und ‚falsch‘ bezieht sich demnach nur auf Vorstellungen, und alles, was sich uns nicht in Form von Vorstellungen darstellt, kann nicht als wahr oder falsch bezeichnet werden.³¹

P2: Affekte, Willensbestrebungen und Handlungen sind nicht abgeleitete Tatsachen und Realitäten („original existence“³², „original facts and realities“³³); sie sind nicht Abbild („copy“³⁴) von bestimmten Vorstellungen und repräsentieren keine Gegenstände. Daher können sie auch nicht korrigiert werden.

29 Hume: *Treatise*, 2.3.3, 415.

30 Vgl. Hume: *Treatise*, 3.1.1, 458. Etwas modifiziert findet sich das Argument auch schon in 2.3.3, 415.

31 Vgl. zu dieser Prämisse auch Hume: *Treatise*, 3.1.1, 458 f., 463. Vgl. die entsprechenden Stellen in der *Enquiry*, 1, 172 und *Enquiry*, Appendix I, 287.

32 Hume: *Treatise*, 2.3.3, 415.

33 Hume: *Treatise*, 3.1.1, 458.

34 Hume: *Treatise*, 2.3.3, 415.

K: Affekte, Willensbestrebungen und Handlungen können daher weder als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ noch als übereinstimmend oder nicht übereinstimmend mit den Urteilen der Vernunft bezeichnet werden. Die Vernunft hat keine Beziehung auf die Affekte.

Dieses Argument ist nach Hume in zweifacher Hinsicht für die Analyse unserer moralischen Urteile von Bedeutung: *Direkt* beweist es, dass die Vernunft nicht Kriterium für die *Beurteilung* unserer Handlungen sein kann. *Indirekt* führt das Argument den Beweis dafür vor, dass moralisches ‚Wissen‘ keinesfalls aus Vernunfturteilen *ableitbar* ist. Hume liefert auch für diese miteinander verbundenen Thesen ein Argument, das die Basis seiner moralischen Epistemologie bildet³⁵:

P1: Moralisches Wissen beeinflusst unsere Affekte faktisch – zwar nicht immer, aber häufig. Dieser Einfluss zeigt sich in tugendhaften Handlungen. Damit ist das Bewusstsein des moralisch Richtigen und Falschen ein aktives Prinzip, weil es Einfluss auf unseren Willen hat.

P2: Die Vernunft hat keinen Einfluss auf die Affekte. Sie ist in dieser Hinsicht gänzlich passiv.

P3: Ein passives Prinzip kann unmöglich die Quelle eines aktiven Prinzips sein.

K: Also kann das Bewusstsein des Guten und Bösen (und das heißt: unsere moralischen Urteile) nicht auf die Vernunft zurückgehen.

Die für Moralphilosophen so relevante Frage, ob es die Vernunft oder aber das Gefühl bzw. ein innerer Sinn ist, das über Gut und Böse in Handlungen entscheidet³⁶, ist damit für Hume beantwortet: Die Vernunft kann es nicht sein. Die für Hume einzig denkbare Alternative zur Vernunft als Beurteilungskriterium und leitendem Handlungsprinzip ist das *Gefühl*:

35 Vgl. Hume: *Treatise*, 3.1.1, 457 f. Hume bringt das Argument gleich zweimal: Erstens vor Einführung des Argumentes gegen die Vernunft als Beurteilungskriterium von Handlungen und Affekten (vgl. *Treatise*, 3.1.1, 457) und zweitens im Anschluss an dieses Argument (vgl. *Treatise*, 3.1.1, 458). Diese doppelte Nennung und Einbettung in ein anderes Argument zeigt die besondere Relevanz, die die These von der nicht-rationalen Basis moralischer Urteile für Hume hat. Er meint, sie nur dann ausreichend begründen zu können, wenn er immer wieder auf den passiven Charakter der Vernunft als praktischem Vermögen hinweist.

36 „The question only arises among philosophers, whether the guilt or moral deformity of this action be discover'd by demonstrative reasoning, or be felt by an internal sense, and by means of some sentiment, which the reflecting on such an action naturally occasions“ (Hume: *Treatise*, 3.1.1, 466). Vgl. Hume: *Enquiry*, 2.1, 170–173.

Thus the course of the argument leads us to conclude, that since vice and virtue are not discoverable merely by reason, or the comparison of ideas, it must be by means of some impression or sentiment they occasion, that we are able to mark the difference betwixt them.³⁷

Moralität, so folgert Hume, „therefore, is more properly felt than judg'd of“.³⁸ Dieser Sentimentalismus ist nicht unvorbereitet. Er hat seine Wurzeln bereits in handlungspsychologischen Thesen aus Humes Affektenlehre. Hume unterscheidet dort direkte und indirekte Affekte. Direkte Affekte entspringen unmittelbar aus einem Gut oder Übel, das in Bezug auf ein Objekt empfunden wird. Als Beispiele für direkte Affekte nennt Hume Begehren, Abscheu, Schmerz, Freude, Hoffnung, Furcht, Verzweiflung und Gewissheit. Die direkten Affekte sind es, die zu Handlungen motivieren; von ihnen gehen Impulse aus. Sie stehen im Gegensatz zu den indirekten Affekten, die ihrerseits nicht einfach aus der Empfindung eines Gutes oder Übels hervorgehen, sondern aus einem Netz von Vorstellungen entstehen. Beispiele für die indirekten Affekte sind nach Hume Stolz, Kleinmut, Ehrgeiz, Eitelkeit, Liebe, Neid, Mitleid, Groll und Großmut.³⁹

Die direkten Affekte gehen aus der Erfahrung von Freude und Schmerz allein hervor, weisen keinen Bezug auf ein Objekt oder andere Affekte und Handlungen auf und sind nicht wahrheitswertfähig.⁴⁰ Wie die indirekten Affekte unterscheiden sie sich von Überzeugungen darin, dass sie uns nicht dabei helfen, bestimmte Objekte zu *erkennen*. Sie sind nicht-kognitive mentale Zustände. Die Haltung, die wir den Objekten gegenüber aus Affekten haben, ist eher eine *bewegende*; wir *fühlen* uns hingezogen oder abgestoßen aufgrund eines bestimmten Gefühls, das sich aus der unmittelbaren Wirkung eines Objektes ergibt. Diese Wirkung zeigt sich in Freude („pleasure“) oder Schmerz („pain“)⁴¹.

Humes Beschreibung der These, Moralität werde vielmehr gefühlt als erkannt⁴², läuft auf einen Tugendsinn („sense of virtue“⁴³) hinaus, der darin besteht, Zustimmung oder Ablehnung in Bezug auf eine Handlung oder einen Charakter zu *empfinden*. Nun muss sich eine Theorie der Moral, die auf der Voraussetzung aufbaut, dass Tugend und Laster durch die Gefühle

37 Hume: *Treatise*, 3.1.2, 470.

38 Hume: *Treatise*, 3.1.2, 470.

39 Vgl. Hume: *Treatise*, 2.1.1.

40 Vgl. Hume: *Treatise*, 3.1.1, 399.

41 Hume: *Treatise*, 3.1.2, 471.

42 Vgl. Hume: *Treatise*, 3.1.2, 470.

43 Hume: *Treatise*, 3.1.2, 471.

des Angenehmen und Unangenehmen definiert werden („virtue and vice be determin'd by pleasure and pain“⁴⁴), den folgenden Fragen stellen:

1. Auf welche Gründe stützt sich und wie entsteht jene Lust und Unlust, die bei der Unterscheidung des Guten vom Bösen und umgekehrt empfunden wird?
2. Was bedeutet die Beobachtung, dass Moralität auf einen Tugendsinn zurückgeht, der in uns das Gefühl einer besonderen Befriedigung auslöst, für eine Theorie der moralischen Motivation? Gibt es einen internen Zusammenhang zwischen dem Gefühl der Zustimmung zum Guten und der Art und Weise, wie wir uns handelnd in der Welt bewegen?

In seiner Antwort auf die erste Frage, mit der sich Hume explizit auseinandersetzt⁴⁵, macht er deutlich, dass unsere moralischen ‚Urteile‘ nicht durch vernünftige Überlegung erzeugt werden. Vielmehr finden Menschen die Gefühle der Zustimmung und der Ablehnung in sich vor, so dass der Tugendsinn keiner eigenen Begründung bedarf; er kann im Gegenteil bei allen Menschen vorausgesetzt werden:

[...] these sentiments are so rooted in our constitution and temper, that without entirely confounding the human mind by disease and madness, 'tis impossible to extirpate and destroy them.⁴⁶

Auf die zweite Frage gibt Hume sowohl im *Treatise* als auch in der *Enquiry* eine ausführlichere Antwort. Die Argumentation lässt sich in vier Schritten zusammenfassen:

1. Lust und Unlust ist „the chief spring or actuating principle of the human mind“⁴⁷.
2. Wir bezeichnen einen Charakter oder eine Verhaltensweise als gut oder schlecht, wenn wir Zustimmung oder Ablehnung empfinden. Das, was tugendhaft ist, löst Wohlgefallen in uns aus, das was moralisch schlecht ist, verursacht ein Gefühl des Unwohlseins und der Ablehnung.⁴⁸
3. Alles, was zu diesem Prozess des gefühlten ‚Urteilens‘ erforderlich ist, ist Reflexion und Kontemplation. Sie reicht aus, um automatisch Zustimmung oder Verurteilung in Bezug auf einen Charakter oder eine

44 Hume: *Treatise*, 3.1.2, 471.

45 „From what principles is it [the feeling of pain or pleasure in moral subjects] derived, and whence does it arise in the human mind?“ (Hume: *Treatise*, 3.1.2, 473)

46 Hume: *Treatise*, 3.1.2, 474.

47 Hume: *Treatise*, 3.3.1, 574.

48 Vgl. Hume: *Treatise*, 3.3.1, 575, 581; *Enquiry*, 2.1, 174.

Handlung zu bewirken: „[...] the mind, from the contemplation of the whole, feels some new impression of affection or disgust, esteem or contempt, approbation or blame.“⁴⁹

4. Das Gefühl, das wir empfinden, wenn wir eine Handlung, Verhaltensweise oder eine sich in einer Handlung zeigende Gesinnung befürworten, ist ein positives Gefühl für die „Nützlichkeit“, die sich in der Handlungsweise ausdrückt: „Usefulness is agreeable, and engages our approbation. This is a matter of fact, confirmed by daily observation.“⁵⁰ Dass uns Nützlichkeit gefällt, ist eine Tatsache, die nicht weiter erklärt werden kann. Die Freude an der Nützlichkeit erklären zu wollen ist ebenso sinnlos wie nach einem Grund dafür zu suchen, weshalb Lust wünschenswert ist. Beide Gefühle sind an sich wünschenswert und bedürfen keiner näheren Rechtfertigung.⁵¹

Humes Konzeption des Tugendsinns mündet in eine Theorie der moralischen Motivation, die das moralische Motiv als *Sympathie* versteht. Die Fähigkeit, das Gute und Böse fühlend zu erfassen, erhält dann einen tieferen Sinn, wenn sie es ihren Besitzern ermöglicht, über die eigenen Interessen hinauszugehen. Die Sympathie ist das einzige Gefühl, durch das uns eine Vorstellung, die nicht unsere eigenen Interessen betrifft, in ein Gefühl der Lust versetzt.⁵²

Die Sympathie ist eine Art von *imagination*, in der eine Überzeugung („belief“ über Gefühle anderer Personen) in einen Eindruck („impression“) übergeht. Diese ‚Umwandlung‘ erfolgt durch das belebende Prinzip des Selbsterlebens; die Vorstellung des Gefühls des anderen wird zum Eindruck, der seinerseits als ein Lustgefühl wahrgenommen wird.⁵³ Auf diesem Weg der ‚Imagination‘ ist es möglich, dass Menschen sich mit einer bestimmten Verhaltensweise, die nicht notwendigerweise mit ihren eigenen Interessen übereinstimmt, identifizieren. Das lebendige Gefühl der Zu-

49 Hume: *Enquiry*, Appendix I, 290. Vgl. Hume: *Treatise*, 3.1.2, 471; 3.3.1, 577.

50 Hume: *Enquiry*, 2.4, 218.

51 Vgl. Hume: *Enquiry*, Appendix I, 293.

52 So heißt es im *Treatise*: „The bare opinion of another, especially when inforc'd with passion, will cause an idea of good or evil to have influence upon us, which wou'd otherwise have been entirely neglected. This proceeds from the principle of sympathy or communication [...]“ (2.3.6, 427). Dabei ist zu bedenken, dass Sympathie bei Hume auf Nahbeziehungen geht: Es ist eine Empfindung, die sich insbesondere bei Personen, die uns nahe stehen, einstellt.

53 Vgl. Hume: *Treatise*, 2.3.6, 427; 3.1.2, 471 f.; 3.3.1, 575–579. Zur Funktionsweise des Sympathiegefühls und seiner Parallele zu Humes Konzept des Verstehens vgl. Capaldi: „Hume's Theory of the Passions“.

stimmung, das aus diesem Prozess hervorgeht, ist eine Art von Affekt, der seinerseits zum Handlungsmotiv werden kann. Während die Vernunft „cool“ und „disengaged“⁵⁴ ist und die Rolle eines Motivs nicht übernehmen kann, löst die Sympathie ein Gefühl der Lust aus, das eine bewegende Wirkung auf das eigene Gemüt hat und auch als Impuls zu einer neuen Volition verstanden werden kann.⁵⁵ Sympathie ist – zumindest nach Auffassung des *Treatise* – die Grundlage aller unserer moralischen Urteile; sie werden durch diese besondere Einstellung ‚erfühlt‘.⁵⁶

Das heißt zusammengefasst: Ein Gefühl ist bei Hume sowohl Grundlage der moralischen Urteile als auch bewegendes Moment in Handlungen. Der Vernunft kommt allein eine passive Rolle zu; sie ist weder in der Lage, moralische Urteilsbildung voranzutreiben noch zu Handlungen zu bewegen. Dabei ist es ein ganz bestimmtes Verständnis der Vernunft, das Hume zu diesen Schlussfolgerungen leitet. Die sich in diesem Verständnis ausdrückende skeptische Grundhaltung, der zufolge die Vernunft eher ein passives und reproduktives, als ein aktives und produktives Vermögen ist, ist bereits im ersten Buch des *Treatise*, im Buch „Über den Verstand“, angelegt. Es seien hier nur zwei Beispiele angeführt:

1. In Bezug auf die (negative) Rolle der Vernunft in der Erkenntnis der Wirksamkeit der Ursachen:

[...] *reason alone can never give rise to any original idea, and [...] reason, as distinguish'd from experience, can never make us conclude, that a cause or productive quality is absolutely requisite to every beginning of existence.*⁵⁷

2. In Bezug auf die (Un-)Möglichkeit der Gewissheit durch Vernunft über die eigenständige und permanente Existenz von Körpern:

54 Hume: *Enquiry*, Appendix I, 294

55 Im *Enquiry* ist vom Gefühl als „the first spring or impulse to desire and volition“ die Rede (Appendix I, 294). Dass es sich bei diesem aktiven, einen neuen Affekt generierenden Gefühl in Bezug auf die Moral um die Sympathie handelt, führt Hume nur im *Treatise* genauer aus. In der *Enquiry* hingegen wird die Sympathie einfach als ein menschliches Mitgefühl verstanden.

56 Vgl. Hume: *Treatise*, 3.3.1, 577. Hume hat die Grenzen seines Sympathy-Konzeptes selbst gesehen und später im *Enquiry* auch ausgeführt. So revidiert er den Sympathy-Gedanken dort vor dem Hintergrund der Überzeugung, dass moralische Wahrnehmung ein echtes und nicht ein imaginäres Gefühl benötigt, das eigentlich eine Überzeugung (über die Befindlichkeit anderer Personen) und kein Gefühl ist. Vgl. dazu z. B. die Darstellung bei Capaldi: *Hume's Place in Moral Philosophy*, 237–248.

57 Hume: *Treatise*, 1.3.14, 157; H. v. m.

So that upon the whole our *reason neither does, nor is it possible it ever shou'd*, upon any supposition, give us an assurance of the continu'd and distinct existence of body.⁵⁸

Den Skeptizismus bezüglich der Leistungsfähigkeit der Vernunft führt Hume im zweiten Buch seines *Treatise* fort. So beruht sein ‚Argument‘ für die beiden Thesen, die Vernunft könne *erstens* allein den Willen niemals bewegen und *zweitens* einen Affekt niemals bekämpfen, um den Willen in eine bestimmte Richtung zu drängen, auf einer Hintergrundannahme über die Vernunft, der zufolge diese allein ein Vermögen zu Schließen ist. Ihre einzige Leistung in Bezug auf menschliche Handlungsvollzüge besteht daher für Hume darin, dass sie die geeigneten Mittel zu einem bestimmten Zweck anzeigt, der eine Person interessiert.⁵⁹

Vor *dieser* Voraussetzung erscheinen Versuche, moralische Grundsätze auf die Vernunft zurückzuführen und von dieser Vernunft zu erwarten, sie würde bei der Herausbildung tugendhafter Motive behilflich sein, in der Tat fragwürdig. Hume formuliert diese Konsequenz schließlich auch in einer Frage, in deren appellativem Charakter zunächst etwas für seine antirationalistische Position durchaus Vereinnahmendes liegt:

The end of all moral speculations is to teach us our duty; and, by proper representations of the deformity of vice and beauty of virtue, beget correspondent habits, and engage us to avoid the one, and embrace the other. *But is this ever to be expected from inferences and conclusions of the understanding, which of themselves have no hold of the affections nor set in motion the active powers of men?* They discover truths: but where the truths they discover are indifferent, and beget no desire or aversion, they can have no influence on conduct and behaviour.⁶⁰

Humes drastische Infragestellung rationaler Moralbegründungen ist unter den von ihm angestellten Voraussetzungen durchaus berechtigt. Denn „[w]as nützt uns“, so ein Interpret zur soeben zitierten Stelle aus der *Enquiry*, „eine noch so ausgeklügelte Theorie darüber, was das moralisch Gute ist, wenn sie von uns ein Verhalten fordert, dem gerecht zu werden wir motivational nicht in der Lage sind?“⁶¹ Zu bedenken ist jedoch, dass Hume das Patt auf Seiten der Vernunft selber konstruiert. So fußt seine These von der Passivität und Unproduktivität der Vernunft in moralischen Urteilen und

58 Hume: *Treatise*, 1.4.2, 193; H. v. m.

59 Vgl. dazu noch einmal Hume: *Treatise*, 3.1.1, 458 f., sowie die entsprechenden Stellen im *Enquiry*, 2.1, 172 und Appendix I, 287.

60 Hume: *Enquiry*, 2.1, 172; H. v. m.

61 Hepfer: „Einleitung“, L.

Handlungen auf einer ganz bestimmten Auffassung über die Leistungsfähigkeit der Vernunft, die ihrerseits für Hume evident ist, weshalb sie für ihn letztlich keiner weiteren Begründung bedarf. Vor diesem Hintergrund stellt sich das im *Treatise* vorgeführte ‚Argument‘ für die These, die Vernunft sei in Bezug auf den Willen und auf menschliches Handeln indifferent, nicht als ein gültiger Schluss, sondern allenfalls als eine starke antirationalistische Behauptung dar.⁶² Hume setzt axiomatisch voraus, dass die Vernunft nur Beziehungen zwischen Objekten erkennt, aber keine Verbindung zwischen diesem (theoretischen) Urteil über Kausalverhältnisse und den Volitionen herstellen kann.⁶³ Dabei ist es, folgt man Humes Ausführungen im *Treatise*, genau genommen nicht die Vernunft, sondern der *Verstand*, dessen Tätigkeit allein im Urteilen nach demonstrativen Beweisen oder nach Wahrscheinlichkeit besteht.⁶⁴ Man könnte daher vermuten, Hume beginge hier eine Inkonsistenz, wenn er von der (ebenfalls eingeschränkten) Tätigkeit des Verstandes auf die defizitäre Leistung der Vernunft schließt. Dass aus Humes Sicht hier jedoch *keine* Inkonsistenz vorliegt, ist offenbar in seiner Annahme begründet, dass eine Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft als voneinander verschiedenen Vermögen nicht sinnvoll ist. Hier und andernorts gebraucht er daher „understanding“ und „reason“ als wechselseitig austauschbar, wenn es ihm darum geht, zu zeigen, was die Vernunft bzw. der Verstand *nicht* leisten kann.⁶⁵

In diesem grundlegenden, die Diskussion über die Motive des Willens und die Grundlage moralischer Urteile vorstrukturierenden Sachverhalt liegt sowohl der entscheidende Unterschied zu rationalistischen Theorien der Moral als auch der Grund für das ‚Schicksal‘, das der Vernunft in Humes praktischer Philosophie beschieden ist. So definiert er auch den Willen unabhängig von der Vernunft als einen ‚inneren Eindruck‘, über den sich definitorisch ebenso wenig sagen lasse wie über andere Eindrücke,

62 Sie ist Teil eines ‚Humeschen Dogmatismus‘, wie er auch in der These begegnet, von einem „Sollen“ könne mit Blick auf den deskriptiven Charakter aller moralischen Sätze nicht gesprochen werden. Vgl. Snare: *Morals, Motivation, and Convention*, 35. Zu Humes Diagnose eines ‚Sein-Sollen-Fehlschlusses‘ vgl. *Treatise*, 3, 1, 1, 469 f., sowie verschiedene Analysen in Hudson: *The is-ought-question*.

63 Vgl. Hume: *Treatise*, 2.3.3, 414.

64 „The understanding exerts itself after two different ways, as it judges from demonstration or probability [...]“ (Hume: *Treatise*, 2.3.3, 413 f.).

65 Vgl. dazu die besonders markante Stelle in *Treatise*, 1.4.2, 193, wo es heißt: „This sentiment, then, as it is entirely unreasonable, must proceed from some other faculty than the understanding.“

die wir zum Beispiel als Affekte des Stolzes („pride“) oder der Niedergedrücktheit („humility“), der Liebe („love“) oder des Hasses („hatred“) kennen.⁶⁶ Ein auf die Tätigkeiten des Verstandes beschränkter Vernunftbegriff lässt für einen Begriff des Willens als durch Vernunft bestimmbares und selbst schon durch diese Vernunft strukturiertes Vermögen keinen Raum. Denn *dies* sieht Hume ganz richtig: Allein von Schlüssen des Verstandes ist es nicht zu erwarten, dass sie uns in unseren Handlungen leiten oder auch nur eine Willensregung indizieren.⁶⁷

§ 2 Der historische Kontext von Kants Fragestellung

1. Hutcheson über moralische Zustimmung und moralisches Handeln

In seinem Dialog *Phaidros* hat Platon das Bild einer edlen, die minderwertigen und schlechten Begierden leitenden Vernunft entworfen und damit bis heute für eine konstante Metapher in der philosophischen Handlungstheorie und Ethik gesorgt. Simon Blackburn hat dieses in der westlichen Tradition vorherrschende Bild einer wertenden Gegenüberstellung von konativen und kognitiven Komponenten in moralischen Handlungen durch folgendes Schema veranschaulicht⁶⁸:

<i>Emotions</i>	<i>Desires</i>	<i>Attitudes</i>	} Dionysus vs. Apollo {	<i>Cognition</i>			
Upsets	Impulses	Stances		}	Representations		
Passions	Whims	Dispositions			}	Knowledge	
Arousals	Lusts	Sentiments				}	Truth
Excitement	Urges	Postures					}

Das Nachdenken über Ethik ist nach Blackburns Ansicht durch das Vorurteil geleitet, es handle sich bei den (dionysischen) Begriffen in den drei linken Spalten um wenig verlockende Fremdlinge („uninviting allies“⁶⁹), während den (apollinischen) Begriffen in der rechten Spalte aus ethischer Sicht der Vorzug zu geben sei. Dies liege wiederum daran, wie man die Elemente beider Spalten bewertet: Während die linken Begriffe eine renitente Gruppe bilden, die verschiedenartigste Assoziationen hervorruft,

66 Hume: *Treatise*, 2.3.1, 399.

67 Zu Humes Analyse des Problems der (moralischen) Motivation siehe z. B. die detaillierten Darstellungen bei Radcliffe: „Hume on the Generation of Motives“ und bei Shaw: „Hume’s Theory of Motivation“.

68 Vgl. Blackburn: *Ruling Passions*, 88.

69 Blackburn: *Ruling Passions*, 88.

weil jeder dieser Begriffe kontingent, subjektiv und relativ ist, verbinden wir mit den Begriffen in der rechten Spalte die Vorstellung von etwas Objektivem, Zeitlosen, Absolutem. Und während die Wörter auf der linken Seite für das zu stehen scheinen, was uns überwältigt und den Kopf verlieren lässt, so korrespondieren die Bezeichnungen auf der rechten Seite unserer Fähigkeit der Selbstbestimmung und Selbstkontrolle: „In a word, things on the left belong to the dark, and those on the right to light. They are lower; those on the right are higher. In the bad old days, they were femine, whereas the exercise of reason was masculine.“⁷⁰ Wie Blackburn bemerkt, ist dieses für Ethikkonzeptionen prägende Licht- und Schattenreich zwischen den Kognitionen einerseits und den Emotionen, Wünschen und Dispositionen andererseits bis heute gegenwärtig. Das zeigt sich z. B. in der pejorativen Rede von ‚bloßen‘ Wünschen, Emotionen und Haltungen, die aufgrund ihrer Unzulänglichkeit nicht Grundlage einer überzeugenden Ethik sein können.⁷¹

Blackburns Gegenentwurf zu diesem landläufigen Verständnis der handlungstheoretischen Grundlagen einer Ethik ist aus diesen Gründen u. a. an Humes Entwurf einer naturalistischen Ethik orientiert. Dessen Metapher von der Vernunft als Sklavin der Leidenschaften gilt bis heute als markantester Einspruch gegen die These, unsere emotionale, affektive Natur könne in Handlungen selbst nichts ausrichten und sei auf die Leitung durch die Vernunft angewiesen.

Tatsächlich hat jedoch schon der insbesondere auch für Kant bedeutsame⁷² Francis Hutcheson den Versuch unternommen, dem Bild der Benachteiligung der Affekte und Gefühle gegenüber der Vernunft in unseren Handlungen zu widersprechen. In seinem *Inquiry into the Original of*

70 Blackburn: *Ruling Passions*, 88 f. Die „schlechten alten Tage“ hat auch eine ‚aufgeklärte‘ Philosophie wie die Kants nicht beenden können, wie z. B. folgende Sätze aus in den *Bemerkungen* zeigen: „Das Frauenzimmer ist näher an der Natur“ (Bemerk 20:50). „Da das Frauenzimmer schwach ist so sind sie weit weniger der Tugend fähig“ (Bemerk 20:98). „Der ist Mann ist stärker nicht blos dem Bau sondern auch in grundsätzen und der Standhaftigkeit“ (Bemerk 20:74).

71 Vgl. Blackburn: *Ruling Passions*, 89.

72 Die britischen Moralphilosophen wurden in Deutschland und Preußen zu Kants Zeiten wahrgenommen und diskutiert (vgl. Kuehn: *Kant*, 107 f., 183). Kant erwarb 1762 die deutsche Ausgabe von Hutchesons *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) und vom *Essay on the Nature and Conduct of the Passions, with Illustrations of the Moral Sense* (1728) (vgl. Schneewind: *The Invention of Autonomy*, 501, sowie Warda: *Immanuel Kants Bücher*, 50). Kühn geht davon aus, dass Kant über seinen Freund Hamann auch Zugang zu einer deutschen Ausgabe des *Treatise* hatte (vgl. Kuehn: *Kant*, 265, 482).

our Ideas of Beauty and Virtue, in Two Treatises von 1725 sowie in seinem *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* von 1728 entwirft Hutcheson eine Theorie moralischer Urteile und Grundsätze, die unter dem Namen einer ‚Philosophie des Moral-Sense‘ schon im 18. Jahrhundert als eine der einflussreichsten und originellsten moralphilosophischen Untersuchungen aufgenommen wurde. In Schottland hat er seinen Schüler Adam Smith ebenso beeinflusst wie beispielsweise Thomas Reid und in Deutschland – wenn auch in weit bescheidenerem Maße – Immanuel Kant.

Was jedoch insbesondere Hutchesons als Antwort auf die zeitgenössische Kontroverse über den Ursprung unserer moralischen Prinzipien⁷³ formulierte Vernunftkritik betrifft, so hat er sicherlich keinen anderen Philosophen so sehr beeinflusst wie David Hume. Ein Blick auf die Argumentationsstruktur Hutchesons vor allem in den *Illustrations upon the Moral Sense* zeigt dabei, in welchem erheblichem Maße Humes Analysen zu den Motiven des Willens und zur Funktionsweise der Affekte in Handlungen Hutcheson geschuldet sind.⁷⁴ Den Abschnitt über das „Wesen der Tugend“ beginnt Hutcheson mit einer Definition des ‚Arbeitsbereichs‘ der Vernunft, um diese daraufhin als mögliche Komponente in unseren moralischen Urteilen und Handlungen auszuschließen:

Since Reason is understood to denote our *Power finding out true Propositions*, Reasonableness must denote the same thing, with *Conformity to true Propositions, or to Truth*. Reasonableness in Action is a very common Expression, but

73 Die Frage nach dem Ursprung unserer moralischen Prinzipien wurde im Vorfeld vor allem zwischen Anthony Earl of Shaftesbury und Bernard de Mandeville diskutiert. Während Shaftesbury die Ansicht verteidigte, dass sie auf die Natur des Menschen zurückgehen, vertrat Mandeville in der „Bienenfabel“ die These, der Mensch sei von Natur aus selbstinteressiert und eigensinnig, nicht aber moralisch eingestellt, so dass es sich bei unseren moralischen Grundsätzen um künstlich eingeführte Regeln handle (vgl. Shaftesbury: *Characteristics of Men* und Mandeville: *Die Bienenfabel*).

74 Vgl. zu dieser Thematik Stephen Darwall: „Hutcheson on Practical Reason“, bes. 74; Schneewind: *The Invention of Autonomy*, 355–361, und Taylor: *Francis Hutcheson and David Hume as Predecessors of Adam Smith*. – Hume hat den direkten Kontakt zu Hutcheson gesucht und sich u. a. in Briefen mit ihm über gemeinsame Punkte in ihren Arbeiten ausgetauscht. Wie Wolfgang Leithold belegt, hat er sich nach Erscheinen seines *Treatise* an Hutcheson gewandt, um dessen Urteil über sein Buch in Erfahrung zu bringen (vgl. Leithold: „Einleitung“, XI). Leithold verweist diesbezüglich u. a. auf Burton: *Life and Correspondence of David Hume*, 2 f., 105 f., 146 ff. (vgl. Leithold: „Einleitung“, LVII).

yet upon inquiry, it will appear very confused, whether we suppose it the Motive to *Election*, or the Quality determining *Approbation*.⁷⁵

Für die Rolle der Vernunft in moralischen Handlungen und Urteilen heißt das konkret: Da die Vernunft in der Fähigkeit besteht, wahre Präpositionen zu eruieren und zu Wissen über die Relationen von Tatsachen zu gelangen, kann sie erstens weder das Motiv für die Auswahl bestimmter Handlungsalternativen sein noch Quelle unserer moralischen Urteile und unserer Zustimmung. Da zweitens Vernünftigkeit die Übereinstimmung mit wahren Sätzen ist, ist die Rede von der Vernünftigkeit von Handlungen irreführend. Es ist uns außerdem drittens aufgrund ihres rein theoretischen Arbeitsgebietes nicht möglich, uns durch die Vernunft Zwecke zu setzen. Diese Annahme impliziert die Ansicht, dass Zwecke nur durch ein Begehren intendiert werden können:

As if indeed *Reason*, or the Knowledge of the Relations of things, could excite to Action when we proposed no *End*, or as if *Ends* could be intended without *Desire or Affection*.⁷⁶

Das bedeutet für Hutcheson des Weiteren, dass es keine Zwecke gibt, die um ihrer selbst willen erstrebt werden. Denn dies würde bedeuten, dass dieser Zweck aufgrund vernünftiger Überlegungen, aufgrund von Propositionen, erstrebt würde. Da jedes Beabsichtigen auf ein Begehren zurückgeht und Menschen eines um des anderen willen in einem infiniten Prozess des Begehrens erstreben, ist dies jedoch unmöglich.⁷⁷

Aus der Definition von Vernunft und Vernünftigkeit zieht Hutcheson schließlich Konsequenzen für die Natur unserer moralischen Einstellungen: Da die Vernunft uns nur etwas über wahre Propositionen verrät und Handlungen durch die Vernunft allein als Objekt wahrer Propositionen verstanden werden⁷⁸, liegt es Hutcheson zufolge in der Beweislast der Vernunftethiker, zu zeigen, wie durch die von Ihnen verteidigte rationale Grundlage der Moral erklärt werden kann, dass wir moralische Urteile fällen und Handlungsalternativen wählen.⁷⁹ Hutchesons eigene Lösung geht von der Voraussetzung aus, dass die moralischen Urteile und die Gründe, aus denen Menschen handeln, erstens beide nicht auf der Vernunft basieren und zweitens jeweils verschiedenen Ursprungs sind. Es

75 Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 137.

76 Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 139; vgl. II, I, 178.

77 Vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 139 f.

78 Vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 144.

79 Vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 138.

handelt sich bei ihnen um zwei nicht notwendig mit einander verbundene Einstellungen, denen *unterschiedliche Klassen von Gründen* entsprechen:⁸⁰ *Rechtfertigende Gründe* („justifying reasons“) und *Beweggründe* des Handelns („exciting reasons“).⁸¹

So erhält man nach Hutchesons Auffassung ohne einen *moralischen Sinn* („moral sense“) nur eine Aussage über wahre Sätze, aber man *befindet* nicht etwas als gut.⁸² Von moralischen Urteilen kann daher nur gesprochen werden, wenn wir der Qualität einer möglichen Handlung *zustimmen*. Diese Zustimmung („approbation“) erfolgt nicht über die Erkenntnis der Übereinstimmung einer Handlung oder eines Sachverhaltes mit der Vernunft („conformity to reason“), sondern resultiert aus dem durch den moralischen Sinn gefällten Urteil der moralischen Angemessenheit einer Handlung bzw. eines Sachverhaltes.⁸³ Dem entsprechend versteht Hut-

80 So mag man Fälle angeben können, in denen es gerechtfertigte Gründe für einen Sachverhalt gibt, in dem sich diese Gründe aber nicht in einer Wahl oder Entscheidung auswirken. Als Beispiel führt Hutcheson Urteile über die Handlungen anderer Menschen an: Diese mögen für einen Dritten nachvollziehbar sein, auch wenn sie sich bereits vor der eigenen Existenz abgespielt haben (z. B. in Bezug auf historische Personen und Ereignisse). Umgekehrt kann es den Fall geben, dass die Gründe, die uns zur Wahl einer bestimmten Handlungsalternative bewegen, selbst keine Zustimmung bei uns finden (vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 154). – Hutchesons Definition des ‚moral sense‘ läuft also gerade nicht – wie man vermuten könnte – auf motivierende Einstellungen hinaus. Der moralische Sinn ist vielmehr das Vermögen der Zustimmung und ist mit der Motivation nicht notwendig verbunden. Darin unterscheidet sich Hutchesons Definition des moralischen Sinns von der Shaftesburys, der diesen nicht nur als Vermögen der Bewertung, sondern auch der Motivation versteht. Vgl. zu dieser Verschiedenheit bei Hutcheson und Shaftesbury Mohr: „Moral Sense“, 317 f., sowie Sprute: „Der Begriff des Moral Sense“.

81 Diese Unterscheidung übernimmt Hutcheson, wie er selbst bemerkt (*Essay with Illustrations*, II, I, 138 f.) von Grotius, der die Gründe für den Krieg in „Justificae“ und „Suasoriae“ („Ratschläge“) unterscheidet (vgl. Grotius: *Drei Bücher über das Recht des Krieges und des Friedens*, II, 1.1). Grotius wiederum bezieht sich auf Polybius und Livy. Es ist jedoch zu bedenken, dass Grotius' Verständnis beider Arten von Gründen als *Ursachen* gerade *nicht* im Sinne Hutchesons ist (vgl. zu diesem Punkt Schneewind: *The Invention of Autonomy*, 340, Fn. 19).

82 Eine kurze Zusammenfassung zur Entwicklung der „Moral-Sense-Hypothese“ von Burnet über Shaftesbury und Hutcheson zu Smith gibt Mohr: „Moral Sense“. Dort auch Literaturhinweise.

83 Vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 145. Die Zustimmung ist eine Empfindung, die genauer als Zuneigung („kind affection“) zu verstehen ist. Sie stellt sich ein, ohne dass wir darauf willentlichen Einfluss haben: „*Approbation is plainly a Perception arising without previous Volition [...]*“ (Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 155).

cheson den Grund, der eine Handlung rechtfertigt („justifying reason“), als „a Truth expressing a Quality, engaging our Approbation“. ⁸⁴ Eine solche Wahrheit über eine Handlung ist ein (die Handlung) rechtfertigender Grund, wenn er die Zustimmung oder die Ablehnung seines Beobachters hervorruft. Die Zustimmung oder Ablehnung wird ihrerseits ermöglicht durch den ‚moralischen Sinn‘; bewertet werden bei dieser Beobachtung die *Motive* des Handelns. ⁸⁵ Damit ist es die in Zustimmung und Ablehnung sich ausdrückende Antwort des Beobachters auf die motivationale Komponente einer Handlung, die das Terrain moralischer Urteile begrenzt.

Das heißt: Da Zustimmung und Ablehnung nur durch einen moralischen Sinn möglich sind, kommt kein rechtfertigender Grund ohne einen solchen moralischen Sinn aus. Moralische Urteile werden auf der Grundlage eines moralischen Sinns gefällt und niemals allein aufgrund von vernünftiger Überlegung. Hintergrund dieses Gedankens ist die Auffassung, dass moralisches Urteilen auf einer spezifischen Art der *Wahrnehmung* beruht, und jede Wahrnehmung einen ihr entsprechenden *Sinn* voraussetzt. Unter dem Moralsinn versteht Hutcheson „a determination of the mind, to receive any idea from the presence of an object, which occurs to us, independently on our will.“ ⁸⁶ Die Wahrnehmung des moralisch Guten und Schlechten drängt sich dem Subjekt durch den Moralsinn auf und wird nicht durch mögliche Eigeninteressen getrübt. ⁸⁷ Das moralische Urteil drückt dabei seinerseits die Wahrnehmung des Moralsinns aus: Nimmt der Moralsinn Wohlwollen als Motiv einer Handlung wahr, erfolgt das zustimmende Urteil. Unter dieser Voraussetzung kann es nicht die Vernunft sein, die die Grundlage moralischer Urteile bereitstellt. Das Moralbewusstsein beruht auf moralischer *Wahrnehmung*, die ihrerseits allein von einem moralischen *Sinn* ausgeht. ⁸⁸

84 Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 138.

85 So ist z. B. die Tatsache, dass eine luxuriöse Lebensweise einen eigennützligen Charakter verrät, ein rechtfertigender Grund dafür, den Luxus abzulehnen. Vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, I, 138, sowie *Inquiry*, II, II, VI, 150.

86 Hutcheson: *Inquiry*, II, II.

87 Vgl. Hutcheson: *Inquiry*, II, II.

88 Zu Hutchesons Einführung des Moral-Sense-Begriffs in seiner *Introduction to Moral Philosophy* im Zusammenhang einer „Vier-Ebenen-Theorie der Wahrnehmung“ vgl. Mohr: „Moral Sense“, 313–315. Der Moralsinn wird hier verstanden als ein „reflexiver innerer Sinn“ und als solcher als „das Vermögen wertender Gefühle gegenüber unseren Gefühlen“ (Mohr: „Moral Sense“, 315). Vgl. auch die Darstellung bei Leithold: *Ethik und Politik bei Francis Hutcheson*, 130 f., sowie bei Rühl: *Moralischer Sinn und Sympathie*, 110 f.

Moralische Verpflichtung wird erst unter Berücksichtigung dieser Funktion des moralischen Sinns in unseren moralischen Urteilen, die für Hutcheson Urteile der Zustimmung oder der Ablehnung sind, verständlich. Demnach ist jemand genau dann verpflichtet zu einer Handlung, wenn er selbst oder jeder andere Beobachter unter Berücksichtigung aller Bedingungen seiner Handlung zustimmen oder das Unterlassen dieser Handlung missbilligen würde. Das moralisch qualifizierende Kriterium ist, ob Wohlwollen das Motiv der Handlung ist.⁸⁹

In Bezug auf die Frage der *Handlungserklärung* gilt Hutchesons besonderes Interesse der Unterscheidung zwischen rechtfertigenden Gründen und Beweggründen des Handelns: Eine Handlung für gut befinden („*approbation*“) und diesem Urteil entsprechend zu handeln („*election*“) sind zwei verschiedene Sachverhalte. Die Gründe, die uns eine Handlungsalternative ergreifen lassen, bezeichnet Hutcheson als „*exciting reasons*“. Es sind die Gründe, die eine Person dazu bringen, eine bestimmte Handlung auszuführen.⁹⁰ Sie sind immer auf einen Affekt bezogen und durch diesen generiert.⁹¹ Hintergrund dieser These ist erneut die Annahme, dass Tatsachenaussagen als solche keine Handlungen hervorbringen können, sondern es immer einer Positionierung in Form von Zustimmung oder Ablehnung bedarf, die ihrerseits nur aus der Struktur des Begehrens hervorgehen kann. Daher gibt es auch keine Zwecke oder „*exciting reasons*“, die einem Affekt vorangehen könnten.⁹²

Aus dieser Struktur der Beweggründe des Handelns ergibt sich folgendes Bild moralischer Motivation bei Hutcheson: Unsere moralischen Motive sind immer durch Affekte vorgegeben. Ziel tugendhafter Handlungen ist das *Wohlwollen* gegenüber anderen; dieses ist zugleich das einzige *moralische Motiv*, das für Hutcheson denkbar ist.⁹³ Damit antwortet Hutcheson auf die herausfordernde These Mandevilles, alle Handlungen,

89 Vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 146.

90 Vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 138.

91 Im *Inquiry* wird besonders deutlich, dass Beweggründe für Hutcheson überhaupt nur als Affekte denkbar sind: „The *motives* of human actions, or their immediate causes, would be best understood after considering the passions and affections [...]. Every action, which we apprehend as either *morally good* or *evil*, is always supposed to flow from some *affection* toward sensitive natures; and whatever we call *virtue* or *vice*, is either some such *affection*, or some *action* consequent upon it“ (Hutcheson: *Inquiry*, II, II, 76 f.).

92 Vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 139.

93 Vgl. Hutcheson: *Inquiry*, II, II, VI.

auch moralische, gingen letztlich auf das Prinzip der Selbstliebe zurück.⁹⁴ Es gibt, im Gegenteil, so Hutcheson, eine natürliche Veranlagung, das Wohl anderer zu erstreben:

Complacence, esteem, or good-liking, at first view appears to be disinterested, and so *displacence* or dislike; and are entirely excited by some moral qualities, good or evil, apprehended to be in the objects; which qualities the very frame of our nature determines us to approve or disapprove, according to the moral sense above explained.⁹⁵

Zusammengefasst heißt das:

1. Bei der Erklärung moralischen Handelns sind zwei verschiedene Arten von Gründen zu berücksichtigen: rechtfertigende („justifying reasons“) und bewegende („exciting reasons“) Gründe.
2. Beide Arten von Gründen beziehen sich auf die emotionale Natur des Menschen: auf seine Wahrnehmung und seine Affekte. Weder die rechtfertigenden noch die bewegenden Gründe gehen auf die Vernunft zurück.
3. „Justifying reasons“ beruhen auf einem moralischen Sinn als einer spezifischen Art der Wahrnehmung, „exciting reasons“ beruhen auf Affekten. Die Gründe für die Zustimmung sind von der Art einer Zuneigung („kind affection“), während die Gründe für die Wahl einer Handlung die Möglichkeit der Befriedigung von Neigungen widerspiegeln.

2. Wolff und der ethische Rationalismus⁹⁶

Hutchesons insbesondere im zweiten Teil seines *Essays*, den *Illustrations upon the Moral Sense*, herausgearbeitete Kritik einer Theorie praktischer

94 „Das ist das Naturgesetz, kraft dessen kein Geschöpf mit irgendeinem Streben oder Gefühl begabt ist, das nicht entweder direkt oder indirekt auf die Erhaltung seiner selbst oder seiner Gattung abzielt“ (Mandeville: *Die Bienenfabel*, 237). Dies gilt auch in Bezug auf scheinbar selbstlos motiviertes Handeln (vgl. *Die Bienenfabel*, 105 f.).

95 Hutcheson: *Inquiry*, II, II, II, 272.

96 Die Hintergründe der Entwicklung der kantischen Ethik werden hier nur skizzenhaft verfolgt. Zu ausführlichen Darstellungen zu dieser Problematik siehe v. a. Henrich: „Über Kants früheste Ethik“ und „Hutcheson und Kant“, Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls*, Menzer: „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik“, Park: *Das moralische Gefühl*, Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants*,

Vernunft war als Antwort auf die herbe Kritik des Rationalisten Gilbert Burnet auf Hutchesons erstes moralphilosophisches Werk, den *Inquiry*, entstanden.⁹⁷ In mehreren nach Erscheinen des *Inquiry* im *London Journal* veröffentlichten Briefen hatte Burnet vor allem Hutchesons Theorie des ‚moral sense‘ kritisiert.⁹⁸ Die Schärfe der Argumentation in den *Illustrations* ist wohl zumindest zu einem Teil dieser Vorgeschichte geschuldet.⁹⁹ Burnet hatte in seiner Kritik einen rationalistischen Ansatz verteidigt, demzufolge Moralität nicht auf bestimmte individuelle Wünsche oder auf einen moralischen Sinn zurückzuführen ist, der diese Wünsche billigt oder missbilligt, sondern auf einen Zweck, der an sich vernünftig ist und um seiner selbst willen von rational Handelnden erstrebt wird. Ein echter Handlungsgrund kann demnach nur ein solcher sein, der eine Verpflichtung zu dieser Handlungsweise ausdrückt, die von der betreffenden Person selbst als solche wahrgenommen wird. Einer solchen Theorie des Handelns zufolge ist die entscheidende Frage nicht, was jemand tatsächlich tun wird, sondern was eine Person tun *soll*.¹⁰⁰ Vor diesem Hintergrund fragt Burnet den Autor des *Inquiry* zu Recht, woher er denn die Gewissheit nehme, dass der moralische Sinn nicht täuschen und uns zu verschiedenen moralischen Urteilen führen könne.¹⁰¹

Hutchesons *Essay* und darin vor allem die *Illustrations* sind also Antwort auf die rationalistische Herausforderung in der Ethik zu verstehen. Hutchesons Kritik an den Rationalisten zeigt sich dabei sowohl in seiner Auffassung von den *rechtfertigenden* als auch in derjenigen von den *be-*

sowie Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative* und „Die Anfänge des Projekts einer ‚Metaphysik der Sitten‘“.

97 Vgl. allgemein zum Hintergrund der Entstehung der Moral-Sense-Philosophie die Darstellung bei Park: *Das moralische Gefühl*, 7–22. Park nennt hauptsächlich Hobbes' ethischen Naturalismus und die Cambridger Rationalisten sowie Samuel Clarke als Herausforderer einer philosophischen Gegenbewegung, wie sie der Moral Sense schließlich darstellte.

98 Die Briefe erschienen später als *Letters* (vgl. dazu Darwall: „Hutcheson on Practical Reason“).

99 Hutcheson hatte auf Burnets Kritik zunächst in Briefen reagiert, die ebenfalls im *London Journal* erschienen. Die Ausführungen im zweiten Teil seines *Essays* führen die Diskussion mit Burnet fort, wie Hutcheson selbst bemerkt (vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, Preface, 10). Wie sehr Burnets Kritik Hutcheson zusetzte, ist u. a. durch einen anonymen Brief Hutchesons im *London Journal* belegt, in dem er schließlich in einer Art von Eigenwerbung seinen *Inquiry* in höchsten Tönen lobte (vgl. Garrett: „Introduction“, xiif.).

100 Vgl. zu Burnets Thesen Darwall: „Hutcheson on Practical Reason“, 75 f.

101 Vgl. Garrett: „Introduction“, xiii.

wegenden Gründen einer moralischen Handlung. Beide gründen nicht allein auf der Erkenntnis, sondern haben einen emotionalen Kern – in der Wahrnehmung oder in den Begehungen des Menschen. Mit der Unterscheidung zweier Arten von Handlungsgründen reagiert Hutcheson direkt auf rationalistische Theorien. So versteht der Rationalist Samuel Clarke Motive als Gründe, die sich von Wünschen oder Affekten unterscheiden und in keinem Abhängigkeitsverhältnis zu diesen stehen. Ein Grund, wenn es ein ‚echter‘ Grund ist, motiviert Clarks Ansicht nach für sich, d. h. ohne die ‚Hilfe‘ eines emotionalen Elementes wie es beispielsweise die Affekte oder die Wünsche bereitstellen.¹⁰² In Deutschland wurde die rationalistische Position hauptsächlich von Christian Wolff und Christian August Crusius verteidigt. Dabei waren insbesondere Wolffs Analysen für die frühe Entwicklung der kantischen Ethik von Bedeutung.¹⁰³ Sie haben die Ambivalenz, durch die Kants Verhältnis zu den Einflüssen der Moral-Sense-Philosophie einerseits und zu denen der Rationalisten andererseits vor allem in der frühen Phase seiner Ethik geprägt war, entscheidend beeinflusst. Dabei ist es vor allem Wolffs Theorie des Willens gewesen, die Kant Anstoß für seine eigenen Ausführungen gegeben hat.

102 Vgl. zu Clarke die Darstellung bei Schneewind: *The Invention of Autonomy*, 310–323.

103 Vgl. zum Einfluss von Wolff auf Kants frühe Ethik v. a. Foerster: *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik*, Henrich: „Über Kants früheste Ethik“; Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants*, sowie Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative* und „Die Anfänge des Projekts einer ‚Metaphysik der Sitten‘“. Lee fasst in *Das Problem des moralischen Gefühls*, 18–25, weitere Forschungspositionen zum Einfluss der Wolffschen Philosophie auf den frühen Kant zusammen. Während Schmucker im Anschluss an Foerster die Bedeutung der Wolffschule als Ausgangspunkt der kantischen Ethik betont (vgl. Foerster: *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik*, 6; Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants*, bes. 26–35), geht es Schwaiger u. a. darum, die „liebgeordnete Legende von der Wolffschen Anfangsphase der Kantischen Ethik“ zu zerstören und dem entgegen die Bedeutung Baumgartens für die frühe Phase von Kants Ethik zu beleuchten (Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative*, 5). Schwaiger zieht eine Bilanz der in der Forschungsliteratur einschlägigen These Schmuckers und nennt überblicksartig einige Autoren, die sich „zustimmend zu Schmucker äußern“ (Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative*, 30), darunter Forscher: *Gesetz und Freiheit*, 39 f., 49–63; Gerhardt/Kaulbach: *Kant*, 64 f.; Sala: „Das Gesetz oder das Gute?“, 72 f.; Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls*, 2, 8–10. – Es soll hier nicht entschieden werden, ob Wolff oder Baumgarten für die Entwicklung von Kants Ethik von mehr oder weniger größerer Bedeutung gewesen ist. Aus Gründen der Sparsamkeit werde ich daher weitgehend, wenn es nicht ausschließlich um Wolff geht, von ‚den Rationalisten‘ sprechen und darunter auch Baumgartens Einflüsse fassen.

Der zentrale Begriff in Wolffs Ethik ist der Begriff der Vollkommenheit.¹⁰⁴ Gut ist, „was unseren so wohl innerlichen, als äusserlichen Zustand vollkommen machet“, böse hingegen ist, „was beyden unvollkommener machet“.¹⁰⁵ Verpflichtet sein bedeutet daher, dass etwas Bestimmtes zu tun für unsere Vervollkommnung oder die Vervollkommnung anderer notwendig und daher gefordert ist. Dementsprechend lautet die Formel für das ethisch richtige Handeln: „Tue was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener machet; unterlaß, was ihn unvollkommener machet.“¹⁰⁶ Dabei ist es die Vernunft, die zum richtigen Handeln anleitet, indem durch sie „das Gute oder Böse erkandt“ wird. Jemand, der über Vernunft verfügt, muss nicht durch ein „weiteres Gesetz“ zum guten Handeln gezwungen werden.¹⁰⁷ Die vernünftige Einsicht *ist* bereits das Motiv der Handlung.

Hintergrund dieses konzeptionellen Zusammenhangs von vernünftiger Einsicht, Vollkommenheit und Moralität ist Wolffs vor allem in der „Deutschen Metaphysik“¹⁰⁸ entworfene Konzeption einer menschlichen Psychologie, der zufolge jede Vorstellung des Vollkommenen angenehme Gefühle auslöst.¹⁰⁹ Bereits hier enthält der Begriff der Vollkommenheit die Einheit von erkennendem und strebendem Vermögen: Das Gefühl der Freude und Zustimmung bewirkt direkt einen Wunsch, entsprechend der

104 Wie u. a. Schwaiger belegt, hat Wolff den Begriff der Vollkommenheit selbst als Schlüsselbegriff für seine gesamte praktische Philosophie bezeichnet. Dieser Fokus der Wolffschen Ethik auf den Begriff der Vollkommenheit, der gleichsam das Bindeglied zwischen Wolffs Metaphysik und Ethik ist, geht Schwaiger zufolge auf Leibniz' Einfluss zurück. Dabei basiert der in der Ethik verwendete Vollkommenheitsbegriff auf dem ontologischen Begriff der Vollkommenheit. Der Vollkommenheitsbegriff wird damit nicht nur zum Schlüsselbegriff der praktischen Philosophie, sondern ist darüber hinaus das Bindeglied zwischen Wolffs Metaphysik und Ethik. Vgl. Schwaiger: *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, 94 f.

105 Vgl. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 3. Vgl. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 422, § 426.

106 Vgl. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 12.

107 Vgl. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 23 f. Wie Wolff schon in der *Metaphysik* schreibt, ist es außerdem auch nicht möglich, (äußeren) Zwang auf den Willen auszuüben, weil man diesen dann dazu zwingen müsste, etwas für gut zu halten. Dies sei allein dem eigenen Verstand vorbehalten. Vgl. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 522.

108 Wolffs *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* waren bekannt als „Deutsche Metaphysik“, die *Vernünfftige[n] Gedancken von der Menschen Thun und Lassen* als „Deutsche Ethik“.

109 Vgl. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 404, § 492.

Idee der Vollkommenheit und damit des Guten zu handeln.¹¹⁰ Das heißt: Auf dem Weg der Vervollkommnung der Seele bedingen sich Wille, Gefühl und Vorstellungskraft gegenseitig: Die Lust, die die Seele beim Anschauen des Vollkommenen empfindet, bestimmt den Willen dazu, dieses Vollkommene bzw. Gute in seine Bestimmungsgründe aufzunehmen und diesen Motiven entsprechend zu handeln. Dabei ist es die Tugend selbst, die Glückseligkeit verheißt. Denjenigen, der sie besitzt, versetzt sie in einen Zustand der „beständigen Freude“.¹¹¹ Aus diesem Bild einer unmittelbaren Bewegung durch die Vorstellung des Vollkommenen und den damit einhergehenden volitionalen Aspekten einer Handlung ergibt sich Wolffs Definition des Wollens. Erkennen, Empfinden von Lust oder Unlust und Wollen sind nach Wolff Tätigkeiten des menschlichen Intellekts, nicht aber Ausdruck verschiedener Gemütsvermögen des handelnden Subjekts. Der Wille stellt kein eigens zu differenzierendes Vermögen dar, sondern *ist* das Streben nach Vollkommenheit:

Indem wir uns eine Sache als gut vorstellen; so wird unser Gemüthe gegen sie geneiget. Diese Neigung des Gemüthes gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen, ist es, was wir den Willen zu nennen pflegen.¹¹²

Das den Willen bewegende Element ist das Motiv, das sich unmittelbar aus der Erkenntnis des Vollkommenen ergibt. Nach Wolff ist daher schon „[...] die Erkenntnis des Guten [...] ein Bewegungsgrund des Willens“. Daraus folgt, dass es unmöglich ist, „dass man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift“.¹¹³ Will jemand dennoch das Schlechte, so beruht dieses Wollen auf Unverstand.¹¹⁴ Und

110 Vgl. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 434.

111 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 52. Vgl. § 49.

112 Vgl. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 492. Wolffs Willensbegriff, der ihn in grundlegender Weise mit Leibniz verbindet, basiert wiederum auf der Annahme, alle Begehungen seien nur verschwommene Arten der Wahrnehmung des Vollkommenen (vgl. dazu die Darstellung bei Schneewind: *The Invention of Autonomy*, 516). Damit unterscheiden sie sich nicht *kategorisch* von kognitiven Einsichten, wenngleich die *Zuverlässigkeit* der Sinnenerkenntnis von der Erkenntnis aus Vernunftbegriffen deutlich abweicht (vgl. dazu Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, §§ 404–407).

113 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 7.

114 Vgl. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 507; *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 21. Das erinnert an Sokrates' These, niemand entscheide sich freiwillig für das Schlechte (vgl.

handelt er gar schlecht, so wird er durch Affekte zu dieser Handlung „gleichsam gezwungen“, die er unterlassen würde, „wenn er deutlich begriffe, was es wäre“.¹¹⁵

Diesem Determinismus des Wollens durch die Vorstellung des Vollkommenen entspricht ein Determinismus der Motive: Bei richtiger Einsicht in das Vollkommene und das heißt hier: in die zur Vollkommenheit führende Handlung erfolgt die Handlung notwendigerweise. Denn es kann, so Wolff pointiert in den Anmerkungen zur *Metaphysik*, gar nicht vernünftigerweise bestritten werden, „daß die Bewegungen, wodurch der Rath-Schluß der Seele ausgeföhret wird, sogleich erfolgen, wenn es die Seele verlangt.“ Die „Bewegungen des Leibes“ sind „sogleich da [...], sobald der Wille da ist“.¹¹⁶

Da die Tätigkeit des Willens – ebenso wie das Gefühl der Lust – aus einer Vorstellung hervorgeht, ist der Wille für Wolff ein *appetitus rationalis*. Dieter Henrich fasst die in dieser Definition des Willens begrifflich konzentrierte Grundstruktur der Wolffschen Ethik folgendermaßen zusammen:

Die Theorie Wolffs über Lust und Wille ist eine Folgerung aus dem monistischen Aufbau seines Systems. Weil die Grundkraft der Seele eine Vorstellungskraft ist, müssen alle anderen Phänomene in ihr interpretiert werden als Folgen einer gegenständlichen Vorstellung. So kann die Lust nur die Vorstellung von Gegenständen bestimmter Struktur sein und der Wille nur die Anstrengung der Seele, entweder solche Vorstellungen zu entwickeln oder in ihnen zu verharren.¹¹⁷

Protagoras, 358c-d und Kap. 1, § 1, 1). Wolff räumt diesen Bezug auf „die Alten“ selbst explizit ein (*Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 506).

- 115 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 491. Die Herrschaft der Affekte über den Menschen beginnt für Wolff nicht erst beim konkreten Handeln, sondern schon bei der praktischen Erkenntnis. So verschleiern die Sinne die wahre Erkenntnis des Guten und produzieren nur Scheinerkenntnisse, aus denen des Weiteren unüberlegtes, durch falsche Erkenntnis ‚erzwungenes‘ Handeln resultiert.
- 116 Wolff: *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, § 172. Vgl. zum Determinismus des Handelns bei Wolff auch Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants*, 37. Da Menschen von sinnlichen Beweggründen mindestens ebenso bewegt werden, wie sie Zugang zu vernünftigen Vorstellungen haben, wird die klare Vorstellung des Guten stets von anderen, sinnlichen Vorstellungen beeinflusst und verschleiert. Daher bleibt moralisches und damit freies Handeln nach Wolff nur wenigen Menschen vorbehalten. Vgl. Wolff: *Philosophia Practica Universalis*, I, § 565 f.
- 117 Henrich: „Über Kants früheste Ethik“, 424. Lee nimmt Henrichs Argumentation auf, wenn er schreibt: „Folglich steht die Vorstellung der Vollkommenheit im

Es liegt daher auf der Hand, dass moralische Vervollkommnung bzw. Tugend bei den *Vorstellungen* ansetzen muss: Diese müssen klar und distinkt sein, damit sie zum richtigen Handeln anleiten können.¹¹⁸ *Verpflichtet* fühlt sich jemand genau dann, wenn er eine klare, deutliche und objektive Vorstellung vom Vollkommenen hat und sich diese für ihn qualitativ von anderen, weniger deutlichen Vorstellungen unterscheidet.¹¹⁹ Kommt jemand seiner Verpflichtung nach, so handelt er der rationalen Vorstellung vom Guten entsprechend; sie ist der „Bewegungsgrund“ seines Willens.¹²⁰ Dieser objektive Maßstab ist für Wolff das „Gesetz der Natur“¹²¹, dessen „Lehrmeisterin“ die Vernunft ist¹²²: Durch sie wird erkannt, was gut ist, d. h., was den eigenen und den Zustand anderer vollkommener macht. *Tugend* bezeichnet für Wolff daher eine „Fertigkeit“, die darin besteht, seine Handlungen nach bestimmten objektiven Vorgaben einzurichten, die auf die Vervollkommnung der eigenen Person und anderer Menschen gerichtet sind.¹²³

Aus dem Vorangegangenen ergeben sich folgende Hauptmerkmale der Wolffschen Ethik: Sie hat einen „*utilitaristischen* Zug“, weil sie der Sittlichkeit keinen eigenen, von Zweck-Mittel-Erwägungen unabhängigen Wert einräumt.¹²⁴ Tugend ist für Wolff im Gegenteil deshalb erstrebenswert, weil sie der Vervollkommnung (des eigenen Zustandes und des Zustandes anderer) dient. Wolffs Ethik ist zudem *eudämonistisch*, weil der Weg der Vervollkommnung derjenige zur wahren Glückseligkeit (das heißt: zur dauerhaften Freude) ist. Wir haben es bei Wolff außerdem mit

System der Wolffschen Ethik an erster Stelle, der Wille und das Gefühl der Lust sind aber nur etwas Determiniertes und damit zweitrangig“ (Lee: *Das Problem des moralischen Gefühls*, 21).

118 Vgl. Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 157.

119 Vollkommenheit ist daher für Wolff nicht nur das, was das Gute ausmacht, sondern, wie Thomas es ausdrückt, auch „das einzig sichere Erkenntnisprinzip des wahrhaft Guten“ („Die Lehre von der moralischen Verbindlichkeit bei Christian Wolff“, 177).

120 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 506, § 512. Handelt jemand hingegen aufgrund von Affekten, so ist sein Bewegungsgrund eine „undeutliche Vorstellung[...] des Guten und Bösen“ (vgl. § 506 sowie § 404, § 417, § 441). Eine solche Handlung beruht auf einem Scheinwissen in Bezug auf das, was für das Beste gehalten wird.

121 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 21.

122 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 23.

123 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 65.

124 Vgl. Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants*, 39.

einer dezidiert *rationalistischen* Ethik zu tun. Ihr Intellektualismus gründet in der Annahme, der Wille, die Handlungen und Motive hingen vollständig von rationalen Einsichten ab, so dass die Forderung des Naturgesetzes im eigentlichen Sinne ein Gebot zur rationalen Erkenntnis und erst in zweiter Instanz ein Gebot zur (dieser Erkenntnis entsprechenden) rationalen Handlung ist.¹²⁵ Ein Gebot, das (moralisch) Richtige zu *wollen*, kann es hingegen innerhalb der Wolffschen Ethik nicht geben. Denn der vernünftige Mensch, der sich „selbst ein Gesetz ist“¹²⁶, will das Gute schon natürlicher Weise.

3. Kant zwischen Moral-Sense-Philosophie und ethischem Rationalismus

Kants Kritik an der Wolffschen Theorie des Wollens, die seine eigene Theoriebildung geprägt hat, zielt auf Wolffs Verständnis des Willens als *appetitus rationalis*, mit dem dieser dem Willen eine eigenständige, vom Intellekt unabhängige Funktion abspricht. Wie sich noch zeigen wird, wird das Motivationsproblem für Kant im Gegenteil dadurch konturiert, dass er die Affekte nicht nur als Objekte der Vernunft versteht, denen keine eigene, nicht schon durch diese Vernunft vorgegebene Qualität zukommt. Das zeigt sich in der Möglichkeit moralisch schlechten Handelns und damit in der Antastbarkeit des moralischen Motivs durch die volitionale Struktur einer nicht gänzlich rationalen Existenz.

Wir wissen von Kants Kritik an Wolff u. a. aus einer Nachschrift zu seiner Vorlesung über Metaphysik aus dem Jahr 1792/93:

Wolf wollte alles aus dem Erkenntnißvermögen ableiten, und definirte Lust und Unlust, als actus des Erkenntnißvermögens. Auch das Begehrungsvermögen nannte er ein Spiel der Vorstellungen, also ebenfalls Modification des Erkenntnißvermögens. Hier glaubt man nun Einheit des Principis zu haben (Dies ist immer die Maxime der Vernunft, sie macht es sich subjectiv zum Grundsatz, objectiv ist der Grundsatz von der Einheit des Principis nicht) – diese ist aber hier unmöglich (V-Me/Dohna 28:674).¹²⁷

125 Zu diesem Resümee kommt auch Thomas: „Die Lehre von der moralischen Verbindlichkeit bei Christian Wolff“, 181.

126 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 38.

127 Kant gibt wenige explizite Verweise auf Wolffs Gedanken, so wie er der expliziten Auseinandersetzung mit anderen Autoren überhaupt wenig Platz einräumt. Dies gilt insbesondere für seine veröffentlichten Schriften, in denen Wolff beispielsweise nur an zwei Stellen namentlich erwähnt wird (so in GMS 4:390 und KpV 5:40). Im Folgenden werden daher auch implizite Anklänge an Wolffs Philosophie zur Sprache kommen.

Und bereits in der Preisschrift zur *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* von 1762¹²⁸ ist Kants kritische Sichtweise auf die Grundannahmen der Wolffschen Ethik beobachtbar. So heißt es im Abschnitt über die „ersten Gründe der Moral“ zunächst:

Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welches es auch sei, möglich zu erkennen und zu schließen, was man thun solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck oder die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muß es nicht sein, weil es alsdann keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit sein würde (Deut 2:298 f.).¹²⁹

Kant stellt im folgenden Absatz fest, dass „das Vermögen, das *Wahre* vorzustellen, die *Erkenntnis*, dasjenige aber, das *Gute* zu empfinden, das *Gefühl* sei, und daß beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden“ (Deut 2:299). In dieser Schrift geht es Kant auf der Suche nach den „ersten Gründe[n] der Moral“ (Deut 2:298) und den „obersten Grundsätze [n] der Verbindlichkeit“ (Deut 2:300) bereits darum, den Prozess des Erkennens von dem des Fühlens und Wahrnehmens zu unterscheiden und auf von einander distinkte Vermögen zurückzuführen. Das Gefühl, so die Grundaussage des Textabschnitts in der *Deutlichkeit*, hat seine eigene Qualität und kann darin nicht – im Gegensatz zu Wolffs Ansicht – unter

128 Die *Preisschrift* wurde von Kant bereits Ende 1762 fertig gestellt, ist jedoch erst 1764 erschienen. Sie lag also schon vor, bevor Kant die *Beobachtungen* verfasste und kann daher als seine erste Untersuchung gelten, die sich zumindest in Teilen mit spezifisch ethischen Problemen beschäftigt. Im ebenfalls 1762, aber vor der Preisschrift verfassten *Beweisgrund* werden ethische Fragen nur beiläufig behandelt (wie schon erwähnt ist auch Henrich der Ansicht, dass Kant erst gegen Ende des Jahres 1762, also mit der *Deutlichkeit*, spezifisch ethische Themen ins Auge fasst; vgl. „Über Kants früheste Ethik“, 406). Das passt zur These Menzers, der zufolge Kant in den 1750er Jahren hauptsächlich an metaphysischen und naturwissenschaftlichen Problemen interessiert war und ethische Fragen nur am Rande erörtert wurden, für sich genommen für ihn aber noch nicht von Interesse waren (vgl. „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik“, 290). Schmucker hingegen findet Menzers These „fragwürdig“, setzt bereits bei der *Nova Dilucidatio* von 1755 an, hebt Kants langjährige Vorbereitung bestimmter in der Preisschrift verwendeter ethischer Begrifflichkeiten hervor und betont letztlich die „einzigartige Stellung“ und die inhaltliche Bedeutung dieser Schrift unter Kants vorkritischen Schriften (vgl. *Die Ursprünge der Ethik Kants*, 30 f., 52–59).

129 „Dieses aber *muß* es nicht sein“ ist zu lesen als „Dieses aber *darf* es nicht sein“. Dieser Satz verdeutlicht das für Kant in dieser Zeit grundlegende Problem, wie ein praktischer Satz handlungsanweisend sein kann, ohne dabei aufgrund seiner Bindung an einen bestimmten Zweck seine Verbindlichkeit einzubüßen.

das Erkenntnisvermögen subsumiert werden. Es ist vielmehr „der erste, innere Grund des Begehrungsvermögens“ (Deut 2:300).

Damit hat Kant die Stoßrichtung seiner negativen Bemerkung aus dem *Beweisgrund* in der *Deutlichkeit* mit einer positiven These über die Natur der moralischen Urteile fortgesetzt: Das moralische Urteil ist kategorisch von Erkenntnissen anderer, nicht praktischer Art unterschieden. Während für Kant also im *Beweisgrund* lediglich feststeht, dass die Betrachtung der „natürlichen Ordnung“ allein noch keine Aussage darüber enthält, ob sie gut oder vorzuziehenswert ist, gibt er in der *Deutlichkeit* die Erklärung für diesen Sachverhalt: Das Wahre erkennen und das Gute empfinden sind zwei verschiedene Dinge (vgl. Deut 2:299). Kant hat also schon 1762 in zwei kleinen Schriften zwei Aussagen miteinander verbunden, die für seine Gedankengänge in den Folgejahren bis zur Konzeption der ‚kritischen‘ Ethik mit Beginn der *Grundlegung* von Bedeutung sind:

1. Die theoretische Vorstellung von etwas impliziert noch keine Zustimmung.
2. Moralische Einsichten unterscheiden sich von nichtpraktischen Erkenntnissen darin, dass das Gute nicht nur vorgestellt, sondern auch empfunden wird.

Damit ist für Kant noch nichts darüber gesagt, ob die moralischen Grundsätze selbst auf Empfindungen beruhen. Wie er am Ende der *Deutlichkeit* bemerkt, müssen „die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden“, und es ist gerade noch zu klären, „ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder Gefühl [...] die erste Grundsätze dazu entscheide“ (Deut 2:300). Entschieden – zumindest vorläufig – ist hier nur, dass wir zu moralischen Urteilen durch eine besondere Art der Empfindung gelangen. Dass jedoch selbst diese hier scheinbar entschiedene These noch keine endgültige Auffassung Kants über die Quelle unseres Moralbewusstseins darstellt, wird am selben Textabschnitt deutlich. Denn immerhin wird der Verstand benötigt, um „den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen“ (Deut 2:299).

Trotz der deutlichen Anklänge von Kritik gegen rein rationalistische Positionen in der Ethik ist also beim Kant der 1760er Jahre spürbar, dass er den Ideen der Rationalisten durchaus auch Positives für seine eigenen Überlegungen über die Grundsätze der Moral und die Beschaffenheit der moralischen Urteile abgewinnen kann. So wird das Gute zwar empfunden, jedoch ist es als „unmittelbare Wirkung von dem Bewußtsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes“ „unerweislich“ (Deut

2:299), und einen verständlichen Begriff des Guten erhalten wir erst durch die Zusatzleistung des Verstandes. In den 1764 erschienenen *Beobachtungen* setzt sich diese Skepsis gegenüber der Verlässlichkeit und Allgemeinheit des Gefühls in der Moral in der Beobachtung fort, dass man sich in ethischen Grundsätzen durchaus irren kann (vgl. Beob 2:227).

Obwohl die Ideen der Moral-Sense-Schule in Kants *Beobachtungen* allein schon durch die Thematik der Schrift – das Gefühl – gegenwärtig sind und Kant auch dort prinzipiell an der These festhält, das Bewusstsein des „Edlen“ beruhe auf Empfindungen¹³⁰, enthält die Schrift bereits einige entschieden kritische Stellen gegenüber den Ideen der Gefühlsethiker. Die Kritik betrifft dabei insbesondere erneut die Subjektivität und objektive „Unerweislichkeit“ des Gefühls in moralischen Fragen. So wendet Kant z. B. gegen das Mitleid als einer „gewisse(n) Weichmüthigkeit“ ein, dass es sich bei diesem zwar um eine „gutartige“ moralische Eigenschaft handelt, es aber aufgrund seiner Unreflektiertheit und Situationsgebundenheit gerade der in moralischen Fragen gebotenen Objektivität entgegen stehe. Kant plädiert hingegen hier für eine „allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht“, das sich der Einzelne zum Grundsatz seines Entscheidens und Handelns machen soll. Weil es ein allgemeines und nicht an einen bestimmten situativen Fall gebundenes Gefühl ist, „ist es erhaben, aber auch kälter“. Dazu muss es in seiner „Allgemeingültigkeit gestiegen [sein]“ (Beob 2:216).

Das zeigt: Kant ist auch in den *Beobachtungen* noch unentschieden in Bezug auf die Frage, ob die Grundsätze der Moral eher rationaler oder emotionaler Herkunft sind. Deutlich spürbar ist jedoch bereits eine grundlegende Skepsis gegenüber einer rein gefühlbasierten Moralkonzeption, weil bestimmte Gefühle wie das des Mitleids einer objektiven moralischen Praxis offenkundig entgegenstehen. Andererseits spielt das Gefühl in der moralischen Bewertung nach wie vor durchaus eine prominente Rolle und erfüllt in der Ethik eine Leerstelle, die durch rein rationale Theorien der moralischen Grundsätze entstanden war.

Die Situation, die sich dem Leser dieser Schriften zeigt, ist daher folgende: *Einerseits* geht Kant schon zu Beginn der 1760er Jahre davon aus,

130 „Man thut einander zwar Unrecht, wenn man denjenigen, der den Werth, oder die Schönheit dessen, was uns rührt, oder reizt, nicht einsieht, damit abfertigt, *daß er es nicht verstehe*. Es kommt hiebei nicht so sehr darauf an, was der *Verstand* einsehe, sondern was das Gefühl empfinde“ (Beob 2:225).

dass echte Verbindlichkeit¹³¹ zu Handlungen nicht auf Geschicklichkeits- und Klugheitsregeln beruhen kann, sondern erst durch die Wirksamkeit kategorischer Sätze entsteht.¹³² Diese, wenn auch noch nicht dem Wortlaut, aber dem Charakter nach unbedingten, unabhängig von bestimmten Zwecken gebietenden Sätze sind formale Grundsätze. Einen klaren Begriff des Guten erhält man zudem nur durch die Beteiligung einer rationalen Komponente in den hauptsächlich gefühlten moralischen Urteilen, die ohne die Hilfe vernünftiger Überlegung undeutlich und „verworren“ bleiben (vgl. Deut 2:299). *Andererseits* ist es Kants Ansicht, dass formale Grundsätze der Verbindlichkeit wie z. B. der Wolffsche Grundsatz: „Thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist“ (Deut 2:299) keine konkreten Handlungsanweisungen liefern und daher nicht nur unbestimmt und unwirksam, sondern auch unverbindlich bleiben. Handlungsbezogen und verbindlich werden diese Grundsätze erst, wenn sie durch materiale Grundsätze gestützt werden, die ihrerseits *gefühl*t, nicht

131 Seine These, Kant sei in den 1760er Jahren von rationalistischer Seite hauptsächlich von Baumgarten, nicht aber von Wolff beeinflusst gewesen, belegt Schwaiger u. a. an der Orientierung beider Ethiker, derjenigen Kants und Baumgartens, am Begriff der Verbindlichkeit. Außerdem sei der Baumgartensche Verbindlichkeitsbegriff Kant auch inhaltlich näher gewesen, gleichwohl er „im selben Atemzug dessen Durchführung als noch unzureichend“ bewertet (*Kategorische und andere Imperative*, 52).

132 Zwar verwendet Kant hier noch nicht die Bezeichnung ‚kategorisch‘ für die unbedingten Handlungsregeln, er umschreibt diesen Gedanken jedoch bereits: „[...] so muss dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit sein soll, die Handlung als unmittelbar notwendig und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks gebieten“ (Deut 2:298 f.). Vgl. zur Entwicklungsgeschichte der kantischen Unterscheidung dreier Arten von Imperativen, wie Kant sie in der *Grundlegung* erstmals begrifflich formuliert, die Studie von Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative*. Schwaiger bezeichnet Kants Unterscheidung zweier Arten von Notwendigkeit in der *Deutlichkeit* als „erste Vorstufe zu Kants späterer Lehre von den Imperativen“ (*Kategorische und andere Imperative*, 29). Schwaiger weist jedoch gleichzeitig darauf hin (vgl. *Kategorische und andere Imperative*, 44), dass in dieser Schrift „Begriffe wie ‚unbedingt‘, ‚kategorisch‘ oder ‚Imperativ‘ [...] überhaupt nicht gebraucht“ werden, weshalb man dem Kant von 1762 noch nicht unterstellen sollte, er hätte bereits hier „die Unbedingtheit der sittlichen Imperative im Gegensatz zu allen anderen Arten von Imperativen herausgearbeitet“ (so Schmuckers Formulierung: *Die Ursprünge der Ethik Kants*, 44). Konkreter wird die Unterscheidung möglicher, wirklicher und unbedingter Handlungsziele Schwaiger zufolge dann in den *Bemerkungen* (vgl. *Kategorische und andere Imperative*, 72–74).

aber *erkannt* werden.¹³³ Noch offen ist, wie ein formaler praktischer Satz konkrete inhaltliche Pflichten enthalten und handlungsbezogen sein kann, ohne dabei seine Verbindlichkeit einzubüßen.

Die Gegenüberstellung dieser beiden Anliegen in Kants früher Moralphilosophie zeigt, dass seine Stellung zwischen den Ideen der Moral-Sense-Schule und denen der Rationalisten durch Anleihen bei *beiden* philosophischen Richtungen gekennzeichnet ist. Grundlegend kann man feststellen, dass Kant auch noch in den 1760er Jahren einige Einsichten der Rationalisten in der Ethik geteilt hat, sich jedoch an entscheidenden Stellen seiner ethischen Analysen mit den Grenzen einer rein rationalen Ethik konfrontiert sah. Die Antworten, die die Rationalisten schuldig blieben, weil sie sich mitunter den Fragen gar nicht stellten, wurden durch die Vertreter der Moral-Sense-Schule und allen voran durch Hutcheson zumindest aufgegriffen und für Kant in viel versprechender Weise diskutiert. Kants Ausführungen im *Beweisgrund*, in der *Deutlichkeit* und in den *Beobachtungen* zeigen, dass er in dieser Zeit weder eine rein gefühlbasierte noch eine rein rationalistische Moralkonzeption vertreten hat, sondern beiden Denkrichtungen in Bezug auf die allgemeine Frage nach dem Ursprung und der Beschaffenheit unserer moralischen Grundsätze offen und ihrer möglichen Vereinigung in einer eigenen Ethik noch unschlüssig gegenüberstand. Die Grundideen sowohl der Gefühlsethiker als auch der Rationalisten spiegeln sich in seinen frühen Schriften insofern wieder, als sowohl dem Gefühl als auch der Vernunft eine Rolle in den moralischen Bewertungen zugesprochen werden soll.¹³⁴

Während er also *inhaltlich* sowohl von den Gefühlsethikern als auch den Rationalisten beeinflusst ist, so ist Kant in dieser frühen Phase seiner Ethik noch der Versuch einer Rationalisierung und Objektivierung des

133 Vgl. hierzu Henrich: „Hutcheson und Kant“, 64. Zur Widerlegung der These, Kant habe sich bei der Unterscheidung von formalen und materialen Grundsätzen hauptsächlich an Crusius orientiert, vgl. die Darstellung bei Schwaiger: *Kategorische und andere Imperative*, 61–63.

134 Das schließt natürlich nicht aus, dass Kant sich zu einzelnen Theoriestücken beider ‚Schulen‘ bereits in den 1760er Jahren und möglicherweise auch früher eindeutig ablehnend positioniert hat. Das betrifft z. B. Wolffs Begriff der Vollkommenheit, den Kant Schmucker und Henrich zufolge schon früh nicht mehr geteilt und durch ein eigenes Verständnis dieses Begriffes ersetzt hat (vgl. Henrich: „Über Kants früheste Ethik“, 413 f.; Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants*, 53 f.). Damit zusammenhängend hat Kant auch Wolffs Auffassung vom Willen als ‚appetitus rationalis‘ sehr früh nicht mehr geteilt und, durch Crusius beeinflusst, Erkenntnis- und Begehrungsvermögen von einander unterschieden (vgl. zu dieser Interpretation Henrich: „Über Kants früheste Ethik“, 413 f.).

moralischen Gefühls *methodisch* näher als derjenige einer Etablierung der Vernunft als eigenständiges Kriterium der Entscheidung und des Handelns. Dennoch versucht Kant, beiden Anliegen, dem gefühlsethischen und dem rationalistischen Konzept, Rechnung zu tragen. Mit der Objektivierung des moralischen Gefühls geht dabei seine Unparteilichkeit und ‚De-Sensibilisierung‘ einher. Je allgemeiner und objektiver es wird, desto „erhabener“ und „kälter“ ist es gleichzeitig (Beob 2:216).

Trotz dieser *methodischen* Nähe zur Moral-Sense-Schule steht jedoch fest, dass die Frage „Vernunft oder Gefühl?“ für Kant an dieser Stelle und auch lange Zeit danach noch nicht entschieden ist. Weil nur die Vernunft zu allgemeinen Gesetzen fähig ist und nur sie sinnvoll vorschreiben kann, dass etwas Bestimmtes notwendigerweise getan werden *soll*, stehen auch ihre Chancen in der Frage der moralischen Verbindlichkeit nicht schlecht. Wenn es, wie wir spätestens seit der *Grundlegung* wissen, die Vernunft ist, die in diesem ‚Auswahlverfahren‘ gewinnt, dann muss es jedoch eine durch den Gefühlsbegriff sozusagen geläuterte Vernunft sein, die sich von der eines ‚bloßen‘ Vermögens zu erkennen und zu beurteilen unterscheidet. Sie muss, so die vielleicht unlösbare Aufgabe, die Zugänglichkeit und die Direktheit besitzen, die, unter den von Kant in Betracht gezogenen Voraussetzungen, nur dem Gefühl eigen ist, ohne dabei jedoch bloß Gefühl zu sein.¹³⁵

So ist das Ergebnis der ersten drei Schriften Kants mit ethischen Bezugspunkten (*Beweisgrund, Deutlichkeit, Beobachtungen*) kein inhaltliches, sondern ein methodisches: Wir wissen zwar noch nicht, ob die Vernunft oder das Gefühl über die Natur unserer moralischen Grundsätze entscheidet (vgl. Deut 2:300), jedoch wissen wir, dass *beide* ‚Vermögen‘ für die Frage der moralischen Beurteilung und Zustimmung – und später auch der Motivation – relevant sind. In dieser Suche nach einer Zusammenwirkung beider Vermögen unterscheidet sich Kant von den Rationalisten und von den Moral-Sense-Philosophen gleichermaßen – sowohl inhaltlich als auch methodisch. *Inhaltlich*, weil für ihn die Frage: ‚Vernunft oder Gefühl?‘ eben noch nicht entschieden ist. *Methodisch*, weil er seine eigene Ethik vor dem Hintergrund von Fragen entwirft, die weder für die Rationalisten noch für die Gefühlsethiker jene Relevanz hatten, wie sie für Kant festzustellen ist. So ist zum einen Kants späterer Versuch, Elemente einer emotiven, gefühlsbasierten Handlungstheorie in seine Theorie der reinen

135 „But this kind of reason must be equally accessible to everyone; and it must have the immediacy of feeling, while being more than feeling“ (Schneewind: *The Invention of Autonomy*, 504).

praktischen Vernunft aufzunehmen, durch die Skepsis gegenüber der Wirksamkeit rein formaler Grundsätze im Handeln motiviert. Zum anderen rührt Kants gleichzeitig verfolgte Strategie, ethische Grundsätze als allgemeine, nicht situations- und subjektbedingte Handlungsregeln zu denken, von seinem Zweifel an der Objektivität, Allgemeinheit, Infallibilität und auch an der praktischen Reichweite gefühlbasierter Grundsätze her.¹³⁶

Wenn es Kant schließlich um die Suche nach ‚Beweggründen‘ geht, die zur Willensbestimmung antreiben, dabei aber allgemein und vernunftbasiert sind, so hat er in diesem Anliegen erneut Anregungen *beider* Seiten aufgenommen. Von den Sentimentalisten ist es die Idee, dass Handlungen nicht einfach auf theoretische Erkenntnisse folgen, sondern einen Prozess des Zustimmens, Erfühlens und des Sich-Bewegen-Lassens voraussetzen. Durch die Ideen der Rationalisten inspiriert ist hingegen der Versuch, diese Beweggründe in der Vernunft selbst zu suchen – ohne dass diese Beweggründe jedoch identisch mit der moralischen Erkenntnis sind. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass die Unterscheidung von rechtfertigenden und bewegenden Gründen einer Handlung allein gefühlsethisches Gedankgut ist.¹³⁷ Für einen Rationalisten wie Wolff hingegen ist schon „die Erkenntnis des Guten [...] ein Bewegungsgrund des Willens“.¹³⁸ Wie sich zeigen wird, ist Kants eigene Ethik, wie wir sie aus seinen moralphilosophischen Schriften seit der *Grundlegung* kennen, bis zuletzt durch den Versuch einer Vermittlung innerhalb dieser vorstrukturierten Diskussion geprägt.

136 So wendet Kant z. B. in den *Beobachtungen* gegen das Mitleid als moralisches Motiv ein, dass es „schwach und jederzeit blind“ sei, so dass es Handlungen aus echten ethischen Vorsätzen möglicherweise sogar behindern kann (vgl. Beob 2:216). Vgl. zu Kants Kritik an Hutchesons Theorie des Moral-Sense z. B. Henrich: „Hutcheson und Kant“, 51–56.

137 Vgl. Kap. 1, § 2, 1.

138 Wolff: *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, 7. Diese Voraussetzung impliziert für Wolff die Auffassung, dass es unmöglich ist, „dass man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreifet“ (*Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, 7).

§ 3 Voraussetzungen einer Theorie der praktischen Vernunft: Die Natur von Handlungsgründen

1. Aus Gründen handeln: Normative und motivierende Gründe

Geht man davon aus, dass moralische Erwägungen rationalen und informierten Personen etwas sagen, so meint man, dass sie ihnen nicht gleichgültig sind.¹³⁹ Dies deshalb, weil von ihnen *Gründe* ausgehen, die ihrerseits eine Bewertung implizieren. Solche *normativen Gründe* sind Gründe, nach denen eine Handlung von rationalen Handelnden im Allgemeinen befürwortet wird. Sprechen wir also davon, dass ein normativer Grund für eine bestimmte Handlung spricht, so meinen wir nicht notwendigerweise einen Grund, der auch in der Handlung wirksam wird, sondern einen von seiner Realisierung in Handlungen zunächst unabhängigen, für sich selbst ‚guten Grund‘. Wird ein solcher Grund tatsächlich handlungswirksam, so macht er eine Handlung moralisch richtig oder falsch. Die Normativität eines solchen Grundes betrifft daher sowohl seine eigene Natur (nach der er für sich selbst gut ist) als auch seine Wirkung in Handlungen.¹⁴⁰

Motivierende Gründe bzw. Motive¹⁴¹ sind hingegen Gründe, aus denen sich jemand zu einer Handlung *bewegen* lässt.¹⁴² Diese Definition schließt

139 Vgl. z. B. Brink: *Moral Realism*, 37.

140 Vgl. zu dieser Definition des normativen Grundes v. a. Dancy: *Practical Reality*, 1; Scanlon: *What we owe to each other*, 19, und Wallace: „Moral Psychology“, 92.

141 Da das Begriffspaar ‚Gründe-Motive‘ bereits suggeriert, dass es sich bei Gründen und Motiven um kategorial verschiedene Klassen von Bestandteilen einer Handlungserklärung handelt, wird hier die neutralere Formulierung ‚normative versus motivierende Gründe‘ bevorzugt. Bittner schlägt vor, auf die Rede von ‚Motiven‘ ganz zu verzichten, weil sie seiner Ansicht nach auf einem sachlich unbegründeten Interesse an der Verwissenschaftlichung des (metaphysischen?) Problems der praktischen Deliberation beruht, das auf Humes *Treatise* zurückgeht: „Wer aber mit dem Anschein der Wissenschaftlichkeit über das Handeln von Menschen reden will, zieht auf jeden Fall die Rede von Motiven der von Gründen vor, einmal weil Fremdworte ohnehin wissenschaftlicher klingen, zum anderen weil ‚Motiv‘ insbesondere, durch die Verwandtschaft mit ‚motus‘, den willkommenen Eindruck von einer inneren Mechanik weckt“ („Gründe und Motive“, 111). – Wallace möchte die Bezeichnung ‚Grund‘ in Bezug auf Handlungsgründe am liebsten für die normativen Gründe reservieren und die Redeweise von den ‚motivierenden Gründen‘ aufgeben (vgl. „Explanation, Deliberation, and Reasons“, 70).

142 Dieses Verständnis von motivierende Gründen bzw. Motiven stimmt im weitesten Sinne überein mit dem, was schon Aristoteles und Thomas unter „Motiv“ ver-

auch Gründe mit ein, die nicht handlungswirksam werden, obgleich sie ein Streben in eine bestimmte Handlungsrichtung erkennen lassen.¹⁴³ Motivierende Gründe erklären die Handlung auf eine ganz bestimmte Weise: aus der Sicht des Handelnden.¹⁴⁴ Dieser Zusatz ist wichtig, weil eine Handlung auch auf andere, nämlich rein kausale Weise erklärt werden kann, ohne dass in dieser Beschreibung der Grund des Handelnden mit berücksichtigt ist.¹⁴⁵ Erklärungen, die auf motivierende Gründe Bezug

stehen. Dort steht es für das, was einen Prozess verursacht bzw. für das Strebevermögen im Gegensatz zum Wahrnehmungsvermögen. Vgl. dazu Ricken: „Motiv“.

143 Es ist verschiedentlich vorgeschlagen worden, von den motivierenden noch die motivationalen Gründe zu unterscheiden bzw. die Bezeichnung ‚motivierender Grund‘ gänzlich durch ‚motivationaler Grund‘ zu ersetzen. Hintergrund dieses Gedankens ist die Auffassung, die Bezeichnung „motivierender Grund“ lasse keinen Raum für Gründe, die zwar (in einem schwächeren Sinne) motivieren können, jedoch nicht handlungswirksam würden. Diese Befürchtung ist jedoch nur scheinbar berechtigt. So scheint nichts dagegen zu sprechen, die Bezeichnung ‚motivierender Grund‘ sowohl für Gründe, die tatsächlich motivieren, also in der starken Version, zu verwenden, als auch für Gründe, die nur zu einem bestimmten Grad, also in schwächerer Hinsicht motivieren. Beide Versionen geben Auskunft über den motivationalen Zustand, in dem sich eine Person befindet, bzw. sagen aus, dass sie eine Motivation bzw. ein Motiv zu einer Handlung hat. Vgl. zu dieser Unterscheidung auch Mele: *Motivation and Agency*, 14.

144 Vgl. v. a. Dancy: *Practical Reality*, 1. Anscombe hatte in diesem Sinne von Motiven gesprochen: „Ein Motiv [...] anzugeben, heißt soviel wie zu sagen ‚Sieh die Handlung in diesem Licht‘“ (*Absicht*, 35). – Eine solche Definition motivierender Gründe trägt auch dem Einwand Rechnung, dass in gängigen, durch Humes kausalistisches Verständnis menschlichen Handelns beeinflussten Handlungserklärungsmodellen die Rolle des Handelnden nicht thematisiert wird. So sei vordergründig von Motiven und Gründen die Rede, die eine Handlung verursachen; der Handelnde selbst tauche in dieser Art von Handlungserklärung jedoch nicht auf. Dieser verkürzten Sichtweise muss dadurch begegnet werden, dass der Handelnde zurück ins Zentrum der Handlung und damit auch der Handlungserklärung gerückt wird: In einer ‚vollblütigen‘ Handlung ist es der Akteur und nicht der Handlungsgrund, der die Intention formuliert. Der Einfluss der Gründe besteht vielmehr darin, dass sie Anlass zur Formulierung einer bestimmten Intention geben. Vgl. zu diesem Argument Velleman: „What happens when someone acts?“

145 Wilson plädiert daher dafür, den Grund, der eine Handlung tatsächlich auch verursacht hat, als „Ursache, um derentwillen“ jemand handelte, zu bezeichnen. Diesen Begriff der rationalisierenden Ursache unterscheidet Wilson wiederum von dem der Wirkursache, der seinerseits durch den der „Humeschen, hervorbringenden oder auslösenden“ Ursache definiert ist („Gründe als Ursachen für Handlungen“, 113 f.). Wilson selbst skizziert in seinem Beitrag ein Handlungserklärungsmodell, das ohne einen „minimalen Kausalismus“ und das heißt ohne die Prämisse auskommt, dass Gründe, um eine Handlung hinreichend erklären zu

nehmen, unterscheiden sich daher von psychologischen Handlungserklärungen, in denen die *Explanantia* nicht Gründe, sondern psychologische Fakten wie Tatsachen über mentale Zustände oder Charaktereigenschaften sind.¹⁴⁶

Das heißt: Handlungserklärungen durch Gründe verlaufen in zwei Richtungen. Vom deliberativen Standpunkt aus stellen wir die normative Frage, was wir tun sollen. Antwort auf diese Frage geben die normativen Gründe, die uns als rationalen Personen etwas sagen. Der explanatorische Standpunkt antwortet im Gegensatz dazu auf die Frage, *warum* eine Person eine bestimmte Handlung ausgeführt hat. Diese Frage hat retrospektiven Charakter und wird von der Perspektive der 3. Person aus gestellt. Hier kommen die motivierenden Gründe ins Spiel: Sie machen eine Handlung verständlich, die bereits ausgeführt wurde.¹⁴⁷

können, (immer auch) als Wirkursachen verstanden werden müssen. Eine Zusammenstellung neuer Beiträge zur Kausalismus-Teleologie-Debatte findet sich in Horn/Löhner (Hg.): *Gründe und Zwecke*.

146 Diese Unterscheidung zwischen psychologistischen und in weitestem Sinne Gründe-basierten Konzepten der Handlungserklärung wird häufig unterschlagen. So sprechen Humeaner auch von „Erklärungen durch Gründe“, führen jedoch nur psychologische Erklärungen an. Vgl. zu diesem Punkt Alvarez: *Kinds of Reasons*, 170.

147 Vgl. zu dieser Unterscheidung von deliberativem und explanatorischem Standpunkt Wallace: „Moral Psychology“, 90, sowie Wallace: „Explanation, Deliberation, and Reasons“, 66. Wallace' Auffassung von Gründen aus der explanatorischen Perspektive erinnert an Kennys Rede von Motiven als „backward-looking reasons“ (*Action, Emotion and Will*, z. B. 92). – Auch Dancy scheint zwei Standpunkte der Begründung von Handlungen zu unterscheiden, wenn er darauf hinweist, dass ‚ein Grund für eine Handlung sein‘ auf zweierlei Weise verstanden werden kann: Zum einen kann der Grund den Grund bezeichnen, den eine ganz bestimmte Person in einer ganz bestimmten Situation insofern hat, als sie diesem Grund entsprechend handelt („his reasons for doing it“). Die Frage nach dieser Art von Gründen betrifft die *motivationale* Bedingung einer Handlung. Zum anderen meinen wir mit dem Grund für eine Handlung auch den Umstand, dass eine Handlung für sich und unabhängig von den Interessen und der Handlungssituation einer bestimmten Person oder Personengruppe begründet ist („any reason for doing it“). Wir verhandeln in diesem Falle über eine *normative* Angelegenheit (*Practical Reality*, 2). Dancys Unterscheidung ist in der Sache nachvollziehbar, begrifflich birgt sie jedoch eine Schwierigkeit. So könnte man annehmen, die Bezeichnung „any reason for doing it“ für normative Gründe liefe darauf hinaus, dass diese Gründe niemals „his reasons for doing it“ sein können und es sich bei beiden Arten von Gründen um kategorial verschiedene Klassen von Gründen handelt. Eine solche Lesart würde jedoch gerade Dancys These widersprechen, nach der normative und motivierende Gründe zusammenfallen können (vgl. z. B. *Practical Reality*, 6).

Daraus ergibt sich, dass sowohl normative als auch motivierende Gründe eine Handlung *erklären* können, aber sie tun es auf verschiedene Weise. *Motivierende* Gründe erklären eine Handlung aus der Sicht der Person, die gehandelt hat. *Ein normativer* Grund hingegen erklärt eine Handlung, wenn er mit dem motivierenden Grund identisch ist und das heißt: Wenn jemand *aus* diesem ‚guten Grund‘ auch gehandelt hat.¹⁴⁸ Normative Gründe sind außerdem *rechtfertigende* Gründe, weil sie diejenigen Gründe sind, die aus der Perspektive jeder rationalen Person als ‚gute Gründe‘ angesehen werden. Eine Handlung aus guten Gründen kann also in der Hinsicht erklärt werden, als wir sie vor uns und anderen rationalen Personen *rechtfertigen* können.¹⁴⁹

Ein Vorteil der bereits durch Hutcheson explizierten Unterscheidung zwischen „justifying reasons“ und „exciting reasons“¹⁵⁰, die in sachlicher

148 Es ist also keineswegs richtig, dass nur die motivierenden Gründe eine Handlung erklären können. Halbig kritisiert in dieser Hinsicht Raz, der nur dann von erklärenden Gründen spricht, wenn er motivierende Gründe meint. Dies sei jedoch irreführend, da eine Identifikation von erklärenden und motivierenden Gründen suggeriere, dass normative Gründe aus der Klasse der erklärenden Gründe ausgeschlossen sind (Halbig: *Praktische Gründe*, 17; vgl. Raz: *Engaging Reason*, 23, Fn. 5). Auch Dancy möchte aus demselben Grund die Rede vom „erklärenden Grund“ nicht allein für motivierende Gründe reservieren (vgl. *Practical Reality*, 7). – Die Ansicht, dass motivierende Gründe erklärender, normative Gründe hingegen rechtfertigender Natur sind, wird z. B. auch von Smith vertreten, der zeigen will, dass beide Arten von Gründen nicht jeweils eine erklärende und eine rechtfertigende Dimension haben (vgl. u. a. *The Moral Problem*, 95).

149 Dancy und Halbig weisen darauf hin, dass normative Gründe eine Handlung auch aus dem trivialen Sinn erklären, weil sie eben angeben, warum eine bestimmte Handlungsweise richtig oder falsch ist (vgl. Dancy: *Practical Reality*, 7; Halbig: *Praktische Gründe*, 17). Halbigs Plädoyer dafür, normative Gründe nicht als rechtfertigende Gründe zu bezeichnen, weil ein Grund, der eine Handlung rechtfertigt, nicht notwendigerweise ein *guter* Grund sein muss, ist jedoch nicht überzeugend (vgl. *Praktische Gründe*, 18; eine ähnliche Kritik an der Identifizierung von ‚rechtfertigenden‘ und ‚normativen‘ Gründen übt Dancy: *Practical Reality*, 6 f.). Ein Grund, der kein (wirklich) guter Grund ist, rechtfertigt eine Handlung eben nicht. Es ist ja das auszeichnende Merkmal normativer und das heißt: rechtfertigender Gründe, dass sie von rationalen Personen *allgemein* als gute Gründe akzeptiert werden. ‚Gute Gründe‘ sind sie gerade deshalb, weil sie akteurs- und situationsneutral sind. Scanlon hat in dieser Hinsicht von Gründen gesprochen, die rationale Personen nicht vernünftigerweise zurückweisen können (vgl. z. B. *What we owe to each other*, 8). Vgl. auch die für diesen Zusammenhang hilfreiche Unterscheidung von „rational begründet[em]“ und „vernünftigerweise gerechtfertigt[em]“ Handeln bei Forst: „Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe“, 188.

150 Vgl. Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 138.

Hinsicht mit der heutigen Gegenüberstellung von normativen/rechtfertigenden und motivierenden Gründen identisch ist, besteht nun darin, dass sie uns erlaubt, beide Teile einer Handlungsgeschichte – Gründe und Motive – in ein adäquates Verhältnis zu setzen.¹⁵¹

Geht man also davon aus, dass sowohl motivierende als auch normative Gründe eine Handlung – auf je eigene Weise – erklären können, so impliziert man, dass ein normativer Grund – aus der rückblickenden Perspektive der dritten Person – auch ein motivierender Grund sein kann. Normative und motivierende Gründe bezeichnen dieser Auffassung nach nicht verschiedene Entitäten; jede der beiden Arten von Gründen kann Handlungen grundsätzlich sowohl rechtfertigen als auch erklären. Die Unterscheidung zwischen beiden Arten von Gründen ist damit nicht ontologischer, sondern kategorialer Natur: Ein Grund ist nicht per se ein rechtfertigender oder erklärender Grund. Die Art des Grundes hängt im Gegenteil von seiner Rolle und Funktion in einem bestimmten Kontext ab. So kann ein Grund zum einen dazu dienen, eine Handlung zu *rechtfertigen*. In diesem Sinne hat er den Charakter einer Handlungsanweisung (als normativer Grund): Vorausgesetzt, Sie besuchen die Bibliothek und möchten dort ein Buch entleihen, dann *müssen* Sie sich vorher in der Bibliothek als Benutzer anmelden. Zum anderen kann ein Grund eine Handlung *motivieren*: Sie melden sich in der Bibliothek an, weil Sie Bücher entleihen möchten. Retrospektiv *erklärt* Ihr Motiv Ihre Handlung. Dieses Motiv war gleichzeitig der Grund ihrer Handlung, indem es sie *nachvollziehbar* macht.¹⁵²

151 Vgl. hierzu Hutcheson: *Essay with Illustrations*, II, I, 138 f. Anders als z. B. Wolff hatte Hutcheson in Bezug auf moralisches Urteilen und Handeln in erster Linie von Gründen, nicht aber von Motiven gesprochen. Die die gegenwärtige Debatte prägende Verwendung des Begriffs ‚Handlungsgrund‘ ist tatsächlich erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts üblich (siehe dazu Halbig: *Praktische Gründe*, 16 f.). Dabei wurde ‚Handlungsgrund‘ zunächst noch bedeutungsgleich mit ‚Motiv‘ verstanden (siehe z. B. Falk: „Ought‘ and Motivation“, 116). Die Entdeckung der Unterscheidung zwischen normativen Gründen und Motiven bzw. motivierenden **Gründen** in der analytischen Handlungstheorie geht auf Grice zurück (vgl. *The Grounds of Moral Judgement*, 8–20). Trotz der sachlichen Nähe sind Hutchesons Texte in der modernen Handlungstheorie und Moralpsychologie wenig präsent und werden nur selten als Referenztexte angegeben. Eine Ausnahme ist Mele: *Motivation und Agency*, 85, Fn. 10.

152 Bei dieser Interpretation bleibt zu klären, was einen Grund aus ontologischer Sicht, wenn er kein psychologischer Zustand ist, ausmacht. Zur Ontologie von Gründen siehe z. B. Alvarez: *Kinds of Reasons*, 40–51. Alvarez vertritt eine Auffassung von Gründen, der zufolge Gründe als *Tatsachen* zu verstehen sind. Umgekehrt ist jede

Im Gegensatz dazu betonen Vertreter der der neuzeitlichen ‚Standard-Theorie‘ von Handlungsgründen die ontologische Differenz von normativen und motivierenden Gründen. Die Standardtheorie hat ihre Wurzeln bei Hume. Ihre Vertreter berufen sich auf Humes These, vernünftige Erwägungen allein könnten weder den Willen lenken, noch zu einer Handlung veranlassen; die Grundkraft menschlichen Handelns, seien hingegen die Affekte.¹⁵³ Entsprechend dieser humeschen Vorgabe verteidigen Standardtheoretiker die Auffassung, dass Handlungen durch Motivationen generiert werden, die ihrerseits durch eine Kombination von Überzeugungen (‚beliefs‘) und Wünschen (‚desires‘) definiert sind. Dementsprechend werden Gründe, die handlungswirksam werden, weil sie motivieren, im ‚belief-desire-Modell‘ verstanden als mentale Zustände, die ihrerseits aus einem psychologischen ‚Paar‘ von Wünschen und Überzeugungen bestehen. Diese beinhalten zum einen die Präferenzen eines Handelnden (‚desires‘, ‚ends‘), zum anderen sein Verständnis von der Angemessenheit einer bestimmten Handlung zur Erfüllung dieser Präferenzen (means-end-beliefs). Dabei bezeichnen Wünsche und Überzeugungen zwei kategorial verschiedene Klassen von psychologischen Entitäten.¹⁵⁴

Tatsache, weil sie Gegenstand des Überlegens sein kann, auch ein Grund. Alvarez grenzt sich mit diesem Verständnis von Gründen von Positionen ab, die die motivierenden Gründe als mentale Zustände und damit als von den rechtfertigenden Gründen ontologisch verschiedene Klasse von Gründen verstehen. Alvarez zufolge umfasst die Definition von Gründen als Tatsachen *alle* Arten von Gründen. Die Gründe, aus denen Personen handeln, sind ihrer Ansicht nach nicht mentale Zustände, sondern psychologische Tatsachen (47). Die Autorin geht dabei von der Anschlussfähigkeit ihres Modells von Gründen an eine kausale Handlungstheorie aus. Gründe, als Tatsachen, können Ursachen sein (vgl. 50, Fn. 18).

153 Vgl. Hume: *Treatise*, 2.3.3. Zur Diskussion von Humes skeptischer These bzgl. der Rolle der Vernunft in Handlungsvollzügen siehe Kap. 1, § 1, 2.

154 Die ‚Standard-Theorie‘ von Handlungsgründen ist in der analytischen Handlungstheorie des 20. Jahrhunderts hauptsächlich von Davidson popularisiert worden (vgl. *Essays on Actions and Events*; insbes. „Actions, Reasons, and Causes“). Der Sache nach findet sich eine Verteidigung des Standard-Modells schon bei Grice. Seiner Ansicht nach zeichnen sich Wünsche dadurch aus, dass sie, im Gegensatz zu Überzeugungen, auf die Motive des Handelnden Bezug nehmen. Das, was als Grund gilt, geht hingegen vom Intellekt aus (vgl. Grice: *The Grounds of Moral Judgement*, 14). – Velleman bezeichnet das neuzeitliche, auf Hume zurückgehende Handlungsbeschreibungsmodell (dem er selbst allerdings nicht zustimmt), als „standard story of human action“ („What happens when someone acts?“, 461).

Für dieses psychologistische Verständnis von Motivation und Handlungsbegründungen hat sich die Bezeichnung ‚Humeanische Theorie der Motivation‘ durchgesetzt.¹⁵⁵ Dies zum einen, weil Vertreter dieser Auffassung bestreiten, dass die motivierenden Einstellungen wie Wünsche, Motive und Volitionen einen direkten Bezug auf die normativen Einstellungen wie Überzeugungen und Einsichten aufweisen, zum anderen weil sie von der kategorialen Verschiedenartigkeit der sich in den motivierenden Zuständen ausdrückenden psychischen Zustände (Überzeugungen und Wünsche) ausgehen. Michael Smith, der seiner eigenen Ansicht nach eine „humean theory of motivation“ verteidigt, stellt diesen Sachverhalt folgendermaßen dar:

First, motivating reasons and normative reasons are of quite different *categories*. For whereas motivating reasons are psychological states, normative reasons are propositions of the general form: ‘A’s ϕ -ing is desirable or required’. And, second, we have so far been given no reason to suppose that there is any general connection between the two sorts of reasons.¹⁵⁶

Nun liegt es nicht einfach auf der Hand, dass die ‚Humeanische Theorie der Motivation‘ tatsächlich so humeanisch ist, wie ihre Vertreter es behaupten. Zwar ist Hume der Ansicht, dass die Funktion von ‚beliefs‘ u. a. darin besteht, die Affekte zu dirigieren, jedoch versteht er weder die ‚beliefs‘ noch die ‚passions‘ als ‚Gründe‘. Humes Ziel ist es auch nicht, Handlungen anhand der ihnen zugrunde liegenden Motive zu rechtfertigen (und diese damit als motivierende Gründe zu verstehen), sondern sie durch diese kausal zu erklären.¹⁵⁷

Die Humeanische Theorie der Motivation verteidigt zudem ein asymmetrisches Verhältnis zwischen Wünschen und Überzeugungen. Wünsche sind diesem Modell zufolge die leitenden Motivationen in Handlungen, weil sie die ‚richtige‘ ‚direction of fit‘ haben: Im Gegensatz zu Überzeugungen können sie die Welt verändern, je nachdem worauf sie gerichtet sind. Diese Voraussetzung ist verschiedentlich kritisiert worden; der populärste Einwand stammt von Thomas Nagel, der seinerseits für die

155 Die ‚Humeanische Theorie der Motivation‘ wurde am prominentesten von Smith vertreten in: „The Humean Theory of Motivation“ und in *The Moral Problem*.

156 Smith: *The Moral Problem*, 96; vgl. auch: „The Humean Theory of Motivation“, sowie „Introduction“.

157 Vgl. zu diesem Punkt Radcliffe: „The Humean Theory of Motivation and its Critics“, 477 f., 490.

Möglichkeit von Wünschen, die selbst durch Überzeugungen motiviert sind, argumentiert.¹⁵⁸

Eine besondere Variante des Psychologismus in Bezug auf motivierende Gründe wird in der Position des reinen Kognitivismus vertreten. Diesem Ansatz zufolge bestehen motivierende Zustände nicht aus einem ‚Paar‘ von Überzeugungen und Wünschen bzw. Pro-Einstellungen, sondern ausschließlich aus Überzeugungen bzw. einem Überzeugungspaar. Was motiviert, ist die Überzeugung (belief). Zwar kommt Motivation auch nach diesem Modell nicht vollständig ohne Wünsche (desires) aus. Diese spielen aber eine untergeordnete Rolle und sind nicht Bestandteil des ‚motivating state‘. Der Wunsch, so und nicht anders zu handeln, ist demnach nicht Teil des motivierenden Zustandes, sondern bezeichnet im Gegenteil den Zustand, motiviert zu sein.¹⁵⁹

In Abgrenzung zum Standard-Modell praktischer Gründe verteidigen antipsychologistische Ansätze die Auffassung, dass motivierende Gründe nicht auf psychischen Zuständen beruhen, sondern Sachverhalte bezeichnen. Was motiviert, sind nicht psychische Zustände wie Wünsche oder Überzeugungen, sondern z. B. die Tatsache, dass etwas der Fall ist. So ist nicht meine Überzeugung, dass ein Freund Hilfe braucht, der (motivierende) Grund dafür, ihn anzurufen, sondern es ist der Sachverhalt, dass er Hilfe braucht, der meinen Anruf begründet. Auch wenn in diesem Fall meine Überzeugung keine notwendige Bedingung für mein Handeln ist (denn es ist die Tatsache und nicht die Überzeugung, die mich motiviert), so haben Überzeugungen doch vor allem rückblickend eine Funktion im Handeln, nämlich insofern, als wir die Handlung mit Blick auf die involvierten Überzeugungen erklären (im Sinne von: nachvollziehen) können. Nach Ansicht des Nonpsychologen ist meine Überzeugung ein

158 Vgl. *The Possibility of Altruism*, 29 f. Zur Kritik an Nagels Position vgl. Dancy: *Moral Reasons*.

159 Vgl. zu diesem Modell Dancys Verteidigung eines „Pure Cognitivism“ in *Practical Reality*, bes. 13 f., 85–94. Andere Versionen des reinen Kognitivismus werden z. B. von Raz und Scanlon vertreten, vgl. Raz: *Engaging Reason*; Scanlon: *What we Owe to Each Other*. Vgl. zur Übersicht über diese Positionen Halbig: „Motivierende Gründe“, 966–969. – Der reine Kognitivismus bleibt eine Antwort auf die Frage schuldig, warum gerade bestimmte Überzeugungen motivierende Wirkung haben und andere nicht. Vgl. zur Kritik von Dancys ‚reinem Kognitivismus‘ die Diskussion bei Raz: *Engaging Reason*, 25 f., der selbst wohl Vertreter des psychologischen Kognitivismus in Bezug auf Handlungsgründe ist (vgl. zu dieser Vermutung Halbig: „Motivierende Gründe“, 967).

notwendiger Bestandteil der Handlungserklärung, ohne dass sie ihrerseits auch Teil der Motivation ist.¹⁶⁰

Vorausblickend auf Kants Theorie moralischer Motivation wird hier ein Modell von Handlungsgründen favorisiert, das die kategoriale Unterscheidung von normativen und motivierenden Gründen verteidigt. Ein normativer Grund kann dieser Konzeption zufolge auch ein Motiv sein und dies dann, wenn er *unter bestimmten Bedingungen* motiviert. Dies setzt jedoch voraus, dass man normative Gründe, die von rationalen Personen als solche verstanden und geteilt werden, nicht einfach als Propositionen versteht, sondern als *praktische Überzeugungen* davon, was zu tun ist. Einen normativen Grund als solchen kennen und anerkennen, bedeutet demnach mehr, als über eine wahre Proposition zu verfügen. Es bedeutet, sich mit diesem Grund zu identifizieren und das deshalb, weil es ein Grund ist, den eine rationale Person vernünftigerweise nicht zurückweisen kann. In moralischer Hinsicht bezeichnet er das, was Menschen nach einheitlichem Maßstab und Empfinden einander schulden.¹⁶¹

Eine solche Auffassung von Gründen schließt die Standard-Theorie von Handlungsgründen prinzipiell nicht aus. Denn sie teilt die Ansicht der Standard-Theoretiker, dass die motivierenden Gründe auf psychische Zustände wie Überzeugungen, Volitionen, Absichten und Wünsche bezogen sind.¹⁶² Sie stellt jedoch in Frage, dass Handlungen durch Wünsche und ‚means-end-beliefs‘ *hinreichend* erklärt werden können. Denn daraus, dass Wünsche nichtrationale Zustände darstellen, folgt noch nicht, dass rationale Prinzipien gar keine Rolle in der Erklärung durch Handlungsgründe spielen können.¹⁶³

160 Zum Non-Psychologismus in Abgrenzung zu humeschen Theorien der Handlungserklärung vgl. die Darstellung bei Halbig: *Praktische Gründe*, 64–83.

161 „What we owe to each other“ lautet in diesem Sinne der Titel des Buches von Scanlon, in dem er die These vertritt, dass es (gemeinsame) Gründe und Werte gibt, die von rationalen Personen nicht zurückgewiesen werden können. Auf diese Weise wird die Sphäre des wertenden Grundes mit der der Moral verknüpft: durch das, was wir vernünftigerweise von einander erwarten können bzw. ‚was wir uns schulden‘. Vgl. *What we owe to each other*, z. B. 8.

162 Daraus folgt, wie Wallace feststellt, dass motivierende Gründe einer psychologischen Interpretation bedürfen (vgl. „Explanation, Deliberation, and Reasons“, 67). Fraglich ist jedoch, ob man wie Wallace annehmen muss, dass normative Gründe dieser Interpretation nicht zugänglich sind. Sie sind es nur nicht, wenn man davon ausgeht, dass sie von den motivierenden Gründen eben kategorial verschieden sind.

163 Vgl. zu diesem Punkt z. B. Wallace: „How to argue about Practical Reason“, 22.

2. Die Natur von Handlungsgründen: Interne und externe Gründe¹⁶⁴

Eine adäquate Theorie der moralischen Motivation muss zeigen können, in welcher Hinsicht moralische Überlegungen praktisch sind. Warum motivieren normative Gründe? Wie motivieren sie? Die Diskussion über den Status moralischer Gründe in Handlungserklärungen wird seit einiger Zeit unter dem Stichwort ‚Internalismus‘ versus ‚Externalismus‘ geführt. Internalisten und Externalisten gehen zunächst gleichermaßen davon aus, dass es Gründe für unsere Handlungen gibt. Die Begründung kann dabei in zwei Richtungen verlaufen: Zum einen kann eine Handlung begründet sein in Bezug auf die ihr zugrunde liegenden Ziele und Volitionen, zum anderen in Bezug auf eine Norm, in deren Licht sie rational ist.¹⁶⁵ Im Hinblick auf diesen doppelten Charakter von Handlungsbegründungen sind die normativen und die motivierenden Gründe einer Handlung Gegenstand von internalistischen und externalistischen Positionen über die Natur von Handlungsgründen.

Die Debatte zwischen Internalisten und Externalisten wird nun dadurch erschwert, dass wenig Einigkeit darüber besteht, was ‚Internalismus‘ und ‚Externalismus‘ bezüglich der Frage der Praktikabilität der Moral genau bedeutet. Mit ‚Internalismus‘ und ‚Externalismus‘ kann prinzipiell gemeint sein:

1. eine Theorie über die Natur der *normativen Gründe* bzw. über den Charakter moralischer Verpflichtung oder
2. eine Theorie über das *Verhältnis von normativen und motivierenden Gründen* bzw. über die Beziehung zwischen Moral und Motivation.

164 Die Debatte kann hier nur in ihren wichtigsten Punkten und Positionen skizziert werden. Eine ausführliche Darstellung findet sich z. B. bei Halbig: *Praktische Gründe*, 18–28, 150–169. Für grundlegende begriffliche Unterscheidungen vgl. auch Nagels knappe Bemerkungen zur „traditional controversy“ zwischen Internalisten und Externalisten in *The Possibility of Altruism*, 7 f.

165 Ich unterstelle damit ein Verständnis von ‚rational‘, dem zufolge Rationalität in der Fähigkeit besteht, „Verfahren diskursiver Einlösung von Geltungsansprüchen zu entwickeln, ihnen zu folgen und über sie zu verfügen“ (Gethmann: „Rationalität“, 467). Eine *Handlung* rationalisieren, bedeutet in dem Sinne, *Gründe* für sie anzugeben. Der Grund, der für die Handlung angegeben wird, rationalisiert die Handlung in einer bestimmten Hinsicht. Vgl. dazu Davidson: „Actions, Reasons, and Causes“, 3. Ob diese Rationalisierung eine Art kausaler Erklärung ist, wie Davidson behauptet, soll hier offen bleiben.

Hinsichtlich beider Fragestellungen lassen sich nun zum einen normativer Internalismus und normativer Externalismus und zum anderen motivationaler Internalismus und motivationaler Externalismus unterscheiden.¹⁶⁶

Der *normative Internalismus* bzw. der Internalismus in Bezug auf Gründe verteidigt eine interne Verbindung zwischen Moral und Gründen. Diese Verbindung verweist ihrerseits auf einen bestimmten Begriff der Moral. So stehen normative Erwägungen aus Sicht des normativen Internalismus unter einer motivationalen Bedingung: Sie sind genau dann Gründe für eine informierte und rationale Person P, wenn sie nach einem Prozess der praktischen Deliberation eine Motivation bei P generieren. Ein Grund existiert daher immer relativ zu den Motivationen des Handelnden; er muss, so Bernard Williams, in seinem ‚Motivationshaushalt‘ vorkommen, um tatsächlich ein Grund für ihn zu sein.¹⁶⁷ Unter dieser Bedingung ist eine bestimmte Überlegung nur ein scheinbarer, aber *kein* ‚echter‘ Grund für jemanden, entsprechend zu handeln, wenn sie eine rationale Person entweder nicht faktisch motiviert oder auch unter idealen Bedingungen der praktischen Deliberation nicht zur Handlung motivieren kann. Dabei besteht die Besonderheit der Williamschen Position darin, dass sie annimmt, der Prozess praktischer Überlegung nehme seinerseits in der aktuellen motivationalen Verfassung und nicht, wie der Externalist einräumen würde, bei objektiven (externen) Wertvorstellungen, die unabhängig von den motivationalen Zuständen des Handelnden existieren, seinen Ausgang.¹⁶⁸

166 Zur Unterscheidung von normativem und motivationalem Internalismus und Externalismus siehe z. B. Audi: „Moral Judgement and Reasons for Action“, sowie Halbig: *Praktische Gründe*, 18–28. Die Position des ‚normativen Internalismus/ Externalismus‘ begegnet auch unter folgenden Bezeichnungen: ‚Reasons Internalism/Externalism‘, ‚Internalism/Externalism about Reasons‘, ‚The internal/external reasons theory‘. – Die Begriffe ‚Internalismus‘ und ‚Externalismus‘ gehen ursprünglich auf Falk zurück, der in „‘Ought’ and Motivation“, 137 f. einen so genannten ‚internen‘ und ‚externen‘ Gebrauch von ‚Sollen‘ unterscheidet.

167 Vgl. Williams: „Internal and external Reasons“, 101, sowie „Internal Reasons and the Obscurity of Blame“, 35. Die motivationale Bedingung normativer Gründe wurde von Williams popularisiert und ist seitdem viel diskutiert worden. Williams betont, dass es sich bei der Motivmenge nicht allein um Wünsche handelt, sondern um Wünschen verwandte Einstellungen wie „dispositions of evaluation, patterns of emotional reaction, personal loyalties, and various projects, as they may be abstractly called, embodying commitments of the agent“ („Internal and external reasons“, 105).

168 Den letzten Punkt führt Hooker explizit in seiner Kritik an Williams’ internalistischer Position an. Hooker sieht richtig, dass der Streit zwischen Williams und

Der normative Internalismus ist daher eine Position, die den Status normativer Gründe in Bezug auf ihre Quelle begründet. Ein moralisches Urteil stellt demnach nur dann einen normativen Handlungsgrund bereit, wenn aus dem Urteil auch ein motivierender Grund hervorgeht, der seinerseits auf einen nicht-kognitiven, internen praktischen Zustand des Handelnden zurückgeht.¹⁶⁹ So sind Neo-Humeaner der Ansicht, dass ein Grund genau dann ein echter Handlungsgrund ist, wenn dieser Grund die Handlung in motivationstheoretischer Hinsicht erklärt.¹⁷⁰ Damit ein Grund eine Handlung in dieser Hinsicht erklärt, muss es einen entsprechenden Wunsch geben, der aus der praktischen Überlegung hervorgehen kann und die Rolle des Handlungsmotivs übernimmt. Dieser Auffassung zufolge sind Handlungsgründe auf die Eigenschaft reduziert, dass sie die Erfüllung eines Wunsches versprechen: Wünsche sind demnach die einzige Quelle praktischer Gründe.¹⁷¹ Unter der von Williams ins Feld geführten Voraussetzung, dass diese Wünsche von der aktuellen motivationalen

Externalisten grundlegend an der Frage nach der Quelle der praktischen Deliberation hängt, die ihrerseits idealerweise zur Herausbildung eines Handlungsmotivs führt (vgl. „Williams’ Argument against External Reasons“, bes. 44.). Vgl. Williams: „Internal and external Reasons“, bes. 109–101, sowie „Internal Reasons and the Obscurity of Blame“, bes. 35. Williams hebt hervor, dass es sich bei der Motivmenge nicht allein um Wünsche handelt, sondern um Wünschen verwandte Einstellungen wie „dispositions of evaluation, patterns of emotional reaction, personal loyalties, and various projects, as they may be abstractly called, embodying commitments of the agent“ („Internal and external reasons“, 105). Eine ausführliche Analyse und Kritik von Williams’ Position findet sich außerdem in Halbig: *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, 150–169.

169 Audi bezeichnet diese Position als „non-cognitive-motivation-entailing judgments-as-reasons view“ („Moral Judgement and Reasons for Action“, 130).

170 Neo-Humeaner sind an Humes Theorie der moralischen Motivation insofern orientiert, als ihrer Ansicht nach Motivationen immer (auch) durch Wünsche generiert werden. Ein entscheidender Unterschied zwischen Neo-Humeanischen Ansätzen und Humes Position besteht hingegen darin, dass Neo-Humeaner die Existenz normativer, praktischer Gründe prinzipiell einräumen, während Hume zufolge gar nicht sinnvoll von Gründen, die für oder gegen eine Handlung in dem Sinne sprechen, dass sie die Handlung rationalisieren, gesprochen werden kann. Es sind die Wünsche, die eine Handlung erklären; diese Wünsche (und damit auch die Handlung) entziehen sich aber dem Kriterium der Rationalität bzw. Irrationalität. Vgl. dazu Kap. 1, § 1, 2.

171 Wie Halbig hervorhebt, besteht darin der entscheidende Punkt instrumentalistischer Theorien praktischer Gründe. Dass Wünsche eine Quelle neben anderen Quellen praktischer Gründe sind, ist hingegen eine Voraussetzung, die auch von anderen (psychologistischen) Theorien praktischer Vernunft geteilt wird (vgl. Halbig: „Normative Gründe“, 135).

Verfassung des Handelnden abhängen, hat dies wiederum die aus normativitätstheoretischer Sicht nicht unerhebliche Konsequenz, dass alle normativen Gründe durch die konative Natur des Handelnden bestimmt sind: Ohne bestimmte Wünsche keine normativen Gründe.¹⁷²

Christine Korsgaard schließt an den Grundgedanken von Williams' Internalismus an, wenn sie betont, dass normative Gründe nur unter einer bestimmten Bedingung als praktische Gründe und damit als Handlungsgründe verstanden werden können. Die ‚internalistische Forderung‘ lautet daher folgendermaßen:

Practical-reason claims, if they are really to present us with reasons for action, must be capable of motivating rational persons. I will call this the *internalism requirement*.¹⁷³

Der ‚internalistischen Forderung‘ entsprechend sind alle ‚echten‘ Handlungsgründe also insofern so genannte ‚interne‘ Gründe, als sie Motive für rationale Handelnde bereitstellen und damit ‚intern‘ bereits mit den Motiven verbunden sind.¹⁷⁴ Ein solcher *gemäßigter normativer Internalismus*, wie er von Korsgaard vertreten wird, zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, dass er auch mit anderen Theorien über normative Gründe vereinbar ist. Da er, im Gegensatz zum Williamschen Internalismus, nicht darauf festgelegt ist, dass der Prozess praktischer Überlegung schon durch

172 Vgl. zu diesem Gedankengang Cullity/Gaut: „Introduction“, 7. Halbig bemerkt jedoch zu Recht, dass die Frage nach der Quelle normativer Gründe eine andere als diejenige ist, der Williams in seinem Aufsatz über interne und externe Gründe nachgeht. Williams geht es darum, zu zeigen, dass Gründe unter einer motivationalen Bedingung insofern stehen, als etwas *kein* Handlungsgrund ist, wenn er unter bestimmten Umständen nicht motiviert. Nach den ‚metaphysischen Konstitutionsbedingungen‘ bzw. den Quellen normativer Gründe fragt Williams jedoch nicht (vgl. Halbig: „Normative Gründe“, 134). Zum Überblick über alternative Theorien praktischer Vernunft, die die Basis normativer Gründe in Abgrenzung zum Instrumentalismus nicht in erster Linie in Wünschen, sondern z. B. in Werten (vgl. Raz: *Engaging Reason*) oder natürlichen Eigenschaften (vgl. Scanlon: *What we Owe to Each Other*) verorten und daher als Beispiele für genuin externalistische Theorien normativer Gründe gelten können, vgl. ebenfalls Halbig: „Normative Gründe“, 142–145.

173 Korsgaard: „Skepticism about Practical Reason“, 317.

174 Shafer-Landau und Halbig verweisen treffend darauf, dass wir es bei der internalistischen Bedingung für das Bestehen praktischer Gründe mit einer Tautologie zu tun haben: Praktische Gründe sind Gründe, durch die sich rationale Handelnde motivieren lassen. Rationale Handelnde zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich durch gute Gründe motivieren lassen. Also sind gute Gründe solche Gründe, durch die sich Personen, die für gute Gründe empfänglich sind, motivieren lassen. Vgl. Halbig: *Praktische Gründe*, 167, sowie Shafer-Landau: *Moral Realism*, 173.

die Motive des Handelnden gesteuert ist, ist er selbst mit einer externalistischen Auffassung über Handlungsgründe kompatibel.¹⁷⁵ Des Weiteren räumt der gemäßigte normative Internalist ein, dass es externe Gründe geben kann. Dass diese Gründe jedoch keine motivationale Kraft haben, wäre dieser Auffassung nach darin begründet, dass die entsprechende Person sich nicht hinreichend rational verhält. Denn wenn die ‚internalistische Forderung‘ besagt, dass als gute Gründe nur solche Gründe gelten können, die rationale Personen motivieren, dann liegt die Vermutung nahe, dass das Ausbleiben einer entsprechenden Motivation nicht den Handlungsgrund als solchen angreift, sondern auf ein Defizit in der Rationalität der Person verweist.¹⁷⁶

Normative Externalisten hingegen bestreiten die Abhängigkeit der normativen Gründe von einer motivationalen Bedingung. Nach Ansicht des normativen Externalismus existieren normative Gründe auch unabhängig von der (aktualen oder prinzipiell möglichen) Motivation einer Person. Sie ergeben sich aus nicht-subjektiven, nicht-situationsgebundenen Werten, die ihrerseits die Quelle der normativen Gründe sind.¹⁷⁷ Nach

175 Vgl. Hooker: „Williams’ Argument against External Reasons“, 43.

176 Dieses Argument führt Velleman gegen Williams ins Feld: „The Possibility of Practical Reason“, 179 f. Vgl. zu diesem Punkt auch Halbig: *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, 20, 168. Insofern kann der gemäßigte normative Internalismus, wie er z. B. von Korsgaard vertreten wird, auch als „rational agent motivational internalism“ (Audi: „Moral Judgement and Reasons for Action“, 137) verstanden werden, weil er davon ausgeht, dass bei rationalen Handelnden eine verlässliche Beziehung zwischen dem moralischen Urteil und der Motivation besteht.

177 In Bezug auf diese Auffassung ist die Position des normativen Externalismus dem *moralischen Realismus* in Bezug auf Werte verwandt. Moralische Realisten verteidigen die These, dass es moralische Fakten unabhängig davon gibt, ob sie gerade von jemandem geglaubt oder gewollt werden. Problematisch kann eine solche Position sein, wenn sie eine Unvereinbarkeit der normativen Entitäten mit der natürlichen, in physikalischer Hinsicht betrachteten Welt beinhaltet. Werte erscheinen dann in der modernen, naturwissenschaftlich geprägten Welt als etwas Merkwürdiges bzw. Absonderliches (vgl. zu Mackies „Argument aus der Absonderlichkeit“ Mackie: *Ethik*, 43–49). Halbig ist der Ansicht, dass „dieser Umstand allein [...] noch keinerlei *Argument* gegen die Existenz objektiver Werte“ ist. Moralische Werte, so Halbig, „sind nicht merkwürdiger als Neutrinos, impressionistische Gemälde oder Erdferkel“ (*Praktische Gründe*, 189 f.). Tatsächlich ‚absonderlich‘ erscheinen diese Werte jedoch unter der Voraussetzung, dass die Position des moralischen Realismus sich zur Annahme bestimmter ontologischer Entitäten verpflichtet (wie z. B. Mackie es annimmt). Aus dieser ontologischen Voraussetzung für die ‚Absonderlichkeit‘ von Werten folgt für Halbig nicht einfach eine Ablehnung der fragwürdigen ontologischen Prämisse, sondern sein eigenes

Auffassung des normativen Externalisten kann es Gründe geben, die als solche eingesehen werden können, ohne dass diese Einsicht schon durch Motive gesteuert ist.¹⁷⁸

Der *motivationale Internalismus* in Bezug auf Handlungsbegründungen betrifft eine Aussage über den internen Zusammenhang zwischen den moralischen Urteilen und den Motiven. Moralische Urteile haben dem zufolge eine bestimmte Eigenschaft: Sie sind praktisch und das heißt: praktische Gründe für einen Handelnden, weil sie Motivationen bereitstellen. Nach Auffassung des motivationalen Internalismus hat jemand, der ein moralisches Werturteil fällt¹⁷⁹, nicht nur einen normativen, sondern auch einen motivierenden Grund, diesem Urteil entsprechend zu handeln. Dabei bleibt zunächst offen, ob der motivierende Grund, der unmittelbar aus dem Urteil hervorgeht, auch tatsächlich handlungswirksam wird.¹⁸⁰

Nach Auffassung des *motivationalen Externalismus* hingegen ist die Beziehung zwischen einem normativen Grund und der Motivation nicht notwendigerweise intern; die Motivation ist nicht ‚automatisch‘ mit der moralischen Bewertung verbunden. Im Gegenteil muss zu dem Urteil, dass etwas einen guten Handlungsgrund darstellt, ‚von außen‘ (‚extern‘) eine motivierende Komponente hinzukommen, damit der normative Grund für eine Handlung auch ein motivierender Grund zu dieser Handlung wird. Daraus ist jedoch nicht zu schließen, dass ein moralisches Urteil aus

„ontologische[s] Forschungsprogramm[...]“ (*Praktische Gründe*, 190; vgl. 189–313).

178 Vgl. McDowell: „Might There Be External Reasons?“, 98 f.

179 Halbig weist in diesem Sinne darauf hin, dass die interne Beziehung, die der motivationale Internalismus (bei Halbig: der „motivationstheoretische Internalismus“, *Praktische Gründe*, 25) behauptet, nicht diejenige zwischen einer moralischen Wahrheit und der Motivation, sondern zwischen einem moralischen Werturteil und der Motivation betrifft. Diese interne Beziehung ist für den Vertreter dieser Position so stark, dass die Motivation auch in Konfliktsituationen aufrechterhalten wird. Halbig findet für diesen Umstand die Bezeichnung der „*pro tanto*-Motivation“ im Gegensatz zur „*prima facie*-Motivation“ (*Praktische Gründe*, 26). Audi findet die Form des Internalismus, die hier als ‚motivationaler Internalismus‘ bezeichnet wird, noch eine genauere Bezeichnung: „motivational internalist judgements-as-reasons-view“ („Moral Judgement and Reasons for Action“, 130).

180 Es lassen sich zwei Formen von motivationalem Internalismus unterscheiden: stark und schwach. Je nachdem, wie eng man die Beziehung zwischen Urteil und Motiv knüpft und welchen Stellenwert man der Motivation einräumt, können internalistische Positionen variieren. Vgl. zur Unterscheidung von starkem und schwachem Internalismus z. B. Rosati: „Moral Motivation“, sowie Svavarsdóttir: „How Do Moral Judgments Motivate?“, 164.

externalistischer Perspektive nicht auch motivieren kann. Gründe, die auf solche Urteile zurückgehen, motivieren nur nicht lückenlos bzw. notwendigerweise. Sollte es ein Motiv geben, das auf den normativen Grund bezogen ist, so wäre die Person auch entsprechend ihrem moralischen Urteil motiviert zu handeln.

Aus dieser Darstellung beider Formen von Internalismus und Externalismus ergibt sich folgendes Bild. Internalistische Theorieansätze betonen die praktische Wirksamkeit moralischer Gründe. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass durch sie zunächst überzeugend erklärt werden kann, wie unsere moralischen Überzeugungen mit den Motiven, aus denen wir handeln, zusammenhängen. Jemand, der ein bestimmtes moralisches Urteil fällt und damit einen normativen Grund als solchen erkennt, ist auch motiviert, seinem Urteil entsprechend zu handeln. Diese Form des Internalismus hat jedoch – zumindest aus der Sicht der Gegenposition – einen Nachteil. Denn der Internalist muss aufgrund der von ihm verteidigten Auffassung einer intrinsischen Verbindung von Gründen und Motiven akzeptieren – und er tut dies –, dass die Normativität der Gründe in einem Abhängigkeitsverhältnis zur motivationalen Verfassung des Handelnden steht. Ein Grund wird demnach als ein gerechtfertigter Grund angesehen, weil bestimmte Motivationen, d. h. Wünsche, Dispositionen etc. die Klassifizierung ‚Grund‘ steuern.¹⁸¹ Es ist jedoch gar nicht einsichtig, warum das Ausbleiben einer Motivation einen Handlungsgrund als solchen angreifen soll. Dass jemand nicht motiviert ist, auf eine bestimmte Weise zu handeln, könnte im Gegenteil auf ein rationales Defizit in der Person schließen lassen, die den normativen Grund als solchen anerkennt, aber unfähig ist, eine diesem Grund entsprechende Motivation auszubilden.¹⁸²

Der Internalismus in Bezug auf Handlungsgründe (*normativer Internalismus*) geht also davon aus, dass normative und hier im engeren Sinne: moralische Gründe nicht auf rationalen Einsichten basieren, sondern auf die psychologisch-motivationale Struktur des Handelnden bezogen sind.

181 Vgl. McDowell's überzeugende Interpretation der internalistischen Position in „Might There Be External Reasons?“, 97.

182 Williams zeigt z. B. nicht, warum ein Grund, der eine Person faktisch nicht motiviert oder auch nach Durchschreiten eines Prozesses praktischer Überlegung nicht motivieren kann, kein Handlungsgrund ist, der dennoch normative Kraft hat. So kann jemand schlicht unfähig an, sich an von ihm selbst als gut erkannten Gründen handelnd zu orientieren. Sein Verhalten ist dann zumindest rational kritisierbar, wenn auch nicht notwendigerweise irrational. Vgl. zu dieser Kritik an Williams die Ausführungen bei Halbig: *Praktische Gründe*, 150–169, bes. 168 f.

Diese Struktur kann konativ oder auch nicht-konativ sein, je nachdem, ob man auch nicht-konative Motive einräumt. Während es sich bei der vom motivationalen Internalismus behaupteten internen Verbindung zwischen Grund und Motiv lediglich um ein „Negativkriterium“ handelt¹⁸³, das der Internalist als Reaktion auf das externalistische Handlungsbegründungsmodell anführt, sagt der normative Internalismus also auch positiv etwas darüber aus, was einen Grund tatsächlich zu einem ‚echten‘, aus Sicht des Internalisten normativen Handlungsgrund macht. Williams’ Negativformulierung, etwas sei dann *kein* ‚echter‘ Handlungsgrund, wenn er keine Motivationen bereitstelle, wird hier ersetzt durch die Einführung einer positiven Bedingung: Ein Handlungsgrund ist ein ‚echter‘ Grund genau dann, wenn er nicht nur auf die Motivationen des Handelnden *gestützt* ist, sondern auf ihnen *beruht*.¹⁸⁴

Ausgangspunkt externalistischer Theorieansätze ist hingegen die These von der Objektivität der Moral. So sichert der Externalist der Normativität der Gründe einen eigenen, unantastbaren Bereich, der sicherstellt, dass sich die Gründe nicht mit den Motiven verändern und auf diese ‚zurechtgeschneidert‘ werden müssen.¹⁸⁵ Jemand kann auch dann einen Grund haben, so und nicht anders zu handeln, wenn er nicht zu der Handlung motiviert ist (unmittelbar oder nach korrekter praktischer Überlegung). Das impliziert, dass es zunächst ungewiss bleibt, ob es Handlungen *aus* diesem moralischen Wissen überhaupt gibt. Das moralische Urteil, das selbst noch nicht das Motiv impliziert, muss durch ein Motiv *begleitet* sein,

183 Vgl. zu dieser Formulierung Halbig: *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, 20. Die Behauptung des Internalisten zielt darauf, dass nicht beliebige Erwägungen als *Gründe* für einen Handelnden gelten können. Gründe sind diese nur insofern, als sie motivationale Kraft haben.

184 Halbig bemerkt daher richtig, dass der normative Internalismus im Vergleich mit Williams’ Position des motivationalen Internalismus die stärkere Variante des Internalismus ist (vgl. *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, 21). Während Williams Argumentation darauf abzielt, zu zeigen, dass es keine externen Gründe gibt, argumentiert der normative Internalismus positiv für die Existenz interner **Gründe**.

185 Vgl. Frankena: „Obligation and Motivation“, 80: „[...] internalism [...] runs the risk [...] of having to trim obligation to the size of individual motives“. Dieses Argument wurde wiederholt aufgegriffen. Vgl. dazu Halbig: *Praktische Gründe*, 365–367. – Kritiker eines normativen Internalismus, der Gründe auf die Motive ‚zuschneidert‘, bezweifeln nicht nur, dass diese Gründe Normativität aufweisen. Ihrer Ansicht nach lässt sich sogar bezweifeln, dass ein Humeanischer ‚Grund‘ zu hypothetischen Imperativen taugt. Vgl. dazu Korsgaards Kritik an der Auffassung von der Normativität rein instrumenteller Gründe in: „The Normativity of Instrumental Reason“, sowie Hampton: „On Instrumental Rationality“.

das das Urteil seinerseits in adäquater Weise widerspiegelt, also ein ‚echtes‘ moralisches Motiv ist.

Internalistische Theorien ‚erkaufen‘ diesem Bild zufolge den Vorteil einer überzeugenden Analyse der Motivationsstruktur in Handlungen auf Kosten der Unabhängigkeit normativer Gründe von motivationalen Bedingungen. Externalisten hingegen nehmen zugunsten der Annahme unabhängiger, durch Werte und nicht durch Motivationen generierter normativer Gründe eine zusätzliche Beweislast bezüglich der Verlässlichkeit der Beziehung zwischen den moralischen Urteilen und den motivierenden Gründen in Kauf. Dabei ist jedoch zu betonen, dass die internalistische Kritik gegen die Existenz externer Gründe nur unter einer bestimmten Voraussetzung gilt: dass man schon eine Humeanische Motivationstheorie akzeptiert. Die Auffassung, dass nur interne Gründe, also Gründe, die zum Motivationshaushalt des Handelnden gehören, motivieren können, muss von Antihumeanern bzw. Nonpsychologen nicht geteilt werden.¹⁸⁶ So kann man beispielsweise die Auffassung vertreten, dass es nicht immer einen *Wunsch* geben muss, der zu einer moralisch guten Handlung motiviert und ihre Ausführung befördert.¹⁸⁷

186 Vgl. zu dieser Kritik an Williams' Argument gegen den Externalismus in Bezug auf Gründe Halbig: *Praktische Gründe*, 168 f.

187 Vgl. McDowell: „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?“, 84. McDowell schlägt eine Alternative zwischen internalistischen und externalistischen Ansätzen vor, indem er für ein Erklärungsmodell von (moralischer) Motivation plädiert, das Erkennen (als Erkennen des richtigen Grundes) und Wollen (als rationales, überzeugungsorientiertes Wollen) nicht als zwei von einander getrennte Bereiche betrachtet, die erst zusammen gebracht werden müssten (vgl. „Virtue and Reason“, bes. 57 f., und „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?“, bes. 81 f.). Die ‚ungetrübte Wahrnehmung‘, so McDowells Modell einer Wahrnehmungstheorie moralischen Wissens und Urteilens, kann ausreichen, um einen Handlungsgrund zu liefern. Tugend besteht nach diesem Modell in einer ‚Sensitivität‘ für das Gute (vgl. „Virtue and Reason“, 56), und demjenigen, der die Gründe für eine tugendhafte Handlung nicht (aner)kennt, mangelt es an der ‚spezifischen Sicht der Situation‘. Wenn jemand hingegen über die richtige Wahrnehmung verfügt, dann liefert ihm diese Wahrnehmung auch nichthypothetische Handlungsgründe (vgl. „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?“, 87 f.). Diesem Modell zufolge ist es nicht möglich, dass sich jemand, der wissentlich einer moralischen Forderung nicht nachkommt, rational verhält, weil er einen anderen (wenn auch weniger überzeugenden) Grund hat. Gegenüber moralischen Forderungen, die als solche wahrgenommen und vom Akteur verstanden werden, gibt es keine Gründe, die durch die moralischen Gründe als Gegengründe ‚ausgestochen‘ werden müssten (vgl. „Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?“, 90). Zur Kritik von McDowells Position siehe z. B.

3. Kant: Ein Ausblick

Humes Argumentation bezüglich moralischer Motivation beruht auf einer dilemmatischen Voraussetzung, der sich Hume selbst bewusst gewesen sein muss: Entweder die Moral ist etwas Kognitives insofern, als ihre Urteile wahr oder falsch sind. Dann aber ist unklar, wie Moralität und moralische Urteile praktisch sein können. Oder die Moral ist insofern praktisch, als ihre Urteile notwendigerweise motivieren. Dann aber muss die Grundlage der Moral selbst nicht-kognitiv sein.¹⁸⁸

Vor dieselbe Voraussetzung sieht sich Kant bereits zu Beginn seiner ethischen Analysen in den 1770er Jahren gestellt. Henrich fasst Kants Dilemma treffend zusammen:

Entweder die Ethik wahrt den rationalen Charakter der sittlichen Forderung; dann sind die Triebfedern des Willens nicht verständlich zu machen. Oder sie geht von der Sittlichkeit als einer Kraft zu handeln aus; dann ist der Vernunftcharakter des Guten nicht zu wahren.¹⁸⁹

Kant widmet sich dem Motivationsproblem, das in der beschriebenen dilemmatischen Gegenüberstellung zweier systematischer Herausforderungen an die Ethik zum Ausdruck kommt, seit seinen ersten moralphilosophischen Analysen. Bekanntlich kommen Kant und Hume bezüglich der Motivationsproblematik zu grundlegend verschiedenen Ergebnissen. Betrachtet man dabei den strukturell sehr ähnlichen Ausgangspunkt, den beide Argumentationen nehmen, so ist die Abweichung im Ergebnis nicht selbstverständlich. Sie lässt darauf schließen, dass beide Philosophen das ethisch-handlungstheoretische Problem moralischer Motivation nicht nur auf verschiedene Weise gelöst, sondern es auch unterschiedlich interpretiert haben. Während Hume sich – aufgrund eigener Voraussetzungen – gezwungen sieht, die dilemmatische Situation zugunsten einer Gefühlsmoral zu entscheiden, ist Kant in den verschiedenen Phasen der Entwicklung seiner Ethik darum bemüht, beiden Hörnern des Dilemmas gerecht zu werden. So hat die zunächst ausweglose Prämisse für ihn eher den Charakter einer (kantischen) Antinomie, deren widersprüchliche Aussagen nur in einem scheinbar kontradiktorischen Verhältnis zueinander stehen. In dieser Hinsicht begegnen die verschiedenen Phasen der kantischen Ethik

Halbig: *Praktische Gründe*, 158–169; Kennett: *Agency and Responsibility*, 17–38; Wallace: „Virtue, Reason, and Principle“.

188 Das Dilemma beschreibt Audi in ähnlicher Weise (vgl. „Moral Judgement and Reasons for Action“, 126).

189 Henrich: „Ethik der Autonomie“, 31.

als ein Versuch, den Schein dieser ausschließlich disjunktiven Gegenüberstellung zweier handlungstheoretischer Prämissen aufzulösen.¹⁹⁰ Während Hume von der Natur menschlichen Handelns im Besonderen ausging, um daraus Folgerungen für die Moral und moralisches Handeln im Allgemeinen abzuleiten, wählt Kant die entgegen gesetzte Strategie, indem er zunächst über die Natur der Moral verhandelt, um dann zu untersuchen, was diese Voraussetzungen für eine Theorie moralischer Motivation bedeuten. Kant wendet sich gegen eine Psychologisierung der Moral, indem er moralphilosophische Analysen zur Grundlage für seine Moralphysikologie macht.¹⁹¹

Die Herausforderung der kantischen Moralphilosophie ist grundlegend durch die Aufgabe geprägt, die absolute Verbindlichkeit und Irreduzibilität moralischer Forderungen mit ihrer Praktikabilität zu verbinden. Nun besteht Kants Ethik nicht in direkter Weise in einer Auseinandersetzung mit Humes Thesen. Sie berührt diese Thesen jedoch indirekt, wenn es ihr um die Frage der moralischen Motivation und um die Basis moralischer Urteile geht. In dieser Hinsicht lässt sie sich – in ihrer Entwicklung seit Beginn der 1770er Jahre bis in die 1790er Jahre – lesen als eine Ethik, die Humes Dilemma aufzulösen versucht – auf andere Weise, als Hume selbst es getan hat. So verpflichtet uns Kants Ansicht nach die Tatsache, dass uns Moralität (prinzipiell) bewegt, gerade *nicht* dazu, die Annahme irreduzibler normativer Wahrheiten aufzugeben. Die kantische Herausforderung besteht im Gegenteil darin, zu zeigen, dass es nicht-reduzible normative Wahrheiten gibt, die ihrerseits motivationale Kraft haben. Man kann, so die – im weitesten Sinne kantische und rationalistische – These, die internalistische Forderung in Bezug auf die Frage der Motivation für berechtigt halten und also in dieser Hinsicht Internalist sein, ohne bestreiten zu müssen, dass es normative Wahrheiten gibt.¹⁹²

190 Die Darstellung des Dilemmas bei Kant als „Antinomie“ findet sich bei Henrich: „Ethik der Autonomie“, 31. Zur Auflösung des Scheinargumentes in Antinomien vgl. Kants Argumentation in KrV A 297/B 354.

191 Vgl. zu dieser Beobachtung Timmons: „Kant and the Possibility of Moral Motivation“, 392, 398.

192 Parfit zufolge markieren unterschiedliche Auffassungen über die Basis und die Natur der moralischen Urteile nicht in erster Linie einen Diskurs zwischen Internalisten und Externalisten, sondern zwischen reduktiven und nicht-reduktiven Theorien der Moral. Internalisten müssen Parfits Ansicht nach akzeptieren, dass es nicht-reduzible normative Wahrheiten gibt (vgl. „Reasons and Motivation“, 128 f.).

Kants Ethik kann in diesem Sinne verstanden werden als Versuch einer Verbindung der internalistischen These von der Handlungswirksamkeit moralischer Gründe mit der externalistischen Auffassung, moralische Gründe existierten unabhängig von den Pro-Einstellungen der handelnden Person und seien daher objektive Gründe. Seine Position ist die eines rationalistischen Internalismus, da er zum einen eine rationalistische Konzeption moralischer Gründe verteidigt und zum anderen die internalistische These bezüglich des Zusammenhangs von Verpflichtung und Motivation teilt. Der Kern seiner Bemühungen in der Moralphilosophie beruht darauf, zu zeigen, dass und wie moralische Gründe zugleich handlungswirksam (praktisch) und objektiv sein können.¹⁹³

Kants moralphilosophische Analysen halten nicht von Anfang an eine eindeutige und stabile Lösung des Motivationsproblems bereit. Wie wir bereits gesehen haben, schwankt Kant gerade zu Beginn seiner ethischen Untersuchungen, d. h. in den 1760er Jahren, zwischen einer gefühlsethischen und einer rationalistischen Konzeption der Moral. Während Kant sehr bald schon von der Objektivität und Vernünftigkeit unserer moralischen Grundsätze überzeugt ist und für ihn damit die Frage der Grundlage der Moral relativ schnell zuungunsten einer durch die Ethik des ‚Moral Sense‘ geprägten Moralauffassung entschieden ist¹⁹⁴, wird ihn die Lösung des Motivationsproblems noch in seinen letzten moralphilosophischen Schriften beschäftigen. Dabei ist es die Suche nach einer Alternative zwischen empiristischen und rationalistischen Ansätzen in der Ethik, die Kants Auseinandersetzung mit der Motivationsproblematik bis zum Schluss prägt.

193 Diese Programmatik bei Kant beobachtet auch Timmons: „Kant and the Possibility of Moral Motivation“, bes. 381, 397.

194 So heißt es z. B. in einer Vorlesungsnachschrift der 1770er Jahre: „Das principium der Moralität ist nicht pathologisch, pathologisch wäre es, wenn es aus subjectiven Gründen, aus unseren Neigungen, aus unserm Gefühl hergeleitet wäre. Die Moral hat kein pathologisches principium, sie enthält objective Gesetze, was man thun soll und nicht was man zu thun begehrt. Sie ist nicht Zergliederung der Neigung, sondern eine Vorschrift, die wieder alle Neigung ist“ (V-Mo/Kae 71/57).

V. Praktische Gründe und Triebfedern: Die Entwicklung der Triebfedernfrage in Kants Moralphilosophie seit der *Kritik der praktischen Vernunft*

§ 1 Die Achtung als „einzige moralische Triebfeder“ in der *Kritik der praktischen Vernunft*

1. Die Idee einer „Kritik der praktischen Vernunft“ und die These vom „Factum der Vernunft“

Kants Anliegen in der *Kritik der praktischen Vernunft* ist es, zu zeigen, dass es eine Willensbestimmung geben kann, die durch ein rein formales Prinzip des Willens begründet ist. Kant findet für diese These die Formulierung von der Möglichkeit einer reinen praktischen Vernunft, die ihrerseits durch eine Kritik des praktischen Vernunftvermögens verteidigt werden soll.¹ Die „erste Frage“ einer „Kritik der praktischen Vernunft“ ist daher, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne“ (KpV 5:15). „Kritisiert“ wird dabei allein das Vermögen einer *empirisch-praktischen* Vernunft, weil sie vorgibt, moralische Prinzipien seien ausschließlich empirisch bedingt und sinnliche Interessen die alleinige Motivationsquelle von Handlungen:

Die Kritik der praktischen Vernunft hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen (KpV 5:16).

1 Vgl. zu Aufgabe und Ziel der *Kritik der praktischen Vernunft* die „Vorrede“ und die „Einleitung“ (KpV 5:3–16) sowie auch Kants Bemerkungen im Abschnitt „Von der Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft“ (KpV 5:45). Zum Überblick über Aufbau und Methode der zweiten *Kritik* siehe z. B. die Einleitung von Engstrom zur Cambridge-Edition der *Kritik der praktischen Vernunft* in der Übersetzung von Pluhar („Introduction“) sowie die Darstellung bei Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 42–61.

Die Aufgabe der zweiten *Kritik* besteht damit *negativ* darin, die „Anmaßung“ der empirisch-praktischen Vernunft zurückzuweisen²; ihr *positives* Anliegen hingegen ist es, zu zeigen, dass auch die reine praktische Vernunft Regeln des Verhaltens vorgeben kann, die im praktischen Leben tatsächlich wirksam werden können. Menschen handeln nach Vorstellungen, die sie in ihren Überlegungen leiten und sie dazu bringen, bestimmte Grundsätze des Handelns anzunehmen. Wenn die Vernunft selbst – und nur sie allein – die Quelle dieser Vorstellungen ist, die in die Handlungen als Gründe eingehen, dann ist reine Vernunft („für sich selbst“, KpV 5:24) praktisch. Die Frage nach der Möglichkeit einer reinen praktischen Vernunft ist daher für Kant identisch mit derjenigen nach der Möglichkeit praktischer Prinzipien, die universal, von unbedingter Geltung und als solche universalen und unbedingt geltenden Prinzipien handlungsleitend sind.³ In dieser Hinsicht schreibt er gleich zu Beginn der „Analytik“: „Wenn man annimmt, daß reine Vernunft einen praktisch, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so giebt es praktische Gesetze [...]“ (KpV 5:19 Anm.). Weil diese „praktische[n] Gesetze“ gleichzeitig zum Kriterium der (moralischen) Beurteilung von Handlungen dienen, liefern sie gleichzeitig einen Rationalitätsstandard für menschliches Handeln, der über den Maßstab der Zweckrationalität hinausgeht.⁴

Nun hatte Kant bereits in der *Grundlegung* gezeigt, dass allein ein praktisches Gesetz die Regel für ein Handeln von moralischem Wert vorschreiben kann. Außerdem hatte er dafür argumentiert, dass ein solches Gesetz und moralisch wertvolles Handeln nur dann möglich ist, wenn es sich dabei um ein Gesetz handelt, das sich ein vernünftiges Wesen selbst gibt. Da also, so lässt sich Kants Argumentation bezüglich der Analyse des moralischen Wertes zusammenfassen, Moralität die Bestimmung des Willens durch ein formales Prinzip bedeutet und diese Willensbestimmung nur als eine Autonomie des Willens möglich ist, ist diese Autonomie das Prinzip der Moralität.⁵ Der originelle und radikale Charakter von Kants Neubegründung der Moral besteht damit nicht allein in der Auffassung, der Ursprung moralischer Verbindlichkeit liege weder im Willen eines unendlichen, göttlichen Wesens noch in der natürlichen Ordnung der

2 Dieses Anliegen spiegelt sich im Titel der Schrift wider: „Kritik der praktischen Vernunft“.

3 Vgl. dazu Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 41, sowie Engstrom: „Introduction“, xxxiv.

4 Vgl. hierzu Willaschek: *Praktische Vernunft*, 176 f.

5 Vgl. dazu Kap. 3, § 2, 4.

Dinge oder aber in einem moralischen Gefühl, sondern allein in der reinen Vernunft. Revolutionär ist Kants Neuansatz in der Moralbegründung vor allem deshalb, weil er zeigt, dass die unbedingten, universal gültigen moralischen Regeln als Gesetze desjenigen vernünftigen Willens zu verstehen sind, der diesen Regeln als endlicher und fehlbarer menschlicher Wille unterworfen ist.

Kant hatte in der *Grundlegung* dargelegt, dass und warum es ein unbedingtes, kategorisches Prinzip der Moral gibt, das für alle vernünftigen Wesen Gültigkeit hat.⁶ Mit seiner These, dass die Vernunft „für sich selbst den Willen“ bestimmen kann (KpV 5:24), knüpft Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* an die Analysen der *Grundlegung* an. Die Vernunft, die „nicht im Dienste der Neigungen“ steht (KpV 5:25), „bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelt eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze“ (KpV 5:25). Damit ist Kants Vorgehen in der *Kritik der praktischen Vernunft* durchaus als Fortführung des Projektes der *Grundlegung* zu verstehen. Denn wenn reine Vernunft praktisch ist, dann gibt es auch Handlungsregeln, die empirisch unabhängig und von allgemeiner Gültigkeit für alle vernünftigen Wesen sind.⁷ Kant geht es also auch in der zweiten *Kritik* darum, zu zeigen, dass Sittlichkeit kein „Hirngespinnst“ ist⁸ und es ein von empirischen Bedingungen unabhängiges Kriterium rationalen Handelns gibt. Wie bereits in der *Grundlegung* hat dieser objektive

6 Diese unter der Überschrift „Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?“ geführte Untersuchung ist Gegenstand des dritten Abschnitts der *Grundlegung*. Wie Schönecker ausführt, lassen sich drei Aspekte dieser Frage unterscheiden: „Warum gilt der kategorische Imperativ? Was ist die Voraussetzung dieser Gültigkeit? Wie kann reine Vernunft ein Interesse am moralischen Gesetz bewirken?“ (*Kant: Grundlegung III*, 408)

7 Gleichwohl schlägt Kant bezüglich der Rechtfertigung des Sittengesetzes in der *Kritik der praktischen Vernunft* einen anderen Weg als in der *Grundlegung* ein, da er hier, anders als in der *Grundlegung*, versucht, die Gültigkeit des Sittengesetzes unabhängig von der Freiheit nachzuweisen. Die Freiheit wird hier zwar als ‚Seinsgrund‘, nicht aber als ‚Erkenntnisgrund‘ des moralischen Gesetzes verstanden. Im Gegensatz dazu ist es das moralische Gesetz, von dem das Bewusstsein der Freiheit ausgeht (vgl. KpV 5:4). Vgl. zur unterschiedlichen Methodik in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* z. B. die Ausführungen bei Gunkel: *Spontaneität und moralische Autonomie*, 197–212.

8 In der *Grundlegung* hatte es geheißen: „Daß nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die **Autonomie** des Willens wahr und als ein Prinzip a priori schlechterdings nothwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen **Vernunft** [...]“ (GMS 4:445).

Maßstab für die Moralität von Handlungen die Form eines praktischen Gesetzes, das Kant hier als „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ einführt (KpV 5:30) und folgendermaßen beschreibt:

Es [das Gesetz] ist aber auch nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt), sondern eine Regel, die bloß den Willen in Ansehung der Form seiner Maximen a priori bestimmt, und da ist ein Gesetz, welches bloß zum Behuf der subjectiven Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die objective Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken nicht unmöglich (KpV 5:31).

Das „Bewußtsein dieses Grundgesetzes“ bezeichnet Kant anschließend als „ein Factum der Vernunft“ (KpV 5:31). Für diese Bezeichnung führt Kant folgende Begründung an:

- 1) Das Gesetz lässt sich nicht aus anderen Vernunftbegriffen (wie dem der Freiheit) deduzieren. Es ist deshalb ein „Factum“ (vgl. KpV 5:31).
- 2) Dieses „Factum“ lässt sich auch nicht empirisch herleiten, sondern ist „als gegeben anzusehen“ (KpV 5:31).⁹
- 3) Es drängt sich „für sich selbst uns auf [...] als synthetischer Satz a priori“ (KpV 5:31).

Das „Factum der Vernunft“ besteht also in dem Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung durch ein Gesetz, das seinerseits eine praktische Funktion im Handeln hat: als eine unbedingte objektive Handlungsregel, die den Willen und das Handeln insofern beeinflusst, als sie die Grundlage für die subjektiven Grundsätze des Handelns ist. Kant schreibt über diese besondere Handlungsregel:

Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin als kategorisch praktischer Satz a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die hier also Gesetz ist) objectiv bestimmt wird (KpV 5:31).

Das faktische Bewusstsein des Sittengesetzes ist daher ein Bewusstsein von der unbedingten und allgemeinen Gültigkeit eines moralischen Gesetzes, das eine Aussage über den Willen enthält, für den das Gesetz eine „praktische Regel“ ist: Es ist ein Wille, der sich „vom bloßen Begehrungsver-

9 Es wird sich im Folgenden noch zeigen, dass „gegeben“ hier nicht in dem Sinne zu verstehen ist, in dem Kant den Begriff in der *Kritik der reinen Vernunft* verwendet. Dort ist ‚gegeben‘ immer ‚gegeben in sinnlicher Anschauung‘, die rein oder auch empirisch sein kann (vgl. KrV A 19/B 33). Kant führt diesen Gedanken selbst aus, wenn er in Bezug auf das „Factum der Vernunft“ schreibt, dass es „auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist“ (KpV 5:31).

mögen“ darin unterscheidet, dass er allein durch ein Vernunftgesetz bestimmt werden kann.¹⁰ In der Möglichkeit eines solchen „reinen“ Willens, der „durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht wird“ (KpV 5:31), indem sich diese in seinen subjektiven Handlungsgrundsätzen zeigt, liegt wiederum die Voraussetzung, dass es reine praktische Vernunft gibt. Während Kant nun in der *Grundlegung* noch der Ansicht ist, die Freiheit, die die „nothwendige Voraussetzung“ für die Annahme eines solchen reinen Willens ist, sei „eine bloße Idee“ und unerklärlich (GMS 4:459), so ist es in der *Kritik der praktischen Vernunft* die These von der Faktizität des sittlichen Bewusstseins, mit der die Möglichkeit eines reinen Willens und damit auch der Freiheit *praktisch* bewiesen werden kann.¹¹

Nun werden sich Menschen des Sittengesetzes nicht völlig unbegründet bewusst, sondern es ist ihr eigenes Vernunftvermögen, das dieses sittliche Bewusstsein in ihnen bewirkt. Daher handelt es sich beim „Factum der Vernunft“ gerade nicht um eine ‚Tatsache‘ im Sinne eines ‚factum brutum‘¹², sondern um eine ‚Tat der Vernunft‘ im Sinne einer Vernunft-handlung, deren Ergebnis das Bewusstsein des Sittengesetzes ist.¹³ Damit

10 In der *Grundlegung* schreibt Kant: „Sie [die Freiheit] gilt nur als nothwendige Voraussetzung in der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehungsvermögen noch verschiedenen Vermögens, (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen) bewußt zu sein glaubt“ (GMS 4:459).

11 Umgekehrt führt das Bewusstsein der Freiheit nicht zum Bewusstsein der ethischen Verbindlichkeit: „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein ‚Factum der Vernunft‘ nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori [...]“ (KpV 5:31).

12 So z. B. Apels Interpretation, der das „Factum der Vernunft“ als „unbezweifelbaren *Tatbestand* der sittlichen Selbstbestimmung (durch ein selbstgegebenes Gesetz der Selbstüberwindung)“ bezeichnet (*Transformation der Philosophie*, 418). Aus oben angeführten Gründen ist diese Lesart nicht überzeugend und geht an Kants Intentionen vorbei.

13 Im Kontext seiner praktischen Philosophie versteht Kant ‚facta‘ bzw. ‚Taten‘ als freie, unter Gesetzen der Verbindlichkeit stehende, zurechenbare Handlungen (vgl. z. B. MS 6:223, 227). Kleingeld weist mit Blick auf zeitgenössische Nachschlagewerke darauf hin, dass „Factum“ zu Kants Lebzeiten mit „Tat“ übersetzt wurde und es sich bei dem Begriff der Tatsache um einen Neologismus handelt, der erst später eingeführt wurde (Kleingeld: „Moral consciousness and the ‘fact of reason““, 63; für einen Überblick über den Forschungsstand zur Debatte über das „Factum der Vernunft“ vgl. 60–62; zum Begriff der Tat bei Kant siehe Schadow: „Tat“). Vgl. zur Interpretation des „Factums“ als „Tat der Vernunft“ Willaschek: *Praktische Vernunft*, 174–193, sowie Willaschek: „Die Tat der Vernunft“. Wolff interpretiert

ist Kants These vom „Factum der Vernunft“ eine Fortführung des im „Kanon“ der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelten Gedankens von der Vernunft als dem Vermögen der Freiheit, das dem Menschen ein Bewusstsein davon vermittelt, dass etwas sein *soll* und nicht nur *ist* (vgl. KrVA 547/B 575).¹⁴ Dass es ein unbedingtes praktisches Gesetz als Bestandteil eines Regelsystems gibt, das die Vernunft als ein solches spontanes Vermögen selbst entwirft (vgl. KrVA 548/B 576), ist die Konsequenz, die Kant in seine praktische Philosophie integriert und nach einem ersten Anlauf im „Dritten Abschnitt“ der *Grundlegung* schließlich in der *Kritik der praktischen Vernunft* mit der Faktumsthese auch bestätigt.¹⁵

Kant hat also bereits im „Ersten Hauptstück“ der *Kritik der praktischen Vernunft* die (endgültige) Antwort auf eine frühe Fragestellung seiner ethischen Schriften formuliert: Mit der These vom „Factum der Vernunft“ zeigt er, dass das moralische Gesetz ein Gesetz der reinen praktischen Vernunft ist, dessen sich jedes vernünftige Wesen insofern bewusst ist, als es von ihm als allgemein gültiges Gesetz des Wollens anerkannt wird.¹⁶ Anders und schärfer formuliert heißt das, dass diesem Gesetz allgemeine Gültigkeit überhaupt nur deshalb zukommt, weil es ein Gesetz ist, das die

das „Factum“ als eine Vernunft-handlung, die mit der Synthesisleistung des Verstandes in der Konstruktion der Begriffe vergleichbar ist. So ist das Bewusstsein des Gesetzes als Ergebnis einer Synthesishandlung zu verstehen, in der die Vernunft das Begehrungsvermögen unmittelbar bestimmt (vgl. „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist“, 131 f.).

14 Vgl. dazu Kap. 2, § 1, 4.

15 Es soll hier nicht entschieden werden, ob Kant seine Strategie in der *Kritik der praktischen Vernunft* grundlegend geändert hat und die These vom Faktum der Vernunft das negative Ergebnis des dritten Abschnitts der *Grundlegung* kompensieren soll. Es scheint zumindest nicht ausgeschlossen, dass Kant auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* noch davon ausgeht, dass die obersten Grundsätze der Moralität einer Rechtfertigung (im Sinne einer ‚Beglaubigung‘, vgl. KpV 5:91) zugänglich sein müssen, auch wenn man mit dieser Deduktion „nicht so gut fortzukommen hoffen [darf], als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging“ (KpV 5:46). So ist das Moralgesetz zwar von absoluter Gültigkeit und unbezweifelbarer Gewissheit. Dies schließt jedoch nicht aus, dass es eine rationale Grundlage hat, die einer Begründung zugänglich ist. Einen (wenn auch nicht erschöpfenden) Überblick über die diesbezügliche Diskussion in der Kant-Forschung gibt Klein: *Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist?*, 98–100.

16 Wolff bemerkt daher treffend, dass Kants Faktumsthese nicht in erster Linie auf die Faktizität des Pflichtbewusstseins zielt, sondern darauf, dass es ein Gesetz gibt, dessen allgemeine Gültigkeit für alle vernünftigen Wesen diesen Wesen in einem Bewusstsein zugänglich ist (vgl. „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist“, 526, Fn. 29).

reine praktische Vernunft selbst entwirft.¹⁷ Dieses Gesetz liefert ein kategorisches Handlungsprinzip für alle vernünftigen Wesen unangesehen ihrer individuellen Situationen und Präferenzen. Es wird als allgemein gültiges moralisches Gesetz von diesen Wesen anerkannt, weil dieses Gesetz ein Produkt ihrer eigenen Vernunft ist.¹⁸

Kant formuliert das Ergebnis der ‚Faktumsthese‘ in einer ‚Folgerung‘: „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“ (KpV 5:31). Mit dieser Feststellung ist nun die Möglichkeit eines praktischen Gesetzes und seiner unbedingten Ansprüche gerechtfertigt.¹⁹ Denn sie impliziert, dass es handelnde Subjekte mit einem freien Willen gibt, die sich zu Handlungen nach diesem praktischen Gesetz prinzipiell bestimmen können. Diese Subjekte werden sich der Möglichkeit ihrer rationalen Selbstbestimmung im Wissen um die Gültigkeit eines praktischen Gesetzes bewusst.²⁰ Dass dieses Gesetz allein tatsächlich ein Bewegungsgrund des

17 Zu dieser Konsequenz kommt auch Kleingeld, die das „Factum“ als eine Tatsache versteht, die ihrerseits das Ergebnis der Aktivität der Vernunft ist (vgl. „Moral consciousness and the ‘fact of reason‘“, 65 f.).

18 Kant nennt das praktische Gesetz daher ein „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ (KpV 5:30). Um diesen Fokus des „Factums“ auf die Vernunfttätigkeit hervorzuheben, plädiert Kleingeld dafür, die Rede vom ‚Bewusstsein des Sittengesetzes‘ durch die vom ‚Bewusstsein des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft‘ zu ersetzen (vgl. „Moral consciousness and the ‘fact of reason‘“, 66).

19 Die Faktumsthese dient nicht als theoretischer Beweis dafür, dass es reine praktische Vernunft und ein unbedingtes praktisches Gesetz gibt. Wie Wolff anführt, ist ein solcher Beweis für ein praktisches Postulat wie das ‚Faktum der Vernunft‘ gar nicht möglich und – auch nicht nötig. So hatte Kant zum einen in der *Kritik der reinen Vernunft* dargestellt, dass Postulate nicht Gegenstand von Beweisen, wohl aber von Deduktionen sein können (und müssen) (vgl. KrV A 232 f./B 285 f.; Wolff: „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist“, 541), zum anderen ist das moralische Gesetz von apodiktischer Gewissheit, weshalb seine Gültigkeit nicht erst erwiesen werden muss (vgl. 548). Was Kant liefert, ist daher eine Deduktion im Sinne einer „Rechtfertigung [der] objectiven und allgemeinen Gültigkeit“ des obersten Grundsatzes der reinen praktischen Vernunft, so wie er es selbst auch im Abschnitt „Von der Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft“ beschreibt (KpV 5:46). Zur „Rechtfertigungsaufgabe des Deduktionsabschnitts der zweiten Critik“ siehe Wolff: „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist“, 540–548, hier 543.

20 Kant bezeichnet das moralische Gesetz in der „Vorrede“ daher auch als „ratio cognoscendi der Freiheit“: „Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist [...] anzunehmen“ (KpV 5:4 Anm.).

Handelns sein kann, belegt nun nicht mehr nur ein ‚dunkel‘ gefühltes Bewusstsein (vgl. GMS 4:401 Anm.), sondern eine durch die Vernunft gegebene Einsicht, die ihrerseits „unleugbar“ ist (KpV 5:32).²¹ Weil diese Einsicht im Bewusstsein eines Gesetzes besteht, das „zum Behuf der subjectiven Form der Grundsätze dient“ (KpV 5:31), ist sie nicht allein eine theoretische Erkenntnis des Guten, sondern ist als *praktische* Einsicht in die Möglichkeit der Bestimmung des eigenen Willens durch ein Vernunftgesetz Ursache für eine *praktische Einstellung*, in der das Gesetz das Motiv (im Sinne von ‚Triebfeder‘) des Handelns ist. Eine ‚echte‘ sittliche Einsicht liegt mit dem „Factum der Vernunft“ nicht zuletzt deshalb vor, weil sie nicht nur die Vorstellung von einem unbedingt geltenden praktischen Prinzip vermittelt, sondern den Kern der Moralität offen legt, indem sie zeigt, dass dieses Gesetz ein den Willen *aller* vernünftigen Wesen bestimmendes Prinzip ist.

Nun ist dieser Gedanke in Kants Ethik nicht völlig neu. Bereits in der *Grundlegung* hatte Kant das Bewusstsein der Bestimmung des eigenen Willens durch ein unbedingt geltendes Gesetz mit einer praktischen Einstellung in Verbindung gebracht, die er dort als „Achtung fürs Gesetz“ bezeichnet hatte (GMS 4:400 f.). Auch die praktische Funktion der Achtung hatte er dort – zumindest ansatzweise – erörtert, indem er sie als ein Gefühl beschrieben hatte, das „Wirkung“ auf das handelnde Subjekt hat und mit einem Interesse am moralisch Guten verbunden ist.²² Wie diese „Wirkung“ des Gesetzes in Form der Achtung auf das Subjekt genauer aussieht und warum darin ihre besondere praktische Funktion im Handeln besteht, kann mit Blick auf die *Grundlegung* jedoch nur erahnt werden: Es muss das Bewusstsein der „Unterordnung“ (GMS 4:401 Anm.) des eigenen Willens unter ein Gesetz und gleichzeitig das Wissen um dieses Gesetz als das *selbst gegebene* Gesetz einer freien Willkür sein, das jene motivierende Wirkung hat, die von der Achtung erwartet wird.²³

21 O’Neill betont, dass Kant von der ‚Unleugbarkeit‘, nicht aber von der ‚Selbstevidenz‘ des Faktums der Vernunft spricht (vgl. O’Neill: „Autonomy and the Fact of Reason“, 89). Dass das Bewusstsein der uneingeschränkten Gültigkeit eines praktischen Vernunftgesetzes ein unleugbares Faktum ist, heißt, dass rationale Handelnde gar nicht anders können, als dieses Gesetz, das ein Produkt ihrer eigenen Rationalität ist, als gegeben anzusehen. Es „drängt sich ihnen auf „als synthetischer Satz a priori“ (KpV 5:31).

22 Vgl. dazu Kap. 4, § 2, 2 und 3.

23 Vgl. dazu Kap. 4, § 2, 3.

2. Der Ansatz im Triebfedern-Kapitel

Im Gegensatz zur *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* keines der Kapitel explizit mit dem Titel „Ästhetik“ versehen. Kants eigener Auskunft in der „Kritischen Beleuchtung der Analytik“ zufolge ist das „Dritte Hauptstück“ der „Analytik“ jedoch in Analogie zur „Transzendentalen Ästhetik“ der ersten *Kritik* als eine „Ästhetik der reinen praktischen Vernunft“ zu verstehen (KpV 5:90).²⁴ Während die „Ästhetik“ in der ersten *Kritik* aufgrund der beiden Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, in zwei Teile untergliedert war, hat die „Ästhetik der reinen praktischen Vernunft“ nur einen einzigen Teil, weil es nur eine Form der Sinnlichkeit gibt, die sie thematisiert: das Gefühl. Kant hatte in den ersten beiden Hauptstücken der „Analytik“ zunächst von den Grundsätzen und Begriffen einer reinen praktischen Vernunft gehandelt. Im dritten Teil der „Analytik“ geht es nun um die Untersuchung der *Wirkung* dieser Grundsätze und Begriffe und damit der Vernunft selbst auf die Sinnlichkeit des Menschen. Diese (*moralische*) Sinnlichkeit ist das „moralische Gefühl“:

[...] alsdann konnte erst das letzte Hauptstück, nämlich das von dem Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen, a priori zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d. i. vom moralischen Gefühle, den Theil beschließen (KpV 5:90).

Damit steht das Triebfedern-Kapitel nicht nur systematisch, sondern sogar inhaltlich im Zentrum der *Kritik der praktischen Vernunft*, weil es sich direkt der Frage stellt, die Kant in der „Vorrede“ und „Einleitung“ als Aufgabe für diese Schrift formuliert hatte: Es soll gezeigt werden, daß „reine Vernunft [...] für sich allein praktisch“ ist (KpV 5:31). Kant nähert sich dieser Aufgabe nun in der *Kritik der praktischen Vernunft* in zwei Schritten:

1. indem er zeigt, *dass* reine Vernunft *überhaupt* praktisch sein kann – unter der Voraussetzung, dass es Wesen gibt, die „überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben, ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen [...]“ (KpV 5:32). Dies ist die Aufgabe des

24 Kant ruft dem Leser im Zuge dieser „Analogie“ die Struktur der ersten *Kritik* in Erinnerung; seine eigene Erinnerung trägt ihn jedoch. Denn die *erinnerte* Struktur der ersten *Kritik* stimmt mit deren *tatsächlicher* Struktur nicht überein. Vgl. dazu Beck: *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, 55 f.

„Ersten Hauptstücks“ und in besonderer Weise Gegenstand der These vom „Factum der Vernunft“;

2. indem er darstellt, „auf welche Art“ reine Vernunft *in Bezug auf das Begehungsvermögen eines endlichen Vernunftwesens* praktisch sein kann (KpV 5:72; H. v. m.). Dieser Problematik wendet sich Kant im Triebfedern-Kapitel mit der ‚Lehre‘ von der Achtung als einer besonderen Art von Gefühl zu.

Es ist daher ganz richtig, das „Factum der Vernunft“ und die „Achtung“ als die zentralen Begriffe in Kants zweiter *Kritik* zu verstehen.²⁵ Das Triebfedern-Kapitel enthält dabei die Gegenposition zu einer Auffassung über die Natur menschlichen Handelns, die besagt, dass alles rationale Handeln letztlich empirisch bedingt ist. Kants Gegenthese lautet: Es gibt vernünftiges Handeln, das *nicht* auf empirischen Bedingungen beruht, und dies deshalb, weil es ein Prinzip des Handelns gibt, das allein vernunftbasiert und ‚für sich selbst‘ handlungsleitend ist. Weil dies nur dadurch möglich ist, dass das moralische Gesetz selbst zum treibenden Prinzip des Handelns (zur ‚Triebfeder‘) wird, geht es hier um die „Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ (KpV 5:71).²⁶

Kant war es in der *Grundlegung* darum gegangen, zunächst zu zeigen, dass moralisches Handeln auf inneren Beweggründen und das heißt: auf einer moralischen Gesinnung beruht. Eine Handlung „aus Pflicht“ hatte sich demnach als ein Handeln „aus Achtung für das Gesetz“ erwiesen, und es hatte sich gezeigt, dass dieses die subjektive Willensbestimmung bezeichnende moralische Gefühl allein im Bewusstsein des Sittengesetzes besteht. Darüber, wie genau es vorzustellen ist, dass die Achtung und mit ihr die Vorstellung des Sittengesetzes als subjektive Ursache des Handelns in einem endlichen Vernunftwesen fungiert, hatte Kant den Leser der *Grundlegung* noch im Unklaren gelassen. Zwar hatte er gezeigt, dass der Wille eines bedürftigen Subjektes „nicht an sich völlig der Vernunft gemäß“ ist, und dass daher „die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig“ sind (GMS 4:413). Wie aber genau das Gefühl der Achtung diese offenkundige ‚Lücke‘ zwischen der objektiven

25 Vgl. Henrich: „Der Begriff der sittlichen Einsicht“, 249.

26 Dass Kant in der Überschrift seines „Dritten Hauptstückes“ der *Kritik der praktischen Vernunft* von den „Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ (KpV 5:71, kursive H. v. m.) spricht, ist befremdlich, da er doch gerade zeigt, dass es nur eine einzige moralische Triebfeder gibt: das Bewusstsein des Moralgesetzes bzw. die Achtung. Vgl. Kap. 5, § 2, 1.

Erkenntnis und der subjektiven Willensbestimmung schließt, war noch offen geblieben.

An diese Lehrstelle knüpft Kant im Triebfedern-Kapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* an. Dabei schließt er an die These vom „Factum der Vernunft“ in seinen weiteren Ausführungen unmittelbar an. Während er hier gezeigt hatte, *dass* reine Vernunft praktisch sein kann, soll das „Dritte Hauptstück“ schließlich der Spezifizierung des Gedankens dienen, „auf welche Art“ reine Vernunft beim Menschen praktisch ist (KpV 5:72), d.h. wie das auf rationaler Selbstbestimmung beruhende moralische Handeln bei einem endlichen Vernunftwesen vorzustellen ist. Auf die Frage, *warum* der Mensch ein Interesse am Guten haben und dementsprechend handeln kann, gibt es hingegen auch hier (wie in der *Grundlegung*; vgl. GMS 4:459) keine Antwort:

Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne [...], das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei (KpV 5:72).

Für das Triebfedern-Kapitel formuliert Kant daher folgende Aufgabenstellung:

[...] so bleibt nichts übrig, als blos sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe vorgehe. [...] Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, es im Gemüthe wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben (KpV 5:72).

Die Tatsache – dies ist eine Folge vom „Factum der Vernunft“ – , dass sich ein vernunftbegabtes, unvollkommenes Wesen einem praktischen Gesetz unterworfen erkennt und sich damit a priori bewusst ist, im Zweifelsfall *gegen* seine sinnlichen Ansprüche und *gemäß* dem moralischen Gesetz handeln zu können, impliziert also notwendige Konsequenzen für die moralische Motivation: Das Gesetz (genauer: das Bewusstsein des Gesetzes) *ist* in rationalen Wesen Triebfeder moralischen Handelns, so wie das Gefühl der Achtung eine notwendige Wirkung des Gebrauchs der praktischen Vernunft ist. Während sich nun die Frage, wie das moralische Gesetz zur Quelle unserer motivierenden Gründe wird, der rationalen Einsicht entzieht, lässt sich doch untersuchen, wie ein solches Gesetz, das deshalb ‚praktisch‘ ist, auf den Willen eines zugleich sinnlich und intel-

lektuell veranlagten Wesens *wirkt*.²⁷ Kant will also nicht zeigen, dass wir notwendigerweise Achtung vor dem Gesetz haben; dies setzt er voraus.²⁸ Was das Triebfedern-Kapitel leistet, ist im Gegenteil eine Darstellung der Wirkung der moralischen Norm auf Wesen, die das Gesetz qua Vernunft respektieren und achten. Damit zielt Kants ‚Theorie moralischer Motivation‘ darauf ab, moralische Motivation zu *verstehen* und zu zeigen, was es für ein vernünftig-sinnliches Subjekt bedeutet, motiviert zu sein. Ihr Fokus richtet sich hingegen nicht auf die Frage, wie Menschen zu (moralischen) Motiven kommen oder wie moralische Motivation in endlichen Vernunftsubjekten *entsteht*.²⁹

Wenn wir also wissen, dass das Gesetz das grundlegende moralische Motiv für rationale Handelnde sein kann und das heißt: dass es reine praktische Vernunft gibt, dann gibt es auch eine bestimmte Phänomenbeschreibung seiner Wirkung als eines solchen Motivs auf ein endliches Vernunftwesen wie den Menschen. Unter der Voraussetzung, dass wir mit der Funktionsweise des Begehrungsvermögens des Menschen in grundlegender Weise vertraut sind, können wir eine solche Beschreibung liefern, was heißt: Wir können nach Kant „a priori anzeigen“, wie das Gesetz auf ein solches Begehrungsvermögen „wirken muß“ (KpV 5:72, H. v. m.).

Die Argumentation im Triebfedern-Kapitel ist eine ‚Theorie‘ der moralischen Motivation daher insofern, als sie die Wirkung des sittlichen Bewusstseins auf den Willen und das Handeln eines endlichen Vernunftwesens analysiert. Dabei kann sie verstanden werden als eine „Theorie der moralischen Sensibilität“³⁰, weil sie die prinzipielle Empfänglichkeit

27 Vgl. zu diesem Punkt Timmons: „Kant and the Possibility of Moral Motivation“, 383.

28 Dies betont auch Zinkin: „Respect for the Law and the Use of Dynamical Terms“, 43.

29 Peters’ Unterscheidung zwischen psychologistischen und philosophischen Theorien moralischer Motivation entsprechend geht es Kant um eine (philosophische) Analyse der *Bedeutung*, nicht aber um die *Erklärung* moralischer Motivation. Vgl. *The Concept of Motivation*, 43.

30 Diese Bezeichnung hat Reath geprägt; vgl. seinen gleichnamigen Aufsatz: „Kant’s Theory of Moral Sensibility“, 285. – Mir scheint es sinnvoll, „moral sensibility“ hier eher mit „moralische Sensibilität“ als (allein) mit „moralische Sinnlichkeit“ zu übersetzen. Kant geht es ja gerade darum, mit seiner Triebfedernidee zu zeigen, dass unvollkommene Wesen zwar nicht immer notwendigerweise moralisch handeln, für „Pflichtbegriffe“ aber *empfänglich* sind. Diese moralische Sensibilität zeigt sich in einem spezifisch moralischen Gefühl. In der „Einleitung“ zur *Metaphysik der Sitten*, *Tugendlehre* bezeichnet Kant das moralische Gefühl in diesem Sinne auch als

des menschlichen Gemütes für ein unbedingtes praktisches Gesetz thematisiert. Dass wir ‚moralisch sensibel‘ sind, diese Sensibilität aber ein Ergebnis unserer vernünftigen Veranlagung ist, ist die Idee, die Kant mit seiner ‚Theorie‘ der moralischen Triebfeder in der *Kritik der praktischen Vernunft* verständlich machen will.

3. Die Argumentation im Triebfedern-Kapitel

Kant eröffnet das Triebfedern-Kapitel mit der Wiederholung der Grundthese seiner Moralbegründung: Es muss „das moralische Gesetz“ sein, das den Willen „unmittelbar“ bestimmt (KpV 5:71), wenn eine Handlung moralisch wertvoll sein soll:

Wenn nun unter Triebfeder (*elater animi*) der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen: daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesens) niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht blos den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist desselben zu enthalten, erfüllen soll (KpV 5:71 f.).

Dass eine Handlung nur dann moralischen Wert hat, wenn sie „nicht blos den Buchstaben des Gesetzes“, sondern auch „den Geist desselben“ enthält, ist eine Forderung, die Kant bereits in der Unterscheidung von ‚bloß pflichtgemäßen‘ Handlungen und Handlungen ‚aus Pflicht‘ formuliert hatte.³¹ Sie ist auch schon in der Feststellung aus der Zeit der *Vorlesung zur Moralphilosophie* von 1777 enthalten, die „[s]ubjective[n] BewegungsGründe“ seien „Gründe der Gesinnung“, und dies müssten auch die Gründe sein, aus denen jemand seine Pflicht erfüllt (V-Mo/Kae 61–63/50 f.). Die Konsequenz, die Kant nun im Triebfedern-Kapitel für die Frage der Motivation aus dieser Forderung zieht, ist jedoch neu und – man erinnere sich an Kants Schwanken in Bezug auf eine Lösung des Triebfedernproblems in den 1760er und noch in den 1770er Jahren³² – in ihrer Radikalität überraschend. In der *Vorlesung zur Moralphilosophie* hatte

„subjective Bedingung[...] der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff“ (MS 6:399).

31 Vgl. dazu Kap. 3, § 2, 1.

32 Vgl. dazu Kap. 4, § 1, 3 und 4.

Kant die im Wollen und Handeln eines endlichen Vernunftwesens offensichtliche Dichotomie zwischen objektiven „BewegungsGründen“ und subjektiven „Gründen der Gesinnung“ noch dadurch betont, dass er diese parallel zur Unterscheidung von Dijudikations- und Exekutionsprinzip in der Ethik verstanden wissen wollte. Demnach konnte das „subjective principium“ bzw. die Triebfeder als das Exekutionsprinzip der Handlung nur das moralische Gefühl, nicht aber das Gesetz selbst sein (vgl. z. B. V-Mo/Kae 85/68).

Nun hatte Kant zwar auch noch in der *Grundlegung* streng zwischen der „Triebfeder“ einerseits und dem „Bewegungsgrund“ des Handelns andererseits unterschieden (vgl. GMS 4:427), für diese Kluft mit dem Gefühl der Achtung aber ansatzweise eine ‚Brücke‘ zwischen objektivem und subjektivem Prinzip des Handelns angeboten. Handelt jemand „aus Pflicht“, so geschieht seine Handlung nach Auskunft der *Grundlegung* allein „aus Achtung fürs Gesetz“. Weil der „Gegenstand der Achtung [...] lediglich das Gesetz“ ist, ist damit auch die ethische Forderung erfüllt, das Gesetz selbst müsse der Bestimmungsgrund des Wollens und Handelns sein (GMS 4:400 f.; vgl. GMS 4:419). Dennoch betont Kant, dass das, was den Willen bei einer Handlung aus Pflicht bestimmt, „objectiv das Gesetz und subjectiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz“ ist (GMS 4:400).

Damit ist ein neuer Wendepunkt in Kants Ethik und zugleich der Höhepunkt seines ethischen Formalismus erreicht, dem zufolge „reine Vernunft ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein“ kann, was heißt: sie kann „für sich selbst eine Triebfeder abgeben“ (GMS 4:461). In der *Kritik der praktischen Vernunft* führt Kant diesen Gedanken weiter aus, indem er zum einen die ethische Forderung sprachlich präzisiert und dadurch radikalisiert, und indem er zum anderen mit den Ausführungen im Triebfedern-Kapitel eine stärkere argumentative Basis für die streitbare These bietet, moralische Motivation beruhe allein auf einem formalen Prinzip und sei daher nichts anderes als eine Art von *rationaler* Motivation. Zunächst weicht er die auffällige Dichotomie zwischen ‚objektiv‘ und ‚subjektiv‘ in der Forderung auf, dass „der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse“ (KpV 5:72). ‚Bewegungsgrund‘ bzw. ‚Motiv‘ und ‚Triebfeder‘ sind nach dieser Forderung im moralischen Handeln identisch. Zwar ist die Unterscheidung zwischen ‚objektiv‘ und ‚subjektiv‘ nicht ganz aufgegeben und erfüllt nach wie vor eine wichtige philosophische Funktion, indem sie zeigt, dass Menschen aus *subjektiven* Gründen handeln, dass aber im

moralischen Handeln die objektiven Handlungsgründe als Richtmaß des Handelns unentbehrlich sind, weil sich ihr Geltungsbereich auf alle vernünftigen Wesen erstreckt. Mit der Forderung aber, das moralische Gesetz *selbst* müsse die Triebfeder des Handelns bereitstellen und nicht ein – wenn auch mit diesem Gesetz eng verbundenes – Gefühl, macht Kant den neuen Wendepunkt in seiner Moralphilosophie erneut und radikaler explizit als zuvor.³³

Diese Forderung ist nun, wie bereits gezeigt, nur eine andere Formulierung dafür, dass reine Vernunft praktisch sein muss, wenn Moralität kein „Hirngespinnst“ (GMS 4:445) sein soll. Für diese ‚Praxis‘ in Form einer Wirkung des moralischen Gesetzes auf ein endliches Vernunftwesen liefert Kant im Triebfedern-Kapitel eine komplexe Argumentation, die sich in sechs Aspekte aufschlüsseln lässt:

1. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft [...] (KpV 5:78).
2. [...] Freiheit, deren Causalität bloß durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt (KpV 5:78).
3. Diese Einschränkung tut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze a priori

33 Kant hat seine Strategie in Bezug auf die Triebfedernfrage also mit der ‚kritischen Wende‘ seiner Ethik geändert und vertritt spätestens mit der *Grundlegung* nicht mehr dieselbe Ansicht wie seit der Zeit der Vorlesungen über Moralphilosophie um 1777. Auch die Rolle, die das moralische Gefühl in der Triebfedernproblematik übernimmt, hat sich geändert: Während Kants Begriff der Triebfeder und sein Verständnis des moralischen Gefühls als einer solchen Triebfeder in der Zeit der Vorlesungen über Moralphilosophie noch stärker an der Moral-Sense-Tradition ausgerichtet ist, verteidigt Kant spätestens seit der *Grundlegung* eine tendenziell rationalistische Position in Bezug auf die Triebfedernfrage. Dieser zufolge ist das Sittengesetz selbst Triebfeder moralischen Handelns. Mit Blick auf diese entwicklungsgeschichtlichen Fakten bezüglich der Triebfedernfrage in Kants Werk scheint mir die von Recki vertretene These, Kant habe seine Position in Bezug auf die Rolle des moralischen Gefühls in der Triebfedernproblematik seit den Vorlesungen über Moralphilosophie in grundlegender Hinsicht beibehalten, nur zum Teil vertretbar (vgl. Recki: „Wie fühlt man sich als vernünftiges Wesen?“, 98). Richtig ist, dass das moralische Gefühl in Kants Diskussion der Motivationsthematik immer wieder auftaucht. Dennoch hat sich die spezifische Funktion geändert, die Kant dem moralischen Gefühl in diesem Kontext zuweist. Der Begriff des moralischen Gefühls ist in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* eben in einer ganz anderen Weise in eine Antwort auf die Frage der moralischen Motivation einbezogen, als dies noch in den Vorlesungen über Moralphilosophie der Fall war. Vgl. dazu Kap. 5, § 2, 1 und 2.

erkannt werden kann. Da sie aber bloß so fern eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Thätigkeit des Subjects, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werths Abbruch tut (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird), so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl bloß Demüthigung, welche wir also zwar a priori einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können (KpV 5:78 f.).

4. Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung für das Gesetz, also auch ein seiner intellectuellen Ursache nach positives Gefühl, das a priori erkannt wird (KpV 5:79).

5. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern (KpV 5:79).

6. Also muss die Achtung für das moralische Gesetz auch als positive, aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden (KpV 5:79).

Die sechs Aspekte liefern zusammengenommen das, was Kant zu Beginn des Triebfedern-Kapitels angekündigt hatte: Eine Beschreibung der Wirkung des moralischen Gesetzes auf ein Wesen, das zugleich sinnlich und intellektuell veranlagt ist. Die Analyse beginnt mit dem Vernunfturteil und endet mit der moralischen Triebfeder und führt damit die Verbindung zwischen objektivem und subjektivem Handlungsaspekt vor. Sie umfasst folgende, an den zitierten Stellen aus KpV 5:79 orientierte Aspekte:

1. Menschen *wissen* qua Vernunftwesen, was sie (in moralischer Hinsicht) tun sollen: Im Vernunfturteil erkennen sie das moralische Gesetz als objektive Handlungsnorm insofern an, als es für sie als autonome Wesen eine unbedingte willensbestimmende Funktion hat (das Gesetz bestimmt den Willen „im Urtheile der Vernunft“, KpV 5:79). Das heißt: Vernünftigerweise bzw. ‚theoretisch‘ ist das moralische Gesetz schon immer das erste, unangezweifelte Handlungsmotiv und die grundlegende Maxime des Handelns.

2. Nun heißt Freiheit, sich durch Vernunft selbst zum Handeln bestimmen zu können und nicht durch sich zur Vernunft extern verhaltende Einflüsse in seinem Wollen und Handeln determiniert zu sein.³⁴ Dieses Vermögen beinhaltet daher auch, sich der Konfrontation seiner subjektiven Interessen und Wünsche mit der objektiv im Vernunfturteil vorliegenden Handlungsanweisung nicht entziehen zu können. Als rationales, freiheitliches Wesen bewertet der Mensch jede seiner Neigungen und seine gesamte Persönlichkeit am Maßstab des Gesetzes, das er sich aus der Perspektive unversehrter Freiheit selbst gibt.
3. Das Vermögen der Freiheit hat daher schon ‚theoretisch‘ den Charakter einer Befähigung zur Selbstbeschränkung: Als freiheitliche, rational überlegende Wesen können Menschen gar nicht anders, als ihre persönlichen Vorlieben im Bewusstsein des Sittengesetzes zu reflektieren und einer Bewertung zu unterziehen. Weil der Wert der eigenen Person angesichts des Wissens um die moralische Unzulänglichkeit der Neigungen gegenüber dem moralischen Gesetz „auf nichts“ herabgesetzt wird, wirkt das vernünftige Urteil ‚demütigend‘ und erzeugt ein negatives Gefühl, das Kant als „Unlust“ bezeichnet (KpV 5:78, 80).³⁵
4. Während die Wirkung der Vorstellung des Gesetzes *aus der Perspektive der Sinnlichkeit* allein diesen *negativen* Charakter behält, da sie als „Widerstand“ (KpV 5:75) gegen die ursprünglichen Beweggründe wahrgenommen wird³⁶, hat diese vernünftige Vorstellung auf ein gleichzeitig *vernunftbegabtes Wesen* auch eine *positive* Wirkung, die Kant als „Erhebung der moralischen“ Seite im Menschen beschreibt (KpV 5:79). Die Begründung dieser Wirkung ist folgende: So wie der Mensch Kants Ansicht nach einerseits ein „Glied der Sinnenwelt“ ist (GMS 4:455) und als solches in seinen Handlungen durch ebendiese sinnliche Natur bestimmbar ist, so ist er andererseits als freies Wesen nicht auf diese Perspektive eingeschränkt und in der Lage, als „Glied der Verstandeswelt“ (GMS 4:455) jenen Standpunkt der Moral ein-

34 Vgl. dazu Kap. 2, § 1, 4.

35 Kant bezeichnet die „Demuth“ („humilitas moralis“) dementsprechend in der *Tugendlehre der Metaphysik der Sitten* als „[d]as Bewußtsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz“ (MST 6:435).

36 Die ‚ursprünglichen‘ Beweggründe endlicher Vernunftwesen sind immer sinnlich: „Nun finden wir aber unsere Natur als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder der Furcht) sich zuerst aufdringt [...]“ (KpV 5:74).

zunehmen, der sich in der Vorstellung des Gesetzes ausdrückt.³⁷ Da nun der kategorische Imperativ, der die Maximenorientierung am Sittengesetz vorschreibt, ein Gebot nur für die sinnliche Seite im Menschen darstellt, das Vorgeschriebene in der intellektuellen Perspektive aber identisch mit dem ist, was (vernünftigerweise) gewollt wird³⁸, so wirkt die Vorstellung des Gesetzes auch positiv, indem es auf Zustimmung auf der vernünftigen ‚Seite‘ des Menschen trifft. Weil der Mensch erst Kraft seiner Vernunft für die normative Forderung des Sittengesetzes empfänglich ist, ist diese ‚vernünftige Seite‘ gleichzeitig seine ‚moralische Seite‘ (bzw. die Seite der „praktischen Schätzung des Gesetzes selbst“), die ihrerseits durch die positive Wirkung einer intellektuellen Vorstellung bestärkt („erhoben“) wird.³⁹ Kant bezeichnet die bestärkende Wirkung der Vorstellung des Sittengesetzes auf den Menschen als „Achtung für das Gesetz“, die aufgrund ihrer „intellektuellen Ursache“ ein „positives Gefühl“ ist (KpV 5:79).

5. Moralisches Wissen und Freiheit bewirken damit auch eine Erweiterung der Fähigkeiten und Anlagen, indem sie positiv dazu befähigen, durch sich selbst (als rationales, autonomes Wesen) über sich selbst (als zwar vernunftbegabtes, aber abhängiges Wesen) hinauszuwachsen: „Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst“ (KpV 5:79). Das Bewusstsein der moralischen Norm und das Wissen um die persönliche moralische Anlage in Form einer auf die Praxis der Norm ausgerichteten Vernunft (= „praktische Vernunft“) haben motivierende Wirkung insofern, als

37 Zum Zusammenhang von reiner praktischer Vernunft, Freiheit, Autonomie und Sittengesetz, „welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als das Naturgesetz allen Erscheinungen“ (GMS 4:452 f.), vgl. vor allem den „Dritten Abschnitt“ der *Grundlegung*.

38 Daher kann Kant sagen, dass „das moralische Sollen [...] also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt [ist] und [...] nur so fern von ihm als Sollen gedacht [wird], als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“ (GMS 4:455).

39 Gegenstand der „Erhebung“ ist daher nicht, wie man vermuten könnte, das Subjekt als endliches Vernunftwesen, sondern dasjenige an diesem Subjekt, was es zum Handeln aus reinen Vernunftgrundsätzen befähigt: seine Autonomie. Kants Gebrauch des Begriffs der Erhebung ist hier außerdem eher metaphorisch als wörtlich zu verstehen. Während man sich unter „Erhebung“ zunächst den Zustand einer Person vorstellt, die ‚erhoben‘ wird, meint Kant hier mit „Erhebung“ die Beförderung einer ganz bestimmten praktischen Einstellung, deren Ausführung bislang behindert worden ist.

durch sie „subjective Ursachen“ zu Gunsten von „objectiven Gründen“ zurückgestellt werden (KpV 5:79).

6. Dass das Gefühl der Achtung nun auch als „Triebfeder“ zur „Befolgung“ des moralischen Gesetzes und als „Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden [kann]“ (KpV 5:79), begründet Kant folgendermaßen: Der Mensch hat eine moralische ‚Seite‘, von der aus er das moralische Gesetz ‚praktisch schätzt‘, d. h. von der aus er das, was dieses Gesetz zu tun vorgibt, auch tun *will*.⁴⁰ Wäre allein diese ‚Seite‘ im Menschen aktiv und kämen keine anderen Bestimmungsgründe wie Neigungen und Interessen dazwischen, so folgten die Handlungen – ohne Demut und ohne Unlustgefühl – notwendigerweise und unmittelbar aus dem vernünftigen Urteil. In Kants Formulierung:

Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern (KpV 5:79).

Weil es beim Menschen nun aber so ist, dass „subjective Ursachen“ eine reibungslose Tätigkeit der reinen praktischen Vernunft verhindern, tritt die Demut zwischen die vernünftige Vorstellung und die Handlung, die einerseits ein Unlustgefühl ist, andererseits aber, aus der Perspektive der Vernunft, positiven Einfluss auf das praktische Urteilsvermögen hat. So beruht die Empfindung der eigenen Unzulänglichkeit (die „Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung“, KpV 5:79) auf einer (durch Sinnlichkeit) eingeschränkten Sichtweise; wird diese durch die vernünftige Perspektive erweitert, so erweist sie sich als durchaus produktiv, indem sie das Subjekt aus der Lethargie des Schmerzes befreit, der mit der Unlustempfindung einhergeht⁴¹, und zur Distanzierung von den unzureichenden subjektiven Ansprüchen *bewegt*. Die Achtung, die nun beides ist: Ursache der „Demüthigung“ und „Erhebung“ (KpV 5:79), ist aufgrund dieser Wirkung „Triebfeder“ zur Befolgung des Gesetzes und damit „Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels“ (KpV 5:79), weil

40 „Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist [...]“ (KpV 5:79).

41 „Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann [...]“ (KpV 5:73).

sie zur Annahme von Grundsätzen bewegt, die schließlich die Basis von Handlungen aus guter Gesinnung sind.⁴²

Das hier zum Ausdruck kommende Schätzen der moralischen Norm ist zu verstehen als eine Art von *Respekt* und Ehrerbietung gegenüber dem, was die moralische Stimme in einem zwar bedürftigen, aber vernunftbegabten Wesen fordert. Kant bestätigt diese Interpretation nicht nur inhaltlich, sondern sogar wörtlich, wenn er die positive Wirkung der Vorstellung des Sittengesetzes auf das Gemüt als „Gefühl der Achtung“ beschreibt, das in der englischen Übersetzung u. a. unter den Namen „respect“ oder „reverence“ läuft.⁴³ Es ist ein *positives* Gefühl, das über den Umweg einer *negativen* Wirkung Einfluss auf den Willen des Subjektes hat, indem es die „praktische[...] Schätzung“ (KpV 5:79) des Gesetzes belebt und diese praktische Einstellung über die sinnlichen Ansprüche ‚erhebt‘. Es ist außerdem ein Gefühl, dass sich – als Gefühl der „Demüthigung“ und als Gefühl der „Erhebung“ – notwendigerweise einstellt, wenn die beschriebenen Voraussetzungen gegeben sind, weshalb es, wie Kant schreibt, „a priori erkannt“ werden kann (KpV 5:79). Moralbewusstsein, rationale Willensbestimmung, Freiheitsbewusstsein, Selbstliebe/Eigenliebe, Eigendünkel, Schätzung der eigenen Person und Demut, subjektive Willens-

42 Vgl. dazu Kap. 5, § 2, 4.

43 Paton plädiert dafür, „Achtung“ mit „reverence“ statt mit „respect“ zu übersetzen, weil in „respect“ nicht jene „Ehrerbietung“ zum Ausdruck kommt, die Kant mit dem Gefühl der Achtung im Sinn hat (vgl. Paton: *Der kategorische Imperativ*, 64). Kant selbst fügt dem deutschen Wort „Achtung“ wiederholt die lateinische Übersetzung „reverentia“ hinzu, so z. B. in der *Tugendlehre der Metaphysik der Sitten*, wo es ihm darum geht, die Achtung ganz explizit als ein *Gefühl* auszuweisen und es von einem „Urtheil“ zu unterscheiden (vgl. z. B. MST 6:402). Es scheint mir daher sinnvoll, an Stellen wie diesen, an denen Kant die Rolle der Achtung als Gefühl exponieren will, die englische Übersetzung mit „reverence“ derjenigen mit „respect“ vorzuziehen. Im Kontext der Argumentation im Triebfedern-Kapitel, wo Kant wiederholt den intellektuellen Charakter dieses Gefühls betont und versichert, eine Handlung „aus Achtung“ hätte mit „Herzensaufwallungen“ nichts zu tun (KpV 5:85), scheint mir die Übersetzung mit „respect“ hingegen angebrachter und zumindest nicht verzichtbar. Patons Argument, die Verwendung von „respect“ sei schon deshalb ungeeignet, weil diesem Begriff in der deutschen Sprache „kein tiefes Gefühl“ entspricht, sondern er „gemeinhin von Gepäckträgern gebraucht [wird], wenn sie wollen, daß man aus dem Wege geht“ (Paton: *Der kategorische Imperativ*, 64), geht am deutschen Sprachgebrauch zwar nicht völlig vorbei, verkennt aber seine Flexibilität. Denn natürlich kann mit „Respekt“ auch jene „Hochachtung“ gemeint sein, die in dem Wort „Ehrfurcht“ Patons Ansicht nach viel eher zum Ausdruck kommt. Zur Unterscheidung von „reverence“ und „respect“ vgl. auch Gregor: *Laws of Freedom*, 181.

bestimmung und Achtung für das moralische Gesetz sind dabei nicht zeitlich von einander verschiedene Phasen oder Schritte, sondern vielmehr *Aspekte* der moralischen Motivation.

Was Kant in seiner Analyse vorführt, entspricht daher seiner eigenen Aufgabenbeschreibung im Triebfedern-Kapitel: Wie angekündigt, zeigt er in einer moralpsychologischen Analyse, „auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe vorgehe“ (KpV 5:72).

Das heißt: Das Moralbewusstsein hat auf den Menschen eine bestimmte Wirkung, von der wir „a priori“ wissen (KpV 5:72). Menschen sind moralisch sensibel, d. h. sie sind prinzipiell empfänglich für ein unbedingtes praktisches Gesetz. Da das Gesetz seinerseits ein Produkt der eigenen Vernunft bzw. eines ist, das die reine praktische Vernunft selbst entwirft,⁴⁴ ist diese Sensibilität ein Produkt ihrer intellektuellen Tätigkeit als praktisch denkende Subjekte. Ihre reine Vernunfttätigkeit hat einen Einfluss auf ihre Sinnlichkeit, der gesetzmäßig ist und von dem wir daher apriorische Kenntnis haben. Dieser Einfluss zeigt sich im moralischen Gefühl.⁴⁵

4. Moralische Sensibilität und die Kräftemetaphorik

Kant stellt die Wirkung des moralischen Bewusstseins auf das menschliche Gemüt in Form eines Kausalmodells vor, in dem intellektuelle ‚Schätzung‘ des Gesetzes und sinnliche Unlust aufgrund von ‚Demütigung‘ analog zu einem Kräfteverhältnis gedacht werden, das seinerseits konstitutiv für moralische Motivation ist. So heißt es im Triebfedern-Kapitel:

Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die blos darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muss die Achtung für das moralische Gesetz auch als positive, aber indirecte Wirkung desselben auf Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch De-

44 Vgl. Kap. 5, § 1, 1.

45 Dementsprechend schreibt Kant rückblickend in der „Kritische[n] Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“, Aufgabe des Triebfedern-Kapitels sei es, vom „Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen, a priori zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d. i. vom moralischen Gefühle“ zu handeln (KpV 5:90).

müthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden (KpV 5:79).

Die *kausale* Rolle der Achtung beschreibt Kant zuvor schon folgendermaßen:

Als Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligible Ursache, nämlich das Subject der reinen praktischen Vernunft als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, *indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird* (KpV 5:75, H. v. m.).

Kant folgert aus dieser Argumentation, dass das moralische Gesetz nicht nur formaler, sondern auch „subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder“ zur moralischen Handlung ist, nämlich insofern, als es „auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluss hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist“ (KpV 5:75). Um diese von Kant bildreich beschriebene dialektische Wirkung des moralischen Bewusstseins als Motiv moralischen Handelns nachvollziehen zu können, ist ein Blick auf Kants frühe Schrift *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* von 1763 hilfreich.

Kant thematisiert in den *Negativen Größen* die „reale“ Entgegensetzung zweier Prädikate eines einzigen Dinges, die sich jedoch nicht widersprechen, d. h. beide zusammen möglich sind. Ihr Verhältnis beschreibt er im einleitenden Abschnitt dieser kurzen Schrift folgendermaßen: „Es hebt hier auch eins [ein Prädikat] dasjenige auf, was durch das andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas (cogitabile)“ (Größen 2:171). Als Beispiel führt Kant einen Körper an, der durch Kraftausübung gleichzeitig in zwei verschiedene Richtungen bewegt werden kann und als Ergebnis im Ruhezustand verharrt (vgl. Größen 2:171). Diese Ruhe, die er als „Zero“ bzw. „0“ bezeichnet, ist „Etwas“ („repraesentabile“, Größen 2:171), was aus der Entgegensetzung folgt; die Bewegung des Körpers wird „durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben“. Die „Verneinung“, in diesem Falle der Ruhezustand des Körpers, ist aufgrund dieser Entgegensetzung kein „Mangel“ (an Bewegung), sondern eine „Beraubung“ (an Bewegung).

Damit ist die Ruhe des Körpers nicht zufällig, sondern beruht auf einem „positiven Grund“ (Größen 2:177 f.).⁴⁶

Kant wendet diesen abstrakten Gedankengang im „Zweiten Abschnitt“ der *Negativen Größen* auf den Bereich der Moral an. Parallel zum Begriff der Negation untersucht er hier den Begriff der „Untugend“. Diese ist eine „negative Tugend“ (Größen 2:182), da moralisch verwerfliches Handeln auf einer bewussten Zuwiderhandlung gegen ein ‚inneres Gesetz‘ beruht und daher als eine bewusste Abwendung von der moralischen Norm zu verstehen ist. Das ‚innere Gesetz‘ bezeichnet Kant genauer als „Gewissen“ bzw. als „Bewußtsein eines positiven Gesetzes“, das seinerseits ein „positiver Grund einer guten Handlung“ ist (Größen 2:182)⁴⁷. Das Unterlassen der guten Handlung, „welche aus dem Bewußtsein des Gesetzes allein fließen würde“ (Größen 2:182; wenn andere, sinnliche Beweggründe nicht im Spiel wären!), ist diesem Modell zufolge keine Verneinung (der guten Handlung) im Sinne eines (passiven) ‚Mangels‘ (z. B. an Wissen oder an moralischer Sensibilität), sondern geht auf „eine wirkliche innere Hand-

46 Kant geht es in den *Negativen Größen* grundlegend darum, Negativität als etwas Relationales auszuweisen: Einem Gegenstand kommt eine negative Größe nur in Relation zu einem anderen, ihm entgegen gesetzten Gegenstand zu, so dass man „eigentlich keine Größe schlechthin negativ nennen kann“ (vgl. Größen 2:174). Negative Größen sind daher keine „negative[n] Dinge“ in dem Sinne, dass sie „eine besondere Art von Dingen“ wären, die es weniger ‚gibt‘ als andere, ‚wahre‘ Entitäten (Größen 2:175). Königs Interpretation zufolge hat Kant seinen Begriff der negativen Größe in Abgrenzung zu Leibniz formuliert, der die negativen Größen seinerseits als „keine wahren Größen“ bezeichnet hatte (vgl. *Autonomie und Autokratie*, 34).

47 Kant zufolge kann das ‚innere Gesetz‘ das „Gewissen“ oder „das Bewußtsein eines positiven Gesetzes“ sein (Größen 2:182). Die Bezeichnung dieses ‚inneren Gesetzes‘ als „positiver Grund einer guten Handlung“ (Größen 2:182) steht im Zusammenhang mit Kants Überzeugung, dass der Mensch als (potentiell) rationales Wesen im ‚Normalfall‘ immer zunächst *gemäß* diesem sittlichen Bewusstsein handeln würde, wenn Neigungen nicht im Spiel wären. Daher drücken **Handlungen**, die dem Prinzip der Moralität nicht entsprechen und daher von uns als schlecht bezeichnet werden, immer einen bewussten Verstoß gegen das Sittengesetz bzw. gegen die sittliche Einsicht aus, so dass man eine Formulierung von Wilhelm Busch folgendermaßen umkehren könnte: „Das Böse, dieser Satz steht fest, ist stets das Gute, das man lässt“ („Das Gute, dieser Satz steht fest, ist stets das Böse, das man lässt“ (Busch: *Die fromme Helene*, 121)). Wie wir bereits gesehen haben, ist es das „Unglück“ des Menschen, dass sinnliche Reize bei ihm als endlichem Wesen die Triebfedern sind, die sich ihm zunächst ‚aufdrängen‘ (vgl. Kap. 4, § 2, 1). Als ein solches, mit einer sinnlich affizierbaren Willkür begabtes Wesen wird es zum Guten nur dann angetrieben, wenn es eine entsprechende Triebfeder gibt, die diesen Reizen entgegenwirkt.

lung aus Bewegursachen“ zurück und resultiert aus der „realen Entgegensetzung“ zum „positiven Grund“ des „inneren Gesetzes“, weshalb es sich hier um eine (aktive) „Beraubung“ (des Guten) handelt (Größen 2:183). Das heißt: Jedes untugendhafte Handeln beruht auf einer (bewusst) versäumten Möglichkeit, von seiner Tugendfähigkeit als autonomem Wesen Gebrauch zu machen. Dabei handelt der Mensch als vernünftiges Wesen im Gegensatz zum Tier in moralisch verwerflichen Handlungen seinem rationalen Moralbewusstsein entgegen, indem die von diesem unmittelbar ausgehenden Überzeugungen und Absichten zurückgestellt und durch andere Bewegursachen ‚überwogen‘ werden. Bei schlechten Handlungen setzen wir daher voraus, dass sie im vollen Bewusstsein der moralischen Norm stattgefunden haben und einem „inneren Gesetze entgegen gehandelt worden“ ist (Größen 2:183).⁴⁸

Auch wenn Kant jenes „innere Gesetz“ in den *Negativen Größen* noch etwas unschlüssig umschreibt („entweder bloß das Gewissen oder auch das Bewußtsein eines positiven Gesetzes“, Größen 2:182), so kündigt sich hier schon ein Gedanke an, der in den moralphilosophischen Schriften seit der *Grundlegung* zum exponierten Gegenstand der Untersuchung wird. So legt bereits die *Grundlegung* fest, dass „die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst [...] nur im vernünftigen Wesen stattfindet“ (GMS 4:401). Zudem zeigt sich in Kants Begriff vom nach „Gesetzen“ handelnden Willen als „praktischer Vernunft“ eine enge Verbindung von Gesetz, Vernunft und Willen (vgl. z.B. GMS 4:412). Dass nun die guten Handlungen durch die Tauglichkeit der ihnen zugrunde liegenden Maxime zu einem allgemeinen praktischen Gesetz charakterisiert sind, hatte Kant ebenfalls in der *Grundlegung* sowie im ersten Teil der *Kritik der praktischen Vernunft* gezeigt,⁴⁹ während in der *Religion* deutlich wird, dass die Börsartigkeit als höchster Grad der Untugend in der bewussten Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetz besteht (vgl. Rel 6:32). Außerdem ist bemerkenswert, dass Kant schon hier das „Bewußtsein des Gesetzes“ bzw. das „innere Gesetz“ mit einem „innere[n] moralische[n] Gefühl“ in Verbindung bringt, das ein vernunftbegabtes Wesen im Unterschied zum

48 „Ein unvernünftig Thier verübt keine Tugend. Es ist diese Unterlassung aber nicht Untugend (demeritum). Denn es ist keinem inneren Gesetze entgegen gehandelt worden. Es ward nicht durch ein inneres moralisches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben, und dadurch, daß es ihm widerstanden, oder vermittelt eines Gegengewichts wurde das Zero oder die Unterlassung als eine Folge nicht bestimmt. Sie ist hier eine Verneinung schlechthin aus Mangel eines positiven Grundes und keine Beraubung“ (Größen 2:183).

49 Vgl. dazu Kap. 3, § 2, 3.

vernunftlosen Tier zur Handlung ‚antreibt‘ (Größen 2:183). Dieses „Gefühl“ hat eine evaluative und unhintergehbare Wirksamkeit derart, dass eine ihm entgegenstehende Handlung eine „Unterlassungssünde[...]“ ist, die, wie Kant weiter schreibt, von den „Begehungssünden [...] moralisch nicht der *Art*, sondern nur der Größe nach unterschieden“ ist (Größen 2:183). So erfordern schlechte Taten bzw. „Begehungssünden“ „nur ein[en] größere[n] Grad der Handlung“ als „Unterlassungssünden“ (Größen 2:183). Moralrelevante Unterlassungen sind dem entsprechend Handlungen ‚geringeren Grades‘ und als solche absichtlich und zurechenbar.⁵⁰

Kants Begriff der negativen Größe als Resultat einer realen Entgegensetzung zweier Prädikate eines Dings wirft schließlich seine Schatten auf die Argumentation im Triebfedern-Kapitel in der *Kritik der praktischen Vernunft* voraus. Die Analogie unterstützt eine Lesart von Kants dort gebotener ‚Theorie‘ moralischer Motivation, der zufolge Kant sich die Wirkung des moralischen Bewusstseins auf das menschliche Gemüt und

50 In der *Religion* unterscheidet Kant verschiedene „Stufen des Hanges zum Bösen“, denen *Grade* des unsittlichen Handelns entsprechen. Die Bösartigkeit verkörpert die höchste Stufe dieses Hanges, während Kant die ersten beiden Stufen als „Gebrechlichkeit“ und „Unlauterkeit“ bezeichnet. Dem Menschen, der seiner Gesinnung auf der Stufe der Bösartigkeit Ausdruck verleiht, wird, im Gegensatz zum ‚gebrechlich‘ oder ‚unlauter‘ Handelnden, vorsätzliche Schuld zugeschrieben (vgl. Rel 6:28–38). – Kants Begriff der Unterlassungssünde resultiert primär aus moralpsychologischen Voraussetzungen. So handelt es sich bei unterlassenen guten Handlungen um ein Vergehen (eine ‚Sünde‘), weil Person X es a) besser *wusste* und b) besser (anders oder überhaupt) hätte *handeln* können. Ebenso wie das Tun ist das (Unter)Lassen durch „den Gebrauch der Freiheit“, wie sie vernünftigen Wesen im Allgemeinen zukommt, gekennzeichnet (KrVA 807/B 835) und bezeichnet neben dem Tun eine bestimmte Art des Verhaltens. Dabei ist es die schlechte Absicht, die bewusste Abweichung von der moralischen Norm, die die Unterlassung einer guten Handlung zu einer realen, zu verurteilenden Tat macht. Denn „wer nicht bezahlt, was er schuldig ist, der wird in gewissen Umständen betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, so bald sich die Bewegursachen vergrößern, den andern verderben“ (Größen 2:183). Zum Begriff des (Unter)Lassens bei Kant siehe Schadow: „Tun und Lassen“. – In der analytischen Handlungstheorie ist der Status von (nicht zwingender weise moralrelevanten) Unterlassungen umstritten, u. a. deshalb, weil durch Unterlassungen keine Ereignisse bewirkt werden. Vgl. zu dieser Problematik z. B. Stoecker: „Tun und Lassen“, 409–411. Chisholm unterscheidet die ‚bloße‘ von der ‚verübten‘ Unterlassung. Eine ‚verübte Unterlassung‘ liegt, ganz im Sinne Kants, dann vor, wenn die Handlung „mit Überlegung (deliberately)“ unterlassen wurde („Der Handelnde als Ursache“, 410; vgl. Brand: „The Language of Not-Doing“ und Birnbacher: *Tun und Unterlassen*).

die Herausbildung eines praxisrelevanten moralischen Motivs nach Analogie eines Kräfteaustauschs vorstellt, wie sie bereits in der Argumentation in den *Negativen Größen* angelegt ist. Kant legt diese Annahme in folgender Beschreibung nahe:

Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher ihres Ursprunges wegen nicht pathologisch, sondern muß praktisch gewirkt heißen; indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das *Hinderniß* der reinen praktischen Vernunft *vermindert*, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das *Gewicht* des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere afficirten Willens) durch die *Wegschaffung des Gegengewichtes* im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird (KpV 5:75 f.; kursive H. v. m.).

Welches ist nun genau das „Hinderniß der reinen praktischen Vernunft“ und wie wird es „vermindert“? Wie wir bereits gesehen haben, sind Menschen nach Kants Auffassung Wesen, deren persönliche Präferenzen natürlicherweise und in großen Teilen von dem abweichen, was in moralischer Hinsicht geboten ist. Ihre Empfänglichkeit für Reize und ihre Abhängigkeit von Begierden bringen sie dazu, Neigungen herauszubilden und die eigenen Belange in das Zentrum seiner Willensbestrebungen zu stellen. Als in diesem Sinne zunächst auf die eigenen Bedürfnisse gerichteten Wesen ist der Mensch dazu prädestiniert, „sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrund zu machen“ (KpV 5:74), was heißt: selbstüchtig, selbstverliebt und eigennützig zu handeln. Die Frage, wie moralische Motivation möglich ist, ist für Kant aufgrund dieser Voraussetzungen gleichbedeutend mit der Frage, wie sinnliche zugunsten moralischer Beweggründe zurückgedrängt werden können.

Die den moralischen Beweggründen entgegen stehenden sinnlichen Beweggründe bezeichnet Kant im Triebfedern-Kapitel als „Selbstliebe“ bzw. „Eigenliebe“⁵¹ und „Eigendünkel“ (KpV 5:73 f.). Die *Eigenliebe*

51 Im Folgenden werde ich hauptsächlich, wie Kant im Triebfedern-Kapitel auch, von der Eigenliebe sprechen. Sachlich macht Kant zwischen der Selbstliebe und der Eigenliebe keinen Unterschied. Im Triebfedern-Kapitel trifft er folgende begriffliche Unterscheidungen: „Alle Neigungen zusammen [...] machen die **Selbstsucht** (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (Philautia), oder die des Wohlge-

versteht er dabei als Grundlage aller empirisch-praktischen Prinzipien, die ihrerseits immer auf die Befriedigung eines Begehrens und auf Lustgefühle gerichtet sind (vgl. KpV 5:21 f.). Sie bezeichnet genauer ein jedem endlichen Vernunftwesen eigenes Bestreben, die eigene Glückseligkeit zum ersten Bestimmungsgrund des Handelns zu machen (vgl. KpV 5:22). Bei diesem „Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen“ (KpV 5:74), wird das subjektive Bedürfnis nach Glückseligkeit zum objektiven Ziel gemacht. Als natürliche Neigung ist die Eigenliebe gut; in Form eines physischen Triebs zur Selbsterhaltung, Fortpflanzung und Vergesellschaftung sowie einer Anlage zur Kultur ist sie eine „Anlage zum Guten“ insofern, als sie die Befolgung des moralischen Gesetzes befördert (Rel 6:26 f.).⁵² In der *Grundlegung* zeigt Kant an verschiedenen Beispielen, dass die Maxime der Selbstliebe jedoch nicht als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann (vgl. GMS 4:421–425). Die Eigenliebe ist eine wohlwollende Sorge um die praktische Umsetzung der eigenen Belange. Sie bringt den Akteur dazu, seine subjektiven Präferenzen, seine durch Neigungen generierten Motive und Absichten als objektiv gültige Gründe auszugeben und sie auch vor anderen als solche zu rechtfertigen.⁵³

In der *Kritik der praktischen Vernunft* unterscheidet Kant die *Selbstsucht* (als Summe aller Neigungen; vgl. KpV 5:73) in Selbstliebe/Eigenliebe und Eigendünkel. Die *Eigenliebe* besteht in einem übermäßigen, wenn auch natürlichen „Wohllollen gegen sich selbst“ („denn wer wird nicht wollen, daß es ihm jederzeit wohl ergehe?“; Rel 6:45 Anm.), das sich in einer selbstbezogenen Maximenwahl zeigt und für sich genommen blind für ein nach objektiven Standards abwägendes Urteilen und Handeln ist. Die Eigenliebe wird zum *Eigendünkel*, wenn sich das betreffende Subjekt in der Restriktion seiner Handlungen zugunsten selbstsüchtiger Absichten *gefällt*, so dass es diese in einem Akt der Selbsttäuschung zum „praktischen Princip“ und damit zum unbedingten Prinzip des Wollens erhebt (KpV 5:74).⁵⁴

fallens an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel“ (KpV 5:73).

52 In diesem Sinne unterscheidet Kant in der *Religion* die „bloß mechanische“ von der „vergleichenden Selbstliebe“ (Rel 6:26 f.).

53 Vgl. dazu Reath: „Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination“, 15.

54 Kant bezeichnet den Eigendünkel in diesem Sinne auch als „Wohlgefallen an sich selbst“ (Rel 6:45 Anm.). – In der *Religion* nimmt Kant terminologische Verschiebungen bezüglich der Begriffe der Selbstliebe, des Wohllollens und des

Eigenliebe und Eigendünkel sind keine rein animalischen Impulse, sie setzen im Gegenteil Vernunft voraus.⁵⁵ Sie sind *praktische Einstellungen*, die ein durch mangelnde Objektivität gefälschtes, unberechtigtes Urteil über sich selbst implizieren, bei dem der Wert der eigenen Person über den Wert aller anderen Personen gestellt wird. Eigenliebe und Eigendünkel gehen damit zwar aus Neigungen hervor, sind jedoch mit diesen nicht identisch, denn sie beinhalten bestimmte Behauptungen und spielen sich auf der argumentativen Ebene eines rational begabten, eigeninteressierten Wesens ab, das seine Interessen kalkulieren kann.⁵⁶ Dabei steht die Eigenliebe nicht grundsätzlich in Konflikt mit dem moralischen Gesetz, sie ist nicht per se Widersacherin der Moral. Von ihr gehen subjektive Handlungsgründe aus, die nur dann in direkte Konkurrenz zu den objektiven, moralisch gültigen Gründen geraten, wenn sie zu unbedingten Handlungsgrundsätzen erhoben werden.⁵⁷

Nun sieht Kant richtig, dass das Prinzip der Selbstliebe nicht restlos eliminiert werden kann. So gehört es zur Natur des Menschen, selbstsüchtige Handlungsentwürfe in der Wahl von Handlungsalternativen zu bevorzugen und Prima-facie-Motive daraus abzuleiten (vgl. z. B. KpV 5:74). Dennoch sind Menschen durch das ihnen eigene Bestreben nach der Befriedigung ihrer subjektiven Bedürfnisse zwar in ihren Willensbestimmungen *beeinflusst*, jedoch, anders als die Tiere, nicht *determiniert*.⁵⁸ Die

Wohlgefallens auf. Das Wohlwollen gegen sich selbst und das Wohlgefallen an sich selbst werden dort verstanden als zwei Aspekte der Selbstliebe (vgl. Rel 6:45 f. Anm.). Aus einem sinnlich bedingten Wohlwollen, bei dem „die Vernunft [...] nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung [vertritt]“, resultiert ein **sinnliches** Wohlgefallen an den eigenen, durch selbstgerechte Maximen fundierten Willensäußerungen. Diese neue Definition passt zu Kants in der *Metaphysik der Sitten* vertretenem Begriff der (Menschen)Liebe. Diese kann „Wohlwollen (amor benevolentiae)“ und eine „Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae)“ sein (MST 6:401 f.). – Für eine minutiöse Analyse des Unterschieds zwischen Eigenliebe und Eigendünkel vgl. Engstrom: „The ‚Triebfeder‘ of Pure Practical Reason“.

55 Diesen Punkt betonen Reath: „Kant’s Theory of Moral Sensibility“; Engstrom: „The Concept of the Highest Good in Kant’s Moral Theory“; Wood: „Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit“. Vgl. dazu auch Rel 6:26 f.

56 Vgl. Engstrom: „The ‚Triebfeder‘ of Pure Practical Reason“, 101 f.

57 Dann ist die Selbstliebe „Quelle alles Bösen“ (Rel 6:45); vgl. dazu Wood: „Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit“, 153 f.

58 Die Fähigkeit, sich zu seinen Trieben aufgrund einer freien, wenn auch sinnlich affizierbaren Willkür verhalten zu können, unterscheidet die „Menschheit“ von der „Tierheit“ (vgl. dazu Rel 6:26 f. sowie Kants Unterscheidung von „freier Willkür“ und „thierischer Willkür“, z. B. MST 6:213). In diesem Sinne betont Kant, die

von der Eigenliebe ausgehenden Präferenzen unterliegen ihrer *Lenkung* insofern, als sie als Prima-facie-Motive einer bewussten Beurteilung und Entscheidung durch die reine praktische Vernunft unterzogen und möglicherweise, wenn notwendig, auf ein vernünftiges Maß (der ‚vernünftigen Selbstliebe‘) *eingeschränkt* werden können.

Während die Eigenliebe also ein Prinzip ist, das in den Grundsätzen eines endlichen Vernunftwesens *natürlicherweise* vorkommt, ist der Eigendünkel eine Einstellung, die einen bestimmten, moralisch verwerflichen *Umgang* mit der natürlichen Veranlagung zur Selbstsucht widerspiegelt. Im Gegensatz zur Eigenliebe steht er in echtem Widerspruch und Konflikt mit dem moralischen Gesetz, weil er darauf ausgerichtet ist, die subjektiven Ansprüche selbst zum objektiven Bestimmungsgrund des Wollens und zur Grundlage von (vermeintlich) objektiven Regeln des Verhaltens zu machen.⁵⁹ Weil hier subjektive Präferenzen als objektiv gültige Gründe ausgegeben werden, sind die Forderungen, die der Eigendünkel stellt, als solche unberechtigt und a priori falsch. Sie beruhen auf der eingeschränkten Perspektive des in seiner Selbstsucht gefangenen und des objektiven Urteils zumindest zeitweise nicht mehr zugänglichen Subjekts, das sich auf diese Weise über den Status seiner Handlungsgründe selbst täuscht.

Wie aber kommt es zu einer solchen Selbsttäuschung, bei der sich eine Handelnde ihre selbstsüchtigen Absichten sogar als allgemein gesetzgebend vorstellt? Kants Ausführungen in der *Metaphysik der Sitten* zufolge ist „[d]as Bewußtsein und Gefühl der Geringfähigkeit seines moralischen Werths in

„Freiheit der Willkür [sei] von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat [...]“ (Rel 6:23 f.). Allison fasst diese Idee in seiner „Incorporation Thesis“ zusammen: Triebfedern müssten immer erst in Maximen ‚inkorporiert‘ werden, damit sie eine praktische Funktion im Handeln haben, das seinerseits ein zurechenbares Verhalten ist (vgl. *Kant's Theory of Freedom*, 5 f., 40, 126). Vgl. dazu Kap. 2, § 2, 2 und 3. – Eine Definition spezifisch menschlicher Willkür, die auf die Möglichkeit der Distanzierung von sinnlichen Antrieben abhebt, darf jedoch nicht die für Kants Handlungstheorie und Moralphysik ebenso wichtige Annahme unterlaufen, dass Menschen (als rationale Wesen) in ihrem Handeln zwar nicht durch sinnliche Einflüsse vollständig fremdbestimmt sind, sie jedoch auch nicht umhin können, diese wahrzunehmen und zu erleben, so dass ein jedes Handeln aus Vernunftgründen einer aktiven Widersetzung gegen die Reize der Sinnlichkeit bedarf. Diesen Punkt betont Sullivan: *Immanuel Kant's Moral Theory*, 120.

59 Vgl. hierzu Reath: „Kant's Theory of Moral Sensibility“, bes. 294; Allison: *Kant's Theory of Freedom*, 124.

Vergleichung mit dem **Gesetz** [...] die Demuth (humilitas moralis)“ (MST 6:435). Dieses sittliche Bewusstsein ist bei dem im Eigendünkel gefangenen Subjekt verschüttet (wenn auch nicht vollständig eliminiert): Ihm mangelt der Vergleich mit der moralischen Norm⁶⁰, weshalb seine positive Schätzung der eigenen Person „bloßer Schein“ ist, zu der er sich ohne echte Gründe ‚überredet‘ und die weder mitteilbar noch objektiv nachvollziehbar und daher eindeutig irrational ist.⁶¹

Vor diesem Hintergrund führt Kants moralpsychologische Analyse von Selbstsucht, Eigenliebe und Eigendünkel den moralisch-praktischen Standpunkt des Menschen als eines unvollkommenen Vernunftwesens vor, das in moralischen Dingen natürlicherweise mit sich selbst in Konflikt steht. Der Vorgang der moralischen Deliberation, für den Kant im Triebfedern-Kapitel eine anschauliche Darstellung liefert, wird damit zu einem genuin persönlichen Konflikt, den jedes vernunftig-sinnliche, der Moralität zugängliche Subjekt mit sich selbst austrägt.⁶²

Dass Menschen Vernunft haben, befähigt sie zum einen, sich Ziele zu setzen, die richtigen Mittel zur Umsetzung ihrer Ziele zu wählen und die Bedingungen, die sie in ihrer Umwelt vorfinden, für die Realisierung ihrer eigenen Zwecke nutzbar zu machen. Darüber hinaus verfügen Menschen qua Vernunft über das Vermögen, sich in ihrem Handeln von unmittelbaren, sinnlichen Bewegursachen zu distanzieren und aus Gründen zu handeln, die nicht allein subjektiv fundiert, sondern prinzipienorientiert und allgemeingültig sind: Sie haben zusätzlich zu ihrer *natürlichen* auch

60 „Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz [...] muß unvermeidlich wahre Demuth folgen [...]“ (MST 6:436).

61 Diesen Gedanken legen Kants Ausführungen in der *Metaphysik der Sitten* nahe, wo er den Eigendünkel als „Tugendstolz (arrogantia moralis)“ bezeichnet. Dieser „Tugendstolz“ ist „[d]ie Überredung von einer Größe [...] seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz“ (MST 6:435). Dem entsprechend ist der Eigendünkel als eine Selbsttäuschung in der Hinsicht zu verstehen, dass er auf „Überredung“ beruht. Im Gegensatz zu einer *Überzeugung*, die laut *Kritik der reinen Vernunft* ein Fürwahrhalten aus objektiven Gründen ist, das „für jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat“ (KrV A 820/B 848), ist die „Überredung [...] ein bloßer Schein, weil der Grund des Urteils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird“ (KrV A 820/B 848). Zum Zusammenhang von Eigendünkel, Selbsttäuschung/Selbstbetrug und Überredung vgl. König: *Autonomie und Autokratie*, 226–228. – Den Aspekt der Irrationalität bezüglich des Eigendünkels betont Wood: „Self-Love, Self-Benevolence, and Self-Conceit“, 144, 153.

62 Das betont auch Sullivan: *Immanuel Kant's Moral Theory*, 126.

noch *moralische Autonomie*.⁶³ Es ist nun diese Vernunft als Vermögen der Freiheit, die sie moralisch sensibel macht. Sie ist die Quelle für ein moralisches Gefühl, das seinerseits von entscheidender Wirkung auf das Wollen und den Prozess praktischer Überlegung ist. Im Triebfedern-Kapitel fasst Kant diese Wirkung folgendermaßen zusammen:

Als Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligible Ursache, nämlich das Subject der reinen praktischen Vernunft als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, *indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird* (KpV 5:75; kursive H. v. m.).

Kants Begriff der Handlung zufolge geschieht eine Handlung dann und nur dann, wenn eine Substanz einen Zustand verursacht durch Determination ihrer Kraft (vgl. V-Me/v. S. 28:433, 564 f.).⁶⁴ Die kausalen Kräfte menschlicher Wesen bezeichnet Kant – typisch für seine Zeit – als „Vermögen“. Dabei geht er von folgendem Modell von „Kraft“ und „Vermögen“ aus:

Das innre Princip der Möglichkeit einer Handlung, heißt nun das Vermögen. Dieses innre Princip der Möglichkeit einer Handlung erfordert aber auch noch einen Bestimmungs Grund, damit die Handlung wirklich werde und das ist Kraft. Der Bestimmungs Grund zur Wirklichkeit einer Handlung heißt also Kraft. Eine jede Kraft ist also für sich selbst hinreichend zu einer Handlung und bringt eine andere Handlung hervor (V-Me/v. S. 28:515).

Dass Handlungen stattfinden, heißt demnach, dass *Kräfte* wirken, die ihrerseits Veränderungen *verursachen*. Dabei geht Kant – in Abgrenzung zu Wolff⁶⁵ – von der Möglichkeit verschiedener Vermögen beim Menschen aus, die ihrerseits die Wirkung von Kräften ermöglichen. Der von ihm explizierten Vermögenstruktur zufolge gibt es drei Grundvermögen:

Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurück geführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehungsvermögen (KU 5:177).

63 Zum Unterschied zwischen natürlicher und moralischer Autonomie vgl. Kap. 3.

64 Vgl. hierzu und im Folgenden: Kap. 2, § 1, 1.

65 Zu Wolff vgl. Kap. 1, § 2, 2.

Während nun die Erkenntnisvermögen – darunter fallen Sinnlichkeit als unteres und Verstand als oberes Erkenntnisvermögen – Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile liefern und damit ihren Beitrag zur Systematisierung der Phänomene der Erfahrung liefern, so gehört das Gefühl der Lust und Unlust zum einen zu dem empirischen Erkenntnisquellen, die vorrationale Bewertungen ermöglichen und begleitet zum anderen unsere realisierten Absichten. Das Begehungsvermögen als drittes Seelenvermögen ermöglicht schließlich die Verwirklichung vorgestellter Gegenstände durch das Handeln.⁶⁶ Intentionales Handeln (sowohl empirisches als auch freies) zeichnet sich dadurch aus, dass ein Subjekt, das Vernunft und Instinkte und Prädispositionen hat, von seinem Begehungsvermögen als einer kausalen Kraft in der Hinsicht Gebrauch macht (und das heißt: seinen Willen bestimmt), dass es ein Objekt hervorbringt, das es selbst als gut vorstellt bzw. *begehrt*.

Kants Modell von der Wirkung des Moralbewusstseins, wie es in der zitierten Stelle aus der *Kritik der praktischen Vernunft* beschrieben ist, fügt sich in diesen Begriff der Handlung als einem Wirken von Kräften ein. Was hier nach Kräften wirkt, ist das Bewusstsein des moralischen Gesetzes; es hat kausale Kraft, indem es ein *Gefühl* bewirkt, das seinerseits die Wirkung dieses Moralbewusstseins auf das Handeln ‚positiv befördert‘.

[D]as sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, [ist] zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher ihres Ursprunges wegen nicht pathologisch, sondern muss praktisch gewirkt heißen: indem dadurch, daß die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluß und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das *Hinderniß der reinen praktischen Vernunft vermindert* und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin *das Gewicht des ersteren relativ* (in Ansehung eines durch die letztere afficirten Willens) *durch die Wegschaffung des Gegengewichts* im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird (KpV 5:75; kursive H. v. m.).

Die Vorstellung des Moralgesetzes wirkt demütigend; es weist die Eigenliebe in ihre Schranken und den Eigendünkel zurück und „vermindert“ dadurch „das Hinderniß der reinen praktischen Vernunft“. Analog zu Kants Darstellung in den *Negativen Größen* lassen sich Eigenliebe, Eigendünkel und Demütigung dabei als negative Größen verstehen, die einen gemeinsamen ‚positiven Grund‘, das Moralgesetz, haben. So findet Demütigung „nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes statt[...]“ (KpV

66 Vgl. dazu Kap. 2, § 2, 2.

5:79), während die Maximen der Eigenliebe und des Eigendünkels immer das Produkt einer Hinwegsetzung über die a priori gewusste moralische Norm sind.⁶⁷ Dabei wirkt die Demütigung auf die Eigenliebe und den Eigendümel gleichsam als eine „entgegengesetzte Kraft“ (Größen 2:177), die „dasjenige auf[hebt], was durch das andere gesetzt ist“ (Größen 2:171): den Einfluss der Neigungen auf die Gründe, die in der moralischen Entscheidungsfindung relevant sind. Während die Eigenliebe auf ein Maß eingeschränkt wird, das durch die Möglichkeit der Billigung durch die reine praktische Vernunft festgelegt ist, werden die Forderungen des Eigendünkels aus vernünftiger Perspektive ausnahmslos zurückgewiesen; sie erweisen sich als unberechtigt, irrational und als Ergebnis einer (Selbst-) Täuschung. Der Eigendümel wird ‚niedergeschlagen‘ und das scheinbare, auf einem gefälschten Urteil beruhende Wohlgefallen an sich selbst (als sinnlichem Wesen) wird eliminiert.

Dem ‚Schmerz‘, der mit der moralischen Demütigung einhergeht, kommt dieser Beschreibung zufolge eine produktive Rolle in der moralischen Motivation zu. Entsprechend von Kants Definition des Schmerzes aus der *Anthropologie* ist dieser Schmerz ein „Stachel der Thätigkeit“ (Anth 7:231)⁶⁸, die sich ihrerseits darin zeigt, dass der reflektierende Mensch seine egoistischen Ansprüche zurückstellt und stärker empfänglich für die moralische Norm ist.⁶⁹ Kant gibt diesen Gedanken in der Formulierung

67 Vgl. zum letzten Punkt Engstrom: „The ‚Triebfeder‘ of Pure Practical Reason“, 109.

68 In der *Anthropologie* beschreibt Kant den Schmerz als ein Gefühl der (sinnlichen) Unlust mit unangenehmer Wirkung (vgl. Anth 7:230). Dieses ist genauer dadurch charakterisiert, dass es dazu „antreibt“, den „Zustand“, den es hervorruft, zu verlassen (Anth 7:231). Denn der Schmerz ist das Gefühl „einer Hinderniß des Lebens“ und daher „der Stachel der Thätigkeit“ (Anth 7:231). Weil ein bedürftiges Wesen sich dadurch auszeichnet, dass ihm *immer* irgendetwas mangelt und dieser Mangel es zur Tätigkeit antreibt, ist das schmerzhaft empfinden eines solchen Mangels die ganz natürliche Grundlage menschlichen Handelns und vor allem die Basis dafür, dass sich überhaupt – nach erfolgreicher Tätigkeit – *Lust* einstellt. Einer solchen Auffassung zufolge ist „das Vergnügen nichts anders als Aufhebung des Schmerzes“ (Anth 7:231).

69 Diesen Aspekt der Reflexion hat auch Zinkin vor Augen, wenn sie die vom **Eigendümel** eingenommene Person als „one who does not question his own motives for action“ beschreibt (Zinkin: „Respect for the Law and the Use of Dynamical Terms“, 47). Zinkin stellt die Verbindung zwischen Kants Theorie der Motivation und seiner Schrift über die *Negativen Größen* her, indem sie das dort aufgezeigte Kräftemodell auf Kants Willensbegriff überträgt. Dabei dient ihr die These, dass Kant unter dem Willen eine Kraft versteht (vgl. 45), zur Anbindung der Motivationsproblematik an eine Theorie über die Rolle des Charakters: „Understanding

wieder, die Achtung, die als Bewusstsein des moralischen Gesetzes die Ursache für die schmerzhafteste Demütigung ist, schwäche „den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels“ und sei damit „subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. [...] Triebfeder“ zur Befolgung des Gesetzes (KpV 5:79).

Das Ergebnis der von Kant im Triebfedern-Kapitel beschriebenen Wirkung des Moralgesetzes auf das menschliche Gemüt ist daher „Etwas“ (und nicht Nichts) (vgl. Größen 2:171): Das „Hinderniß der reinen praktischen Vernunft [wird] vermindert und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit [...] [wird] im Urtheile der Vernunft hervorgebracht [...]“ (KpV 5:75). Eigenliebe und Eigendünkel sind damit Teil eines deliberativen Prozesses, bei dem moralische Gründe und Gegengründe vorgeführt und gegeneinander abgewogen werden. In Analogie zum Kräftemodell führt Kant vor, wie moralische Gründe dabei zu überwiegenden Gründen werden, die sich im praktischen Urteil als die ‚vorzuziehenden‘ Gründe erweisen. Das Gefühl der *Achtung* als positive Kehrseite der Demütigung ist Triebfeder zum Guten, indem es bei einem zwar vernunftbegabten aber sinnlich beeindruckbaren Wesen zunächst die *Aufmerksamkeit* schärft und aus vernünftiger-moralischer Perspektive *sensibel* dafür macht, was aus vernünftiger Perspektive zu tun geboten ist (vgl. v. a. KpV 5:76). Werden die aufgrund dieser moralischen Sensibilität als überwiegend empfundenen moralischen Gründe tatsächlich in Interessen und Maximen handlungswirksam, so wird reine Vernunft in Handlungen praktisch.⁷⁰

Kants Darstellung im Triebfedern-Kapitel zufolge hat die Vorstellung des Moralgesetzes bzw. das moralische Bewusstsein die Wirkung einer Kraft, die Wirkungen hervorruft. Wie dies möglich ist, wird verständlich, wenn man bedenkt, dass das Moralbewusstsein selbst ein Produkt der reinen praktischen Vernunft und nicht einfach eine theoretische Er-

the will as a force can help us to see what moral character is for Kant“ (51). Ihre Argumentation stützt sich auf Kants Ansicht, dass zwei negative Größen einen gemeinsamen positiven Grund haben müssen; diese gemeinsame Grundlage sieht Zinkin im Willen. Berücksichtigt man jedoch die besondere Funktion, die das *Bewusstsein des Sittengesetzes* in der Herausbildung eines Handlungsmotivs spielt, so kann dieses ebenso als der „positive Grund“ angesehen werden. Dafür spricht, dass Kant das Bewusstsein des moralischen Gesetzes in den *Negativen Größen* selbst als „positive[n] Grund einer guten Handlung“ bezeichnet (vgl. z. B. Größen 2:182). Zur Kritik der mechanistischen Lesart moralischer Motivation bei Kant vgl. Kap. 5, § 2, 5.

70 Vgl. dazu Kap. 5, § 2, 3.

kenntnis dessen ist, was aus Vernunftgründen gefordert ist.⁷¹ Einen Willen haben, heißt für Kant, über moralische Autonomie zu verfügen, d. h. sich nicht subjekt-relative Gründe selbst vorschreiben und aus ihnen handeln zu können. Das Bewusstsein des moralischen Gesetzes setzt daher einen solchen Willen voraus; es beruht seinerseits auf dem Vermögen, sich eine unbedingte Handlungsregel, das praktische Gesetz, als Regel des Verhaltens selbst vorzuschreiben: „Reine Vernunft ist für sich selbst praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen“ (KpV 5:31). Im Bewusstsein der moralischen Norm ist der Wille daher schon aktiv: als gesetzgebendes Vermögen bzw. als „oberes Begehrungsvermögen“, das „nicht im Dienste der Neigungen ist“ (KpV 5:24 f.). Indem er für die Moral sensiblen Vernunftwesen ein Moralbewusstsein vermittelt, das diese seinerseits beeindruckt, indem es demütigt und erhebt, beeinflusst er auch die moralische Entscheidungsfindung in der Herausbildung von Maximen. Das Moralbewusstsein hat über den Willen als reiner praktischer Vernunft daher eine Wirkung, die Kants Handlungsbegriff zufolge nur Vermögen zukommt, die nach Kräften wirken.

Die Pointe von Kants Analyse moralischer Motivation besteht nun darin, dass sie vorführt, wie moralische Gründe durch einen Prozess der Wirkung auf ein für die Moral sensibles Wesen zu Gründen werden, die anderen Gründen vorzuziehen sind. Diese Gründe werden praktisch, wenn der reflektierende Mensch angesichts des Bewusstseins des Guten zumindest in vernünftiger Überlegung von seinen eigenen, moralisch unzureichenden Ansprüchen abstrahiert und – um die Thematik in die gegenwärtige Debatte zu übertragen – eine Pro-Einstellung zugunsten dieses moralischen Gebots entwickelt.⁷² Diese Gedanken bilden nun den Kern

71 Vgl. dazu Kap. 5, § 1, 1. Kant bezeichnet die „Anerkennung des moralischen Gesetzes“ im Triebfedern-Kapitel dementsprechend auch als „Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen“ (KpV 5:79).

72 Eine ähnliche Rolle wie der Demütigung kommt mit Blick auf Kants Gesamtkonzeption moralischen Handelns dem Glücksverlangen handelnder Subjekte zu. Auch wenn er den Bezug zu Kants Schrift über die *Negativen Größen* nicht herstellt, so wird dieser Gedanke doch sinngemäß von Forscher ausgeführt, wenn er schreibt: „Die Glückserwartungsperspektive wirkt nicht ‚positiv‘ motivierend bei der Annahme des Gesetzes und dem Vollzug tugendhafter Handlungen [...]; es wirkt allerdings ‚negativ‘ motivierend in dem Sinne, dass es ein Motivationshindernis beseitigt, nämlich die Furcht des endlichen vernünftigen Weltwesens vor definitivem Glücksverlust“ (Forscher: „Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation“, 342). Vgl. zu diesem Gedankengang auch Refl. 7281, 19:301; um 1780: „Die Erwartung der Belohnungen vermindert nur dann den

der Argumentation im Kapitel über die „Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ (KpV 5:71). Er beinhaltet Folgendes:

1. Wesen, denen „ein Bedürfnis“ eigen ist, „irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniß derselben entgegensteht“ (KpV 5:79), *handeln* nach *Triebfedern*.⁷³
2. *Moralisches* Handeln beruht auf einer Triebfeder, deren Gegenstand allein das moralische Gesetz ist. Im Gegensatz zu ‚herkömmlichen‘ Triebfedern beruht diese nicht auf Stimuli, sondern auf einem Vernunftbegriff. Kant bezeichnet die moralische Triebfeder zum einen als „Achtung fürs moralische Gesetz“, zum anderen spricht er vom Gesetz selbst als der moralischen Triebfeder.
3. Die moralische Triebfeder wirkt zum einen demütigend auf das menschliche Gemüt, weil die eigenen subjektiven Ansprüche vor der Forderung des Sittengesetzes unzureichend und verabscheuenswert erscheinen. Die Wirkung der Triebfeder ist in diesem Sinne *negativ*. Die Demütigung ist eine negative Größe, die sich aus der Relation zum Bewusstsein des Moralgesetzes ergibt.
4. Die Triebfeder wirkt aber auch *positiv*, weil die Demütigung eine Zurückstellung der Neigungen bewirkt, so dass das moralische Gesetz im vernünftigen Urteil das größere Gewicht erhält. Das *Gesetz*, „das jetzt allein Einfluß hat“ und dem die moralische Triebfeder „Ansehen verschafft“ (KpV 5:76), ist damit der *stärkere Handlungsgrund*.
5. Aufgrund dieser Funktion ist die moralische Triebfeder Grundlage für moralische Maximen und moralisches Handeln, weil erst sie die moralische Norm als Kandidatin für einen geeigneten *subjektiven* Handlungsgrund einführt. Während Menschen als vernünftige Wesen Einsicht in die Forderung des moralischen Gesetzes haben und dieses als objektiven Handlungsgrund anerkennen, *handeln* sie nach diesem Grund erst über eine moralische Triebfeder. Sie entwickeln auf der Grundlage des stärkeren Handlungsgrundes eine praktische Einstellung.

moralischen Werth, wenn diese den Bewegungsgrund enthalten, nicht aber, wenn sie nur dazu dienen, die hinderndes der moralität in der furcht vor dem Verlust aller Glückseligkeit aufzuheben.“

73 „Alle drei Begriffe [...], der einer Triebfeder, eines Interesse und einer Maxime, können nur auf endliche Wesen angewandt werden“ (KpV 5:79).

5. Die Analogie zum Erhabenen

Die besondere Wirkung des Bewusstseins des Sittengesetzes bzw. des Gefühls der Achtung auf den motivationalen Haushalt bedürftiger Vernunftwesen lässt sich noch anhand seiner Analogie zum Erhabenen untersuchen, da es sich beim Gefühl der Achtung „um eine Variante der in der *Analytik des Erhabenen* beschriebenen ‚Geistesstimmung‘ handelt“.⁷⁴ Tatsächlich legt ein Vergleich der entsprechenden Textstellen aus der *Kritik der praktischen Vernunft* einerseits und der *Kritik der Urteilskraft* andererseits diese Analogie nahe, da wichtige Theoriestücke der ‚Lehre‘ vom Gefühl der Achtung als moralischer Triebfeder mit Prädikaten belegt sind, die in Kants Konzeption des Erhabenen wieder zu finden sind. So ist zum einen von der „feierlichen Majestät“ und der „Herrlichkeit“ des moralischen Gesetzes die Rede (KpV 5:77), zum anderen wird die Pflicht als „erhabener großer Name“ gelobt (KpV 5:86).

Neben dieser schon sprachlich exponierten Ähnlichkeit des Gefühls der Achtung mit dem des Erhabenen lässt sich die Analogie noch in Bezug auf das Wechselspiel von „Demüthigung“ und „Erhebung“ nachvollziehen, das auch Teil von Kants Analyse des Erhabenen ist. Zwei Stellen aus *Kritik der Urteilskraft* und der *Kritik der praktischen Vernunft* legen diese Analogie nahe:

Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt [...]. Diese Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden; d. i. mit einem schnellwechselnden Abstoßen und Anziehen ebendesselben Objects. Das Überschwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmäßig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen; mithin in eben dem Maße wiederum anziehend, als es für die bloße Sinnlichkeit abstoßend war (KU 5:258).

Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellectuellen, mit einem

74 Recki: *Ästhetik der Sitten*, 285. Den Zusammenhang zwischen Erhabenem und Moral bei Kant hat auch Pries herausgearbeitet: vgl. *Übergänge ohne Brücken* sowie König: *Autonomie und Autokratie*, 213 ff.

Worte, Achtung für das Gesetz, also auch ein seiner intellektuellen Ursache nach positives Gefühl, das a priori erkannt wird (KpV 5:79).

Die Stellen machen deutlich, dass sich die Wirkung des Erhabenen in der Natur auf die Einbildungskraft und die Vernunfttätigkeit ganz ähnlich verhält wie diejenige des moralischen Gesetzes auf die sinnliche und intellektuelle Seite des Menschen. Dem ‚Abstoßen‘ und ‚Anziehen‘ in der ästhetischen Empfindung korrespondieren die ‚Demütigung‘ und ‚Erhebung‘ im Bereich der Moralität. Dabei fühlt sich das Subjekt jeweils aufgrund seiner Sinnlichkeit von der Wirkung des entsprechenden Objekts ‚abgestoßen‘, während es sich aus intellektueller Perspektive von diesem ‚angezogen‘ fühlt. Wie andere Stellen belegen, äußern sich diese verschiedenen Arten der Reaktion auf die Wirkung des Objektes im Gefühl der Lust und Unlust gleichermaßen, wobei gilt: „Lust *durch* Unlust“⁷⁵. Kant schreibt in der *Kritik der Urteilskraft* über das Gefühl des Erhabenen:

Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu der Schätzung durch die Vernunft und dabei zugleich erweckte Lust aus der Übereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist (KU 5:257).

Kant versteht das Gefühl des Erhabenen also als ein „Gefühl der Unlust“, das gleichzeitig, über den Vergleich eines ästhetischen Urteils mit einem Vernunftbegriff, „Lust“ erweckt. Denn: „Erhaben“ ist dasjenige in der Natur, dessen Anschauung auf das Unendliche verweist (vgl. KU 5:255). Es ist mit anderen Worten „das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist“ (KU 5:250). Nun geht die menschliche Einbildungskraft in der „Größenschätzung“ (KU 5:257) ins Unendliche und damit auch auf das Erhabene. Sie wird in diesem Verfahren vom Verstand begleitet, indem dieser die Zahlen zu der Anschauung liefert, die von der Einbildungskraft ausgeht. Dies ist jedoch nur insoweit möglich, als es sich dabei um Größen handelt, „die man in einem Blick fassen kann“ (KU 5:254); gehen sie hingegen über das Vermögen der menschlichen Einbildungskraft hinaus, d. h. handelt es sich um Größen, die diese nicht mehr fassen kann, so bleibt es allein bei der „logischen Größenschätzung“ (KU 5:253, 259) des Verstandes, die Anschauung aber bleibt auf der Strecke. Kant führt als Beispiel u. a. die Vorstellung des Erddurchmessers an, der durch Verstandesleistung zwar berechnet werden kann, aber für die Einbildungskraft nicht mehr in

75 Recki: *Ästhetik der Sitten*, 286.

Form einer Anschauung fassbar ist (vgl. KU 5:254). Das im Zitat beschriebene Gefühl der Unlust, das das Erhabene kennzeichnet, entsteht nun dadurch, dass sich ein in dieser Betrachtung des Unendlichen befindliches Subjekt aufgrund seiner Vernunft dazu geleitet sieht, auch zum durch die Einbildungskraft erahnten Unendlichen eine Anschauung zu erwirken (vgl. KU 5:254). Dies jedoch ist der Einbildungskraft nicht möglich; das Ergebnis ist ein Gefühl der Unlust über das eigene ästhetische Urteilsvermögen:

Unsere Einbildungskraft aber beweiset selbst in ihrer größten Anstrengung in Ansehung der von ihr verlangten Zusammensetzung eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit [...]. Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu der Schätzung durch die Vernunft [...] (KU 5:257).

Weil ein in solcher Betrachtung sich befindendes Subjekt zwar Unlust in Bezug auf die Unzulänglichkeit seines ästhetischen Urteilsvermögens empfindet, sich aber auch der Ursache dieser Empfindung, nämlich der Vernunft als eines anderen, vollkommenen Vermögens der Größenschätzung bewusst wird, wirkt die Unlust auch positiv und bewirkt eine Lust an der unvergleichbaren Größe der „Ideen der Vernunft“:

Die Qualität des Gefühls des Erhabenen ist: daß sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird; welches dadurch möglich ist, daß das eigne Unvermögen das Bewußtsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt, und das Gemüth das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurtheilen kann (KU 5:259).

Die Unlust hat also ihre eigene ‚Zweckmäßigkeit‘, indem sie im Zusammenspiel von Einbildungskraft und Vernunft ein ästhetisches Urteil ermöglicht, das dem anschauenden Subjekt etwas über sich selbst verrät: nämlich dies, dass ihm ein Vermögen zukommt, das – im Gegensatz zur Einbildungskraft – „unbeschränkt“ ist und „jeden Maßstab der Sinne übertrifft“ (KU 2:250). Die Grundidee, die Kant hier vorstellt, und die die Analogie zum Gefühl der Achtung in der *Kritik der praktischen Vernunft* verdeutlicht, ist daher folgende: In der Beurteilung eines *vermeintlich* erhabenen Gegenstandes – denn ‚erhaben‘ ist nicht das angeschaute Objekt, sondern die Vorstellung, die aus dieser Anschauung hervorgeht – erfährt ein sinnliches Vernunftwesen die Grenzen seiner Einbildungskraft; diese Erfahrung wirkt negativ und produziert ein Unlustgefühl. Sie bewirkt jedoch auch ein positives Gefühl, weil dem betrachtenden Subjekt gleich-

zeitig mit der Erkenntnis der Unzulänglichkeit des sinnlichen Vermögens der Einbildungskraft die Überlegenheit des intellektuellen Vermögens einer „reine[n], selbstständige[n] Vernunft“ bewusst wird (KU 5:258). Positiv im Sinne von: produktiv ist die Wirkung des Unlustgefühls des Erhabenen schließlich auch deshalb, weil es „das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht“ (KU 5:257) und damit für den „Einfluss bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl“ sorgt (KU 5:256).

Kant deutet nun die Analogie der Wirkung des Erhabenen auf das menschliche Gemüt zur Wirkung des Sittengesetzes selbst an, wenn er „[d]as Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist“, als „**Achtung**“ bezeichnet (KU 5:257). In der *Kritik der Urteilkraft* bezeichnet die Achtung jene Empfindung der Unzulänglichkeit der Einbildungskraft im Vergleich zur Leistung der Vernunft, die Ideen vorgibt, an die die Einbildungskraft mittels einer Anschauung nicht mehr heranreicht. In der *Kritik der praktischen Vernunft* ist die Achtung die Kehrseite des Gefühls einer Demütigung der sinnlichen ‚Seite‘ im Menschen, die ihrerseits durch den Vergleich mit der intellektuellen Forderung des Sittengesetzes bewirkt ist. In beiden beschriebenen Fällen ist die Achtung auch mit einem Unlustgefühl verbunden, das die Gewissheit, einem objektiven Vernunftanspruch nicht zu genügen, begleitet.

Nun hat die Achtung aber in beiden Fällen auch eine positive Funktion, die ihrerseits über ihre negative Funktion und das Unlustgefühl vermittelt ist. Sie ergibt sich daraus, dass ein endliches Vernunftwesen sich mittels der Erkenntnis der eigenen Unzulänglichkeit (als eines sinnlichen Wesens) seines intellektuellen Vermögens der Vernunft derart bewusst wird, dass dieses Bewusstsein seine *subjektiven* Einstellungen beeinflusst: entweder – im Falle der Erfahrung des Erhabenen – insofern als es ein Lustgefühl für das Erhabene bewirkt oder – im Falle der sittlichen Erfahrung – insofern als es das objektiv erkannte Gesetz als moralische Triebfeder auch subjektiv zum stärkeren Handlungsgrund macht. In beiden Fällen ist es eine Vernunftidee, die sowohl die negative als auch die positive Wirkung ausübt, und die Achtung bezeichnet den Modus, in dem sich ein endliches Vernunftwesen dieser Vernunftidee bewusst wird.⁷⁶ Sie ist ein Gefühl, das in einem Falle das *Wohlgefallen* an einem Gegenstand, im anderen Falle den *Willen* zugunsten der objektiv erkannten Vernunftidee

76 Vgl. zur Achtung als Modus des Moralbewusstseins Kap. 5, § 2, 1.

beeinflusst.⁷⁷ So wird ein Gegenstand nicht länger als abstoßend, sondern als *erhaben* empfunden. Und es erhält ein objektiver Handlungsgrund den Status eines auch subjektiv relevanten Grundes insofern, als er sich als der *überzeugendere* und damit *stärkere* Grund erweist. Um die Analogie zum Erhabenen aufrecht zu erhalten, könnte man auch sagen: Ein solcher Grund ist über andere mögliche Handlungsalternativen *erhaben*.

Die Bedeutung, die Kant der Demut, der Erniedrigung und der damit verbundenen Empfindung eines Schmerzes in beiden Kontexten zuweist, ist auch an anderen Stellen seiner Moralphilosophie spürbar. So ‚beschließt‘ Kant die *Kritik der praktischen Vernunft* mit folgenden Gedanken:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. [...] Der erstere Anblick einer zahllosen Weltmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs [...]. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart [...] (KpV 5:161 f.).

Die in der Erfahrung des Erhabenen enthaltene kritische Reflexion auf die eigenen Ansprüche und die Aktualisierung der Selbstgewissheit als eines Wesens, das sich über seine sinnliche Eingeschränktheit erheben kann,⁷⁸ spielen eine unabdingbare Rolle für das autonome Handeln einer Person, die sich gewissenhaft verhält, dabei über sich selbst richtet (vgl. Rel 6:186; MST 6:438)⁷⁹ und am Prozess der Wahl ihrer Maximen gleichzeitig den Charakter schult.⁸⁰ Schließlich ist die in diesem Bewusstwerdungsprozess in den Blickpunkt geratende „Anlage für die **Persönlichkeit**“ nichts Geringeres, als die „Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz,

77 In diesem Falle, d. h. im Kontext des Praktischen, ist das Gefühl eine Triebfeder, weil es durch seinen Einfluss auf den Willen eine subjektiv bewegende Ursache (*causa impulsiva*) des Handelns ist. Vgl. zum Begriff der Triebfeder Kap. 4, § 2, 1.

78 In dieser Hinsicht versteht Kant „Schranken der Demuth“ als „Schranken der Selbsterkenntnis“ (KpV 5:86).

79 Zu dieser Einordnung der Rolle des Gewissens passt auch Kants Äußerung, der unter Gewissensbissen leidende Mensch fühle einen „Schmerz“, dessen „Ursprung“ moralisch ist (vgl. MST 6:394).

80 Mayer liefert ein starkes Argument gegen den Skeptiker normativer Ethik, wenn sie mit Bezug auf Kants kategorischen Imperativ bemerkt, dass dieser nicht lediglich als Kriterium moralischen Urteilens, sondern auch als „Anweisung an die moralische Charakterbildung des Akteurs“ zu verstehen ist („Das Paradox des Regel-folgens in Kants Moralphilosophie“, 359).

als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür“ (Rel 6:27), deren Chancen, Einfluss zu gewinnen, mit der bewussten Reflexion auf diese Anlage steigen.

§ 2 Handlungsgründe und Motive

1. Was ist die Triebfeder moralischen Handelns?

Im Vorangehenden wurde mit Blick auf das Triebfedern-Kapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* untersucht, wie Kant die Wirkung eines formalen Gesetzes auf ein endliches Vernunftwesen vorstellt. Dabei hat sich gezeigt, dass dieses Gesetz auf den Menschen aufgrund seiner sowohl sinnlich-außermoralischen als auch intellektuell-moralischen Sensibilität auf verschiedene Weise wirkt: zum einen ‚negativ‘ und ‚demütigend‘, zum anderen ‚positiv‘ und ‚erhebend‘. Schließlich hat sich – auch mit Blick auf die Analogie zum Erhabenen – ergeben, dass das für die Wirkung des Gesetzes charakteristische Wechselspiel zwischen Demütigung (auf der sinnlichen Seite) und Erhebung (auf der intellektuellen Seite) in einer Bestärkung der moralischen Disposition in einem Wesen kulminiert, das sich des Sittengesetzes qua moralisch-vernünftiges Wesen nicht nur (theoretisch) bewusst ist, sondern diesem als ein solches bereits mit einer *praktischen Einstellung* gegenübersteht.

Doch Kants Argumentation ist weniger unmissverständlich und selbst erschließend, als er sie selbst zu Beginn des Triebfedern-Kapitels ankündigt. Fragt man z. B. danach, was genau er hier als die Triebfeder moralischen Handelns verstanden wissen will, so sieht man sich mit mehreren einander widersprechenden Aussagen konfrontiert. So betont Kant an mehreren Stellen, das moralische Gesetz selbst – und nur dieses – sei die Triebfeder moralischen Handelns:

[...] die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht blos den Buchstaben des Gesetzes, ohne des Geistes desselben zu enthalten, erfüllen soll (KpV 5:72).

Etwa in der Mitte der Argumentation im Triebfedern-Kapitel greift Kant diesen Gedanken erneut auf:

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft [...], so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist (KpV 5:75).

Und auch am Ende der Argumentation bekräftigt er:

So ist die ächte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber [...] (KpV 5:88).

Gäbe es nur diese und keine anders lautenden Stellen, so fiel eine Antwort auf die Frage, was die Triebfeder moralischen Handelns laut Argumentation im Triebfedern-Kapitel sei, eindeutig aus. Zwar könnte man auch hier einwenden, die Überschrift des Kapitels: „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ suggeriere, dass es deren mehrere und nicht nur eine einzige gibt. Dem könnte man entgegen, Kant sei mit dieser Inkonsistenz einfach eine unbeabsichtigte Ungenauigkeit unterlaufen, denn dass es nur eine einzige Triebfeder moralischen Handelns geben könne, hätte schon seit der *Grundlegung* und spätestens mit der These vom „Factum der Vernunft“ im „Ersten Hauptstück“ der *Kritik der praktischen Vernunft* fest gestanden. Nun gibt es jedoch auch Stellen im Triebfedern-Kapitel, an denen Kant mit ebenso großem Nachdruck, mit dem er zunächst das Gesetz als einzige moralische Triebfeder ausgewiesen hatte, die *Achtung* für das moralische Gesetz als diese unersetzbare Triebfeder moralischen Handelns bezeichnet. Nachdem er gezeigt hat, dass die Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gefühl zwei Seiten hat, eine negative, die sich als „Demüthigung“ durch das Gesetz, und eine positive, die sich als „Achtung“ für dieses Gesetz erweist, schreibt er:

Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist (KpV 5:78).

Im Zusammenhang einer Beschreibung der positiven Wirkung des Gesetzes heißt es wenig später:

Also muss die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive, aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden (KpV 5:79).

Den Zitaten zufolge scheint es also einerseits das moralische Gesetz selbst zu sein, das die Triebfeder zum Handeln ist, andererseits aber die Achtung

für dieses Gesetz. Die Ambivalenz wird dadurch zugespitzt, dass sowohl die Achtung als auch das Gesetz selbst für sich beanspruchen, ‚echte‘ und ‚einzige‘ moralische Triebfeder zu sein. Nun ist es sehr unwahrscheinlich, dass Kant tatsächlich – möglicherweise versehentlich – zwei verschiedene Kandidaten für die Funktion vorgesehen haben soll, die der moralischen Triebfeder in moralisch wertvollen Handlungen zukommt. Es ist daher eher zu vermuten, dass es sich hier um eine „angebliche Inkonsistenz“⁸¹ handelt, die sich durch Kants Argumentation und das heißt: intern auflösen lässt. Zu zeigen ist demnach, dass es sich bei beiden, dem moralischen Gesetz und der Achtung für dieses Gesetz, um *ein und dieselbe* Triebfeder moralischen Handelns handelt, die ihrerseits die ‚einzige‘ und ‚echte‘ moralische Triebfeder ist.

Zunächst spricht ein einfacher Grund dafür, dass das moralische Gesetz und die Achtung Ausdruck einer einzigen moralischen Triebfeder sind. Er geht davon aus, dass sich Kant in den Zitaten, in denen das moralische Gesetz als einzige moralische Triebfeder vorgestellt wird, einer verkürzten Redeweise bedient. Demnach ist es nicht das Sittengesetz, sondern die *Vorstellung* bzw. das *Bewusstsein* dieses Gesetzes, was hier mit der „Triebfeder des menschlichen Willens“ gemeint ist. Dies legt zum einen eine Formulierung aus der *Grundlegung* nahe, der zufolge Moralität darin besteht, dass „nichts anders als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst“ den Willen bestimmt (GMS 4:401; vgl. auch 410). Und auch an Stellen in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der *Metaphysik der Sitten* weist Kant konkret die „Vorstellung des Gesetzes“ als moralische Triebfeder aus (KpV 5:151; vgl. MST 6:397). Zum anderen muss das, was zu einer selbst bestimmten, moralisch wertvollen Handlung ‚antreibt‘, etwas sein, das dem Willen nicht als externe Ursache aufgezwungen, sondern durch das *Bewusstsein* desjenigen Subjektes verursacht und begleitet wird, das die Handlung ausübt. Handelt jemand im Bewusstsein des Sittengesetzes, so ist seine Handlung ihm selbst als moralische Handlung zurechenbar und frei.⁸² Es ist derselbe Gedanke, den Kant mit seiner These vom „Factum der Vernunft“ verfolgt: Dass es reine praktische Vernunft tatsächlich gibt, bedeutet demnach nicht einfach, dass es einen formalen

81 So Becks Diagnose; vgl. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 208 f.

82 Vgl. zu diesem Argument Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 208 f. – Diesen Gedanken legt auch Kants Definition des moralischen **Gesetzes** als „ratio cognoscendi“ der Freiheit nahe, nach der das moralische Gesetz die Art und Weise bezeichnet, sich seiner Freiheit *bewusst* zu werden (vgl. KpV 5:4 Anm.).

Grundsatz gibt, der für alle vernünftigen Wesen Gültigkeit hat. Die These besagt vielmehr, dass dieser formale Grundsatz ein *praktischer* Grundsatz ist, über den vernünftige Wesen aufgrund eines sittlichen Bewusstseins verfügen. Er ist ein *praktisches Gesetz* für ein vernünftiges Wesen, sofern dieses, um eine weitere Formulierung aus der zweiten *Kritik* aufzunehmen, überhaupt ein Vermögen hat, seinen Willen durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen (vgl. KpV 5:32).⁸³

Einer Handlung kommt dieser Interpretation zufolge moralischer Wert genau deshalb zu, weil sie auf einer Triebfeder beruht, die ihrerseits moralische Qualität hat. Diese Triebfeder ist die Vorstellung eines unbedingt geltenden Gesetzes, und nur sie ist die Grundlage moralischen Handelns. Dies leitet nun zum zweiten Teil der Begründung über, mit dem moralischen Gesetz und der Achtung vor diesem Gesetz seien nicht zwei verschiedene, sondern ein und dieselbe Triebfeder gemeint. Schon in der *Grundlegung* bezeichnet Kant die Achtung als eine Art von moralischem Bewusstsein und legt dar, dass der „Gegenstand der Achtung [...] lediglich das Gesetz“ ist (GMS 4:401 Anm.). Damit bezeichnet das moralische Gesetz das intentionale Objekt der Achtung, während das *Bewusstsein* dieses Gesetzes mit dem Gefühl der Achtung identisch ist. Denn, wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt, ist „ein solches Gefühl [...] unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes [...] verbunden“ (KpV 5:80). Und wiederum in der *Grundlegung* hatte es unmissverständlich geheißen:

Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet (GMS 4:401 Anm.).

Damit ist die Achtung keine vom moralischen Gesetz unterschiedene Triebfeder, sondern der *Modus*, in dem sich ein endliches Vernunftwesen des Sittengesetzes bewusst wird.⁸⁴ „Aus Achtung“ handeln bedeutet, ebenso

83 Das „Erste Hauptstück“ der „Analytik“ thematisiert, wie Kant selbst in der „Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“ zusammenfasst, auch nicht einfach formale Handlungsgrundsätze, sondern die „Möglichkeit praktischer Grundsätze a priori“ (KpV 5:89 f.).

84 Diese Interpretation legen nicht zuletzt auch Formulierungen nahe, in denen Kant das moralische Gesetz und die Achtung als Triebfeder mit einander identifiziert. In der „Dialektik“ der *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt er z. B.: „Aber man muß sich auch in Acht nehmen, [...] die eigentliche, ächte Triebfeder, das Gesetz selbst, gleichsam wie durch eine falsche Folie herabzusetzen und zu verunstalten. Achtung und nicht Vergnügen oder Genuß der Glückseligkeit ist also etwas, wofür kein der

wie „aus Pflicht“ handeln, allein nach der Vorstellung eines unbedingten praktischen Gesetzes zu handeln.⁸⁵

2. Reine praktische Vernunft? Die Bedeutung der Achtung als Triebfeder moralischen Handelns

Versteht man die Achtung für das moralische Gesetz nicht als zum Moralbewusstsein externe Triebfeder moralischen Handelns, sondern als den *Modus*, in dem sich ein endliches Vernunftwesen dieses Gesetzes bewusst wird, so scheint Kants These von der Möglichkeit reiner praktischer Vernunft nichts im Wege zu stehen. Die einzige moralische Triebfeder ist demnach das Sittengesetz bzw. genauer: die *Vorstellung* oder das *Bewusstsein des Sittengesetzes*, und eine Handlung von moralischem Wert ist allein durch dieses Bewusstsein motiviert.

Nun hat Kants aufwendige Argumentation im Triebfedern-Kapitel bezüglich der besonderen Rolle der Achtung als einem ‚moralischem Gefühl‘, das als Triebfeder fungiert, dennoch eine Diskussion über die genaue Funktion der Achtung im Prozess der moralischen Motivation ausgelöst. Diese Diskussion ist berechtigt. Denn die Argumentation enthält verschiedene Stellen, an denen Kant die Achtung nicht einfach als das sittliche Bewusstsein eines bedürftigen, durch Neigungen bestimmbar Subjektes ausweist, sondern ihr eine eigenständige Funktion im moralischen Handeln zuspricht. Eine in dieser Hinsicht besonders auffällige Stelle ist z. B. die folgende:

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinn-

Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl [...] möglich ist“ (KpV 5:117).

85 Laut Palmquist ist die Bezeichnung der Pflicht als moralisches Motiv eine verkürzte Redeweise, gemeint sei der „*Grundsatz* der Pflicht“ („Ist die Pflicht die Triebfeder moralischen Handelns?“, 155, 157). Palmquists Folgerung, die Pflicht sei gar nicht die Triebfeder moralischen Handelns, sondern die Achtung, ist jedoch nicht zwingend. Denn die Pflicht bezeichnet ja gerade die Art und Weise, wie sich endliche Vernunftwesen des Gesetzes bewusst werden (vgl. z. B. KpV 5:32). Das hat sie mit der Achtung gemein, die ebenfalls eine Art und Weise der Repräsentation des Sittengesetzes bedeutet. „Aus Pflicht“ handeln ist daher auch gleichbedeutend mit „aus Achtung“ handeln (vgl. KpV 5:81).

lichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist (KpV 5:75).

„Triebfeder“ moralischen Handelns ist auch diesem Zitat zufolge das moralische Gesetz. Was es aber zur Triebfeder erst macht, scheint ein Gefühl zu sein, das eine eigene Wirkung auf das Begehungsvermögen hat. Gäbe es dieses Gefühl mitsamt seiner Wirkung auf den Willen nicht, so – so könnte man folgern – wäre das moralische Gesetz auch keine Triebfeder. Wie ist dies nun mit Kants Ausgangsthese vereinbar, das moralische Gesetz müsse den Willen „unmittelbar“ bestimmen (5:71)? Anders gefragt: Wie kann das moralische Gesetz zugleich objektiver und subjektiver Bestimmungsgrund der Handlung sein (vgl. KpV 5:72), wenn es eines Gefühls bedarf, das seinem „Einflusse [...] auf den Willen beförderlich ist“ (KpV 5:75)? Besagt Kants These, reine Vernunft könne praktisch sein, nicht gerade, dass die Vernunft „für sich selbst“ (KpV 5:24), d. h. ohne die Beteiligung eines moralischen Gefühls, den Willen bestimmen kann?

Im Bemühen um eine Antwort auf diese Fragen haben sich in der Forschung zwei grundlegende Interpretationslinien herausgebildet, für die McCarty die Bezeichnungen „Intellektualismus“ und „Affektivismus“ geprägt hat.⁸⁶ *Intellektualisten* vertreten nach dieser Unterscheidung die Auffassung, die Achtung bestehe ausschließlich in der vernünftigen Anerkennung der moralischen Autorität des Sittengesetzes. Diese intellektuelle Anerkennung des moralischen Gesetzes verstehen Vertreter der intellektualistischen Interpretationslinie weiterhin als hinreichende motivationale Grundlage für moralisches Handeln. Ein zusätzliches moralisches Gefühl, das auf das Bewusstsein des Moralgesetzes folgt, oder eine Affektion anderer Art sei für die Motivation zu moralischen Handlungen hingegen nicht erforderlich, und die Achtung sei als ein solches Gefühl auch nicht zu verstehen. *Affektivisten* bestreiten nun nicht notwendigerweise, dass moralische Motivation zunächst aus der intellektuellen Anerkennung der moralischen Norm entsteht und die Achtung daher auf ein solches anerkennendes moralisches Bewusstsein zurückzuführen ist.⁸⁷ Sie

86 Vgl. McCarty: „Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect“, bes. 422 f.

87 Herrera gehört zu den wenigen Interpreten, die diese Voraussetzung nicht teilen. Er verteidigt hingegen die These, das moralische Gesetz liefere zwar für sich einen guten Handlungsgrund, diese Erkenntnis sei aber für sich noch nicht mit der Achtung vor dem Gesetz als einem solchen alles überwiegenden Grund verbunden. Herrera versteht die Achtung dem zufolge als eine rein affektive Einstellung ohne kognitiven Gehalt und bezeichnet seine eigene Interpretationslinie als „affektivistisch“. Interpreten wie McCarty, die der Achtung auch eine intellektuelle Seite zusprechen und sie als Kehrseite der sittlichen Einsicht verstehen, seien hingegen

bezweifeln jedoch, dass das Bewusstsein der moralischen Norm nach Kants Auffassung *allein* für die Motivation zu moralischen Handlungen aufkommen kann und vertreten daher im Gegenzug zur intellektualistischen Lesart eine Interpretationslinie, nach der moralische Motivation ohne den Bezug auf ein moralisches Gefühl wie das Gefühl der Achtung *nicht* auskommt. Die eigentliche Triebfeder moralischen Handelns ist daher ihrer Ansicht nach das Gefühl der Achtung, das seinerseits als eine Folge bzw. Wirkung des moralischen Bewusstseins verstanden wird.⁸⁸

Um genauer zu verstehen, welche Rolle Kant dem Gefühl der Achtung im Triebfedern-Kapitel zuweist und ob dieses Gefühl möglicherweise seine These von der Möglichkeit reiner praktischer Vernunft behindert, ist es sinnvoll, noch einmal an die philosophische Funktion zu erinnern, die Kant seiner Argumentation über die „Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ zuweist. So soll das Triebfedern-Kapitel zeigen, „*auf welche Art*“ das Sittengesetz den *menschlichen* Willen bestimmen kann (vgl. KpV 5:72; kursive H. v. m.). Kant versteht die Argumentation, wie wir gesehen haben, selbst als eine „Ästhetik der reinen praktischen Vernunft“, deren Aufgabe es ist, die Wirkung des moralischen Gesetzes auf die Sinnlichkeit und das heißt: auf die subjektiven Beweggründe des Begehrens eines unvollkommenen Vernunftwesens zu untersuchen. Der (einzige) „subjective Grund

bestenfalls „semi-affectivist[s] or semi-intellectualist[s]“ (Herrera: „Kant on the Moral ‚Triebfeder‘“, 396). Vgl. zu einer solchen ‚echten‘ affectivistischen Position auch Scarano: „Moralisches Handeln“, 143. Er ist der Ansicht, die Vorstellung des Sittengesetzes habe keinerlei eigenständige motivierende Funktion und sei daher auch nicht Motiv für moralisches Handeln.

- 88 Die Unterscheidung der Lesarten in „Intellektualismus“ und „Affectivismus“ ist hilfreich, um Grundlinien in der Interpretation herauszustellen; sie ermöglicht jedoch nicht immer eine eindeutige Zuordnung. „Intellektualisten“ im dargestellten Sinne sind wohl Allison: *Kant's Theory of Freedom*, 123; MacBeath: „Kant on Moral Feeling“, 313; Guyer: „Duty and Inclination“, 360; Nell (O'Neill): *Acting on Principle*, 111; Reath: „Kant's Theory of Moral Sensibility“, 290; Willaschek: *Praktische Vernunft*, 184; Wolff: *The Autonomy of Reason*, 83. In einem abgeschwächten Sinne wohl auch Engstrom: „Introduction“, xlix, und Paton: *Der kategorische Imperativ*, 66–69. Die weniger populäre „affectivistische“ Lesart vertreten z. B.: Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 221 f.; Broadie/Phybus: „Kant's Concept of Respect“, 63; McCarty: „Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect“, 434 f.; ders.: „Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency“, 16; Timmermann: *Sittengesetz und Freiheit*, 198–200. Weniger eindeutig aber letztlich wohl auch der affectivistischen Lesart zuzurechnen ist Goy: „Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung“, 348 f.

des Begehrens“ (GMS 4:427) in dieser Hinsicht ist das Gefühl.⁸⁹ Es verwundert daher nicht, dass Kant im Triebfedern-Kapitel nicht einfach nur das moralische Gesetz als Triebfeder moralischen Handelns thematisiert; dass es hier um die *Wirkung* dieses Gesetzes auf ein *Gefühl* geht und dass dieses Gefühl sogar in erster Linie Gegenstand der Untersuchung ist, ist schon in der Intention des Kapitels angelegt. Auch dass es ein *moralisches Gefühl* sein muss, ist eine Folge aus Kants grundlegender These, Moralität bestehe in der Unabhängigkeit der Bestimmung des Willens von Neigungen und dessen hinreichender Bestimmbarkeit durch ein reines Vernunftgesetz, das wir als Sittengesetz kennen.⁹⁰ Es kann daher nur ein Gefühl für dieses Gesetz und das heißt: ein moralisches Gefühl sein, in dem sich die Wirkung des Gesetzes zeigt. Weil sie den „Einfluss“ dieses Gesetzes auf ein endliches Vernunftwesen untersucht, bietet die „Ästhetik“ eine ‚Theorie‘ des *moralischen Gefühls*.⁹¹ Ich habe sie oben daher mit Reath auch als „Theorie der moralischen Sensibilität“ bezeichnet.⁹²

Unter diesen methodischen Voraussetzungen wäre es daher vorschnell, den Einbezug eines Gefühls in die Beschreibung moralischen Handelns schon als eine Absage an die These von der bedingungslosen Wirksamkeit eines praktischen Gesetzes im Handeln zu verstehen. Spielt dieses Gefühl tatsächlich nur insofern eine Rolle im moralischen Handeln, als es dieses Handeln als eine notwendige Wirkung des Sittengesetzes als dem alleinigen Bestimmungsgrund des Willens *begleitet*, so steht Kants These von der Möglichkeit einer reinen praktischen Vernunft nichts im Wege. Geht seine Funktion im Handeln über diese ‚Begleitfunktion‘ jedoch hinaus und lässt sich zeigen, dass es eine Aufgabe in der Willensbestimmung übernimmt, die der Kompetenz des moralischen Gesetzes als Triebfeder des Handelns noch etwas *hinzufügt*, so ist zu fragen, ob und wenn ja: inwiefern diese Eigenständigkeit des Gefühls im Handeln eine Gefährdung für das Monopol des Gesetzes als der ‚einzigen‘ moralischen Triebfeder bedeutet. Liefere das Ergebnis einer solchen Analyse von Kants Argumentation im Triebfedern-Kapitel darauf hinaus, dass das Gesetz nicht selbst Triebfeder ist,

89 Vgl. KpV 5:90 sowie Kap. 5, § 1, 2.

90 Vgl. dazu Kap. 3, § 2, 1.

91 „[...] alsdann konnte erst das letzte Hauptstück, nämlich das von dem Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen, a priori zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d. i. vom moralischen **Gefühle**, den Theil beschließen“ (KpV 5:90).

92 Vgl. Kap. 5, § 1, 2. Der Titel eines Aufsatzes von Reath, an dem sich meine Beschreibung orientiert, lautet: „Kant’s Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination“.

sondern das Gefühl der Achtung, so müsste man einräumen, dass Kant das Ziel dieses Kapitels verfehlt hat. Denn dieses hatte das Ziel, zu zeigen, welche Wirkung das Gesetz, *insofern es selbst Triebfeder ist*, auf das Gefühl eines endlichen Vernunftwesens hat.

Betrachten wir zunächst noch einmal die Stelle im Triebfedern-Kapitel, an der die Achtung in ihrer positiven, weil die Tätigkeit des Willens „befördernden“ Funktion im Handeln Gegenstand der Argumentation wird. Sie kommt dann ins Spiel, wenn Kant die beiden Arten der Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gefühl beschreibt:

Die negative Wirkung auf Gefühl [...] ist, so wie aller Einfluß auf dasselbe und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch. Als Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligible Ursache, nämlich das Subject der reinen praktischen Vernunft als obersten Gesetzgeberin, heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird (KpV 5:75).

Die Aussage ist folgende: Die Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gefühl äußert sich als „Demüthigung“, gleichzeitig aber auch in der Achtung für dieses Gesetz. Für das Gesetz selber findet nun, wie Kant betont, ‚kein Gefühl statt‘, jedoch ist das Ergebnis der Wirkung des Gesetzes auf das Gefühl eine „positive[...] Beförderung der Causalität“ dieses Gesetzes. An dieser Stelle besteht nun noch kein Grund dafür, anzunehmen, die Achtung und nicht das Gesetz selbst sei der Grund für diese Beförderungsleistung. Wenn es hier eine Triebfeder gibt, dann ist es das Gesetz selbst und die Achtung ist das Bewusstsein dieses Gesetzes bei einem vernünftig-sinnlichen Subjekt, das in der Achtung die Unzulänglichkeit der eigenen Ansprüche erkennt.⁹³ Dass die Achtung eine eigenständige Funktion in der Motivation übernimmt, lässt erst die Folgerung vermuten, die Kant aus der zitierten Stelle zieht:

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter

93 In diesem Sinne ist zu verstehen, wenn Kant die Demütigung beschreibt als „Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligible Ursache, nämlich das Subject der reinen praktischen Vernunft als obersten Gesetzgeberin“ (KpV 5:75).

dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist (KpV 5:75).

Was es mit der ‚befördernden‘ Leistung der Achtung tatsächlich auf sich hat, wird hingegen erst etwas später in Kants Argumentation deutlich. Es ist jene Stelle, an der er den Einfluss der Achtung auf das Wollen und Handeln unter Anwendung der bereits besprochenen Kräftemetaphorik⁹⁴ beschreibt:

Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung für das Gesetz, also auch ein seiner intellectuellen Ursache nach positives Gefühl, das a priori erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die bloß darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern (KpV 5:79).

Dieser Beschreibung zufolge wirkt das Sittengesetz (genauer: das *Bewusstsein* des Sittengesetzes) positiv über einen Umweg, weil „jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit [...] die Beförderung dieser Thätigkeit selbst“ ist (KpV 5:79). Die Achtung tut das ihrige zur „Beförderung dieser Thätigkeit“ der reinen praktischen Vernunft, indem sie, wie Kant an anderer Stelle schreibt, „dem Gesetze [...] Ansehen verschafft“ (KpV 5:76). Diese positive Funktion übernimmt sie, indem sie die ‚Hindernisse‘ der Wirkung des Gesetzes auf den Willen eines unvollkommenen Wesens ‚vermindert‘: Sinnliche Beweggründe, die diese ‚Hindernisse‘ in einem endlichen Vernunftwesen sind, werden aufgrund des positiven Einflusses der Achtung zurück gestellt. Aufgrund dieser produktiven Leistung kommt ihr der Status einer Triebfeder im moralischen Handeln zu: Sie wirkt als „subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung“ des Gesetzes und kann deshalb als „Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden“ (KpV 5:79).

94 Vgl. dazu Kap. 5, § 1, 4.

Zusammengefasst heißt das: Der Einfluss des *Gesetzes* besteht in der Demütigung, deren *Kehrseite* die Achtung ist. Die Achtung ist demnach keine zeitliche Folge auf das Gesetz, und es geht nicht darum, die Verbindung zum moralischen Gesetz durch ein Gefühl erst herzustellen, denn die Anerkennung des Gesetzes ist – die Achtung *ist* das anerkennende Bewusstsein des Gesetzes a priori – immer schon da.⁹⁵ Die ‚Aufgabe‘ der Achtung ist darauf beschränkt, die Aufmerksamkeit von den sinnlichen auf die moralischen Beweggründe zu lenken und letzteren denjenigen Platz in der Entscheidung zuzuweisen, den sie ursprünglich schon haben.⁹⁶ Die Bewegung geht daher vom Gesetz aus, denn ohne Demütigung keine Achtung und keine Wirkung dieser Achtung auf den Willen durch Umstrukturierung von Handlungsgründen. Kant drückt diesen Gedanken in folgender Formulierung aus: „Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt“ (KpV 5:76). Über die Achtung lässt sich daher folgendes sagen:

1. Es ist ein Gefühl, das als *interne* moralische Triebfeder fungiert. Wie Kant schon in der *Grundlegung* schreibt, ist es ein „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“ und aus diesem Grund „von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch verschieden“ (GMS 4:401 Anm.).
2. Die Achtung ist der Modus, in dem sich ein endliches Vernunftwesen des moralischen Gesetzes bewusst wird; es ist daher ein Gefühl besonderer Art: Wenn es den Willen tatsächlich beeinflusst, dann nicht – wie andere Gefühle – als ein Gefühl sinnlicher Lust, sondern als ein gleichsam intellektuell fundiertes Gefühl, das mit dem moralischen Gesetz eine nicht-sinnliche Quelle hat.⁹⁷ Es hat keinen normativen Charakter, weil die Handlungsanweisung vom Gesetz ausgeht, nicht aber von diesem Gefühl.

95 „Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewußtsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die blos darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äußert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern“ (KpV 5:79).

96 Vgl. zu dieser Interpretation auch Engstrom: „The ‚Triebfeder‘ of ‚Pure Practical Reason‘“, 117.

97 „Achtung und nicht Vergnügen oder Genuß der Glückseligkeit ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde) möglich ist, als Bewußtsein der unmittelbaren Nöthigung des Willens durchs Gesetz, ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus andern Quellen thut [...]“ (KpV 5:117).

3. Mit herkömmlichen Gefühlen teilt das Gefühl der Achtung zwei Eigenschaften: Es hat erstens einen propositionalen Gehalt. Dieser ist hier allein das Bewusstsein des moralischen Gesetzes. Und es hat zweitens physiologische Auswirkungen, weil es Einfluss auf die Sinnlichkeit und damit auf das Handeln hat.⁹⁸ Es ist selbst also – im Gegensatz zu herkömmlichen Gefühlen wie z. B. zum Mitleid – kein Lustgefühl, bringt aber ein Lustgefühl hervor. Damit schafft es den Übergang zum Handeln, indem es durch das „Ansehen“, das es dem moralischen Gesetz verschafft (KpV 5:76), das Interesse an einer Handlung und die Maximenwahl beeinflusst.

3. Das Gefühl der Achtung und der Begriff des moralischen Interesses

Versuchen wir, diesen letzten Punkt in der Beschreibung der Achtung als einem moralischen Gefühl, das als Triebfeder zur Handlung wirkt, genauer nachzuvollziehen. Dass die Achtung „dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist“ (KpV 5:75), kann dieser Beschreibung nach nur heißen, dass sie sich als ein Gefühl mit sinnlicher Wirkung auf die Ma-

98 Borges verortet Kants Begriff des Gefühls daher zwischen der „propositional attitude-school“ (Gefühle haben propositionalen Gehalt) und der „feeling theory“ (Gefühle haben physiologische Auswirkungen). Da es das einzige Gefühl ist, das auf ein moralisches Urteil zurückgeht, ist das moralische Gefühl der Achtung nach Borges Ansicht auch das einzige aktive Gefühl, das sich von passiven (z. B. physische Schmerzen) und reaktiven Gefühlen (Affekte und Neigungen) durch diese rein intellektuelle Quelle unterscheidet (vgl. Borges: „What can Kant teach us about Emotions?“, 151, 145). Borges' Einschätzung, sowohl die reaktiven als auch die aktiven Gefühle seien nach Kant dem oberen Begehrungsvermögen zuzurechnen, während die passiven Gefühle zum unteren Begehrungsvermögen gehören, ist jedoch weder anhand dieser Unterscheidung noch vor dem Hintergrund des Kantischen Textes nachvollziehbar. Kant definiert das obere Begehrvermögen ja gerade als ein Vermögen, das „nicht im Dienste der Neigungen“ (KpV 5:25) und das heißt auch: nicht durch Lust- oder Unlustgefühle fundiert ist. Nun enthalten die reaktiven Gefühle zwar auch ein Urteil und sind nicht einfach passive Reaktionen auf sinnliche Reize, dieses Urteil ist aber durch Stimuli vermittelt. Damit stellen sie zwar auch eine Quelle von Gründen dar, die als Grundlage für die Auswahl einer Maxime fungieren; ihre Geltung ist jedoch auf das neigungsorientierte Subjekt beschränkt (vgl. dazu auch Reath: „Kant's Theory of Moral Sensibility“, 296). Wenn es also ein Gefühl gibt, das zum oberen Begehrvermögen gehört, dann muss es eines sein, das nur durch ein intellektuelles Urteil vermittelt ist. Das einzige Gefühl, das unter diesen Bedingungen in Frage kommt, ist nach Kants Auffassung das moralische Gefühl der Achtung.

ximenwahl niederschlägt und damit auch die Ausführung der moralisch wertvollen Handlung begünstigt. In dieser Funktion wäre die Achtung erst wirklich eine ‚Triebfeder‘ moralischen Handelns, weil sie nur so, in ihrer Wirkung auf die handlungsleitenden Grundsätze eines Subjektes, „principium [...] der Ausübung der Verbindlichkeit“ (V-Mo/Kae 69/56) und das heißt: Exekutionsprinzip der Handlung ist.⁹⁹

Kant fasst die Funktion der Achtung als Triebfeder im Triebfedern-Kapitel folgendermaßen zusammen:

1. Sie ist „subjectiver Grund der Thätigkeit“ der reinen praktischen Vernunft und als solche „subjectiver Grund der Thätigkeit [...] zu Befolgung“ des moralischen Gesetzes (KpV 5:79).
2. Sie ist „Grund zu Maximen eines ihm [dem moralischen Gesetz] gemäßen Lebenswandels“ (KpV 5:79).
3. Als moralische Triebfeder ist sie Grundlage für das moralische Interesse an einer Handlung, das seinerseits „eine Triebfeder des Willens bedeutet, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird“ (KpV 5:79).

Kant gibt nun auch im Triebfedern-Kapitel keine genauere Auskunft über diese sich in ihrem Einfluss auf die Maximen und das Interesse zeigende exekutierende Funktion der Achtung im moralischen Handeln.¹⁰⁰ Die kurzen Hinweise gegen Ende des Kapitels beschränken sich auf die Aussage, dem Gefühl der Achtung käme genau deshalb die Rolle einer Triebfeder im moralischen Handeln zu, weil es „den hindernden Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt“ (KpV 5:79) und dadurch „dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft“ (KpV 5:76). Dieser Einfluss des moralischen Gefühls auf den Menschen als sinnlich affizierbares und daher unvollkommenes Wesen wurde im Vorangegangenen dadurch beschrieben, dass sich der moralische

⁹⁹ Vgl. zu diesem Punkt Kap. 4, § 1, 2.

¹⁰⁰ Dies hatte Kant schon in der *Grundlegung* offen gelassen; vgl. Kap. 4, § 2, 4. Da Kants Aufgabenstellung in der *Grundlegung* jedoch eine andere ist als im Triebfedern-Kapitel der *Kritik der praktischen Vernunft* und die dort geführte Argumentation zum moralischen Wert auf eine Triebfederndiskussion gar nicht angelegt ist, hatte er dort auch nicht explizit die Erwartung geweckt, eine Diskussion zum Zusammenhang von Achtung und moralischem Interesse könnte sich anschließen. Anders verhält es sich im Triebfedern-Kapitel: Von einer Beschreibung der Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gefühl hätte man auch erwarten können, dass sie die tatsächlich im engeren Sinne *exekutive* Funktion der Achtung nicht nur andeutet, sondern auch ausführt.

Grund durch die Wirkung der Triebfeder der Achtung als der *gewichtigere* Grund erweist, der über andere, neigungs-basierte Gründe ‚erhaben‘ ist.¹⁰¹

Die Argumentation im Triebfedern-Kapitel hat bestimmte handlungstheoretische Implikationen, die Kant erst später, in der *Metaphysik der Sitten* und in der *Religion*, explizit macht. Während er in der *Metaphysik der Sitten* einen Hinweis darauf gibt, wie es zu verstehen ist, dass die Achtung Grundlage für das Interesse und damit für die praktische Wirkung des moralischen Gesetzes im Handeln ist, so liefert die *Religion* einen Einblick in den moralpsychologischen Kontext der Triebfeder als Exekutionsprinzip der Handlung, indem sie Auskunft über das Verhältnis von Triebfedern und Maximen gibt. Zunächst zum Zusammenhang von Gefühl und Interesse in der *Metaphysik der Sitten*.¹⁰²

Wie gezeigt wurde, versteht Kant die menschliche Willkür als ein „arbitrium sensitivum liberum“ und damit als ein Vermögen zu begehren, das sinnlichen Reizen permanent ausgesetzt, durch diese aber nicht determiniert ist.¹⁰³ Aufgrund seiner Vernunft als Vermögen der Freiheit kommt dem Menschen aber auch das Vermögen zu, aus *Gründen* zu handeln, und noch dazu aus solchen, die er sich selbst vorgibt.¹⁰⁴ Neigungen als Ausdruck der Bedürftigkeit und Unvollkommenheit der menschlichen Natur liegen seinem Wollen daher ebenso zugrunde wie die vernünftigen Gründe, die er einsieht und denen er sich nicht entziehen kann. Kant schreibt in der *Grundlegung*:

Die Abhängigkeit des Begehrensvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein Bedürfnis. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein Interesse (GMS 4:413 Anm.).

Das heißt: Menschen haben „praktische Vernunft“, sie können aus Gründen handeln¹⁰⁵ und sich zu den sinnlichen Reizen, die der Bestimmung ihres Willens durch Vernunftgründe als ‚Hindernisse‘ entgegenstehen, verhalten. Sie sind von „Principien der Vernunft“ ‚abhängig‘, weil

101 Zur Analogie zum Erhabenen vgl. Kap. 5, § 1, 5.

102 Da der Begriff des Interesses den Begriffen in Kants Philosophie angehört, deren Definition Kant über die Entwicklung seiner ethischen Hauptschriften zwar immer wieder aufgegriffen und präzisiert, nicht aber grundlegend geändert hat, ist dieser Vorgriff auf die *Metaphysik der Sitten* hier sinnvoll und zulässig.

103 Vgl. dazu Kap. 2, § 2, 2.

104 Vgl. Kap. 2, § 1, 4 und Kap. 2, § 2, 1.

105 Vgl. dazu Kap. 3, § 1, 1 und 3.

sie sich ihnen, als vernünftigen Wesen, als Gebote aufdrängen.¹⁰⁶ Dass Menschen sich in ihren Handlungen nach diesen Grundsätzen richten, erfordert, dass sie *Interesse* an diesen durch ein Vernunftprinzip bestimmten Handlungen nehmen (vgl. GMS 4:413). Ihre Willkür ist daher auf einen Antrieb zur Tätigkeit ausgerichtet; dies zeigt sich in einem „Bedürfnis irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden“ (KpV 5:79). Das Interesse ist damit das, „wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache, wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, daß es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe“ (GMS 4:459 Anm.).

Versuchen wir nun, eine Verbindung zwischen dem Begriff des (moralischen) Interesses und dem des (moralischen) Gefühls herzustellen. In der „Einleitung“ zur *Metaphysik der Sitten* definiert Kant das *Gefühl* als „die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben“ (MS 6:211). Nun ist die moralische Triebfeder der Achtung, wie Kant in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* betont hatte, aber kein gewöhnliches Gefühl, und dies deshalb, weil es nicht durch die Rezeptivität der Sinne, sondern allein durch die Vorstellung des moralischen Gesetzes vermittelt ist (vgl. z. B. GMS 4:401 Anm.; KpV 5:75). Damit handelt es sich bei der Achtung um kein Gefühl, das der Willensbestimmung durch dieses Gesetz vorausginge, denn es ist das Gesetz selbst, das die Achtung erst *bewirkt*. Daraus folgt, dass der Wille durch die Erkenntnis des moralischen Gesetzes qua Achtung schon positiv disponiert ist; würden keine anderen, außermoralischen Triebfedern dazwischen kommen, so wäre reine Vernunft bereits hier praktisch.¹⁰⁷

Nun geht aber, wie Kant in der „Einleitung“ in die *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* schreibt,

[...] alle Bestimmung der Willkür [...] von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That (MST 6:399).

Kants Theorie moralischer Motivation geht zunächst von seinem Verständnis nichtmoralischer Motivation aus. Motivation bei Kant verläuft immer von einem Gedanken über ein Gefühl der Lust oder Unlust und ein Interesse zur Tat. Ein Gefühl der Lust (und Unlust) gehört daher auch zur

106 Vgl. zu diesem Punkt Klemme: „Praktische Gründe und moralische Motivation“, 131.

107 Vgl. dazu Kap. 4, § 2, 2.

Psychologie *moralischen* Handelns dazu.¹⁰⁸ Es ist eine Lust, die auf die positive Disponiertheit des Willens zur Befolgung des Gesetzes folgt und damit die Achtung gleichsam als ein Gefühl der besonderen Art ausweist, weil diese Lust allein durch das Bewusstsein der unmittelbaren Bestimmung des Willens durch das Gesetz bewirkt ist. Kant bezeichnet diese Lust in der „Einleitung“ zur *Metaphysik der Sitten* daher in Abgrenzung zur „praktischen Lust“ als eine „intellectuelle Lust“, da sie ein Lustgefühl darstellt, das „nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann“ (MST 6:212). Nun ist es genau diese allein durch das Bewusstsein einer Bestimmung des eigenen Willens durch das Gesetz vermittelte Lust, die das Subjekt in einem Urteil auf seinen Willen (qua ausführendes Vermögen) bezieht. Kant schreibt diesbezüglich:

[...] weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel [...] gültig zu sein geurtheilt wird, Interesse heißt [...] (MS 6:212).

Kant hatte diesen Gedanken schon in der *Grundlegung* vorbereitet. Hier hatte er das Interesse als die Eigenschaft eines vernunftbegabten Subjekts herausgestellt, sich der Reflexion seiner subjektiven Bedürfnisse und Vorsätze im Lichte vernünftiger Überlegungen nicht entziehen zu können

108 Dies betont auch Timmons: „Kant and the Possibility of Moral Motivation“, 393. Wie Timmons geltend macht, müsste der Ausgangspunkt einer im eigentlichen Sinne kantischen Theorie der moralischen Motivation gerade nicht die Struktur nichtmoralischer Motivation sein. Entsprechend der Anlage seiner Moralphilosophie hätte Kant zunächst die Möglichkeit moralischer Motivation innerhalb einer rationalistischen Konzeption der Moral zum Gegenstand der Untersuchung machen sollen, um anschließend zu zeigen, welche Schlussfolgerungen die Struktur genuin *moralischer* Motivation auf die Problematik von Motivation im Allgemeinen zulässt. Ausgangspunkt der Untersuchung wäre dann nicht die handlungstheoretische Doktrin von der grundlegenden Funktion von Lust und Unlust für menschliches Handeln und menschliche Motivation gewesen, sondern die These, dass rationale Wesen sich durch Vorstellungen gleichsam affizieren lassen, die sie auch unabhängig von einem Gefühl oder einem Wunsch als dynamischem Faktor motivieren. Die rationale Vorstellung (des Guten) selbst wäre in diesem Falle der dynamische Faktor der Handlung und Vernunft wäre allein praktisch. Auf dieser Basis hätte Kant nicht nach einem dem dynamischen Faktor adäquaten, genuin moralischen Gefühl suchen müssen, um moralische Motivation verständlich zu machen (vgl. „Kant and the Possibility of Moral Motivation“, 393). Timmons' Vorschlag scheint zu übersehen, dass die Achtung kein Gefühl ist, das erst ‚gesucht‘ werden müsste, um moralische Motivation zu verstehen. Verstanden als Modus, in dem Menschen sich des Moralgesetzes bewusst werden, ist sie gerade kein externes Motiv. In dieser Hinsicht *ist* die rationale Vorstellung (besser: Anerkennung) des Guten motivierend.

(vgl. GMS 4:413 Anm.). Das Zitat aus der *Metaphysik der Sitten* schließt an diese grundlegende Überlegung an: Beurteilt wird, ob das Gefühl, das die Lust auslöst, gut und das heißt hier: moralisch angemessen ist. Dabei werden andere Lustgefühle, denen nicht die Vorstellung des moralischen Gesetzes sondern die eines Gegenstandes der Neigung zugrunde liegt, ausgeschaltet. Damit ist das (moralische) Interesse eine (moralische) „Triebfeder des Willens [...], so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird“ (KpV 5:79). Es steht zwischen dem (alles Handeln begleitenden) Moralbewusstsein und der subjektiven Willensbestimmung, die auch durch Neigungen und Wünsche vermittelt ist. Von der vernünftigen Einsicht unterscheidet sich das Interesse darin, dass es immer auf ein Gefühl bezogen ist, auf das sich seinerseits das interessierte *Urteil* bezieht. Von den Neigungen ist es hingegen darin verschieden, dass es immer mit einem Urteil verbunden ist, dem es seine Gefühle und Neigungen unterzieht.¹⁰⁹ Die Fähigkeit, Interesse an Handlungen zu bekunden, zeichnet sich daher insbesondere dadurch aus, zu seinen Gefühlen und Neigungen Stellung zu beziehen und damit zwischen der vernünftigen Einsicht und dem Begehren eines unvollkommenen Vernunftwesens zu vermitteln.¹¹⁰ Damit bezeichnet das Interesse nicht nur die Materie eines Objektes, sondern eine bestimmte *Haltung*, die jemand gegenüber einem Objekt einnimmt.¹¹¹

Diese ‚Vermittlung‘ ist nun nicht einfach ein intellektueller Akt, sondern hat eine motivierende und das heißt: tatsächlich handlungsleitende Funktion¹¹². Das Interesse kann daher, wie die *Maxime*, als „subjektiver Pol der praktischen Vernunft“ bezeichnet werden. Denn eine rational handelnde Person zeichnet sich dadurch aus, dass sie über ihre Gefühle und Neigungen urteilt, Triebfedern abwägt, dementsprechend Interessen ausbildet und auf der Basis dieser Interessen Handlungs-

109 Das gilt natürlich auch für das Eigeninteresse. Vgl. zu dieser Lesart auch Grenberg: „Feeling, Desire and Interest in Kant’s Theory of Action“, 163 f.

110 Kant schreibt daher in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „Alle drei Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Interesse und einer *Maxime*, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt [...]“ (KpV 5:79).

111 Vgl. Grenberg: „Feeling, Desire and Interest in Kant’s Theory of Action“, 168.

112 Vgl. McCarty: „Maxims in Kant’s Practical Philosophy“, 75.

grundsätze (Maximen) annimmt.¹¹³ Dass ein Subjekt etwas für einen guten *Handlungsgrund* insofern hält, dass sich dieser als moralischer Grund im Handeln dieses Subjektes auch widerspiegelt, bedeutet nichts anderes, als dass es einen objektiven Beweggrund gibt, der durch eine subjektive Bewegursache gestützt wird, so dass der moralische Grund aus der Perspektive der Vernunft gebilligt wird und *begründet* ist.

Kant bezeichnet das moralische Interesse in der *Metaphysik der Sitten* auch als ein „Vernunftinteresse“, das der „intellectuellen Lust“ an der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz entspricht (MS 6:212). Diese Lust ist gleichsam eine „sinnenfreie Neigung“ (MS 6:213), weil sie auf eine rationale Geneigtheit des Subjektes zu dem Lust auslösenden Gegenstand hinweist.¹¹⁴ Jemand, der aus einer solchen rationalen Geneigtheit handelt, handelt aufgrund eines Urteils über die moralische Angemessenheit eines Lustgefühls, das wiederum allein durch ein formales Konzept – das moralische Gesetz – generiert ist. Was ihn ‚interessiert‘, ist nicht ein von der (moralisch gebotenen) Handlung verschiedener Gegenstand, etwa eine Neigung oder ein Wunsch, sondern die (moralisch gebotene) Handlung selbst, was bedeutet: die Tatsache, dass die Maxime die Allgemeingültigkeit des vorgestellten Gesetzes aufweist, ist ein hinreichender Grund seines Handelns.¹¹⁵ In Kants Worten heißt das, dass er nicht „aus Interesse“ handelt, sondern ein unmittelbares Interesse an der Handlung selbst nimmt (vgl. GMS 4:413 Anm., 459 f. Anm.). Eine Handlung, die auf einem solchen intellektuellen Interesse beruht, ist moralisch wertvoll.¹¹⁶

113 Vgl. dazu Allison: *Kant's Theory of Freedom*, 89. In der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es dementsprechend, die Triebfeder liefere den „Grund zu Maximen eines ihm [dem moralischen Gesetz] gemäßen Lebenswandels“, indem sie als „subjektiver Grund der Tätigkeit zu Befolgung desselben“ wirkt (KpV 5:79).

114 In der *Kritik der praktischen Vernunft* definiert Kant das „moralische Interesse“ in diesem Sinne als „ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft“ (KpV 5:79). Wie die „Triebfeder der reinen praktischen Vernunft“ beruht es allein auf dem Bewusstsein des Sittengesetzes.

115 „Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist“ (GMS 4:460 Anm.).

116 Vgl. dazu Kap. 3, § 2, 1.

4. Das Gefühl der Achtung als „Grund zu Maximen“ und die moralisch fragile Natur des Menschen

Wir verstehen jetzt besser, welche Rolle der Achtung als Triebfeder in der moralischen Handlung zukommt. Da es die Triebfeder – in diesem Falle die Achtung – ist, die die Grundlage für das Interesse und damit auch für die Maximen bereitstellt, indem sie ein Lustgefühl an einer Willensbestimmung durch eine gesetzestaugliche Maxime vermittelt, ist sie das eigentlich motivierende Element in moralischen Handlungen. Es ist daher ganz verständlich, dass Kant die Pflicht am Ende seiner motivationalen Analyse des moralischen Wertes in der *Grundlegung* als „die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ bezeichnet (GMS 4:400). Da die Achtung– sowohl objektiv als moralisches Bewusstsein als auch subjektiv als positive Empfindung der moralischen Nötigung – allein durch das moralische Gesetz *bewirkt* ist, steht Kants Ausgangsthese nichts entgegen, der zufolge *das Gesetz selbst* Triebfeder moralischen Handelns ist.

Aus dieser Analyse folgt: Wenn die Achtung motiviert, handelt jemand mit *Interesse* an der Handlung, in der er einen subjektiv-praktischen Grund erkennt. Auf diese Weise verknüpft das Interesse den vernünftigen Beweggrund mit der Willkür und bezieht diesen Grund auf das handelnde Subjekt, indem es ihn durch eine ‚intellektuelle Lust‘ zum leitenden Prinzip seines Handelns macht. Dies erklärt auch, warum Kant schon in der *Vorlesung zur Moralphilosophie* „das oberste Principium alles moralischen Antriebes, diese Handlung zu thun [...] im Hertzen“ verortet hatte (V-Mo/Kae 70/57; vgl. V-Mo/Mron 27:1423)¹¹⁷: Mit dem Interesse geht die Handlung einher.¹¹⁸ Kant gibt diesem Gedanken im Triebfedern-Kapitel in

117 Daher sind Gesinnungen auch „die Verknüpfung der Handlung mit den BewegungsGründen“ (V-Mo/Kae 133/105).

118 In diesem Sinne ist es nachvollziehbar, dass Rohs mit Kant Motive und Handlungen als gleichzeitig ablaufende Ereignisse versteht. Dies sei eine Voraussetzung dafür, dass es Freiheit gibt bzw. dass sich die Bestimmung durch Motive und freies Handeln nicht ausschließen. Das sieht Rohs darin begründet, dass Freiheit in einem „Anfangen“ besteht, dieser Anfang aber nicht gewährleistet ist, wenn die Motive der freien Handlung schon vorausgehen: „Die Motive selbst würden den Anfang verhindern.“ Es ist daher irreführend, zu sagen, dass sich im Handlungsvollzug etwas zwischen das Motiv und die Handlung stellt: „Das Motiv ist der Handlung stets gleich nah“ (Rohs: „Gedanken zu einer Handlungstheorie auf transzendentalphilosophischer Grundlage“, 232 f.).

einer nicht ganz einfach verständlichen Formulierung Ausdruck, die sich uns jetzt erst erschließt:

Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe im Gegensatze mit ihr alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluß hat, Ansehen verschafft (KpV5:76).

Das heißt: Wenn die Achtung für das moralische Gesetz tatsächlich Triebfeder im Sinne eines Exekutionsprinzips ist („subjectiv als Triebfeder betrachtet“), dann ist die aus ihr folgende Handlung eine Handlung ‚aus Achtung‘ für dieses Gesetz und die Realisierung der Moralität („die Sittlichkeit selbst“). Dies ist nun genau genommen nichts anderes, als das, was Kant schon in der *Grundlegung* als Ergebnis seiner Analyse des moralischen Wertes festgehalten hatte, die aufgrund der Fokussierung auf das moralische *Motiv* auch als eine motivationale Analyse bezeichnet werden kann.¹¹⁹ Inhaltlich fügt die Argumentation im Triebfedern-Kapitel seiner moralphilosophischen Grundthese also nichts hinzu, die knappe Darstellung zum Gefühl der Achtung in der *Grundlegung* wird dadurch aber verständlicher.¹²⁰

Nun handeln Menschen aber nicht immer und vielleicht sogar eher selten aus moralischer Gesinnung. Der Grund dafür ist, dass nicht Achtung das Motiv ihres Handelns ist, sondern ein subjektives, aber nicht moralisches Interesse zum leitenden Prinzip des Handelns gemacht wird. Wie Kant schon früh beklagt hatte, ist es „ein Unglück der Menschen, daß die elateres animi stimuli und nicht motiva seyn“ (V-PP/Pow 27:123). Nun ist Kant nicht der Ansicht, dass die sinnlichen Reize („stimuli“) allein die Triebfedern menschlichen Handelns bereitstellen. Es ist nur so: „Die stimuli sind bey uns mehr elateres animi als die motiva“ (V-PP/Pow 27:122). Vernünftige Gründe („motiva“) sind dem Menschen aufgrund der besonderen Beschaffenheit seines Begehrungsvermögens nicht nur rational zugänglich, sondern er ist für diese Gründe, das zeigt Kants Argumentation in der *Grundlegung* und im Triebfedern-Kapitel der *Kritik der praktischen*

119 Vgl. dazu Kap. 3, § 2, 1.

120 Das heißt natürlich nicht, dass Kants Argumentation im Triebfedern-Kapitel in der kurzen Darstellung in der *Grundlegung* aufgeht. Wie dargestellt wurde, verfolgt Kant in der *Grundlegung* ein anderes Anliegen: Um Triebfedern geht es dort gar nicht. Die Analyse im Triebfedern-Kapitel ist deshalb – innerhalb seines gesamten moralphilosophischen Hauptwerkes – einmalig in ihrer besonderen Funktion: nämlich der Darstellung der Wirkungsweise des Sittengesetzes auf ein endliches Vernunftwesen.

Vernunft deutlich, auch subjektiv *empfänglich*. Sie können damit prinzipiell Triebfedern des Handelns werden. Wie es in der *Vorlesung zur Moralphilosophie* heißt, enthalten solche Triebfedern ein objektives Prinzip: sie sind die „motiva subjective moventia“ (V-Mo/Kae 70/56).

Dass Menschen jedoch nicht immer nach den Gründen handeln, die sie als vernünftig einsehen, ist nach Kant trotz dieser prinzipiellen Möglichkeit ihres Einflusses auf die Willensbestimmung ein entscheidendes Merkmal ihrer (auch) sinnlichen Existenz. Diese besondere ‚Veranlagung‘, sich im Handeln eher nach subjektiven Interessen und nicht nach allgemeingültigen Prinzipien zu richten, ist nach Kant Ursache nicht nur ihrer Schwäche in Bezug auf gute Vorsätze, sondern sogar einer gewissen „Bösartigkeit“, die sie in ihren Handlungen auch in alltäglichen Situationen an den Tag legen. Kant bezeichnet die „Bösartigkeit“ daher in der *Religion* als den „Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen“ (Rel 6:30). Da, wie wir gesehen haben, „das oberste Principium alles moralischen Antriebes, diese Handlung zu thun [...] im Hertzen“ liegt (V-Mo/Kae 70/57; vgl. auch V-Mo/Mron 27:1423) und die Gesinnung in der „Verknüpfung der Handlung mit den BewegungsGründen“ besteht (V-Mo/Kae 133/105), ist diese „Bösartigkeit“ eine „Verderbtheit (corruptio) des menschlichen Hertzens“ (Rel 6:30). In einem solchen „Hertzen“ verläuft etwas Fundamentales nicht nach dem Plan, den man sich aufgrund der Autonomie des Willens eines zwar sinnlich affizierbaren, aber nicht sinnlich determinierten Subjektes machen könnte: Anstatt von der Freiheit seiner Willkür auch praktischen Gebrauch zu machen und sich in seinen Handlungen durch den anerkannten moralischen Grund leiten zu lassen, schiebt es auf Eigeninteressen basierende Gründe vor und macht damit nicht das moralische Gesetz, sondern die Selbstliebe zum Prinzip seines Handelns.¹²¹ Kant beschreibt diesen Sachverhalt in der *Religion* in der Wendung, die „Verderbtheit (corruptio) des menschlichen Hertzens“ bestehe darin, dass sie „die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt“, weshalb sie auch als „Verkehrtheit (perversitas) des menschlichen Hertzens“ bezeichnet werden kann (Rel 6:30).

Die Verbindung zur motivierenden Rolle der Achtung, wie Kant sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* beschrieben hatte, erschließt sich nun mit Blick auf eine Stelle in der *Religion*, die Kant dort seiner Erörterung über den „Hang [...] zum Bösen in der menschlichen Natur“ (Rel

121 Vgl. dazu erneut die Stelle in KpV 5:74, sowie die Argumentation in Kap. 5, § 2, 3.

6:28) voranstellt. Dort heißt es über die „Freiheit der menschlichen Willkür“, sie sei

von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daß sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will) (Rel 6:23 f.).

Denn, so fügt Kant hinzu: „so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen“ (Rel 6:24). Das heißt, dass auch die Triebfeder der Achtung erst dann ein echtes Exekutionsprinzip der Handlung ist, wenn sie das Subjekt, dem sie sich darstellt, in seine Maxime aufnimmt und es sich damit zur subjektiven Regel seines Handelns macht. Und umgekehrt heißt es, dass moralisch wertloses Verhalten nicht einfach auf der zufälligen Bestimmung durch sinnliche Reize beruht, sondern auf einer Entscheidung, genau so und nicht anders zu handeln.¹²² Handelt jemand moralisch verwerflich, so ist gerade *nicht* die moralische Triebfeder der Achtung Grundlage seiner Maxime, obwohl sie, wie Kant in der *Religion* erneut und besonders explizit zum Ausdruck bringt, die einem Subjekt aufgrund der Autonomie seines Willens *näher stehende* Triebfeder ist.¹²³ Denn „im Urtheile der Vernunft“ ist sie, als Bewusstsein des moralischen Gesetzes, schon Triebfeder, und „wer es [das moralische Gesetz] zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut“ (Rel 6:24).

122 Vgl. zu diesem Punkt genauer Allison's „Incorporation Thesis“ in: *Kant's Theory of Freedom*, 5 f., 40, 126, sowie die Darstellung bei Reath, der die Stelle in der *Religion* als „model of free choice“ bzw. „principle of election“ liest und auf dieser Basis dafür argumentiert, die Neigungen selbst als Gründe anzusehen, die eine rationale Person gegen andere, gewichtigere Gründe in einem Prozess rationaler Deliberation abwägt (vgl. „Kant's Theory of Moral Sensibility“, 295 f.). – An dieses „elective model“ schließt auch McCarty in seiner Interpretation des Triebfederproblems in der *Kritik der praktischen Vernunft* an (vgl. „Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency“, 21 f.); vgl. Kap. 5, § 2, 5.

123 Autonomie bedeutet, wie oben gezeigt wurde, ja nichts anderes, als dass die moralische Norm ein vom Menschen selbst gegebenes Gesetz ist, dem er sich als (auch) sinnliches Wesen unterworfen erkennt und dem er als freies, eines moralischen Bewusstseins fähigen Wesens alle anderen Motive des Handelns unterordnet (vgl. dazu Kap. 3, § 2, 4). Zum Zusammenhang von Achtung und Selbstbestimmung durch einen nicht-empirischen, selbst gesetzgebenden Willen vgl. Gerhardt: *Immanuel Kant*, 226. – Da die Achtung die einem vernunftbegabten, aber endlichen Subjekt nahestehendste Triebfeder ist, ist es zu schwach, sie wie Wood als eine gleichwertige „Handlungsoption“ unter anderen Handlungsalternativen zu verstehen („Kant und das Problem der moralischen Motivation“, 115).

Dieses Bild bestätigt eine frühe Auffassung Kants über die ‚Natur‘ des Gefühls der Achtung als Triebfeder: Als genuin *moralische* Triebfeder ist die Achtung gerade „keine Feder von Natur, die da könnte aufgezogen werden“ (V-Mo/Kae 88/72). Ihre treibende Kraft geht demnach nicht in der Beschreibung nach einem gleichsam mechanistischen Handlungsmodell auf. Zwar ist, wie wir jetzt aus dem Triebfedern-Kapitel wissen,

[d]as moralische Gesetz [...], so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft [...], [...] auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sinnlichkeit des Subjects Einfluß hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist (KpV 5:75).

Das heißt aber nicht, dass die Achtung in dieser befördernden Leistung auch wirklich erfolgreich ist. Sie ist es nur dann, wie sich gezeigt hat, wenn sie aus der intellektuellen Lust, die von ihr ausgeht, auch ein Interesse an der Handlung bewirkt, das seinerseits Grundlage für die Maximenbildung ist.¹²⁴

Versteht man nun, wie Kant in der *Metaphysik der Sitten* ausführt, den Willen als das Vermögen der Gesetzgebung, die Willkür aber als das Vermögen der Maximen (vgl. MS 6:226), so zeichnet sich als Funktionsbereich der moralischen Triebfeder im Handeln genau genommen nicht (wie das Zitat aus der *Kritik der praktischen Vernunft*, KpV 5:75, vermuten lässt) der Wille, sondern die Willkür ab.¹²⁵ Das Gefühl der Achtung *in seiner sinnlichen Wirkung* beeinflusst damit die subjektive Willensbestimmung, indem sie, wenn sie erfolgreich ist, direkt die Willkür zur Annahme moralischer Maximen bestimmt.¹²⁶ Nun geht der Gegenstand dieses Gefühls, das moralische Gesetz, auf die Selbsttätigkeit eines autonomen Willens zurück, der sich dieses Gesetz selbst gibt und durch

124 In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass „[a]uf dem Begriffe eines Interesse [...] sich auch der einer Maxime“ gründet, während „[a]us dem Begriffe einer Triebfeder [...] der eines Interesse“ entspringt (KpV 5:79). Vgl. Kap. 5, § 2, 3.

125 Vgl. zur Anwendung dieser Unterscheidung auf das Triebfedernproblem in der *Kritik der praktischen Vernunft* auch die Darstellungen von McCarty: „Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect“, 127 f., und Timmermann: *Sittengesetz und Freiheit*, 196–199.

126 In der *Religion* definiert Kant die Maxime als eine „Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht“ (Rel 6:21). Daraus, dass in einer jeden Handlung eine Triebfeder wirksam ist, die den Willen als exekutives Vermögen zur Wahl von Maximen bestimmt, folgt auch, dass jeder Handlung eine Maxime zugrunde liegt.

dieses als autonomer Wille auch unmittelbar bestimmt ist.¹²⁷ Nur so ist es zu verstehen, dass das moralische Gesetz, wie Kant in der *Grundlegung* festgehalten hatte, zugleich „als von uns selbst auferlegt“ und als unseren Willen unterwerfendes Prinzip verstanden werden muss (vgl. GMS 4:401 Anm.). Auf die Wille-Willkür-Unterscheidung aus der *Metaphysik der Sitten* übertragen heißt das: Der Wille als gesetzgebendes Vermögen bringt mit der Achtung, die ihrerseits das Bewusstsein der „unmittelbaren Bestimmung des Willens [verstanden als autonomer Wille] durchs Gesetz“ ist (GMS 4:401 Anm.), ein Gefühl hervor, das auf die Willkür eine ‚beförderliche‘ Wirkung hat.¹²⁸

Kants Zitat aus dem Triebfedern-Kapitel fügt sich somit in den handlungstheoretischen Kontext seiner Moralphilosophie und beschreibt auf der Grundlage dieser Voraussetzungen den Kern moralischer Motivation: Ein vernunftbegabtes Subjekt gibt sich durch seinen Willen als legislatives Vermögen, das selbst keine Bewegursache, aber objektiver Bestimmungsgrund der Handlung ist, ein Gesetz, das es als ein unvollkommenes Vernunftwesen mit Achtung (und Demütigung!) aufnimmt. Dieses Bewusstsein der moralischen Norm beeinflusst den Willen als exekutive Instanz, d. h. die Willkür, indem es „Grund zu Maximen“ (KpV 5:79) ist und damit Triebfeder als Exekutionsprinzip der Handlung. Da es sich nun bei beiden Instanzen um Aspekte eines *einzigsten* Vermögens, des Willens als Gesamtvermögen eines endlichen Vernunftwesens, handelt¹²⁹,

127 Kant fasst diesen Sachverhalt in der *Grundlegung* in der Wendung zusammen: „Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein derselben heißt Achtung“ (GMS 4:401 Anm.). Vgl. dazu Kap. 3, § 2, 4; Kap. 4, § 2, 3, sowie Kap. 5, § 1, 1.

128 In der *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, wo Kant das „moralische Gefühl“ unter den „Ästhetische[n] Vorbegriffe[n] der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt“ behandelt (MST 4:399), legt er diese Interpretation selbst nahe. Der Grund besteht darin, dass er hier bereits über die neue Terminologie, die Unterscheidung zwischen „Wille“ und „Willkür“, verfügt. So heißt es dort sehr präzise: „[...] Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische Vernunft (und ihr Gesetz), [...] das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen“ (MST 6:400). Noch eindeutiger wird Kant in den *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*: Die Triebfeder ist „Bestimmungsgrund der Willkür“ (23:378).

129 Allison unterscheidet dementsprechend im Anschluss an Beck zwei Bedeutungen von „Wille“: „Wille“ in „a broad sense“ betrifft damit das gesamte Willensvermögen, während „Wille“ in „a narrow sense“ für eine der beiden Funktionen (die legislative Funktion) dieses Vermögens steht. „Willkür“ hingegen bezeichnet als Vermögen der Wahl die andere Funktion des Willens als Gesamtvermögens (vgl. Allison: *Kant's Theory of Freedom*, 129, sowie Beck: *A Commentary on Kant's*

ist die Triebfeder kein extern hinzukommender Motivationsfaktor im Handeln, sondern eine Bewegursache des Handelns, die aus der gesetzgebenden Seite seines eigenen Begehrungsvermögens hervorgeht.¹³⁰ Kant kann daher sagen, der Wille, der (als gesetzgebender Wille) objektiver Bestimmungsgrund der Handlung ist, sei (als ausführender Wille bzw. als Willkür) durch das Gefühl der Achtung auch subjektiver Bestimmungsgrund und das heißt: Bewegursache dieser Handlung.

5. Ist Kants Lehre von der Triebfeder moralischen Handelns intellektualistisch oder affektivistisch?

Auf der Grundlage der vorangegangenen Ausführungen zum Zusammenhang von Achtung, moralischem Interesse und Maximen lässt sich nun besser einschätzen, ob Kants Lösung der Triebfedernfrage in der *Kritik der praktischen Vernunft* eher intellektualistisch oder affektivistisch zu deuten ist. Wie bereits dargestellt, geht die intellektualistische Lesart davon aus, das moralische Motiv der Achtung bestehe allein im Moralbewusstsein, während Affektivisten die Ansicht vertreten, die vernünftige Anerkennung des Moralgesetzes reiche für die moralische Motivation nicht aus, so dass die eigentliche Funktion der Achtung als Triebfeder moralischen Handelns in ihrer Wirkung besteht, die sie als ‚vernunftgewirktes‘ Gefühl auf den Willen hat.¹³¹ Aus dem Vorangegangenen ergibt sich, dass keine der beiden Positionen in Bezug auf Kants Theorie der Motivation, wie er sie im Triebfedern-Kapitel vorstellt, haltbar ist. Der Grund ist dieser: Kants Ziel

Critique of Practical Reason, 200 f.). Mit Blick auf die Argumentation im Triebfedern-Kapitel reicht es, wie sich gezeigt hat, nicht aus, zwei Bedeutungen von „Wille“ zu unterscheiden, da hier genau genommen drei Willensbegriffe im Spiel sind: Wille als Gesamtvermögen, Wille als legislative und Wille als exekutive Instanz (= Willkür). Zur Wille-Willkür-Unterscheidung vgl. Kap. 3, § 2, 4.

130 Wille und Willkür sind Aspekte eines einzigen Vermögens, zu begehren, sowie es auch ein und dasselbe Subjekt ist, das sich als selbst gesetzgebendes und darin motivierendes und zugleich als dem Gesetz unterworfenes und durch dieses motiviertes Subjekt erfährt. Für Rohs können Handlungen in ihrer eigenen Struktur nur begriffen werden, weil man unterstellt, dass eine ununterbrochene Apperzeption sie begleitet. Die Motive einer Handlung werden so zu Motiven, weil sie einem Subjekt angehören, das sich als einheitliches und konstantes Selbst begreift. Freiheit zeigt sich nun darin, dass dieses Selbst die Phasen der Handlung „nicht nur ‚begleitet‘, sondern entscheidet“ („Gedanken zu einer Handlungstheorie auf transzendentalphilosophischer Grundlage“, 227).

131 Vgl. Kap. 5, § 2, 2.

im Triebfedern-Kapitel besteht entgegen einer weit verbreiteten Ansicht nicht in erster Linie darin, zu zeigen, wie moralische Motivation als psychologischer Prozess funktioniert. Sein Ziel ist es, wie schon der Titel des Kapitels sagt, die „Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ vorzustellen und zu erörtern, wie das moralische Gesetz, „sofern“ es eine Triebfeder der reinen praktischen Vernunft *ist*, auf das Gefühl eines endlichen Vernunftwesens wirkt und in dieser Funktion als *Exekutionsprinzip* moralischen Handelns das Handeln eines solchen Wesens beeinflusst. Für Kant stellt sich daher gar nicht die Frage, ob es allein das moralische Bewusstsein oder das Gefühl der Achtung ist, das motiviert. Was motiviert, ist – laut Kants Auskunft zu Beginn des Kapitels – das Bewusstsein des moralischen Gesetzes selbst. Es bringt ein Gefühl hervor, das seinerseits Wirkung auf die Willkür hat, indem es ein moralisches Interesse an der Handlung ermöglicht und die Maximenwahl beeinflusst.

Nun ist, wie sich gezeigt hat, das Gefühl der Achtung das eigentliche Exekutionsprinzip der Handlung, weil nur dieses Gefühl tatsächlich Einfluss auf das Vermögen der Wahl, die Willkür, hat.¹³² Diese Funktion der Achtung zu verkennen, hieße, die Bedeutung nicht zu verstehen, die Kant der ‚Triebfeder‘ im moralischen Handeln zuschreibt. Wie Kant schon in der *Vorlesung zur Moralphilosophie* betont hatte, ist sie „das oberste Principium alles moralischen Antriebes, diese Handlung zu thun“ (V-Mo/Kae 70/57). Damit ist sie nur dann ein echtes Exekutionsprinzip der Handlung, wenn sie Grundlage für die Gesinnung ist und dafür sorgt, dass das Subjekt die moralische Norm nicht nur anerkennt, sondern sie auch, um eine Wendung aus der *Religion* zu gebrauchen, ‚lieb gewinnt‘.¹³³ Dies

-
- 132 Dies macht McCarty besonders deutlich und sieht darin den Kern seiner affektivistischen Lesart von Kants Motivationstheorie. McCarty argumentiert für die These, dass Motivation bis zur *Auswahl* einer Handlungsalternative reicht und vorher noch nicht beendet ist. Seine besondere Rolle in der „moral choice“ spielt das moralische Gefühl aufgrund seiner affektiven Komponente. Andernfalls könnte es mit anderen Triebfedern in der Entscheidung nicht konkurrieren (vgl. „Motivation and Moral Choice in Kant’s Theory of Rational Agency“, 19, 25 f.).
- 133 Die „Ächtheit tugendhafter Gesinnung“ besteht darin, „das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben“ (Rel 6:24 Anm.). – Kulenkampffs Diagnose, der späte Kant hätte sich von der Moral-Sense-Idee, Moralität müsse auch „im Herzen der Menschen verankert“ sein, wieder verabschiedet, ist daher nicht nachvollziehbar (vgl. „Moralisches Gefühl oder ‚moral sense‘: wie berechtigt ist Kants Kritik?“, 249 f.). Zwar ist das Gefühl der Achtung ein besonderes Gefühl und es hat eine andere Funktion, als ihm die Moral-Sense-Theoretiker zugewiesen hatten. Aber in seiner Rolle als *Triebfeder* zeigt es, dass die Maximenwahl nicht nur in einem unpersönlichen Testverfahren besteht.

ist, wie sich gezeigt hat, nur dadurch möglich, dass es ein Gefühl gibt, das zwar seiner Quelle nach intellektuell, seiner Wirkung nach aber insofern sinnlich ist, als es in Vermittlung mit der Lust und dem Interesse an der Handlung dem „Bedürfnis“ eines endlichen Vernunftwesens nachkommt, „irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden“ (KpV 5:79).

Insofern treffen, je nach Perspektive, beide Lesarten, die intellektualistische und die affektivistische, einen wichtigen Punkt, auch wenn keine der beiden für sich in ihrer Ausschließlichkeit überzeugen kann. Die motivierende Funktion der Vorstellung des moralischen Gesetzes besteht darin, dass es Achtung in einem Wesen hervorruft, das sich des moralischen Gesetzes als eines selbst gegebenen, alles selbst bestimmte Handeln als Maßstab und Korrektiv begleitenden Gesetzes bewusst ist. Diese Aufmerksamkeit für eine vom Subjekt selbst ausgehende absolute Verbindlichkeit, in der es alle seine Willensbestrebungen unter diesen moralischen Maßstab bringt, zeigt sich auch in Form einer Demütigung durch das Gesetz, die ihrerseits die unmittelbare Wirkung des Moralbewusstseins ist. Kant bezeichnet diese Wirkung des Gesetzes auf das Gefühl als „den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust und Unlust bestimmen konnten“ (KpV 5:73). Das heißt: Wie es möglich ist, dass das Gesetz diese Wirkung hat, die sich ihrerseits positiv in der Achtung für dieses Gesetz zeigt und schließlich die Quelle einer moralischen Triebfeder ist, lässt sich nicht erklären. Kant stellt daher gleich zu Beginn des Triebfedern-Kapitels fest:

Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei (KpV 5:72).¹³⁴

Daraus resultiert die Zielstellung des Kapitels, die *nicht* darin besteht, zu zeigen, *dass* das Gesetz motiviert, sondern *welche Wirkung* es hat, *sofern es*

134 Damit legt Kant die Parallele zur Freiheitsproblematik selbst nahe. Es ist tatsächlich dieselbe Problematik, die seiner Freiheitsdiskussion in der *Kritik der reinen Vernunft* zugrunde liegt: Wie kann eine intelligible Ursache ‚erster Anfang‘ einer Kette von Ereignissen in der Sinnenwelt sein? Während die *Kritik der reinen Vernunft* nur die Denkmöglichkeit der Freiheit darlegen konnte, ist es in der *Kritik der praktischen Vernunft* das moralische Bewusstsein, das der Freiheit „Realität verschafft“ (KpV 5:6). Obwohl wir uns des moralischen Gesetzes aufgrund eines „Factums“ a priori bewusst sind und damit wissen, *dass* diesem praktischen Gesetz die unmittelbare Bestimmung unseres Willens als Subjekts der reinen praktischen Vernunft entspricht, können wir jedoch nicht sagen, *warum* dies so ist.

motiviert. Insofern, als das moralische Gesetz selbst die Ursache des Gefühls der Achtung ist, das seinerseits Triebfeder zur Handlung ist, wirkt es auf das Subjekt nicht nur als objektiver, sondern auch als subjektiver Bestimmungsgrund. Zwar wäre das Gesetz ohne das Gefühl der Achtung im Handeln endlicher Vernunftwesen nicht wirksam, weil nur dieses Einfluss auf die Willkür und damit direkt auf die Handlungen hat. Da diese Funktion der Achtung im moralischen Handeln aber nicht unabhängig von seiner Ursache, dem moralischen Gesetz, ist, sondern einfach die exekutive Instanz eines Begehungsvermögens bezeichnet, das sich die Regel des Verhaltens selbst vorschreibt und eine Triebfeder bewirkt, so kommt ihr auch *keine eigenständige Funktion* im Motivationsprozess zu. Umgekehrt wäre das moralische Gesetz als ein solches Gesetz im Handeln nicht praktisch wirksam, gäbe es keine Triebfeder, die als tatsächlich *exekutierendes* Prinzip des Handelns fungiert.

Die Achtung als moralisches Gefühl ist, wie Kant auch in der *Metaphysik der Sitten* schreibt, diejenige „Empfänglichkeit“ eines endlichen Wesens „für Pflichtbegriffe“, ohne die der Mensch „sittlich todt“ wäre (MST 6:400). Das heißt nicht, dass ein moralisches Gefühl benötigt würde, um zu erkennen und anzuerkennen, was moralisch geboten ist.¹³⁵ Dieses Gefühl *ist*, als das moralische Bewusstsein, der Modus, in dem sich der Mensch dieses Gesetzes bewusst wird. Als Subjekt der reinen praktischen Vernunft ist der Mensch in seinem Wollen schon „unmittelbar“

135 Dieser Punkt ist Kant besonders wichtig; er nennt ihn immer dann, wenn er hervorhebt, dass die Achtung kein Gefühl ist, das dem Gesetz ‚vorhergeht‘ (vgl. z. B. KpV 5:75 f.). Es ist auch diejenige Eigenschaft der Achtung, die die Differenz von Kants Begriff des moralischen Gefühls zu demjenigen der Moral-Sense-Schule ausmacht. So bezeichnet der „moralische Sinn“ bei Hutcheson eine bestimmte Art der Wahrnehmung, die erst Zustimmung zu einer Handlungsoption und ein moralisches Urteil ermöglicht (vgl. dazu Kap. 1, § 2, 1). Kants Ansicht ist es hingegen, dass wir kein zusätzliches ‚Sinnesorgan‘ benötigen, um zu wissen, was wir tun sollen und – als vernünftige Wesen – auch tun *wollen* (vgl. Köhl: *Kants Gesinnungsethik*, 146). – Da das Bewusstsein des moralischen Gesetzes nicht nur ein Wissen um das moralisch Richtige ist, sondern auch impliziert, dass ein Subjekt dieses als ein unbedingtes Gebot anerkennt (und durch dieses, als Subjekt der reinen praktischen Vernunft und nach seinem autonomen Willen, auch unmittelbar bestimmt ist (vgl. KpV 5:78)), ist die streng affektivistische Lesart nicht überzeugend. Ihr zufolge liefert das moralische Gesetz zwar für sich einen guten Handlungsgrund, impliziert aber noch nicht Achtung. Damit unterschlagen Affektivisten dieser Art eine Seite der Achtung, nämlich die intellektuelle, nach der diese das Bewusstsein der „unmittelbare[n] Bestimmung des Willens durchs Gesetz“ ist (GMS 4:401 Anm.). Vgl. zur streng affektivistischen Lesart Herrera: „Kant on the Moral ‘Triebfeder’“, 396, und Scarano: „Moralisches Handeln“, 143.

durch das Gesetz bestimmt (vgl. KpV 5:78; GMS 4:401 Anm.).¹³⁶ Dass er nicht „sittlich todt“ ist, heißt, dass das Bewusstsein des Gesetzes nicht unwirksam verhalten muss, sondern seine praktische Entsprechung auch im Wollen und Handeln des Menschen als einem sinnlich affizierbaren Wesen finden kann. Das bedeutet, dass es Einfluss auf die Willkür als exekutive Instanz des Wollens haben muss, indem eine Handelnde das Bewusstsein der unmittelbaren Bestimmbarkeit des Willens durch das Gesetz auf sich selbst als auch *sinnliches* Subjekt bezieht. Diese Wirkung ist nur durch ein Gefühl möglich, das seinerseits, in seiner sinnlichen Wirkung, den Schritt von der Vorstellung über das Lustgefühl „zur That“ (vgl. MST 6:399) ermöglicht:¹³⁷

Wir haben aber für das (Sittlich-)Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben [...], sondern Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen (MST 6:400).

Wir müssen uns daher nicht, wie die Diskussion zwischen Intellektualisten und Affektivisten suggeriert, zwischen dem moralischen Gesetz/dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes und der Achtung als Triebfeder entscheiden. Beide sind Triebfeder: das Gesetz, insofern es die Achtung bewirkt und damit Einfluss auf die Willkür hat, und die Achtung, indem sie direkt die Willkür und die Maximenwahl bestimmt. Moralisches Bewusstsein und moralisches Gefühl sind zwei Aspekte in der moralischen Motivation, die ein und dasselbe beschreiben: die Bestimmung des Willens

136 Diese unmittelbare Bestimmung des Willens durch das Gesetz betrifft jedoch den Willen im engeren Sinne, den autonomen Willen. Hier ist Achtung noch nicht im Spiel, denn ein autonomer Wille braucht kein Gefühl der Achtung, um moralisch bestimmt zu sein (nur deshalb ist die Bestimmung ja „unmittelbar“). Es ist daher nicht richtig, wie Park zu behaupten, die unmittelbare Bestimmung des Willens bedeute die Bestimmung des Willens durch das Gefühl der Achtung. Die Achtung bestimmt die Willkür, nicht aber den Willen im engeren Sinne (vgl. Park: *Das moralische Gefühl in der britischen Moral-Sense-Schule und bei Kant*, 146).

137 Vgl. dazu Kulenkampff: „Moralisches Gefühl oder ‚moral sense‘: wie berechtigt ist Kants Kritik?“, 238. – Damit hat das moralische Gefühl an der Stelle in der *Metaphysik der Sitten* eine engere Funktion, als sie ihm im Triebfedern-Kapitel zukommt. Dort hatte Kant beide Seiten dieses Gefühls, die intellektuelle und die sinnliche, thematisiert. Im Abschnitt über die „Ästhetische[n] Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt“ in der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* geht es hingegen nur um die sinnliche Seite des **moralischen Gefühls**, das als solches zwischen der „Vorstellung“ und der „That“ vermittelt (vgl. MST 4:399).

(als Gesamtvermögen!) durch ein unbedingtes praktisches Gesetz.¹³⁸ Zu sagen, allein die Erkenntnis des Gesetzes motiviere, hieße, die eigentliche Bedeutung von ‚Triebfeder‘ zu unterschlagen, die ein Exekutionsprinzip des Handelns ist und daher ohne ein solches treibendes Prinzip, das moralische Gefühl der Achtung, nicht auskommt.¹³⁹ Hingegen zu behaupten, der Achtung käme eine *eigenständige* Funktion in der Motivation zu und sie kompensiere damit ein praktisches Defizit des moralischen Gesetzes, hieße zu verkennen, dass die Achtung die Kehrseite eines sinnlichen Gefühls, der Demütigung ist, die ihrerseits *allein* die Wirkung des Bewusstseins vom moralischen Gesetz ist.

Damit versteht Kant moralische Motivation im Triebfedern-Kapitel weder nach dem Vorbild eines rein mechanistischen Modells, nach dem das Gefühl der Achtung gleichsam mechanisch andere Bestimmungsgründe des Willens ausschaltet, noch ist es ein rein intellektualistisches Konzept, dem zufolge Motivation einfach im rationalen Überzeugen durch objektive

138 Eine ähnliche Sichtweise scheint Paton im Blick zu haben, wenn er schreibt: „Daher kann es der Fall sein, daß von einem externen oder psychologischen Gesichtspunkt aus das Gefühl der Achtung unsere Triebfeder ist, während vom internen oder praktischen Gesichtspunkt aus nur das moralische Gesetz unsere Triebfeder ist“ (Paton: *Der kategorische Imperativ*, 69). Dem „externen“ Gesichtspunkt korrespondiert demnach in der hier vorgelegten Interpretation die exekutive Funktion der Achtung, dem „internen“ Gesichtspunkt hingegen die unmittelbare Bestimmung des Willens als autonomem Willen durch das Gesetz.

139 Genau hier setzt Kant mit dem Gefühl der Achtung an, das, entgegen Reath' intellektualistischer Einschätzung, nicht einfach darin besteht, die Ansprüche der Selbstliebe offen zu legen und die ‚richtigen‘ Handlungsgründe aufzudecken, sondern darin, die Maximenwahl aktiv zu beeinflussen, indem es über ein *moralisches Interesse* vermittelt tatsächlich als stärkerer Handlungsgrund aus dem Auswahlverfahren hervorgeht. Reath bemerkt, dass es sich bei der Motivation nicht um einen Kräfteaustausch zwischen verschiedenen Parteien, zwischen dem moralischen Grund und den Neigungen, handelt, sondern um ein Auswahlverfahren, bei dem der überzeugendere Grund überwiegt. Weil er aber meint, moralische Motivation ginge für Kant nicht über diesen Punkt hinaus, verkennt er die eigentliche Pointe von Kants ‚Triebfedernlehre‘, der zufolge der moralische Grund nicht einfach im Urteil des Handelnden überwiegt, sondern seine Maximenwahl beeinflusst (vgl. „Kant's Theory of Moral Sensibility“, 296 f.). – Die Frage an den Intellektualisten bleibt zu Recht, wie es möglich ist, dass jemand im Bewusstsein *des Sittengesetzes* dennoch unmoralisch handelt. Jemand kann eben, entgegen der aristotelischen Auffassung, den überzeugenderen Grund kennen und anerkennen und dennoch nicht danach handeln (vgl. zu Aristoteles Kap. 1, § 1, 1). Vgl. dazu die Diskussion oben zur „moralischen Fehlbarkeit“ in Kap. 5, § 2, 4 sowie McCartys Kritik an den Intellektualisten: „Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect“, 428.

Gründe besteht. So kann der Einfluss des Sittengesetzes als Triebfeder nicht, wie die intellektualistische Lesart es vorschlägt, darauf beschränkt werden, die vermeintlich objektiven Gründe der Selbstliebe durch echte moralische Handlungsgründe zu ersetzen. Zwar besteht die Leistung der Achtung zum einen darin, auf die moralischen Gründe in der Hinsicht aufmerksam zu machen, dass sie sich im Vernunfturteil als die vorzuziehenden erweisen.¹⁴⁰ Damit ein Grund für ein endliches Vernunftwesen auch ein *subjektiver* Handlungsgrund wird, muss er jedoch darüber hinaus zur Tätigkeit ‚antreiben‘ (vgl. KpV 5:79); dies ist nur durch den Bezug der Vorstellung des Gesetzes auf ein Gefühl möglich, weil anders kein Interesse an der Handlung zustande kommt. Andererseits ist dieses Gefühl nichts anderes als das Bewusstsein der moralischen Norm und darin zwar ‚beförderlich‘ für die Auswirkung des Sittengesetzes in der Maximenwahl, aber nicht insofern, als es als eine sinnliche Kraft auf andere Kräfte, die Neigungen, einwirkt. Kant geht es im Gegenteil darum, die positiven Einsichten beider Ansätze, des intellektualistischen und des affektivistischen, miteinander zu verbinden. Denn, wie sich gezeigt hat, ist das, was ein Subjekt für einen guten *Handlungsgrund* hält, etwas, das sich als moralischer Grund im Handeln dieses Subjektes auch widerspiegelt. Dies bedeutet nun, dass es einen objektiven Beweggrund gibt, der durch eine subjektive Bewegursache gestützt wird, die ihrerseits praktisch zur Handlung *anleitet*. Diese praktische ‚Anleitung‘ bedeutet einen Bezug des Grundes auf die Willkür, die ihrerseits durch ein moralisches Gefühl für diesen Grund erst ‚empfänglich‘ ist (vgl. MST 6:400).

Das Verständnis von Kants Theorie der Triebfeder moralischen Handelns wird, wie sich gezeigt hat, z. B. durch die fehlende Unterscheidung verschiedener Willensbegriffe erschwert, die der Argumentation implizit aber zugrunde liegen. Die Bemerkung, dass das Gesetz den Willen ‚unmittelbar‘ bestimmt, betrifft demnach nur die Willensbestimmung „im Urtheile der Vernunft“ (vgl. KpV 5:71, 78). Damit das Gesetz tatsächlich handlungswirksam wird und das heißt: die Willkür beeinflusst, muss es jedoch ein Gefühl hervorbringen, das diese subjektive Willensbestimmung ermöglicht. Kants Theorie der Motivation kommt daher ganz offensichtlich ohne ein moralisches Gefühl nicht aus. Selbst wenn unseren Neigungen, die ihrerseits ebenfalls auf Gründen (der Selbstliebe) beruhen, beizukommen ist, indem man ihnen die besseren Gründe entgegenhält, so bleibt die Frage, wie es dazu kommt, dass das Subjekt diese Gründe auch als

140 Vgl. dazu die Darstellung zu Kants in Analogie zur Kräftermetaphorik entwickelte Analyse moralischer Motivation im Triebfedern-Kapitel in Kap. 5, § 1, 4.

die besseren Gründe internalisiert und das heißt: sie zu Maximen seines Handelns macht. Hierzu ist es notwendig, dass das Subjekt auf der Ebene seiner Sinnlichkeit *direkt* angesprochen wird. Diese Konfrontation ist – dies ist auch noch die Ansicht des späten Kant – nur durch ein Gefühl, nicht aber durch ein neues Urteil möglich, weil dadurch die Problematik nur auf eine neue Ebene verschoben würde.

Kant akzeptiert damit ein bestimmtes Bild moralischer Motivation, dem zufolge die Erkenntnis eines Vernunftprinzips allein noch nicht zur Handlung motiviert. Das unterscheidet ihn, bis zum Schluss, von einem Rationalisten wie Wolff, für den Erkennen und Wollen identisch sind.¹⁴¹ Allerdings ist Kant auch kein Humeaner in Bezug auf moralische Motivation. Denn er verteidigt die These von der praktischen Wirksamkeit des moralischen Bewusstseins, die besagt, dass die Triebfeder des Handelns die Vorstellung eines rationalen Prinzips sein kann. Diese Vorstellung ist keine theoretische Erkenntnis, sondern ein praktisches Bewusstsein mit sinnlicher Wirkung. Auf diese Weise ist es möglich, dass das, was wir als vernünftig und moralisch richtig einsehen, Motiv unseres Wollens und Handelns ist.

141 Vgl. dazu Kap. 1, § 2, 2.