

Warum soll ich?

Freiheit, Motivation und „das Böse“

DIPLOMARBEIT

**zur Erlangung des Magistergrades der
Philosophie
an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften
der Universität Wien**

eingereicht von

Markus Schlosser

Wien, November 2001

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
1. Momente der Moralphilosophie Kants	5
Zurechenbarkeit	6
Freiheit und moralische Autonomie	9
Die Gesinnung	13
Selbstbestimmung zum Bösen	16
Der Hang zum Bösen	20
Motivation bei Kant	27
2. Gründe und Motive	44
Ebenen der Begründung und der Motivation	45
Internalismus vs. Externalismus	51
3. Die neokantianische Moraltheorie Christine Korsgaards	76
Warum Kant?	85
Die Frage nach der Normativität	87
Reflexion und Gründe	89
Praktische Identität	90
Moralische Identität	92
Freiheit	94
Verantwortung	97
Das Böse	101
4. Wohlwollen und Aufmerksamkeit	108
Literatur	117

Einleitung

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war eine Seminararbeit über Kants Theorie des „radikal Bösen“. Ursprünglich war meine Idee, ausgehend von Begriffen und Problemen bei Kant, einen umfassenden Begriff des Bösen herauszuarbeiten. Diese Idee bzw. diese Zielsetzung ist im Laufe der Ausarbeitung immer mehr in den Hintergrund getreten. Auch wenn der Begriff des Bösen in dieser Arbeit immer wieder auftaucht, so spielt er nun keine zentrale Rolle mehr. Diese Arbeit erhebt nicht den Anspruch, dem Phänomen „des Bösen“ gerecht zu werden. Wenn von „dem Bösen“ die Rede ist, ist damit immer das *moralisch* Böse gemeint. Und wenn in den jeweiligen Kontexten nichts anderes gesagt wird, dann ist mit „moralisch böse“ nichts anderes gemeint, als das Unmoralische; also alle Handlungen, die nicht gut bzw. nicht mit dem Prinzip der Moral vereinbar sind. Wenn ich den Begriff des Bösen so verwende, ohne ihn näher zu spezifizieren, so teile ich damit die Annahme der Gesinnungsethik: vom rechtlichen Standpunkt aus mag es Handlungen geben, die bloß erlaubt sind, aber hinsichtlich der Intention ist jede Handlung entweder gut oder böse. Andere mögliche Aspekte „des Bösen“, wie etwa pathologische oder ästhetische, werden gänzlich ausgeklammert. Ebenfalls nicht zur Sprache kommen Formen und Aspekte des Bösen, die besonders in neueren Erörterungen eine wichtige Rolle spielen: Böses, für das es keine Verantwortlichen zu geben scheint. Das Böse, das nicht dem handelnden Subjekt, sondern unüberschaubaren Systemeigenschaften entspringt.

Inhaltlich ist diese Arbeit zu einem großen Teil von einer kritischen Auseinandersetzung mit der Moralphilosophie Kants bestimmt. Der grundlegende Rahmen wird dabei allerdings nicht überschritten: „Ort“ der Differenzierungen, der Bestimmungen und der Verantwortlichkeit bleibt das handelnde Subjekt. Aber so, wie auch das Böse eher Leitfaden als Thema ist, so darf diese Arbeit auch nicht als Kant-Philologie mißverstanden werden. Zentrales Thema dieser Arbeit ist nicht der Begriff des Bösen und auch nicht Kant, sondern Probleme im Zusammenhang mit den Begriffen der Freiheit, Verantwortung und der Motivation. Entwickelt werden diese Probleme im Rahmen der Moralphilosophie Kants, deutlich werden sie durch einen Perspektivenwechsel: nicht das Gute, sondern das Böse ist der Ausgangspunkt.

Im ersten Kapitel soll gezeigt werden, welche Herausforderung das Böse für die Moralphilosophie Kants darstellt. Ausgehend von der Annahme, daß das moralisch Böse

dem handelnden Subjekt zurechenbar sein muß, stellt sich die Frage, ob die von Kant gemachte Bestimmung der Freiheit als Autonomie haltbar ist. Neben den Problemen, hinsichtlich unserer Freiheit und Verantwortlichkeit, ist die Herausforderung durch das Böse vor allem auch eine Herausforderung durch den amoralischen Skeptiker. Dieser konfrontiert uns damit, daß ihm die Forderungen der Moralität lästig sind; er fragt: „Warum soll ich moralisch sein?“ Diese Frage nenne ich die Frage nach der Motivation. Dabei ist zu klären, wie diese Frage zu verstehen ist und in welcher Hinsicht sie sinnvoll von einer Moraltheorie gestellt und beantwortet werden kann.

Im zweiten Kapitel werden eine Reihe von Differenzierungen vorgestellt. Dabei beziehe ich mich auf Ergebnisse der sogenannten Internalismus/Externalismus-Debatte. Einerseits soll dadurch der Begriffsapparat ergänzt und präzisiert werden. Andererseits dienen diese Differenzierungen auch dazu, die Grenzen der Moralphilosophie, im speziellen einer kantischen Moral der praktischen Vernunft, darzustellen und zu problematisieren.

Thema des dritten Kapitels ist die neokantianische Moraltheorie von Christine Korsgaard. In den Arbeiten Korsgaards finden sich Ansätze zur Lösung von Problemen, die im ersten Kapitel offen gelassen wurden. Das sind vor allem die Probleme um den Begriff der Freiheit und den Begriff der Verantwortlichkeit. Am Ende des dritten Kapitels versuche ich zu zeigen, daß auch Korsgaards identitätstheoretisches Moralkonzept letztlich am Begriff des Bösen scheitert. Mit Bezug auf Hannah Arendts „Banalität des Bösen“ habe ich schließlich im letzten Kapitel versucht, eine Grenze und Voraussetzung eines (neo-) kantianischen Moralkonzeptes aufzuzeigen.

1. Kapitel

Momente der Moralphilosophie Kants

„Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß **er sich selbst** machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder **moralisch** gut noch böse sein.“ (Rel. B 48)¹

In diesem Kapitel sollen zunächst einige zentrale Punkte und Theoriestücke der Moralphilosophie Kants aufgerollt werden. Als Ausgangspunkt beziehe ich mich in erster Linie auf Kants Abhandlung *Über das radikal Böse in der menschlichen Natur*.² In dieser Abhandlung finden sich Reformulierungen und Definitionen, die in bezug auf Kants moralphilosophische Hauptschriften eine Reihe von Fragen, Unklarheiten und Probleme aufwerfen. Die besondere Stellung dieser Schrift in Kants Moralkonzept wurde schon von vielen Autoren betont. Viele sehen darin signifikante Differenzen zu anderen Werken Kants.³ Es soll hier nicht erörtert werden, welche Stellung die *Religionsschrift* in der Gesamtphilosophie Kants einnimmt. Es soll auch nicht behauptet werden, daß einige der formulierten Probleme und Fragen sich nicht auch schon in früheren Schriften Kants festmachen lassen. Das Theoriestück über das „radikal Böse“ läßt lediglich einige Probleme besonders deutlich werden. Der Grund, warum in dieser Abhandlung bestimmte Probleme besonders deutlich zutage treten, kann in der veränderten Ausgangssituation gesehen werden. Es ist die einzige Schrift Kants, in der die Frage nach dem Bösen nicht nur explizit gestellt wird, sondern von Beginn an im Zentrum steht.

¹ Die Quellenangaben für Kant-Zitate werden im Text angegeben. Angegeben wird eine Abkürzung für das Werk, und die in der Weischädel-Werkausgabe angegebene Originalpaginierung. Abkürzungen:

GMS. - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

KpV. - Kritik der praktischen Vernunft

KrV. - Kritik der reinen Vernunft

MS1. - Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre

MS2. - Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre

Rel. - Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

² Die Abhandlung *Über das radikal Böse in der menschlichen Natur* ist 1792 in der *Berlinischen Monatsschrift* das erste Mal erschienen. Diese Abhandlung hat Kant später in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* als „Erstes Stück“ übernommen.

³ Eine Sonderstellung der Religionsschrift und einen Bruch mit den anderen Moralschriften Kants konstatieren etwa Schulte, 1988; Lichtenberg, 1993; Kondhardt, 1988; Sidgwick, 1981. „Die Lehre vom Bösen hat Sprengkraft für den gesamten Ansatz der Kantischen Transzendentalphilosophie“, heißt es etwa bei Lichtenberg, S. 130. Erwähnenswert ist auch die Analyse von Prauss, 1983. Prauss konzentriert sich auf Probleme, die der Dichotomie von „Autonomie“ und „Heteronomie“ folgen. Die Theorie des „radikal Bösen“ ist für Prauss ein „gescheiterter Lösungsversuch“ hinsichtlich dieser Probleme.

Zurechenbarkeit

Durch den Perspektivenwechsel vom moralisch Guten zum moralisch Bösen erfährt die Frage nach dem handelnden Subjekt eine Verschärfung. Wo Böses und Unrecht geschieht, da gibt es auch eine Suche nach Schuldigen; Menschen, die wir verantwortlich für das Geschehene machen. Der gesamte Bereich der Moral, vor allem das moralische Urteilen, setzt voraus, daß die beurteilten Handlungen auch verantwortlichen Personen zugerechnet werden können. Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit⁴ beruhen ihrerseits auf Konzepten menschlicher Fähigkeiten und Freiheiten. Wenn moralische Forderungen gestellt werden, müssen wir erstens davon ausgehen, daß die geforderte Verhaltensweise oder Haltung auch im Bereich der Fähigkeiten der betreffenden Person liegt. Zweitens muß angenommen werden, daß die betreffende Person auch *anders hätte handeln können*. Diese zwei Voraussetzungen bilden den äußersten Rahmen von Verantwortlichkeit und Normativität: nur was ich tun und lassen *kann*, kann von mir verlangt werden.

Da Moralität nur eine Form normativer Forderungen ist, geht Verantwortung und Zurechenbarkeit über den Bereich der Moral hinaus. Daß wir unsere Mitmenschen für zurechnungsfähig und verantwortlich halten, ist ein wesentliches Konstituens unserer Gesellschaft. Abseits von Moral gibt es viele Reaktionen, Meinungen und Erwartungen gegenüber anderen, die Zurechenbarkeit voraussetzen. Wir reagieren nicht nur aufgrund unserer eigenen Moralvorstellungen auf das Verhalten anderer mit Zustimmung, Freude, Ablehnung, Empörung usw. Wir verteidigen, entschuldigen und beschuldigen uns und andere nicht nur aufgrund moralischer Werte. Viele unserer alltäglichen Handlungen, Reaktionsweisen und Empfindungen, die nicht ausdrücklich etwas mit Moral zu tun haben, setzen voraus, daß Personen für etwas verantwortlich gemacht werden können.

Unsere Verantwortlichkeit, und vor allem eine daraus abgeleitete Rechtfertigung des Strafvollzugs, kann vor dem Hintergrund der Gegenüberstellung von Freiheit und Determinismus angezweifelt werden. Wenn durch wissenschaftliche Erkenntnis immer mehr Bereiche unseres Verhaltens und Denkens als determiniert entlarvt werden, so

⁴ „Zurechenbar“ und „verantwortlich“ gelten im Folgenden als extensionsgleich: eine Person ist genau dann für etwas verantwortlich, wenn es ihr zugerechnet werden kann. Ob es sinnvoll ist, etwa im Bereich des Strafrechts verschiedene Stufen der Zurechenbarkeit von verschiedenen Stufen der Verantwortlichkeit zu unterscheiden, steht hier nicht zur Debatte.

schrumpft damit der Bereich der Verantwortlichkeit.⁵ Vom Standpunkt unserer sozialen Praxis erscheint das absurd. Vor allem dann, wenn wir beachten, daß Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit keine rein moralischen Kategorien sind.

Ernst Tugendhat unterscheidet drei Bereiche, in denen Zurechnungsfähigkeit vorausgesetzt werden muß: den Bereich der Moral, des Strafrechts und einen Bereich „der praktischen Überlegung überhaupt“.⁶ Die Zurechnungsfähigkeit in Recht und Moral basieren nach Tugendhat auf dem Bereich der praktischen Überlegung. Die elementarste Art des Sollens in praktischen Überlegungen ist nach Tugendhat noch nicht normativ; d.h. die Rechtfertigung anderen gegenüber spielt noch keine konstitutive Rolle. Wenn ich überlege, was ich tun soll, heißt das zunächst, daß ich mich frage, was gut *für mich* ist. Verantwortung trage ich in diesem Bereich der praktischen Überlegung mir selbst gegenüber. Differenzen entstehen zunächst nicht gegenüber anderen, sondern sie entstehen *in mir*. Dem Guten kann dabei das Angenehme gegenüber gestellt werden. Als „angenehm“ gilt das, was mein Wollen unmittelbar positiv bestimmt (z.B. am Morgen im Bett liegen zu bleiben). Als „gut“ das, was ich aufgrund einer (zweckrationalen) Überlegung will (am Morgen dieses und jenes erledigen, um zu ...). Das Überlegen eröffnet einen Spielraum, den ich mehr oder weniger *wahrnehmen* und *beachten* kann. Wir stoßen uns im nachhinein an der Realität und unserer Unüberlegtheit: „ich hätte daran denken können und besser achtgeben sollen“. Diese Freiheit und dieser Zurechenbarkeitsbegriff im Rahmen der praktischen Überlegung kann nach Tugendhat nicht sinnvoll geleugnet werden. Denn zum Sinn des Überlegens gehört es, daß uns Alternativen offen stehen: daß wir anders handeln können oder anders hätten handeln können. Diese Freiheit und diese Zurechenbarkeit folgen aus der Rekonstruktion einer alltäglichen Praxis. Daß es Zurechenbarkeit und Freiheit in diesem Sinne gibt, ist deshalb für Tugendhat ein „empirisches Faktum“⁷. *Dieses* Faktum der Freiheit muß nicht *bewiesen* werden, es muß nur aufgewiesen werden.⁸ Nach Tugendhat ist dieses Faktum für uns auch

⁵ Vgl. etwa Pothast, 1980. Pothast referiert die Konklusion eines „harten“ Determinismus: „Menschliche Handlungen sind determiniert. Verantwortlichkeit für Handlungen setzt Freiheit im Sinn nicht determinierten Handelns voraus. Also sind Personen für ihre Handlungen nicht verantwortlich.“ (S.10)

⁶ Tugendhat, 1992, S. 337ff.

⁷ Ebenda, S. 340

⁸ Tugendhat richtet sich namentlich gegen Pothast, 1980. Pothast spricht von der „Unzulänglichkeit aller Freiheitsbeweise“ und kritisiert den gebräuchlichen Begriff der Zurechenbarkeit. Motiviert ist diese Kritik allerdings durch Folgerungen und Annahmen in bezug auf den Strafvollzug. Wenn die Legitimität des Strafvollzugs geleugnet wird, so ist das noch kein Grund, Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit generell zu leugnen, da die Rechtfertigung des Strafvollzugs nicht direkt aus diesen Begriffen folgt.

wertvoll. Tugendhat geht davon aus, daß Menschen ein Interesse daran haben, selbst zu überlegen und über sich selbst bestimmen zu können, d.h. ein Interesse daran, die Ergebnisse ihrer Überlegungen auch zu realisieren. Die Regeln und Normen von Recht und Moral sind für Tugendhat lediglich weitere Gesichtspunkte, die ich in meinen Überlegungen zu berücksichtigen habe: ich muß mich irgendwie dazu verhalten. Sofern ich Teil einer Gemeinschaft bin, und auch bleiben will, kann ich mich mit ihnen identifizieren, sie „bloß“ anerkennen und befolgen, oder mich gegen sie auflehnen. Wenn ich einer Gesellschaft und ihren Normen den Rücken zukehre, so lehne ich mich nicht auf, sondern ich lehne die Regeln der Gesellschaft ab.

Daß wir, als handelnde Subjekte, für unsere Taten verantwortlich sind, ist natürlich auch eine Voraussetzung in Kants Moralphilosophie. Der Begriff der Zurechenbarkeit ist für eine Moralthorie, in deren Zentrum das handelnde Subjekt steht, unhintergebar.⁹ Dieser Begriff muß nicht näher bestimmt oder gar bewiesen werden, vielmehr wird mit der Annahme der Zurechenbarkeit argumentiert:

„Dieser subjektive Grund [des Gebrauchs der Freiheit] muß aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen, in Ansehung des sittlichen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen)“. (Rel. BA 6f.)

Die Idee der Moral, daß Handlungen gut oder schlecht genannt werden, ist nicht zu trennen von der Idee der Zurechenbarkeit, daß diese Handlung von einer Person oder mehreren Personen verursacht wurde. Und die Voraussetzung der Zurechenbarkeit impliziert einen (minimalen) Freiheitsbegriff. Dieser implizite Freiheitsbegriff folgt bei Tugendhat aus der Rolle der Zurechenbarkeit in praktischen Überlegungen. Und diese Freiheit ist für Tugendhat umfassend genug: für den Bereich der Moral ist eine Erweiterung dieser Freiheit nicht notwendig. Der Freiheitsbegriff muß nach Tugendhat nicht im Rahmen einer Moralthorie entwickelt werden.

Kants Freiheitsbegriff ist im Unterschied dazu geprägt von seiner Rolle in der Moralphilosophie. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat Kant noch versucht,

⁹ Unhintergebar ist die Zurechenbarkeit aber nur aus der Perspektive des handelnden Subjekts. In bezug auf Urteile über unsere Mitmenschen, d.h. Urteile aus der Perspektive der dritten Person, schreibt Kant: „Es ist also Tugendpflicht [...] den Schleier der Menschenliebe, nicht bloß durch Milderung der Urteile, sondern auch durch Verschweigung derselben, über die Fehler anderer zu werfen“ (MSII. A 146). Ausführlicher behandelt wird dieser Aspekt der Perspektiventrennung in bezug auf den Begriff der Verantwortung im 3. Kapitel S. 98ff.

die Freiheit durch den Bezug auf unsere Praxis des Überlegens und Urteilens zu begründen.¹⁰ Aber diese Versuche greifen alle zu kurz, da Kant für seine Moraltheorie einen Begriff der *Willensfreiheit* benötigt. In der *Kritik der praktischen Vernunft* konnte Kant den benötigten Freiheitsbegriff aus dem „Faktum der Vernunft“ (Vgl. KpV. A 53ff.) ableiten. Das Kernstück der Moralphilosophie ist jedoch in beiden Schriften dasselbe: die Verbindung von Freiheit und Moral durch den Begriff der Autonomie.

Freiheit und moralische Autonomie

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unterscheidet Kant zwischen einem negativen und einem positiven Begriff der Freiheit (Vgl. GMS. BA 97). Zur Bestimmung des negativen Freiheitsbegriffes kann Kant auf den in der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführten Begriff der Freiheit zurückgreifen. Diesem Begriff der Freiheit liegt die „transzendente Idee“ zugrunde, „einen Zustand von selbst anzufangen“ (Vgl. KrV. B 560f.). Diese Idee, frei und unabhängig von aller Naturkausalität selbst Dinge hervorzubringen, erfährt die Sicherung ihrer realen Möglichkeit durch die Zweiweltenlehre. Durch das Einnehmen des intelligiblen Standpunkts können wir uns als unabhängig von „bestimmenden Ursachen“ (Vgl. GMS. BA 97) denken. Der negative Begriff der Freiheit basiert auf einer Charakterisierung des Menschen, die weiter ist als die eines Wesens, das mit Vernunft begabt ist und das über die Freiheit verfügt, sich selbst als „Urheberin ihrer Prinzipien“ (GMS. BA 101) zu sehen. Diese Freiheit ist deshalb nicht nur Denkfreiheit. Schon der negativen Freiheit liegt ein Wesen zugrunde, das nicht nur mit Vernunft, sondern auch mit einem *Willen* begabt ist.

„Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, **der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß** sich selbst zum Handeln zu bestimmen.“ (GMS. BA 64)

Der Wille kann demnach als eine „Art von Kausalität“ (GMS. BA 97) verstanden werden. Es handelt sich nur um eine *Art* von Kausalität, da eine notwendige Verbindung von Ursache und Wirkung fehlt. Der Wille unterliegt nicht unausweichlich einem Gesetz, sondern er bestimmt sich selbst nach der *Vorstellung* eines Gesetzes. Und die negative Freiheit ist nun „diejenige Eigenschaft dieser Kausalität, [...] so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität“ im naturwissenschaftlichen Sinne ist. Bereits der negative Begriff der Freiheit widerspricht dem, woran man zunächst denken mag, wenn von Freiheit

¹⁰ Vgl. dazu Gunkel, 1989, S. 192ff.

die Rede ist: tun und lassen zu können, was man will; ohne Grenzen, Regeln und Gesetze. Diese Art von Freiheit, als völlige Gesetzlosigkeit, wird von Kant ohne Umschweife als ein „Unding“ (GMS. BA 97) verworfen. Verständlich wird die Ablehnung dieser „existentialistischen Freiheit“¹¹ vor der Voraussetzung der Zurechenbarkeit. Denn Verantwortung und Zurechenbarkeit widersprechen nicht nur einem Determinismus, sondern auch einer Freiheit als Beliebigkeit, als Kontingenz. Zurechenbares Handeln setzt voraus, daß die Handlung in einem bestimmten Sinne *verursacht* wurde: verursacht durch eine *Person*. Es muß also möglich sein, nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten eine Verbindung zwischen der Handlung und dem handelnden Subjekt herzustellen. Wenn es sich um eine Handlung und nicht um einen bloßen Affekt handelt, dann muß die Akteurin oder der Akteur auch Gründe für die Handlung angeben können. Nur dann ist es eine Handlung und keine Reaktion. Wenn die Person einen Grund hat, dann ist die Handlung nicht zufällig. Die angegebenen Gründe funktionieren jedoch nur innerhalb eines Rahmens von Prinzipien, in dem bestimmte Gründe als plausibel und vertretbar gelten. Egal, ob eine Handlung erklärt oder gerechtfertigt wird, die angegebenen Gründe müssen auf allgemeinere Prinzipien Bezug nehmen. Nur so ist ein subjektiver Handlungsgrund auch ein intersubjektiv teilbarer und damit plausibler Grund. So ist verständlich, daß Kant nach der Einführung der Freiheit als Unabhängigkeit von Naturkausalität behaupten kann, daß die Freiheit als Eigenschaft des Willens „eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen“ (GMS. BA 97) ist. Da die negative Freiheit durch Kausalität und Gesetzmäßigkeit charakterisiert ist, „fließt aus ihr ein **positiver** Begriff derselben“ (GMS. BA 97). Wie diese besondere Art von Gesetzen zu denken ist, und wie damit der positive Begriff der Freiheit bestimmt wird, beantwortet Kant in der *Grundlegung* durch eine affirmative Frage:

„(W)as kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d.i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?“ (GMS. BA 97)

Damit ist also das Verhältnis zwischen Freiheit und Moralität bestimmt. Und damit ist auch geklärt, was die Bestimmung der positiven Freiheit ist. Die Bestimmung der positiven Freiheit ist untrennbar an die Bestimmung von Moralität gebunden.

¹¹ Eine Übersicht über verschiedene Freiheitsbegriffe findet sich z.B. bei Hill, 1991, S. 29ff.

„(D)er Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann.“ (GMS. BA 98)

Die positive Freiheit als Willensfreiheit ist Selbstgesetzgebung, und Selbstgesetzgebung ist nichts anderes, als das oberste Prinzip der Moralphilosophie Kants: der kategorische Imperativ, das Moralgesetz. Freiheit ist Autonomie, und Autonomie ist Moralität. Autonomie kann nicht unmoralisch sein, sie ist „an sich“ gut. Autonomie ist damit immer „moralische Autonomie“.¹² Wie das Begründungsverhältnis zwischen der Freiheit des Willens und des Moralgesetzes im Detail aussieht, war und ist Gegenstand vieler Kant-Interpretationen. Die Standardinterpretation behauptet einen wesentlichen Unterschied zwischen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft*. Nach Dieter Henrich hatte Kant in der *Grundlegung* noch das Vorhaben einer Kritik der *reinen* praktischen Vernunft verfolgt.¹³ Dieser unscheinbare Zusatz der „reinen Vernunft“ soll ausdrücken, daß die Formulierungen der *Grundlegung* denen der *Kritik der praktischen Vernunft* „direkt entgegenstehen“. Der entscheidende Unterschied ist, daß Kant in der *Grundlegung* noch an die Möglichkeit einer Deduktion der Freiheit des Willens geglaubt hat, während diese Möglichkeit in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausdrücklich ausgeschlossen wird. Die Umkehrung des Begründungsverhältnisses wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* durch den Rekurs auf das Bewußtsein vom Moralgesetz als einem unhintergehbaren Faktum der Vernunft möglich. Der Unterschied besteht im wesentlichen darin, bei welchem der beiden Momente begonnen wird. In der *Grundlegung* spricht vieles dafür, daß durch die Deduktion der Freiheit das implizierte Moralgesetz deduziert werden soll. Und in der *Kritik der praktischen Vernunft* ist das Faktum der Vernunft der Ausgangspunkt der Argumentation. Was in beiden Fällen gleich ist, und von beiden Strategien vorausgesetzt wird, ist die Wechselseitigkeit des Verhältnisses zwischen Moralgesetz und Freiheit. Das ist es auch, was für den weiteren Verlauf von Bedeutung ist. Die Auffassung, daß „Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens [...] beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe“ (GMS. BA 104f.) sind, durchzieht alle Moralschriften Kants.

¹² Der Ausdruck „moralische Autonomie“ mag somit unsinnig erscheinen, da Autonomie nichts anderes ist als Moralität. Seine Bedeutung erhält er erst vor der Möglichkeit einer Selbstgesetzgebung, die nicht per se Moralität impliziert. Vgl. dazu auch S. 91.

¹³ Vgl. Henrich, 1975, S. 60ff.

„Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit“. (GMS. BA 108)

„Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise auf einander zurück“. (KpV. A 53)

Vor diesem Bikonditional aus Freiheit und Autonomie stellt die Perspektive des moralisch Bösen eine besondere Herausforderung dar. Die Zurechenbarkeit unserer Handlungen setzt voraus, daß auch den unmoralischen Handlungen Freiheit zugrunde liegt. Wenn Freiheit Autonomie, und Autonomie Moralität ist, dann werden alle unmoralischen Handlungen aus dem Bereich der Freiheit, und damit auch aus dem Bereich der Zurechenbarkeit, verwiesen. Die Identifizierung von Freiheit und moralischer Autonomie macht nicht nur die Zurechenbarkeit unmoralischer Handlungen unmöglich, sondern in Folge auch die der moralischen, da es durch diese Identifizierung überhaupt keinen Sinn mehr macht, von Zurechenbarkeit zu reden. Wer frei, also autonom handelt, würde „automatisch“ gut handeln. Zurechenbarkeit würde nur Sinn machen, wenn eine gleichwertige Alternative vorhanden wäre. Böse Handlungen müßten auf die gleiche Weise *aus* Freiheit geschehen, wie gute. Das „an sich“ Gute ist der gute Wille. Gut ist der Wille, wenn er sich selbst das Gesetz gibt, also autonom ist. Böse ist, was mit dem Gesetz der Autonomie nicht vereinbar ist. Böse sind alle Handlungen, die nicht der Autonomie entspringen. Ist das Böse mit Heteronomie gleichzusetzen? Wenn das Böse auf Fremdbestimmung zurückgeführt wird, dann ist es mit der Forderung nach Zurechenbarkeit nicht vereinbar.¹⁴

Diese Problematik der Zurechenbarkeit in Kants Moralphilosophie wurde schon oft behandelt. Die daraus hervorgegangenen Interpretationen und Lösungsvorschläge lassen sich in zwei Richtungen einteilen. Entweder die Identität von Moralität und Autonomie wird beibehalten, oder es wird die Auflösung dieser Identität gefordert. Gerold Prauss wählt den ersten Weg. Mit Kant ist er der Meinung, daß Freiheit nicht als Indifferenz gedacht werden kann. Um die Zurechenbarkeit des Bösen zu retten, wird das Böse nicht als Heteronomie, sondern als „Autonomie zur Heteronomie“ gefaßt. Nur wenn wir uns selbst dazu bestimmen, uns fremdbestimmen zu lassen, sind wir dafür auch verantwortlich. Eine Variante dieses Lösungsweges wird im dritten Kapitel näher erörtert.

¹⁴ Prauss weist darauf hin, daß damit nicht nur böse Handlungen nicht zurechenbar sind, sondern auch „bloß legale“ Handlungen. Denn sobald wir „aus Neigung“ handeln, handeln wir nicht autonom, egal, ob die Handlung mit Moralität zusammenfällt oder nicht. Vgl. Prauss, 1983.

Eine radikalere Reaktion auf das Problem der Zurechenbarkeit ist die Forderung, das Begründungsverhältnis von Moralität und Freiheit als Autonomie aufzuheben. Die Forderung der Zurechenbarkeit setze eine „Freiheit zum Bösen“¹⁵ voraus. Auf diese Erweiterung des Freiheitsbegriffes werde ich weiter unten näher eingehen.¹⁶

Da die Zurechenbarkeit erst in Hinsicht auf das moralisch Böse zum Problem wird, kommt der Abhandlung *Über das radikal Böse in der menschlichen Natur* in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle zu. Um die Implikationen für den Freiheitsbegriff beurteilen zu können, werde ich zunächst Kants Theorie des „radikal Bösen“ näher beleuchten.

Die Gesinnung

Das wichtigste Kennzeichen und Novum der Moralphilosophie Kants ist eine *formale* Bestimmung von Gut und Böse. Kant definiert diese Begriffe, ohne auf kontingente Handlungsziele oder übergeordnete Zwecke Bezug zu nehmen. Moralität wird bestimmt allein durch die richtige Form des Wollens.

„**Moralität** ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist **erlaubt**; die nicht damit stimmt ist **unerlaubt**.“ (GMS. BA 86)

Daraus ergibt sich ein Verhältnis zwischen dem Sittengesetz und der Bestimmung von Gut und Böse, das Kant selbst als „Paradoxon der Methode“ bezeichnet hat:

„**(D) aß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetz [...], sondern nur [...] nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.**“ (KpV. A 110)

Das moralische Gesetz, welches im kategorischen Imperativ seine Formulierung findet, bezieht sich also weder auf konkrete Inhalte oder Zwecke, noch auf ein höchstes Gut. Es verpflichtet vielmehr zu einem bestimmten *Typ* von Handlung: solche Handlungen, deren Maxime verallgemeinerbar ist. Gut und Böse wird dadurch nicht durch Bezugnahme auf kontingente Qualitäten und Inhalte bestimmt, sondern durch das rein formale Kriterium der Verallgemeinerbarkeit von Handlungsmaximen. Es gibt deshalb auch *zwischen* Gut und

¹⁵ Vgl. Schulte, 1988, S. 30

¹⁶ Vgl. S. 17f.: „Selbstbestimmung zum Bösen“

Böse keine moralischen Wertungen. Wenn man auf Erfahrung Bezug nimmt, so könnte man durchaus Argumente dafür finden, daß der Mensch *weder gut noch böse* oder *zum Teil gut und zum Teil böse* ist (Vgl. Rel. BA 9 ff.). Auf die Frage, wie über den Menschen unter dem Gesichtspunkt der Moral geurteilt werden kann, gibt es für Kant nur eine Antwort im Sinne der „rigoristischen Entscheidungsart“ (Rel. BA 10). Danach ist der Mensch *entweder* moralisch gut *oder* moralisch böse.¹⁷

Bevor Kant in der *Abhandlung über das radikal Böse* mit seinen systematischen Überlegungen beginnt, weist er alle Erörterungen, welche sich auf Erfahrung berufen, zurück. Eingeleitet wird die Kritik an Erfahrungsbeweisen durch die Darstellung zweier sich widersprechenden geschichtsphilosophischen Modelle: eine Dekadenztheorie und eine Fortschrittstheorie. Im Zusammenhang damit wird auch klar festgehalten, daß mit dem Bösen im Zuge dieser Abhandlung nur ein *moralisch* Böses gemeint sein kann. Kant zieht eine scharfe Grenze zwischen Moralität und tatsächlichem Weltlauf, zwischen Sollen und Sein. Bei der Übersetzung des lateinischen „malum“ muß unterschieden werden zwischen dem Bösen, welches moralisch zu fassen ist, und dem physischen Übel in der Welt. Die Frage nach dem Bösen wird damit auch getrennt vom Problem der Theodizee. Da die Prinzipien der Moral nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, besteht auch kein Zusammenhang zwischen der Frage nach dem moralisch Bösen und einem Grad der „Zivilisierung“ (Vgl. Rel. BA 4). Das Hauptargument gegen jeden Bezug auf Erfahrung entspringt jedoch aus der von den Hauptschriften übernommenen Priorität der Gesinnung. Entscheidend für die Beurteilung einer Handlung bzw. einer handelnden Person, ist nicht die beobachtbare Handlung, sondern die zugrundeliegende Intention: der gute oder der schlechte Wille.

„Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen“. (Rel. BA 5)

¹⁷ Schulte zieht bereits aus der formalen Bestimmung von Gut und Böse den Schluß, daß die Annahme der Maximen durch die Person „ein *bewußter* und *vorsätzlicher Akt* der *Vernunft* [ist], gleich welche Motive diese Annahme leiten“. Diese „Annahme“ von guten oder bösen Maximen entspringe deshalb einem „gleichursprünglichen Vernunftakt“. Es ist korrekt, daß der Konflikt zwischen Gut und Böse kein Konflikt zwischen unserer Sinnen- und Vernunftnatur ist. Aber daraus muß noch nicht geschlossen werden, daß es sich um einen Konflikt „innerhalb der Vernunft“ und um einen „bewußten Akt“ handelt. Vgl. Schulte, 1988, S. 36f.

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* steht im Zusammenhang damit die Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität. Das wichtigste Moment dieser Unterscheidung ist, daß die empirisch feststellbare Legalität die Moralität der betreffenden Handlung nicht impliziert. Und damit läßt sich das Urteil, ob „der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen“, da man die gesetzeswidrigen Handlungen zwar „durch Erfahrung bemerken“ kann, aber die den Handlungen zugrundeliegenden „Maximen kann man nicht beobachten“ (Rel. BA 6).

Mit diesem Anschluß an fundamentale Begriffe und Voraussetzungen von Kants Moralschriften ist auch der Rahmen der Erörterung des Bösen abgesteckt. Jenseits von Handlungsmaximen gibt es kein Böses im Sinne eines moralisch Bösen. Damit wird auch entschieden über das Weiterfragen nach dem Grund und Ursprung des Bösen. Wenn die moralische Qualität von Handlungen durch die Maximen bestimmt wird, dann ist der Ort der Entscheidung zwischen Gut und Böse die „Annehmung der Maximen“. Um den Ort dieser Entscheidung zu benennen, wird die Terminologie in der *Religionsschrift* um den Begriff der Gesinnung erweitert. Die „Gesinnung“ ist der „erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen“, und sie geht auf „den ganzen Gebrauch der Freiheit“. Und diese Gesinnung „selbst aber muß auch durch freie Willkür angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden.“ (Vgl. Rel. B 14) Die Gesinnung schlägt damit auch die Brücke zwischen der Beurteilung der Moralität einzelner *Handlungen* und der Beurteilung der moralischen Gesinnung einer *Person*: das, was gemeinhin als der Charakter eines Menschen bezeichnet wird.

„Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder, er ist von Natur böse: so bedeutet dies nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen“. (Rel. BA 7f.)

Im Zusammenhang mit moralischen Fragen ist mit dem Ausdruck „Natur des Menschen“ immer nur „der subjektive Grund des Gebrauchs der Freiheit überhaupt“ (Rel. BA 6) gemeint. Und dieser subjektive Grund aller guten oder bösen Handlungen muß

„immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Mißbrauch der Willkür des Menschen, in Ansehung des sittlichen Gesetzes, ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heißen)“. (Rel. BA 6f)

Nur wenn das Böse in der Annahme von Maximen gesucht wird, nur wenn diese Annahme ein Akt der Freiheit ist, und nur wenn dieser Gebrauch der Freiheit der einzige und letzte subjektive Grund der Handlung ist, ist diese Handlung auch zurechenbar. Der entscheidende Akt der Selbstbestimmung ist also die Wahl der Maximen.

„Mithin kann in keinem die Willkür durch Neigung **bestimmenden** Objekte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d.i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen [...] Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloßer Naturtrieb wäre: so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können: welches ihr aber widerspricht“. (Rel. BA 7)

Die Frage nach der Verortung ist damit geklärt. Um das Kriterium für die Unterscheidung von Gut und Böse anzugeben, braucht Kant nur auf seine Hauptschriften zu rekurrieren. Denn als bekannt vorausgesetzt wird das Theoriestück vom „Faktum der Vernunft“: dem Sittengesetz. Böse ist eine Maxime genau dann, wenn sie nicht mit dem Schema des kategorischen Imperativs übereinstimmt.

Selbstbestimmung zum Bösen

Moralisch gut ist man nur, wenn man das moralische Gesetz zu seiner obersten Maxime macht. Nur das Sittengesetz ist ohne Bezug auf ein Objekt der Begierde für sich selbst Triebfeder, und wenn die Willkür nicht nach diesem Gesetz bestimmt wird, dann muß der Mensch eine andere Triebfeder in seine Maxime aufgenommen haben. Das Sittengesetz als ein unleugbares Faktum der Vernunft läßt also nur zwei Möglichkeiten zu: entweder ich mache es zur alleinigen Triebfeder meiner Willkür oder nicht. Entweder ich bin moralisch gut oder nicht: „so ist eine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent“ (Rel. BA 12).

Nach der bisherigen Darstellung läßt sich der Konflikt zwischen Gut und Böse als ein Konflikt zwischen zwei gleichrangigen Kräften auffassen. Im Zusammenhang mit der Forderung der Zurechenbarkeit kann man zu dem Schluß kommen, daß dem Bösen in gleicher Weise Freiheit zugrunde liegen muß wie dem Guten. Die Bestimmung des Freiheitsbegriffes muß von der Bestimmung der Moralität getrennt werden. Das ist nur möglich, wenn entweder Freiheit nicht mit Autonomie, oder Autonomie nicht mit Moralität identifiziert wird. Christoph Schulte plädiert für die erste Möglichkeit, und er

behauptet, daß Kant die Trennung von Freiheit und Autonomie selbst vollzogen hat. Nach Schulte hat Kant im Zuge der Erörterungen *Über das radikal Böse in der menschlichen Natur* „umwillen der Zurechenbarkeit“ das „analytische Wechselverhältnis von freier und moralischer Selbstbestimmung“ aufgegeben und damit die „Möglichkeit freier Selbstbestimmung zum Bösen“¹⁸ geschaffen.

Der positive Begriff der Freiheit ist bei Kant die Freiheit des Willens. Der Wille ist Bestimmungsgrund unserer Handlung. Um Grund für unser Handeln zu sein, muß der Wille selbst prinzipiengeleitet sein. Um unser Handeln zu bestimmen, muß der Wille selbst Bestimmtheit aufweisen. Der Wille ist das Gegenteil von Willkür und Gesetzlosigkeit. Soll der Wille auch frei sein, so muß er „unabhängig von der **Materie** des Gesetzes“ (KpV. A 52) bestimmt werden. Denn die Inhalte eines Gesetzes verweisen letztlich immer auf kontingente Bedingungen; also auf Fremdbestimmung. Aufgrund der Dichotomie von Materie und Form kann Kant dann daraus schließen, daß das Gesetz nur „die gesetzgebende Form enthalten“ darf. Die Selbstgesetzgebung des Willens ist das Moralgesetz. Wenn wir nur dann frei sind, wenn wir autonom, also moralisch handeln, dann heißt Freiheit letztlich: Freiheit zur Moral. So argumentiert Schulte dafür, daß ein plausibler Freiheitsbegriff auch eine Freiheit zum Bösen mit einschließen muß. Die Freiheit zur moralischen Selbstgesetzgebung müsse deshalb ersetzt werden durch einen Freiheitsbegriff, der auch eine Selbstbestimmung zum Bösen zuläßt. Schulte beruft sich auf eine vielzitierte Stelle aus der Religionsschrift:

„Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart gründet sich auf der für die Moral wichtigen Bemerkung: die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen 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); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkür (der Freiheit) zusammen bestehen.“ (Rel. B11 f.)

Entscheidend ist für Schulte dabei, daß die hier beschriebene Form der Selbstbestimmung nicht als *moralische* Selbstbestimmung, das heißt nicht als Selbstgesetzgebung, aufgefaßt werden muß. Das Prinzip der Autonomie ist in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dadurch bestimmt „nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in

¹⁸ Schulte, 1988, S. 117

demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien“ (GMS. BA 87). Der entscheidende Unterschied zwischen Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung liegt in der Allgemeinheit von Gesetzen. Die Selbstgesetzgebung ist moralisch, da sie allgemeine Gesetzgebung ist. Allgemein ist sie insofern, als sie nur solche Gesetze will, die jedes vernünftige Wesen wollen kann.

Nach Schulte ist nun angesichts der Voraussetzung der Zurechenbarkeit und der Analysen zum Begriff des Bösen, die Identifizierung von Freiheit mit *moralischer* Autonomie unhaltbar. Die Freiheit im praktischen Sinne kann nicht mehr nur durch die Bindung an das moralische Gesetz und an eine Autonomie, welche per se moralisch ist, bestimmt werden. Um die Freiheit von den moralischen Bedingungen zu lösen, muß ihr das Moment der Allgemeinheit, welches den kategorischen Imperativ wesentlich mitbestimmt, abgesprochen werden. Die Freiheit soll aber auch nicht völlig gesetz- und prinzipienlos werden. Unhaltbar ist die Freiheit als Autonomie für Schulte aufgrund der Forderung der Zurechenbarkeit. Eine Freiheit als Gesetzlosigkeit würde aber dieser Forderung ebensowenig gerecht werden. Um eine Handlung einer Person zuzurechnen, muß vorausgesetzt werden, daß diese Person Eigenschaften hat, aufgrund derer sie so gehandelt hat, und die sich über einen gewissen Zeitraum erstrecken. Diese Eigenschaften sind subjektive Handlungsprinzipien, aus denen sich Gründe für partikuläre Handlung ableiten lassen: also unsere Maximen. Mit der Wahl dieser Handlungsprinzipien bestimmen wir selbst, was als Grund zu gelten hat, und wir setzen uns durch die Wahl unserer Handlungsprinzipien selbst Grenzen: dadurch bestimmen wir unsere Freiheit. Und diese Freiheit ermöglicht nach Schulte nicht nur Selbstbestimmung zum moralisch Guten, sondern auch die „Selbstbestimmung zum Bösen“.

Damit spricht Schulte dem Menschen das Vermögen zu, seine eigene Gesinnung, seinen eigenen Charakter zu *wählen*. Der Mensch wird damit voll und ganz auf sich selbst zurückgeworfen. Die Entscheidung zwischen Gut und Böse ist für Schulte eine für den Menschen „im Kern nihilistische Grundfrage, ob und mit welchem Grund er sein Leben überhaupt nach Prinzipien von Gut oder Böse ausrichten soll.“¹⁹

Mit der Freiheit als Selbstbestimmung hat Schulte einen Weg gefunden, das Problem der Zurechenbarkeit zu lösen. Dieser Freiheitsbegriff ist in Schultes Darstellung allerdings sehr undetailliert und unvollständig geblieben. Aber vor allem hat Schulte versäumt, die Wahl

¹⁹ Schulte, 1988, S. 118

der Gesinnung plausibel darzustellen. Die von Schulte vorgeschlagene Wahl zwischen Gut und Böse ist letztlich nur eine Konsequenz mehrerer Voraussetzungen. Eine dieser Voraussetzungen ist die Zurechenbarkeit. Die „nihilistische“ Wahl zwischen Gut und Böse ist also keineswegs eine notwendige Konsequenz aus der Forderung der Zurechenbarkeit. Im dritten Kapitel wird ein Freiheitsbegriff vorgestellt, der ebenfalls Zurechenbarkeit gewährleistet, aber ohne die Wahl zwischen Gut und Böse auskommt. Im Zuge dessen werde ich auch dafür argumentieren, daß die Vorstellung einer Wahl zwischen Gut und Böse unangemessen ist. Unangemessen nicht zuletzt deswegen, da diese Freiheit einen unplausiblen Begriff des Bösen impliziert.

Für Kant selbst kam eine Wahl der Gesinnung nicht in Frage. Weder in der *Religionsschrift*, so wie es Schulte nahelegt, noch in anderen Moraltexten. Für Kant war auch in der *Religionsschrift* die Wahl zwischen Gut und Böse ausgeschlossen. Denn der „erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen“ (Rel. B 14) kann gar nicht erkannt werden. Das heißt, daß kein Grund angegeben werden kann, warum wir eine gute oder eine schlechte Gesinnung haben. Da die Gesinnung selbst der „erste subjektive Grund der Maximen“ ist, liegt die Ausrichtung der Gesinnung jenseits aller Gründe.

„Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der Tat in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukommt.“ (Rel. B 14f.)

In der *Metaphysik der Sitten* hat Kant die Möglichkeit einer solchen Wahl dann ausdrücklich ausgeschlossen.

„Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*) definiert werden – wie es wohl einige versucht haben –, obzwar die Willkür als **Phänomen** davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt.“ (MS1. AB 27)

Beide Stellen enthalten Unstimmigkeiten und widersprüchliche Formulierungen. In der Stelle aus der *Religionsschrift* spricht Kant von einer freien Tat, die uns „von Natur zukommt“. Und in der zweiten Stelle konstatiert Kant selbst einen Widerspruch seiner theoretischen Erörterungen mit unserer Erfahrung. Mit „der Erfahrung“, die uns „häufige Beispiele“ gibt, ist dabei offensichtlich die Erfahrung des Bösen gemeint. Denn wenn Kant schreibt, daß Freiheit keine Wahl zwischen Gut und Böse ist, dann verteidigt er damit die

Freiheit als Autonomie. Und da Autonomie das Prinzip der Moral ist, kann die gegenteilige Erfahrung nur sein, daß sich Menschen gegen die Autonomie entschieden haben.

Der Hang zum Bösen

Das Provozierende der *Religionsschrift* ist mit dem Untertitel des ersten Stückes bereits ausgesprochen: *das radikal Böse in der menschlichen Natur*. „Der Mensch ist von Natur aus Böse“ (Rel. B 27). Daß ein moralisches Urteil auf die gesamte Gattung Mensch zutrifft, kann nach Kant durch eine „anthropologische Nachforschung“ (Rel. B 15) gezeigt werden. In dieser stellt Kant den „Anlagen zum Guten“ im Menschen einen „Hang zum Bösen“ gegenüber.

Zunächst zu den Anlagen zum Guten. Diese gehören nach Kant zur „Möglichkeit der menschlichen Natur“ und sie beziehen sich „unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür“ (Rel. B 20). Es sind dies also:

- „1) Die Anlage für die **Tierheit** des Menschen, als eines **lebenden**;
- 2) Für die **Menschheit** desselben, als eines lebenden und zugleich **vernünftigen**;
- 3) Für seine **Persönlichkeit**, als eines vernünftigen, und zugleich der **Zurechnung fähigen** Wesens“. (Rel. B 16)

Entscheidend ist der Unterschied zwischen zweiter und dritter Anlage. Die dritte Anlage ist „die Empfänglichkeit der Achtung für das Gesetz, **als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür**“ (Rel. B 18). Diese dritte Anlage repräsentiert das, was Kant in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelt hat: die unbedingte Achtung für das Moralgesetz.

„Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine **Anlage** für die **Persönlichkeit** nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst. [...] Aber, daß wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maxime aufnehmen, der subjektive Grund hiezu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein“. (Rel. B 18 f.)

Moralität verlangt, daß *nur* die Achtung für das Gesetz Triebfeder der Willkür ist. In der *Abhandlung über das Böse* wird die Forderung nach der unbedingten Achtung für das Gesetz zusätzlich hervorgehoben durch die Unterscheidungskriterien zwischen zweiter und dritter Anlage. Denn anhand dieser Unterscheidung wird deutlich, daß aus der Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen keineswegs Moralität folgt.

„Denn es folgt daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt, durch die bloße Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen [...]. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es, als ein solches, durch keine Vernunft herausklügeln [...]: und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unsrer Willkür von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern (unsrer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht.“ (Rel. B 16 Anm.)

Die Vernunft alleine ist zuwenig, um die Willkür moralisch zu bestimmen. Aber auch die Hinzunahme des Moralgesetzes reicht noch nicht aus. Deswegen ist die dritte Anlage nicht nur eine Empfänglichkeit für das moralische Gesetz, sondern vielmehr eine Empfänglichkeit für die *Achtung* des moralischen Gesetzes. Aber eben diese Empfänglichkeit unterstreicht die Charakterisierung als Anlage, d.h. als angelegte *Möglichkeit*. Als unhintergehbare Voraussetzung bleibt eine gute Gesinnung. Denn die gute Gesinnung oder „der gute Charakter“ ist ein „Zusatz zur Persönlichkeit“, und zwar, daß „wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maxime aufnehmen“ (Rel. B 18f.). Durch die Notwendigkeit des Zusatzes der guten Gesinnung wird auch deutlich, daß es nicht unvernünftig ist, böse zu sein.

Daß die Frage nach Gut und Böse hier auf die Frage nach der Gesinnung verschoben wird, ist auch der Grund, warum Kant überhaupt auf eine „anthropologische Nachforschung“ zurückgreifen muß. Diese Nachforschung darf natürlich nicht als eine empirische Nachforschung mißverstanden werden.

Im „ersten Stück“ der *Religionsschrift* kommt Kant zu dem Ergebnis, daß der Ursprung des Bösen unerforschlich ist, d.h. daß es keinen Grund gibt, „warum ich z.B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe“ (Rel. BA 7 Anm.). Unerforschlich ist der Ursprung des Bösen als auch der des Guten, da der Ursprung der Gesinnung unerforschlich ist. Die Gesinnung ist die letzte Instanz, wenn wir nach Handlungsgründen fragen. Um Grund sein zu können, muß uns die Gesinnung zurechenbar sein. Aber da sie selbst der erste Grund ist, kann es nach Kant keinen weiteren Grund geben, warum wir diese und nicht jene Gesinnung haben.

„(D)a diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z.B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß“. (Rel. BA 7 Anm.)

Aufgrund der geforderten Zurechenbarkeit kommt immer nur eine frei angenommene Maxime als Bestimmungsgrund der freien Willkür in Frage. Es müßte also auf die Frage, warum diese Maxime gewählt wurde, wieder eine Maxime angegeben werden. Es würde sich damit ein infinites Regreß eröffnen. Auf diese Weise könnte also kein letzter oder unbedingter Grund gefunden werden. Die Gesinnung ist damit letzter Grund und Kant nennt sie deshalb „eine Beschaffenheit der Willkür, die ihr (ob sie gleich in der Tat in der Freiheit gegründet ist) von Natur zukommt.“ (Rel. B 15).

Dabei will es Kant aber nicht belassen. Er möchte trotzdem zeigen, daß dem Menschen eine der beiden Gesinnungsweisen „von Natur“ zukommt. Auf einer formalen und rein moralischen Ebene ist das nicht möglich. Deshalb sieht sich Kant genötigt eine „anthropologische Nachforschung“ anzustellen. Statt von den zwei Gesinnungen spricht Kant auch von zwei Charakteren. Der erste, gute Charakter ist durch die *Anlagen* zum Guten repräsentiert. Der böse Charakter entspringt dem *Hang* zum Bösen. Ein Hang unterscheidet sich von einer Anlage dadurch,

„daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden **darf**: sondern auch (wenn er gut ist) als **erworben**, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen sich **zugezogen** gedacht werden kann.“ (Rel. B 21)

Ort des Hanges bleibt aber die Bestimmung der freien Willkür, da es sich nur um einen Hang zum *moralisch* Bösen handeln kann. Gesucht werden kann der Hang deshalb nur in einem „subjektiven Grunde der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze“ (Rel. B 21). So wird der Hang zum Bösen von Kant definiert als „subjektiver Grund der Möglichkeit einer Neigung [...], sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist“ (Rel. B 20). Wenn der Hang für die ganze Gattung gilt, dann „darf“ er ein „**natürlicher** Hang des Menschen zum Bösen genannt werden“ (Rel. B 21). Und diesem natürlichen Hang entspringt die „Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen“ (Rel. B 21). Kant unterscheidet drei Stufen:

Erste Stufe ist die *Gebrechlichkeit* der menschlichen Natur. Das moralische Gesetz wird zwar in die „Maxime meiner Willkür“ aufgenommen, aber die objektiv „unüberwindliche Triebfeder“ (die Achtung für das Gesetz) ist subjektiv „in Vergleichung mit der Neigung“ (Rel. B 22) die schwächere. Durch diese Stufe ist also die Möglichkeit der Willensschwäche zum Ausdruck gebracht.

Die zweite Stufe ist die *Unlauterkeit*. Die Maxime ist dabei nicht rein moralisch. Das heißt, die Handlung geschieht nicht *aus* Pflicht. Das moralische Gesetz ist nicht hinreichende Triebfeder, sondern es bedarf noch weiterer Triebfedern. Diese Stufe entspricht also dem, was Kant in früheren Schriften mit Hilfe der Unterscheidung von Moralität und Legalität behandelt hat.

Die dritte, und eigentlich zentrale Stufe ist die der *Bösartigkeit* oder *Verderbtheit der Gesinnung*. Sie ist der „Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz ändern [...] nachzusetzen.“ (Rel. B 23) Dadurch wird die „sittliche Ordnung“ umgedreht, und die „Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt“ (Rel. B 23). Die Rangfolge der Triebfedern bestimmt somit den moralischen Wert einer Person. Einen Menschen (nicht eine Handlung) bezeichne ich demnach dann als böse, wenn er das moralische Gesetz anderen unmoralischen Motiven untergeordnet hat, d.h. wenn seine Gesinnung verdorben ist. Damit ist es auch durchaus denkbar, daß der Mensch „bei lauter guten Handlungen dennoch böse“ (Rel. B 24) ist.

Die Wirklichkeit des Bösen besteht in einer verderbten Gesinnung, die einem Nachgeben gegenüber dem Hang zum Bösen entspringt. Um zurechenbar zu sein, muß der Hang zum moralisch Bösen „aus der Freiheit entspringen“ und kann daher nur dem moralischen „Vermögen der Willkür ankleben“ (Rel. B 25 f). Um die Zurechenbarkeit denken zu können, verwendet Kant den Begriff der *Tat* und gibt ihm eine doppelte Bedeutung. Zum einen heißt Tat, daß eine Handlung gemäß einer Maxime ausgeführt wird. Zum anderen spricht Kant von der „intelligiblen Tat“, durch die „die oberste Maxime [...] in die Willkür aufgenommen wird“ (Rel. B 25). Der Hang zum Bösen ist eine solche intelligible Tat und damit „der formale Grund aller gesetzwidrigen Tat“ (Rel. B 25).

Hier beginnt sich Kant aufgrund zweier sich widersprechenden Forderungen hoffnungslos zu verzetteln. Denn einerseits soll der Hang zum Bösen der Freiheit entspringen, und andererseits will Kant die „Allgemeinheit des Hanges“ nachweisen: es soll bewiesen werden, daß „er mit der menschlichen Natur verwebt sei“ (Rel. B 23). Aber wenn er zurechenbar sein soll, kann dann dieser Hang zum Bösen nicht immer nur dem Individuum und nicht der Gattung zugerechnet werden? Der Widerspruch kommt schließlich in der Definition des „radikal Bösen“ deutlich zum Ausdruck:

„(S)o werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch selbstverschuldet sein muß, ihn ein **radikales**, angeborenes (nichts destoweniger aber

von uns selbst zugezogenes) **Böse** in der menschlichen Natur nennen können“. (Rel. B 27)

In dieser Definition springt sofort die paradoxe Verbindung von „angeboren“ und „selbst zugezogen“ ins Auge. Kant hat diese paradoxe Bestimmung sehr wohl gesehen und versucht, sie durch nähere Erklärungen und Distinktionen zu umgehen, was ihm aber letztendlich nicht gelungen ist. Auslöser für dieses offene zutage treten der Widersprüche ist der Versuch, die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen nachzuweisen. Da es sich immer um ein moralisch Böses handelt, muß der Ursprung des Hanges als eine Bestimmung der Willkür durch eine intelligible Tat gedacht werden. Von einer solchen Tat kann nach Kant nur ein *Vernunftursprung*, nie ein Ursprung in der Zeit gesucht werden. Ein Ursprung in der Zeit wäre immer den Naturkausalitäten unterworfen, was Freiheit und Zurechenbarkeit ausschließen würde (Vgl. Rel. B 40). Da sich der Hang zum Bösen in unserer Gesinnung niederschlägt, gilt auch für den Hang zum Bösen das oben angeführte Regreßargument.²⁰

„Der Vernunftursprung aber dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zu oberst in ihrer Maxime aufzunehmen, d.i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich“. (Rel. B 46)

Kant sagt nun selbst, daß die Zurechenbarkeit des Hanges, die der Freiheit entspringt, sich mit der Allgemeinheit „nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjektive Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist“ (Rel. B 27).

„Er ist **von Natur** Böse, heißt so viel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriff [...] könne gefolgert werden [...], sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden“. (Rel. B 27)

Kant flüchtet vor dem Widerspruch in eine empirische Behauptung. Der angekündigte Beweis der Allgemeinheit ist schlicht und einfach eine Beurteilung des Menschen, „wie man ihn durch Erfahrung kennt“. Und Kant schließt seinen Beweis mit der lapidaren Bemerkung, daß wir uns zu der Behauptung, es sei ein Hang zum Bösen im Menschen „gewurzelt“, „bei der Menge schreiender Beispiele [...] den förmlichen Beweis ersparen“(Rel. B 27 f.) können.

²⁰ Vgl. S. 22f.

Kant ist in dem Versuch, die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen zu zeigen, klar gescheitert. Den formalen Beweis, den sich Kant „ersparen“ will, muß er sich auch ersparen, da er prinzipiell unmöglich ist. Aber ein formaler Beweis kann hier nicht durch den Hinweis auf eine „Menge schreiender Beispiele“ ersetzt werden. Kant verstößt damit selbst gegen eines der Grundprinzipien seiner kritischen Philosophie: daß Allgemeinheit und Notwendigkeit nie aus der Erfahrung abgeleitet werden können.

Es ist nicht einfach zu verstehen, warum Kant bei der Erörterung des moralisch Bösen zu einer anthropologischen Nachforschung übergegangen ist und warum er einen Hang eingeführt hat, mit der paradoxen Bestimmung, daß er „zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern [...] als erworben“ (Rel. B 21). Die Antwort kann darin gesehen werden, daß Kant zwei Dinge vereinigen wollte, die sich auf dem Boden seiner Moralphilosophie nicht anders vereinen haben lassen. Zum einen die Tatsache des Bösen: von der alltäglichen Erfahrung der menschlichen Fehlbarkeit, der Erfahrung der Willensschwäche bis zur reinen Böseartigkeit. Also eine, in Kants Worten, „Menge schreiender Beispiele“ (Rel B 27). Zum anderen die formalen Voraussetzungen um die geforderte Zurechenbarkeit. Die Freiheit der Willkür besteht darin, auch böse Triebfedern in ihre Maxime aufzunehmen. Diese treten damit in direkte Konkurrenz mit dem Sittengesetz. Da auf dieser Stufe kein Kriterium verfügbar ist, das für Gut oder Böse sprechen würde, muß auf die Gesinnung Bezug genommen werden, die für die Bestimmung der Willkür verantwortlich ist. Der Vernunftursprung der Gesinnung, und damit die Antwort auf die Frage, wie das Böse in die Welt kommt, bleibt uns verschlossen. Die Zweiweltenlehre, die in Kants Philosophie viele Probleme gelöst hatte, scheint hier der Grund der Schwierigkeiten zu sein. Die Forderungen und Begriffe der Moralphilosophie treffen auf den Menschen zu, insofern er vernünftig ist. In bezug auf die Problematik des Bösen führt der intelligible Standpunkt allerdings in unauflösbare Widersprüche mit unserer Erfahrung. Besonders deutlich wird der Widerspruch durch die Formulierung eines der ganzen Gattung zukommenden, *angeborenen* Hanges, für den wir aber trotzdem *verantwortlich* sein sollen.

Generell stellt sich in bezug auf die Theorie vom „radikal Bösen“ die Frage, warum Kant eigentlich den „Hang zum Bösen in der menschlichen Natur“ eingeführt hat. Es ist fraglich, ob dieser Hang zum Bösen tatsächlich das *Resultat* einer „anthropologischen

Nachforschung“ ist. Denn die anthropologische Nachforschung scheint den Zweck zu haben, formal unlösbare Lücken zu füllen.

So vertritt Dieter Henrich²¹ die Meinung, daß das „radikal Böse“ von Kant eingeführt wird, um die Konsequenzen des Rigorismus zu Ende denken zu können. Wenn wir an herkömmliche Regelsysteme denken, so stehen Regelverletzungen nahezu an der Tagesordnung, ohne daß wir deshalb von einem Zusammenbrechen des Systems sprechen: Ausnahmen gibt es eben. Jeder gesteht sich und anderen Ausnahmen zu, die zwar Regel-, Vertrags- oder Vertrauensbrüche sind, aber hinsichtlich der Konsequenzen nicht als solche betrachtet werden. Solange die Ausnahme nicht die Regel zu unterminieren droht, wird die Ausnahme als Ausnahme, und nicht als Regelverstoß, betrachtet. So spricht Henrich auch von der „Wichtigkeit“ der Regeln und Prinzipien. Für welche Regeln und Prinzipien ich Ausnahmen gelten lasse, und bis zu welchem Grad ich eine Verletzung der Regel akzeptiere, hängt davon ab, welche Regeln mir wichtig sind, und wie wichtig sie mir sind. Mit der Verringerung der „Wichtigkeit“ einer Regel durch einen Regelverstoß muß deshalb noch nicht die Gültigkeit der Regel angegriffen sein, solange der Verstoß als Ausnahme gewertet werden kann und nicht zur Regel wird. Im Falle des kategorischen Imperativs ergibt sich in dieser Hinsicht eine Schwierigkeit, denn gerade die Ausnahmen entziehen dem Imperativ „ein konstituierendes Bedeutungselement“:

„Sie bestreiten ihm, daß in ihm die Beachtung seiner Regel unter allen Umständen und ohne jede Rücksicht auf irgendwelche anderen Überlegungen gefordert ist und daß er nur so überhaupt *kategorischer* Imperativ sein kann. Kant sah natürlich, daß sich die Menschheit jederzeit dieser Art von Striktheit der sittlichen Gesichtspunkte entzogen hat. Gerade dieser Wesenszug definiert für ihn das Prädikat ‚radikal Böse‘.“²²

So gesehen ist das „radikal Böse“ eine Folge der Definition des Guten. Das Moralgesetz fordert *unbedingt*, und läßt keine Abweichung von der Regel zu. Aber weil dieses „ohne jede Ausnahme“ seit Menschengedenken *noch nie gelebt* wurde, muß Kant ein „radikal Böses in der menschlichen Natur“ annehmen, bzw. in einer „anthropologischen Nachforschung“ entdecken.

Eine Frage, die mit der Zweiweltenlehre und dem Problem des Bösen in Zusammenhang steht, ist die Frage nach der moralischen Motivation. Als großer Vorzug der

²¹ Henrich, 1975, S. 100ff.

²² Ebenda, S. 101

Moralphilosophie Kants gilt die Einsicht, daß die Frage nach einem Motiv für moralisches Handeln in gewisser Hinsicht *nicht* beantwortet werden darf. Wenn ich frage, warum ich moralisch sein soll, dann wird implizit vorausgesetzt, daß schon bekannt ist, was unter Moralität zu verstehen ist. Und die Antwort Kants auf die Frage nach einem Motiv für Moralität ist, daß die Antwort darauf, was Moralität ist, auch die Frage nach dem Motiv mitbeantwortet. Denn Moralität ist Autonomie. Nach dieser Bestimmung des Moralischen zu fragen, was zum moralischen Handeln motiviert, würde die Moralität untergraben. Zusätzlich ein Motiv anzugeben, warum ich autonom handeln soll, würde heißen, auf etwas anderes als Autonomie Bezug zu nehmen. Das wäre aber nichts anderes als Heteronomie.

Im folgenden, und daran anschließend im dritten Kapitel, soll herausgestellt werden, daß es mit dieser Antwort auf die Motivationsfrage nicht getan ist. Der Zusammenhang mit der Frage nach dem Bösen liegt auf der Hand: mit der Frage „Warum soll ich moralisch sein?“ kann gemeint sein „Warum soll ich die Regeln der Moral berücksichtigen, wenn *für mich* dabei nichts raus schaut?“. Wer einen Bezug auf sein Eigeninteresse erwartet, wird sich mit dem Hinweis darauf, daß Moral Autonomie ist, nicht zufrieden geben.

Motivation bei Kant

Die Frage nach der moralischen Motivation stellt in der Philosophie Kants ein ganz besonders schwieriges Thema dar. Von Schwierigkeiten der verschiedenen Kant-Interpretationen einmal abgesehen, ist es zunächst einmal unklar, welches der Theoriestücke Kants als Antwort auf die Frage nach der Motivation zu gelten hat. Das nächstliegende ist wohl, sich auf das Kapitel über „die Triebfeder der reinen praktischen Vernunft“ aus der *Kritik der praktischen Vernunft* zu beziehen. Dort entwickelt Kant seine Theorie von der „Achtung für das Gesetz“. Diese kehrt auch in der *Religionsschrift* wieder; dort wird die „Empfänglichkeit“ für diese Achtung als dritte Anlage zum Guten explizit von der Vernunftbegabung des Menschen unterschieden. Wie oben bereits angedeutet, kann auch schon die formale Bestimmung des Moralprinzips als Antwort auf die Motivationsfrage verstanden werden. Voraussetzung dabei ist, daß wir einer freien und autonomen Lebensführung einen unbedingten Wert beimessen. Wenn davon ausgegangen wird, daß Autonomie der Heteronomie vorzuziehen ist, dann folgt ein Motiv für moralisches Handeln: nur indem ich moralisch handle, realisiere ich Autonomie und bin

somit frei. Ab der *Kritik der praktischen Vernunft* ist Kant sogar der Ansicht, daß die Freiheit im praktischen Sinne, also Autonomie, durch das Bewußtsein des Moralgesetzes überhaupt erst erkennbar ist.²³ Nur wenn ich das „Faktum der Vernunft“, also das Moralgesetz anerkenne, und mein Handeln nach ihm ausrichte, kann ich mich selbst als frei handelnd begreifen. Ein weiterer möglicher Motivationsfaktor ist die Mitgliedschaft im „Reich der Zwecke“ (Vgl. GMS. BA 74f.). Indem ich mich selbst als „Zweck an sich“ betrachte, bin ich Teil dieses Reichs; und nur so setze ich die Menschheit in meiner Person nicht herab, d.h. nur so achte ich die Menschenwürde in mir und in allen anderen. Und aus dieser Mitgliedschaft im Reich der Zwecke ist, zumindest nach der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, eine der Formulierungen des kategorischen Imperativs ableitbar. Schließlich ist noch die Lehre vom „höchsten Gut“ zu nennen.²⁴

Das Gefühl der Achtung für das Gesetz

An vielen Stellen in Kants Moralschriften wird betont, daß die „Achtung fürs moralische Gesetz“ die „einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder“ (KpV. A 139) ist.²⁵ Diese Antwort auf die Frage nach der moralischen Motivation ist zunächst auch die konsequente Weiterführung der „gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis“, wie sie Kant im ersten Abschnitt der *Grundlegung* aus dem Begriff des „guten Willens“ entwickelte.

„Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, **daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme**. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermitteltst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, [...] mithin nicht **um des Gesetzes willen**: so wird die Handlung zwar **Legalität**, aber nicht **Moralität** enthalten.“ (KpV. A 127)

Das Prinzip und Kriterium der Moralität wurde von Kant durch den kategorischen

²³ Vgl. KpV. A 53f.: „Also ist es das **moralische Gesetz**, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (so bald wir uns Maximen des Willens unterwerfen), welches sich uns **zuerst** darbietet, und [...] gerade auf den Begriff der Freiheit führt.“

²⁴ Kants Theorie des höchsten Gutes wird im weiteren gänzlich ausgeklammert. Ich bin mir über die Stellung und Bedeutung dieses Stückes der Moralphilosophie Kants im unklaren. Einerseits sagt Kant ausdrücklich, daß das höchste Gut nicht der Bestimmungsgrund des Willens, und somit auch nicht Triebfeder für Moralität sein darf. Andererseits heißt es, daß die Behauptung „es ist ein höchstes Gut in der Welt“ gültig ist, und daß die Moral „unausbleiblich zur Religion“ führt. (Rel. BA X Anm.) Brauchen wir nun die Postulate der praktischen Vernunft, um die Moral auch umsetzen zu können oder nicht? Welche Rolle die Lehre vom höchsten Gut in der Philosophie Kants spielt, ist eine Frage der Kantliteratur. Vgl. dazu etwa Düsing, 1971. Ich suche im Rahmen dieser Arbeit Antworten auf Fragen der Moralphilosophie, die ohne Bezug auf ein „höchstes Gut“ und ohne Bezug zur Religion auskommen.

²⁵ Vgl. u.a. GMS. BA 14ff., BA 87, KpV. A 127ff., Rel. B 18, MS1. AB 14f.

Imperativ bestimmt. Dieses Moralgesez, das aus dem Begriff des guten und freien Willens abgeleitet wurde, basiert neben den Begriffen der Freiheit, Allgemeinheit und dem Begriff des freien Willens auch auf einem Wechsel der *Perspektive*; bzw. auf dem Aufweis eines für vernünftige Wesen notwendigen Standpunktes: der „intelligiblen Welt“.

Dieser Standpunkt verlangt die Ausklammerung aller Empirie; in diesem Falle sind damit vor allem unsere Neigungen, Wünsche und das Streben nach eigener Glückseligkeit gemeint. Durch die Einnahme dieses Standpunktes und der Konstruktion des kategorischen Imperativs wurde es für Kant möglich zu zeigen, wie ein freier Wille zu denken ist. Die Bestimmungen des freien Willens und jene des Moralgesezes weisen „wechselweise aufeinander zurück“ (Vgl. KpV A 52). Wenn wir uns als intelligible Wesen betrachten, also vom Standpunkt der Vernunft, und wenn wir uns zugestehen, mit einem freien Willen begabt zu sein, so gibt es keinen Grund für uns, nicht moralisch zu sein. Die Schwierigkeiten entstehen, sobald wir uns nicht nur als Vernunft-, sondern auch als Sinnenwesen betrachten. Kant muß zeigen, daß das Gesetz des freien Willens den *ganzen Menschen* betrifft. Es muß gezeigt werden, daß ein Gesetz der intelligiblen Welt auch in der Sinnenwelt gültig ist. Und es muß gezeigt werden, wie sich ein Gesetz der Vernunft in der Sinnenwelt *durchsetzen* kann: wie praktische Vernunft möglich ist. Es muß also eine Verbindung zwischen Vernunft- und Sinnenwelt gezeigt werden. Weiters stellt sich die Frage, ob das Gesetz der Vernunft seinen Status beibehält. Vom Standpunkt der Vernunft aus betrachtet, beansprucht das Moralgesez unbedingte Gültigkeit und Notwendigkeit. Kann dieser Status für die Sinnenwelt aufrecht erhalten werden?

Zu Beginn des Abschnittes *Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft* (KpV. A 127ff.) muß Kant sein Vorhaben allerdings einschränken.

„Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem“. (KpV. A 128)

Eine Antwort auf die Frage, wie und warum uns das Moralgesez tatsächlich motiviert, ist nach Kant jenseits unseres Erkenntnishorizonts: „so bleibt nichts übrig, als bloß sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde“. Kant beschränkt sich darauf zu zeigen, wie das Gesetz als Triebfeder „im Gemüte wirkt“ (KpV. A 128).

„Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, [...] mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde.“ (KpV. A 128)

Jeder sinnliche Antrieb ist nach Kant auf „Gefühl gegründet“, weshalb der „Abbruch dieser Neigungen“ auch nur durch ein Gefühl geschehen kann. Als Sinnenwesen wird unser Wille durch die Triebfedern der Sinnlichkeit bestimmt. Wenn sich das Moralgesetz gegenüber den Neigungen der Sinnlichkeit durchsetzen soll, um unser Handeln zu bestimmen, so heißt das, daß das Moralgesetz ein „Gefühl bewirken müsse“ (KpV. A 130). Aus diesen Komponenten ergibt sich nun das „Gefühl der Achtung“ für das Gesetz. Der Abbruch der Neigungen ist einerseits eine „Demütigung“, da er unseren „Eigendünkel niederschlägt“ (Vgl. KpV. A130). Aber da uns eben durch diesen Abbruch erst die Möglichkeit gegeben wird, unseren „Eigendünkel niederzuschlagen“ und da das Gesetz etwas Positives - nämlich Freiheit - darstellt, so ist der Abbruch aller Neigungen durch das Gesetz ein „Gegenstand der größten **Achtung**“ (Vgl. KpV. A 130). Die Achtung ist somit ein moralisches Gefühl, das durch einen „intellektuellen Grund gewirkt wird“ (KpV. A 131).

Aber wer sich eine Antwort auf die Frage, was mich zum moralischen Handeln motiviert, erwartet hat, wird enttäuscht sein. Kant sagt zwar selbst, daß durch das „Gefühl der Achtung“ kein neues Motiv für moralisches Handeln hinzutritt, sondern daß das Wirken des Moralgesetzes als einer Triebfeder für unser Handeln nur genauer beschrieben wird. Die Rede eines durch den Verstand verursachten Gefühls soll dabei anscheinend die Kluft zwischen Vernunft- und Sinnenwelt überwinden. Aber eine plausible Wiedervereinigung von Verstandes- und Sinnenwelt, oder von Freiheit und Naturkausalität, ist damit nicht erreicht. Vielmehr scheint sich die Dichotomie im Begriff der Achtung auf eine schwer verständliche Weise zu wiederholen. Nach Klaus Düsing ist es eine von Epikur übernommene Einsicht Kants, daß wir als endliche Wesen bei der „Ausführung sittlicher Handlungen“ auf sinnliche Triebfedern und Gefühle angewiesen sind, da das „in der Vernunft begründete Sittengesetz“ die „Macht der Befolgung nicht in sich enthält“.²⁶ Genau dem scheint Kant gerecht werden zu wollen, wenn er festhält, daß den sinnlichen Neigungen nur ein auf Gefühl gegründeter sinnlicher Antrieb entgegentreten kann. So verstanden wäre es ein Gefühl im affektiven Sinne. Aber genau das wird dann von Kant

²⁶ Vgl. Düsing, 1971, S.10f.

ausgeschlossen. Ursache des Gefühls der Achtung ist die Vernunft, und deshalb kann es „mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden“ (KpV. A 136).

Durch das Gefühl der Achtung wird hinsichtlich der Bestimmung der Moralität und der moralischen Motivation nichts hinzugefügt. Aber als Erklärung dessen, wie das Moralgesetz unser Handeln bestimmen kann, nimmt es eine zentrale Rolle ein. In dieser zentralen Rolle der Vermittlung macht das „Gefühl der Achtung“ aber den Eindruck einer ad hoc Lösung. Die Definition des Gefühls der Achtung wird den geforderten Parametern angepaßt. Aus unserer sinnlichen Natur schließt Kant, daß den Neigungen der Selbstliebe nur ein Gefühl entgegentreten kann. Und aus der Vernünftigkeit des Moralgesetzes folgt, daß eben dieses Gefühl intellektuell verursacht ist. So gesehen erscheint das Gefühl der Achtung für das Moralgesetz als bloßer Lückenfüller. Schließlich wirkt die Auszeichnung der Achtung als eines „Gefühls“ deshalb bloß nominell, da Kant das, woraus er geschlossen hat, daß es ein Gefühl sein muß, im nachhinein wieder zurücknimmt. Zuerst wird festgestellt, daß den Antrieben der Sinnlichkeit nur Gefühle entgegenwirken können. Aber dann heißt es, es handelt sich beim „Gefühl der Achtung“ um ein „sonderbares Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann“ (KpV. A 136). Wie kann es aber dann den geforderten „Abbruch der Neigungen“ zustande bringen?

Unabschließbare Bildung

Richard McCarty hat eine Interpretation der Motivation bei Kant vorgeschlagen, die den Rahmen des Gefühls der Achtung erweitert, ohne auf die Lehre vom höchsten Gut und ohne auf die Postulatenlehre zurückzugreifen.²⁷ McCarty versucht zu zeigen, daß das moralische Gefühl bei Kant durchaus in einem affektiven Sinne zu verstehen ist. Seine Argumente stützt McCarty im wesentlichen auf jene Kant-Stellen, in denen von einer Verpflichtung, unser moralisches Gefühl „zu kultivieren“, die Rede ist.²⁸

Kant ist in allen seinen Moralschriften nicht müde geworden, zu betonen, daß nur das Moralgesetz Bestimmungsgrund des Willens sein darf. Geschieht die Willensbestimmung „vermitteltst eines Gefühls“, so entsteht bestenfalls Legalität (Vgl. KpV. A 127). Die sittliche Gesinnung „muß von aller sinnlichen Bedingung frei sein“ (KpV. A 134). So kann

²⁷ Ich beziehe mich im folgenden auf McCarty, 1994: *Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency*.

²⁸ Vgl. etwa MS2. A 36 und KpV. A 70

auch das Gefühl der Achtung kein Motiv für moralisches Handeln sein. Da die Achtung als eine *Wirkung* der Willensbestimmung durch das Gesetz zu verstehen ist, so ist „die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst.“ Die Achtung ist die Sittlichkeit selbst, da sie *nur* aus dieser folgt, und als eine „Wirkung aufs Gefühl“ dem Moralgesetz „Ansehen verschafft“ (Vgl. KpV. 134).

Wenn die Wirkung nur in eine Richtung geht, warum gibt es dann eine Verpflichtung zur Kultivierung? Hat Kant selbst daran gezweifelt, ob das Gefühl der Achtung als bloße Wirkung der formalen Willensbestimmung stark genug sei? Wenn die Kultivierung des moralischen Gefühls erforderlich ist, um die Realisierung der Moralität zu gewährleisten, heißt das, daß die Einsicht in die Unbedingtheit des Moralgesetzes zu wenig ist?

McCarty betont die *Folgerungsbeziehung* zwischen der Willensbestimmung und dem moralischen Gefühl. Er interpretiert dies dahingehend, daß es sich bei der Willensbestimmung noch nicht um das eigentliche Motiv zum moralischen Handeln, sondern nur um dessen Anfang handelt: „reason’s directly determining the will is only the *beginning* of a moral-motivational process in Kant’s view of rational agency.“²⁹ Auf formaler Ebene bedient sich McCarty dabei einer Unterscheidung, die Kant erst in der *Metaphysik der Sitten* gemacht hat. Das ist die explizite Unterscheidung zwischen Wille [will] und Willkür [power of choice]. Auf diese Weise kann McCarty einerseits die Anforderung Kants beibehalten, daß das Kriterium der Moralität unabhängig von kontingenten Bedingungen formuliert werden muß. Andererseits kann er trotz dieser Forderung die Auffassung der Motivation inhaltlich erweitern.

„(R)ason alone must determine one’s *will*, but then a resulting moral feeling of respect must be sufficient strong to determine the agent’s *choice* in accordance with reason.“³⁰

Bemerkenswert ist, daß durch die Übersetzung des Begriffs der Willkür ins Englische der Aspekt der *Wahl* hervorgehoben wird. Und vom Begriff der Wahl ist es nicht weit zum Bild zweier sich widersprechender Motive, von denen dasjenige bestimmend ist, das *stärker* ist als das andere.

Kant erschließt vom affektiven Aspekt der Gefühle und Neigungen die Notwendigkeit eines Gefühls zur Ausführung der Moral. Dann wird die Perspektive gewechselt, und diesem Gefühl wird ein intelligibler Ursprung zugesprochen. McCarty versucht die beiden

²⁹ McCarty, 1994, S. 19

³⁰ Ebenda, S.19

Aspekte des Gefühls der Achtung in ein diachrones Modell einzubetten, so daß sich das Zusammenspiel zwischen dem intellektuellen und affektiven Aspekt besser verständlich machen läßt. Nach McCarty entspringt das Gefühl der Achtung einer Einsicht und einer Einstellung. Ich muß das Gesetz als höchste Autorität *erkennen* und *anerkennen*. Dem Entstehen eines Gefühls der Achtung geht ein Erkenntnisprozeß voraus. Um das Moralgesetz achten zu können, muß der Status beider Seiten – von Gut und Böse – erkannt werden. Der Prozeß, in welchem das Gesetz dann als oberstes Prinzip anerkannt wird, kann ohne jede moralische Motivation vor sich gehen. Die Anerkennung beruht auf dem Erkennen der Unbedingtheit des Gesetzes. Aber die Anerkennung allein ist noch kein Garant dafür, daß das Erkannte auch gelebt wird.

„Yet the unique motivation for action generated by her respect for law must now actually conflict in some way with her antecedent disinclinations opposing the moral action.“³¹

Deshalb muß, nachdem die Priorität des Moralgesetzes erkannt und anerkannt ist, eine dem entsprechende, handlungsleitende Motivationsbasis entwickelt werden. Gemeint ist ein Gefühl in einem affektiven Sinne:

„(I)n addition to the cognitive aspect of the motivational attitude of respect for law, Kant also recognizes an affective aspect which follows from it.“³²

An einer Stelle in der *Metaphysik der Sitten* schreibt Kant:

„Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur Tat“. (MS2. A 36)

Hier greift McCarty nun auf die Unterscheidung von Wille und Willkür zurück. Nachdem der Wille bestimmt ist, wird unsere Willkür noch einmal vor eine Wahl gestellt. In der zitierten Stelle der *Metaphysik der Sitten* wird die Bestimmung der Willkür auf „Gefühle der Lust und Unlust“ zurückgeführt. Also genau das Gegenteil von dem, was Kant von der Bestimmung des *Willens* verlangt hat.

„Thus assuming that we need an affective moral incentive for moral choice, as Kant does throughout [...], it seems our actual moral choices can only follow from contest between moral and nonmoral incentives.“³³

³¹ Ebenda, S. 23

³² Ebenda, S. 24

³³ Ebenda, S. 25

Wovon hängt es ab, wie diese Wahl ausgeht? Die Antwort kann nach McCarty nicht noch einmal in einer rationalen oder intelligiblen Instanz gesucht werden. Um die moralische Wahl zwischen Gesetz und Neigung zu verstehen, muß auf die Pflicht zu Kultivierung, d.h. die Pflicht zur Stärkung unserer moralischen Gefühle Bezug genommen werden.

„The outcome of a moral choice-event [...] is in fact always determined by the relative strenghts of the conflicting incentives.“³⁴

Wenn die Willensbestimmung alleine nicht genug ist, wenn wir zusätzlich noch ein ausreichend starkes moralisches Gefühl entwickeln müssen, damit das als moralisch Erkannte auch tatsächlich getan wird, dann kann natürlich nicht ausgeschlossen werden, daß das motivierende Gefühl auch zu schwach sein kann. Diese Möglichkeit, die Möglichkeit des Bösen, kann natürlich auch ohne diese Differenzierungen nicht ausgeschlossen werden, sonst wäre Moral überflüssig.

Um seine Interpretation der moralischen Wahl zu untermauern, bezieht sich McCarty auf die erste Stufe des radikal Bösen: die Stufe der „Gebrechlichkeit“.³⁵ Die Person hat in diesem Fall zwar, wie Kant sagt, das Gesetz als Maxime in ihre Triebfeder aufgenommen, „aber dieses, welches objektiv [...] eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjektiv [...], wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).“ (Rel. B 22) Im Gegensatz zur „Bösartigkeit“ und „Unlauterkeit“ hat die betreffende Person das Gesetz als unbedingten Bestimmungsgrund für das Handeln nicht nur erkannt, sondern auch anerkannt: die Person will auch danach handeln. Aber Überzeugung und Vorsatz implizieren nicht Handlungswirksamkeit, geschweige denn Notwendigkeit. Gemeint ist mit der „Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“ offenbar das Phänomen der Willensschwäche. Um überhaupt von einer Schwäche des Willens sprechen zu können, sind mindestens zwei Sachen vorauszusetzen: erstens muß die Person einen Willen³⁶ haben. Und zweitens muß es Neigungen und Wünsche geben, die den Willen daran hindern, handlungswirksam zu werden. Sind die Wünsche und Neigungen

³⁴ Ebenda, S. 25

³⁵ Vgl. Rel. B 21f.

³⁶ Nach der Definition von H. Frankfurt ist der Wille die Menge aller handlungswirksamen Wünsche erster Stufe. (Vgl. Frankfurt, 1981, S. 290) Wenn eine Person möchte, daß ein Wunsch ihr Wille wird, dann hat sie „Volitionen zweiter Stufe“ (Ebenda, S. 292). Mein Gebrauch des Begriffs „Wille“ stimmt damit nicht ganz überein. Mit „eine Person hat einen Willen“ meine ich, daß diese Person Volitionen zweiter Stufe hat. Und „Willensschwäche“ heißt in dieser Terminologie, daß es Wünsche erster Stufe gibt, die verhindern, daß Volitionen zweiter Stufe handlungswirksam werden.

stärker als der Wille, so kann die Person, eben aufgrund ihrer Willensschwäche, *der Versuchung* nicht widerstehen.

McCarty stellt zu Recht die Frage, ob die Stufe der Gebrechlichkeit nicht in moralischer Hinsicht die beste Stufe ist, die wir realistischer Weise erreichen können. Was können wir mehr, als von der Priorität und Unbedingtheit des Moralgesetzes überzeugt sein? Was unterscheidet „die Willensschwachen“ aus der Sicht der Moralphilosophie von denen, die ihre Überzeugung immer (oder zumindest *meistens*) umsetzen können? Das, worauf es ankommt, - die gute Gesinnung, der gute Wille - ist doch in beiden Fällen gegeben. Wie sollen hier noch Unterschiede in der Beurteilung und hinsichtlich der Zurechenbarkeit gemacht werden? Sollen aufgrund von Willensschwäche Ausnahmen hinsichtlich der Verantwortlichkeit gemacht werden?³⁷

Kant hatte die Verantwortlichkeit in diesem Zusammenhang nicht weiter problematisiert. Die Willensschwäche als Gebrechlichkeit ist eine Stufe des radikal Bösen, und damit ist sie der Person zuzurechnen.

„Accordingly, actually performing one’s duty, for duty’s sake, must always require not just an intellectual recognition of the practical importance of duty, but also a sufficiently strong moral incentive, or feeling of respect for law.“³⁸

Ob eine Person verantwortlich ist oder nicht, kann dann nicht nur davon abhängen, ob das Prinzip der Moral als oberstes Prinzip meines Willens anerkannt wurde. Um die Verantwortung für die Willensschwäche plausibel zu machen, muß eine „Pflicht zur Kultivierung“ hinzu genommen werden. Der „gute Wille“ ist nur dann *wirklich* gut, wenn er auch realisiert wird; d.h. wenn die Maxime des Moralgesetzes auch handlungswirksam wird. Wenn diese Maxime nicht handlungswirksam wird, also wenn mein Wille zu schwach ist, dann bin ich für die Unterlassung verantwortlich. Verantwortlich bin ich dafür

³⁷ McCarty erwähnt die Kant-Darstellung von Henry Allison, in der die Willensschwäche als egoistischer Selbstbetrug entlarvt wird. Nach Allison handelt es sich bei der Willensschwäche eigentlich um „the lack of a full commitment to these principles in the first place.“ (Allison, 1997, S. 159) Was eigentlich eine freie Wahl ist, wird als Willensschwäche dargestellt, um sich der Verantwortung zu entziehen. McCarty betont hingegen, daß dieses Verständnis der Willensschwäche bei Kant nicht zu finden ist. Denn Kant hat für die „Gebrechlichkeit“ keine Ausnahme in bezug auf die Zurechenbarkeit gemacht: „indeed Kant classifies the condition of frailty [Gebrechlichkeit] as a degree of evil for which we can be held responsible.“ (McCarty, 1994, S. 27Anm.) Nach Allison’s Interpretation der Willensschwäche gibt es „wahre Willensschwäche“ gar nicht. Das impliziert, daß „Willensschwäche“ alleine dadurch zu beheben wäre, indem wir sie als solche erkennen und verstehen. Es würde bedeuten, daß wir die „wahre Natur“ der Willensschwäche nur durchschauen müssen, um sie in Zukunft zu vermeiden. Wer sich dennoch weiter auf Willensschwäche berufen würde, dem müßten wir Unlauterkeit unterstellen. Aber dann hätte es keinen Sinn mehr, wie Kant zwischen „Unlauterkeit“ und „Willensschwäche“ zu unterscheiden.

³⁸ McCarty, 1994, S. 27

aber nicht aufgrund meiner Gesinnung, denn der „gute Wille“ war vorhanden. Sondern verantwortlich bin ich, weil ich mein Gefühl der Achtung für das Moralgesetz nicht stark genug ausgebildet habe: weil ich die „Pflicht zur Kultivierung“ nicht befolgt habe.

Gerechtfertigt kann die Verantwortung für die Willensschwäche nur sein, wenn gezeigt werden kann, daß auch der Willensschwäche Freiheit zugrunde liegt: es muß gezeigt werden, daß die Person unter den gleichen Umständen auch anders hätte handeln können. Willensschwäche liegt nur dann vor, wenn sich die betreffende Person dem moralischen Gesetz verpflichtet fühlt, aber diese Verpflichtung nicht umsetzen kann.

„And since Kant presumes that freedom is a condition of moral obligation, the morally weak agent's freedom is already established.“³⁹

Das ist ein Argument, das Kant immer wieder angeführt hat, und das am eindringlichsten durch die Wendung „wenn ich soll, dann kann ich auch“ formuliert ist. Eine Implikation, die Kant auch in der *Religionsschrift* verwendet:

„(D)ie Pflicht [gebietet] unbedingt: er **solle** ihm [seinem Vorsatz] treu bleiben; und hieraus **schließt** er mit Recht: er müsse es auch **können**, und seine Willkür sei also frei.“ (Rel. B 58 Anm.)

Aber ganz so sicher wie Kant, ist sich McCarty doch nicht. Obwohl McCarty zunächst Argumente für die Zurechenbarkeit der Willensschwäche sucht, äußert er dann doch Bedenken:

„So it is entirely appropriate to impute to moral agents any transgression due to moral weakness, even though there remains a sense in which we may say this transgression depends on a factor beyond their immediate control: namely, the contingent strength of their capacity for moral feeling.“⁴⁰

McCarty spricht damit an, was an einer generellen Verantwortlichkeit für Willensschwäche Unbehagen bereitet. Denn wenn wir davon ausgehen, daß es Willensschwäche tatsächlich gibt, daß der Verweis auf Willensschwäche keine unaufrichtige Ausrede ist, dann ist Willensschwäche ein gerechtfertigter Entschuldigungsgrund. Kants Philosophie scheint hier keine versöhnende Lösung zuzulassen. Auch in bezug auf die Zurechenbarkeit der Willensschwäche gibt es keine Ausnahmen: wenn ich soll, dann kann ich auch. Und da wir eine Verpflichtung zur

³⁹ Ebenda, S. 27

⁴⁰ Ebenda, S. 28

Kultivierung haben, liegt es an uns, die Möglichkeit der Willensschwäche auszuschließen. Aber daß wir nicht für jeden Fall von Willensschwäche verantwortlich gemacht werden können, geht schon aus der Umkehrung von Kants Konditional hervor: wenn ich nicht kann, dann soll ich nicht. Im Zusammenhang damit steht die Frage, wie „Kultivierung“ inhaltlich bestimmt wird. Wer kann mir sagen, wie ich meine „Achtung fürs Gesetz“ üben und bilden muß, damit sie in jeder Hinsicht und unter allen Umständen stark genug ist? Dafür kann es kein „Kochrezept“ geben. Wir haben alle verschiedene Fähigkeiten und Möglichkeiten. Und von diesem „Können“ hängt es schließlich auch ab, was ich *sollen kann*.

Kants Auffassung der Verantwortlichkeit pendelt zwischen zwei Extremen. Gerade das macht sie unplausibel. Die Willensschwäche kann darin so dargestellt werden, daß ich dafür zunächst nicht verantwortlich bin, dann aber doch. Was soll das heißen? Die Willensschwäche ist eine Stufe des „Hanges zum radikal Bösen“. Dieser Hang kommt nach Kant der gesamten menschlichen Gattung zu. Demnach könnte die Willensschwäche nicht zugerechnet werden, denn sie müßte als angeboren betrachtet werden. Aber wie nun Kant so schön sagt: der Hang ist uns zwar angeboren, aber er darf trotzdem „nicht als solcher vorgestellt werden“, sondern er muß „als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden“ (Rel. B 21).

Wie Kant weiter mit dieser „angeborenen Verderbtheit“ (Rel. B59) verfährt, spricht in einigen Punkten für die Interpretation McCartys. Kant stellt sich die Frage, ob und wie das „Wiederauferstehen aus dem Bösen zum Guten“ zu denken ist (Vgl. Rel B 48 ff.). Die Triebfeder zum Guten ist die Achtung für das moralische Gesetz. Die Empfänglichkeit für diese Achtung ist uns als Anlage gegeben. Wir haben sie „nie verlieren können“. Bei der „Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns“ geht es also nicht um eine „Erwerbung einer **verlorenen** Triebfeder“, sondern um „die Herstellung der **Reinigkeit**“ (Vgl. Rel. B 52) der Achtung für das Gesetz. Um das zu erreichen, ist es nicht genug, seine Handlungen dem moralischen Gesetz anzupassen. Das wäre bloße Legalität. Da alle bösen Handlungen einer bösen Gesinnung entspringen, muß die Gesinnung selbst geändert werden; Kant spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Herzensänderung“ und einer „Änderung der Denkungsart“. Und diese prinzipielle Rückwendung zum Sittengesetz kann nicht „durch allmähliche Reform“, sondern „muß durch eine **Revolution** in der Gesinnung im Menschen“ (Rel. B 54) bewirkt werden. Kant

stellt nun selbst die Frage, „ob dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung [...] der Satz von der angeboren Verderbtheit der Menschen für alles Gute gerade entgegen [steht]?“ (Rel. B 59)

Zu bejahen ist diese Frage nach Kant in Hinsicht auf „unsere **Einsicht** von der Möglichkeit [der Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung]“. Aber der *Möglichkeit* der Wiederherstellung steht die Verderbtheit der Menschen nicht entgegen (Vgl. Rel. B 60). Daß diese Revolution *möglich* ist, garantiert uns das moralische Gesetz und seine Verbindung mit der Freiheit der Willkür.

„Denn, wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein: so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können.“ (Rel. B 60)

Der Mensch „muß hoffen können“. Diese Hoffnung kann ihm Kant durch den Nachweis der Möglichkeit auf prinzipieller Ebene auch sichern. Aber dennoch bezweifelt Kant die Realisierung dieser Möglichkeit:

„(F)ür die Beurteilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie [die Veränderung vom Schlechten zum Bessern] nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmähliche Reform [...] anzusehen.“ (Rel. B 55)

Diese Stelle spricht nicht nur für McCartys Betonung eines Kultivierungsprozesses, sondern auch für seine Interpretation des Begriffs der Maxime. Nach McCarty ist die Charakterisierung der Maximen als bloß rationaler Ausformulierungen unserer subjektiven Handlungsprinzipien unzureichend. In der *Religionsschrift* spricht Kant davon, daß der Mensch eine beliebige Triebfeder zur Bestimmung der Freiheit der Willkür „in seine Maxime aufgenommen hat“ (Rel. B12). Aber was ist damit gemeint, daß eine Triebfeder im Zuge der Bestimmung der Freiheit der Willkür „in die Maxime aufgenommen“ wird? Bleibt die motivierende Kraft der Triebfeder erhalten, oder geht sie durch die Formulierung als subjektive Regel verloren?

„Maxims must be understood not merely as propositional rules expressing our own reasons for action, but somehow also as *relata* or vehicles of the motivational forces that incite us to action.“⁴¹

McCarty beruft sich auf Stellen bei Kant, in denen, wie in der oben zitierten (Rel. B 55), von der „Stärke“ der Maximen die Rede ist. Es macht nur Sinn, von einer *relativen Stärke*

⁴¹ Ebenda, S. 30

der Maximen zu sprechen, wenn ihnen motivationale Kraft zugesprochen wird. Bereits die Rede von einem unabschließbaren Prozeß der Kultivierung der Stärke des moralischen Gefühls hatte auf den Begriff der Tugend verwiesen. Tugend wird von Kant in der *Metaphysik der Sitten* wie folgt definiert:

„**Tugend** ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. – Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann.“ (MS2. A 28)

Ein umfassendes Bild meiner Selbst

Wenn die „Pflicht zur Kultivierung“ als Antwort auf die Motivationsfrage verstanden wird, wird klar, daß es nicht nur eine Art gibt, nach einem Motiv für Moral zu fragen. Wird die Motivationsfrage einfach formuliert als „Warum soll ich moralisch sein?“, so ist die „Pflicht zur Kultivierung“ eigentlich gar keine Antwort auf diese Frage. Die „Pflicht zur Kultivierung“ beantworten eher die Frage „*Wie* soll ich moralisch sein?“ Die „Pflicht zur Kultivierung“ beantwortet nur eine moralimmanente Motivationsfrage. Denn da die Anerkennung des Moralprinzips vorausgesetzt ist, ist auch vorausgesetzt, daß ich vom Moralprinzip auch motiviert sein will. Die „Pflicht zur Kultivierung“ sagt mir lediglich, daß die Anerkennung nicht genug sein kann, daß ich selbst dazu beitragen muß, und entsprechende Haltungen und Verhaltensmuster üben muß.

Darüber hinaus ist es auch nicht von vornherein klar, daß „Warum soll ich moralisch sein?“ eine Frage nach einem *Motiv* ist. Diese Frage kann so verstanden werden, sie kann auch als Frage nach einer *Rechtfertigung* verstanden werden: Was rechtfertigt die Ansprüche der Moral, mir ein Sollen vorzuschreiben? Aber auch wenn sie als Aufforderung zu einer Rechtfertigung verstanden wird, kann der Motiv aspekt doch noch einmal ins Spiel kommen. So verstanden wird die Motivationsfrage zur Vernunftkritik: wenn Moral gerechtfertigt ist, warum und wie betrifft mich diese Rechtfertigung in einem Ausmaß, das sicher stellt, daß die Prinzipien der Moral auch immer handlungsleitend sind?

„Warum und Wie?“, das sind die beiden Aspekte der Motivationsfrage. Als Antwort auf das „Wie“ kann die „Pflicht zur Kultivierung“ verstanden werden. Das „Warum“ bezweifelt die Wirksamkeit und Wichtigkeit der Rechtfertigung. Wenn die Rechtfertigung wie bei Kant unbedingt und allgemeingültig ist, dann wird die Wirksamkeit und Möglichkeit der praktischen Vernunft überhaupt angezweifelt. Dann wird mit „Warum soll ich moralisch sein?“ der verpflichtende Charakter der praktischen Vernunft in Frage gestellt.

An dieser Stelle ist es sehr schwierig, vor allem in bezug auf Kant, so etwas wie einen „roten Faden“ herauszuarbeiten. Zu viele Momente scheinen hier ineinander verwickelt zu sein. Ich glaube, ein Grund dieser Schwierigkeiten kann in dem gesehen werden, was Dieter Henrich⁴² als eine „Folge fehlender Unterscheidungen“⁴³ in Kants Philosophie bezeichnet hat. Die Frage nach der Motivation taucht bei Henrich auf, als Frage nach der „Wichtigkeit moralischer Gesetze“. Und Henrich versucht in seiner Erörterung jene Aspekte der Motivationsfrage zu beantworten, die über moralimmanente Motive und über Vernunftvertrauen hinausgehen.

Einen Mangel in der Moralphilosophie Kants sieht Henrich vor allem darin, daß dieser die Frage nach der *Wichtigkeit* des moralischen Gesetzes⁴⁴ nicht strikt genug von der Frage nach der *Geltung* des Gesetzes unterschieden hat. Henrich räumt ein, daß es bei der *Beantwortung* dieser beiden Fragen in gewisser Hinsicht gerade darauf ankommt, sie nicht zu trennen. Aber es sind dennoch zwei verschiedene Fragestellungen, die genau von einander unterschieden werden sollten. Wenn Kant zu zeigen versucht, daß „die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei“ (GMS. BA 59), dann beantwortet das die Frage nach der Gültigkeit, d.h. das Moralprinzip wird dadurch gerechtfertigt. Und wenn Kant die Frage stellt, warum ich mich „diesem Prinzip unterwerfen“ (GMS. BA 102) soll, dann geht es um die „Wichtigkeit“ des moralischen Gesetzes.

Zunächst weisen die beiden Fragestellungen sofort wieder auf einander zurück. Denn die Frage, ob die Befolgung des Moralgesetzes Pflicht ist, meint für Henrich: ob gezeigt werden kann, daß der kategorische Imperativ nicht eine Regel wie jede andere ist, sondern *die* Regel, „die legitim verlangt, alle Reserven gegenüber der sittlichen Lebensform ein für allemal aufzugeben“.⁴⁵ Das heißt aber nichts anderes, als daß die Frage der Geltung gezeigt wird, indem die Wichtigkeit gezeigt wird; bzw. ist die Frage nach der Wichtigkeit moralischer Gesetze zugleich eine Frage nach einem „konstitutiven Aspekt ihrer Geltung“.

⁴² Zur folgenden Darstellung vgl. Henrich, 1975, S. 100 ff.

⁴³ Ebenda, S. 104

⁴⁴ Den Ausdruck der „Wichtigkeit des moralischen Gesetzes“ übernimmt Henrich von Kant; vgl. GMS. BA 104. Kant wirft dort die Frage auf, warum ich mich dem Moralprinzip „unterwerfen“ soll (Vgl. GMS. BA 102). Die der Moralität folgende „Würdigkeit, glücklich zu sein“, und das damit verbundene Motiv „dieser Glückseligkeit teilhaftig zu werden“, kann keine Antwort auf die gestellte Frage sein. Denn „dieses Urteil ist in der Tat nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze“.

⁴⁵ Henrich, 1975, S. 101

Ist die Frage nach der Geltung umfassend beantwortet, dann ist auch die Frage nach der Wichtigkeit beantwortet und umgekehrt.⁴⁶

Aber es ist kein Zufall, daß die Beantwortung der beiden Fragen zusammenfällt. Denn nur, wenn die Antwort auf die „Wichtigkeit“ auf keine weiteren Bedingungen oder Motive mehr zurückgreift, ist die unbedingte Gültigkeit des Moralgesetzes gesichert. Eine gesonderte Antwort auf die „Wichtigkeit“ würde die „Unbedingtheit“ des Moralgesetzes und die „Reinheit“ der moralischen Triebfeder untergraben. Nach Henrich ist es aber nun gerade diese „Unbedingtheit“ des kategorischen Imperativs, die Zweifel an seiner Geltung verursachen. Und dieser Zweifel verlangt danach, die beiden Fragen, nach ihrer gemeinsamen Beantwortung, doch noch einmal gesondert zu betrachten. Um aber nicht sofort in die Gemeinsamkeit zurückzufallen, muß ein umfassenderer Horizont gefunden werden. Das Fundament der Rechtfertigung ist nach Henrich in der *Grundlegung* eine Deduktion des Freiheitsbegriffes. Dieser Freiheitsbegriff setzt die Ordnung einer intelligiblen Welt voraus.

„Diese Begründung ist mehr als die partiale Begründung von Regeln für spezifisch umgrenzte Gebrauchsfälle. Sie ist eine Orientierung des vernünftigen Wesens über sich ganz im allgemeinen. Wo sie dem Selbstverständnis des Menschen als einem Wesen entgegentritt, das nur seine Interessen mit Klugheit verfolgt, gibt sie geradezu eine neue Definition des Humanen.“⁴⁷

Auch hier wird die Rechtfertigung der Geltung wieder mit der Wichtigkeit der Moral zusammengespannt. Aber der Rahmen der Argumentation ist ein anderer. Das autonom handelnde Subjekt reflektiert nicht mehr nur über seine eigenen Struktureigenschaften, sondern es reflektiert auch darüber, welche Bedeutung diese Struktureigenschaften für das Subjekt in Relation zur Umwelt haben. Und das Subjekt denkt darüber nach, welche Bedeutung diese Beziehung zur Umwelt für sein Selbstverständnis hat.

⁴⁶ Henrich weist darauf hin, daß die Frage nach der Wichtigkeit des Moralgesetzes nicht unbedingt mit der Frage „Warum soll ich moralisch sein?“ gleichzusetzen ist. Denn diese Frage kann auch nur „bezweifeln, ob sittliche Regeln eine andere als konventionelle Bedeutung haben; sie kann Vorurteilen nachfragen, die moralisches Verhalten mit sich bringen könnte; und sie kann (rhetorisch) darauf hinweisen, daß der Verzicht, den sittliche Lebensführung oder moralisches Verhalten in einem bestimmten Falle verlangen, offenbar nicht zugemutet werden könne.“ (Ebenda, S.102) Solche Fragestellungen gehen an der Moralphilosophie Kants vorbei, da sie den Charakter der Unbedingtheit generell leugnen, oder den Eigeninteressen einen Stellenwert beimessen, der den Ansatz Kants untergräbt.

⁴⁷ Ebenda, S. 103

„(E)in Grund dafür, diese Wichtigkeit anzuerkennen, liegt darin, daß der Mensch aufgrund der Annahme sittlicher Grundsätze in die umfassendste Verständigung über sich selbst eintritt, die ihm überhaupt möglich ist.“⁴⁸

Die Unbedingtheit des Moralprinzips bedeutet nicht nur, daß moralisches Handeln keine anderen handlungsleitenden Motive zuläßt. Vielmehr ermöglicht sie mir, sofern ich ihre Realisierung anstrebe, eine autonome Lebensführung.

„Die Annahme moralischer Gesetze ist wichtig für mich, weil ich nur durch sie die Implikationen meiner natürlichen Lebensorientierung, die durch unabweisbare Ideen der Vernunft ursprünglich konstituiert ist, mit der gleichfalls unabweisbaren Gewißheit, mein Handeln an Vernunftprinzipien binden zu sollen, zu einem einheitlichen Gedanken von mir selber, meiner Stellung in zwei Welten und von den Ursprüngen und der Bestimmung meiner Erkenntnis zusammenbringen kann.“⁴⁹

Diese „integrierte Lebensform“ stellt nach Henrich ihrerseits eine „Quelle der Befriedigung“ dar. Die Entwicklung einer umfassend orientierten „Persönlichkeit“ kann nach Henrich ein starkes Motiv sein. Aber um der Zurückweisung von Glückseligkeitsstreben und Klugheit gerecht zu werden, darf die Motivation oder das Interesse nicht einfach „allein aus der Antizipation des Genusses“ kommen. Wenn das Moralgesetz eine solche Lebensform impliziert, dann „entsteht das Bedürfnis selber zum wesentlichen Teil aus der besonderen Erfahrung von Vernünftigkeit“.

So gerät Henrich immer weiter in die Zwickmühle. Um den motivationalen Aspekt heraus zu arbeiten, spricht Henrich von einer erstrebenswerten Lebensform als einer „Quelle der Befriedigung“. Henrich kann nur noch ansprechen und umschreiben, was er nicht beim Namen nennen darf. Denn eine Zurückführung auf Wohlergehen und Glückseligkeit will auch er vermeiden. Eine Moral, die Glückseligkeit versprechen muß, um ein hinreichend starkes Motiv zum Handeln zu gewährleisten, wäre keine Moral im Sinne Kants. Autonomie ist beides: Moralprinzip und Motiv. Wenn zur Realisierung der Moral außermoralische Motive notwendig sind, so wird Autonomie durch Heteronomie ersetzt. Henrich weiß das natürlich. Und gerade das ist das Problem. Welche Rolle spielt eine „Quelle der Befriedigung“, wenn sie kein Motiv für Moralität sein darf? Warum sind die

⁴⁸ Ebenda, S. 103

⁴⁹ Ebenda, S. 103

„besonderen Erfahrungen von Vernünftigkeit“ erwähnenswert, wenn sie nicht zur Motivation beitragen dürfen?

Umgangen werden kann die Heteronomie nur, indem die „Befriedigung“ einen anderen Kontext findet. Außermoralisch ist die „Befriedigung“ in erster Linie dann, wenn nur subjektive Interessen und Bedürfnisse befriedigt werden. Der Kontext der Moral ist bei Kant wesentlich dadurch bestimmt, daß er alle vernünftigen Lebewesen berücksichtigt. Ein moralischer Kontext der „Befriedigung“ müßte im Subjekt ein entsprechendes Bedürfnis voraussetzen. Und so konstatiert Henrich auch ein

„Bedürfnis aller vernünftigen Wesen, auch ohne alle Rücksicht auf sittliche Prinzipien ihr Leben in möglichst umfassenden Zusammenhängen zu orientieren“.⁵⁰

Über dieses Bedürfnis scheint nun nichts mehr hinauszugehen. Daß wir dieses Bedürfnis nach vernünftiger und möglichst umfassender Orientierung haben, muß angenommen werden. Aber ob alle Menschen ihr Leben so organisieren, um in erster Linie diesem Bedürfnis gerecht zu werden, ist äußerst fraglich. Es ist aber nicht nur fraglich, ob alle Menschen diesem Bedürfnis Priorität zuschreiben, sondern vielmehr, ob tatsächlich alle Menschen so ein Bedürfnis haben. Im dritten Kapitel wird dieses Problem wieder aufgegriffen. Dort geht es dann um das Bedürfnis, zu Ende zu denken; oder in Kants Sprache: das Bedürfnis das Unbedingte zu finden. In beiden Fällen müssen wir uns fragen, ob es sich wirklich um ein Bedürfnis des Menschen handelt, oder ob das nicht vielleicht doch „nur“ die Bedürfnisse der Philosophinnen und Philosophen sind.

⁵⁰ Ebenda, S. 106

2. Kapitel

Gründe und Motive

Ausgangspunkt des ersten Kapitels war Kants *Abhandlung über das radikal Böse*. Der Begriff des Bösen wurde ins Zentrum gerückt, um einige Probleme der Moralphilosophie Kants deutlich zu machen. Im Anschluß daran habe ich mich dem Begriff der Motivation zugewandt. Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Begriffen, dem Begriff des Bösen und dem der Motivation, läßt sich auf (mindestens) zweifache Weise herstellen.

Wie ich im ersten Kapitel schon ausgeführt habe, kann die Frage nach der Motivation einfach spezifiziert werden durch die Frage: „Warum soll ich moralisch sein?“ Um die Differenzierungen und Fragestellungen weiter zu führen, läßt man in der Philosophie nicht selten einen Skeptiker zu Wort kommen. Um zu zeigen, daß ein Argument wirklich zwingend und verbindlich ist, wird vorgeführt, wie das Argument auch den ungläubigen Skeptiker in die Zwickmühle treibt. Unser Skeptiker zweifelt an der Verbindlichkeit von moralischen Regeln. Die Beweggründe des Skeptikers finden üblicherweise wenig Beachtung. In dieser Hinsicht gibt es jedoch einen wichtigen Unterschied zwischen dem Zweifel an der Wahrheit bestimmter Aussagen und dem Zweifel an der Verbindlichkeit von moralischen Normen. Der Zweifel an moralischen Normen ist in gewisser Hinsicht radikaler, denn hinter diesem Zweifel verbirgt sich eine Art Widerwille. Dieser Skeptiker will nicht moralisch sein, weil es ihm lästig ist. Er geht davon aus, daß die Regeln der Moral seine Eigeninteressen durchkreuzen. In diesem Sinne ist die Bezeichnung „Skeptiker“ zu wenig. Die Frage „Warum soll ich moralisch sein?“ wird vom Amoralisten gestellt. Moralphilosophie muß sich nicht am Skeptiker beweisen, sondern am Amoralisten.

Der zweite Zusammenhang zwischen dem Begriff des Bösen und der Motivationsfrage ergibt sich aus den Grundelementen der kantischen Moral. Ein zentrales Moment der Moralphilosophie Kants ist, daß ein gewisser Aspekt der Motivationsfrage umgangen wird. Das Gute ist ein unbedingt guter Wille; gut ist der Wille, wenn der kategorische Imperativ sein oberstes Prinzip ist. Als oberstes Prinzip des freien Willens ist das Moralgesetz auch ein hinreichendes Handlungsmotiv. Würde ein zusätzliches Motiv notwendig sein, um den Willen zum moralischen Handeln zu bestimmen, so würde dieses Motiv die Moralität untergraben. Der Wille wäre dann kein *unbedingt* guter Wille mehr. Moralität ist

Autonomie. Ein zusätzliches Motiv wäre Heteronomie.⁵¹ Einerseits wird hier deutlich, daß die Bestimmung von „Gut und Böse“ eng mit der Frage nach den Handlungsmotiven verknüpft ist. Andererseits wird diese Motivationsauffassung durch die Probleme um den Begriff des Bösen in Frage gestellt. Denn diese Motivationsauffassung basiert auf der Identität von Moral und Autonomie. Aufgrund der Forderung der Zurechenbarkeit des Bösen ist diese Identitätsbeziehung aber fraglich geworden.

Ebenen der Begründung und der Motivation

Die Schwierigkeiten um die Frage nach den Motiven für moralisches Handeln sind bei Kant, wie Dieter Henrich betont, eine „Folge fehlender Unterscheidungen“. Für uns von Bedeutung ist in erster Linie die Unterscheidung zwischen der *Begründung* des Moralprinzips und der *Erklärung* der moralischen Motivation. Im Folgenden wird sich zeigen, daß auch diese Differenz nicht scharf genug ist.

Rainer Forst unterscheidet in seinem Aufsatz *Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe* zwischen drei verschiedenen Arten der Moralbegründung bzw. zwischen drei Bedeutungen des Begriffs „Moralbegründung“⁵²: Moralbegründung als Rechtfertigung eines Moralprinzips (1), als Rechtfertigung konkreter Normen (2) und als Antwort auf die Frage, warum man sein Leben überhaupt nach moralischen Prinzipien ausrichten soll (3). Es gibt wohl kaum ein Moralsystem, in dem diese Dreiteilung explizit gemacht wird, oder in dem alle Aspekte, welche diese drei Bedeutungen aufwerfen, hinreichend berücksichtigt werden. Diese Einteilung formuliert Ansprüche, denen ein Moralsystem gerecht werden sollte, und sie kann als Beurteilungsmaßstab für bestehende Moralphilosophien verwendet werden.

(1) Moralbegründung als Rechtfertigung eines Moralprinzips. Ziel der Moralbegründung in diesem Sinne ist es, gerechtfertigte Kriterien für moralisches Verhalten anzugeben. Durch diese Form der Moralbegründung soll nach Forst geklärt werden, was es heißt, auf „moralisch gerechtfertigte Weise zu handeln“.⁵³ Auf diese Frage wurden schon die verschiedensten Antworten gegeben. Eine vergleichende Untersuchung zwischen den

⁵¹ Damit ist nicht gesagt, daß eine Handlung nur dann moralisch ist, wenn sie *nur* „aus Pflicht“ geschieht. Wenn das Moralgesetz hinreichendes Motiv ist, dann können sehr wohl weitere Motive hinzutreten. Die Moralität der Handlung wird nur dann untergraben, wenn ein zusätzliches Motiv *notwendig* ist, um den Willen zu bestimmen, d.h. wenn das Moralgesetz kein hinreichendes Motiv darstellt.

⁵² Forst, 1999, S. 179f.

⁵³ Ebenda, S.179

wichtigsten Positionen und Ansätzen, die uns die Philosophiegeschichte bereitstellt, ist für eine Orientierung hinsichtlich dieser Frage unumgänglich. Um die verschiedenen Positionen zu vergleichen, gibt es zwei, sehr allgemeine Anhaltspunkte. Erstens muß jede Moralbegründung in diesem Sinne einen Begriff der Rechtfertigung voraussetzen. Der Begründung von Moral muß eine Vorstellung von dem zugrunde liegen, was es heißt, daß etwas als gerechtfertigt gilt, und was damit geleistet ist, in dem etwas als gerechtfertigt ausgezeichnet wird. Das klassische Verständnis der Rechtfertigung geht zurück auf das griechische *logon didonai*: anderen gegenüber Rede und Antwort stehen. Zweitens muß jeder Moralphilosophie eine bestimmte Auffassung vom Menschen zugrunde legen. Moralische Reflexionen sind immer auch auf eine Analyse von menschlichen Eigenschaften und Möglichkeiten angewiesen.

(2) Eine zweite Bedeutung von „Moralbegründung“ meint nach Forst die Begründung von moralischen Normen und Verhaltensweisen: Welche Normen sind moralisch gerechtfertigt? Diese Form der Begründung kann sich auf das unter Punkt (1) beschriebenen Verständnisses des moralischen Standpunktes beziehen. So dargestellt, kann die Begründung als eine reine Deduktionsaufgabe verstanden werden. Dieses Verständnis der Beziehung zwischen (1) und (2) kann zu Recht in Frage gestellt werden. Denn wer sich über Moral, deren Begründung oder Systematisierung Gedanken macht, erfindet diese damit natürlich nicht völlig neu. Wir haben eine gewisse Vorstellung und Erwartung in Bezug darauf, welchen Inhalt und welche Form unsere moralischen Urteile und Normen haben sollen. So nützlich die Unterscheidung zwischen der Begründung eines Moralprinzips und den daraus folgenden Normen auch sein mag, so problematisch kann diese Unterscheidung auch werden, wenn sie zu einer Verselbständigung des ersten und einer Vernachlässigung des zweiten Punktes führt.⁵⁴

(3) Die dritte Bedeutung von „Moralbegründung“ überschneidet sich mit der schon behandelten Frage nach der Motivation für moralisches Handeln und Verhalten: „Warum soll ich moralisch sein?“ Forst nennt es die Frage nach dem „praktischen Grund der Moral“

⁵⁴ So hat zum Beispiel Bernard Williams darauf hingewiesen, daß durch die Trennung von Prinzip und Konkretisierung den moralischen Problemen kaum noch Aufmerksamkeit geschenkt wird: Moralphilosophie als „professionell-akademische Betätigung“. Williams wirft den MoralphilosophInnen vor, daß sie keine konkreten Normen mehr diskutieren oder festlegen wollen. Konkrete Normen und moralische Konflikte werden nur noch, wenn überhaupt, zur Illustration herangezogen. Die Vorstellung und das Vertrauen darauf, daß aus dem richtigen System auch die richtigen Normen folgen, lenkt nach Williams davon ab, sich den wirklichen Problemen und Konflikten zu stellen. Vgl. Williams, 1978, S. 3f.

und mit Christine Korsgaard die Frage nach den „Quellen der Normativität“.⁵⁵ Forst weist darauf hin, daß in diesem Begründungsversuch bzw. in dieser Fragestellung eine „Gefahr“ steckt. Was Forst damit meint, habe ich zu Beginn dieses Kapitels und im ersten Kapitel schon angesprochen. Die Gefahr besteht darin, die Moral durch Bezugnahme auf etwas Außermoralisches - wie etwas *das größte Glück aller* - zu begründen. Das, was die Moral ausmachen sollte, nämlich ihr kategorischer Charakter, würde durch ein unmoralisches Motiv zunichte gemacht.

Angenommen, die Argumente und Darstellungen Kants haben mich überzeugt. Ich habe die Gültigkeit des kategorischen Imperativs anerkannt und versuche deshalb, diesem Prinzip und seinen Implikationen so gut wie möglich gerecht zu werden. Auch wenn ich jetzt davon überzeugt bin, daß Kants Philosophie mir das umfassendste Bild und die beste Lösung der Problematik liefert, so ist das noch keine Garantie dafür, daß ich später daran nicht wieder zu zweifeln beginne. Auch wenn es sich um einen Zweifel handelt, der bereits als ausgeräumt betrachtet wurde. Bestimmte Fragen drängen sich eben immer wieder auf, vor allem wenn die Antwort immer wieder zu einem Konflikt mit bestimmten Eigeninteressen führt. Ich mache mir Gedanken über die Besonderheiten und die verschiedenen Fähigkeiten und Bedürfnisse einzelner Menschen oder Gruppen. Ich reflektiere über individuelle Präferenzen und zwischenmenschliche Beziehungen und frage mich, warum Moral immer auf einem anonymen „alle vernünftigen Wesen“ basieren soll: wenn das Moral ist, warum soll ich dann moralisch sein? *Wirklich* überzeugte Kantianerinnen und Kantianer werden versuchen, mir zu erklären, daß ich das Moralprinzip Kants nicht richtig verstanden habe. Sie werden nicht versuchen, weiter Gründe und Motive anzuführen, um mich wieder auf den „Weg der Tugend“ zurückzuführen. Sie versuchen, mir klar zu machen, daß die Frage, warum ich moralisch sein soll, Moralität verfehlt; es ist eine Frage *zuviel*. Sie werden leugnen, daß es den Unterschied zwischen der ersten und dritten Variante der Moralbegründung gibt. Wer unabhängig von der Einsicht in das Prinzip des Moralgesetzes noch einmal nach einem Motiv für die Einnahme des moralischen Standpunktes verlangt, dem bleibt der moralische Standpunkt fremd. Deswegen kann Heteronomie nie moralisch sein: eine der zentralen Einsichten Kants.

⁵⁵ Forst, 1999, S. 180

Bernard Williams spricht in diesem Zusammenhang davon, daß Kant von einer *Nichtbegründbarkeit* der Moral ausgegangen ist.⁵⁶ Das, was Williams meint und was damit unmittelbar in Zusammenhang steht, ist die *Unbedingtheit* des Moralgesetzes bei Kant. Jede Begründung hat ein Ende; jede Begründung ist bedingt durch vorausgesetzte Prämissen bzw. Axiome. Prämissen können ihrerseits auch „nur“ begründet werden, und Axiome sind per definitionem unbeweisbar. Diese Voraussetzungen sind nicht weiter begründbar, sie können höchstens plausibel gemacht werden. Die Wahl der Axiome kann etwa durch ökonomische Gesichtspunkte entschieden werden: je mehr Beweise ein Axiom ermöglicht, um so kleiner bleibt die Theorie. Prämissen kann ein anderer Status der Gültigkeit oder Wahrheit zugesprochen werden; statt von „Prämissen“ ist dann etwa von „Evidenzen“ die Rede. Aber in bezug auf Moralbegründungen ist beides nicht möglich. Denn eine Moralbegründung soll nicht nur einen Wahrheitsanspruch begründen oder plausibel machen. Eine Moralbegründung muß auch zeigen, warum die Forderungen der Moral gerechtfertigt sind. Weil also eine Rechtfertigung moralischen Sollens keine Begründung sein kann, mußte sich Kant auf die Suche nach dem Unbedingten machen. Williams verdeutlicht das durch folgendes Argument.

Der Ursprung, also die Axiome oder Prämissen einer Begründung, sind selbst entweder normativ oder nicht. Sind die Prämissen selbst normativ, so können sie keine Moral *begründen*, da die geforderte Begründung der Normativität dadurch nur verschoben wird. Sind die Ausgangssätze nicht normativ, also auch nicht moralisch, so können sie keine *Moral* begründen. Anhand des letzten Argumentationsschrittes kann die von Kant geforderte Unbedingtheit seiner Gesinnungsethik deutlich gemacht werden. Der Bezug auf nicht normative Motive und Beweggründe zerstört die „Reinheit“ der Moral. Der gute Wille ist nur so lange gut, als er für sich alleine Motiv und Beweggrund ist. Die Argumentation muß aufhören zu fragen, sobald die Ebene der Gesinnung erreicht ist. Nicht nur das Angeben eines weiteren Motivs würde den guten Willen unterminieren; schon das Stellen der Frage „Warum soll ich das Gute wollen?“ entlarvt mich als Amoralisten. Wenn eine unbedingte Begründung und ein kategorischer Charakter der Moral gefordert sind, dann muß eine heteronome Begründung auf jeden Fall vermieden werden. Formen von Heteronomie, wären etwa eine instrumentelle, d.h. zweckrationale oder ethische Begründung der Moral. Wird von einer ethischen Begründung der Moral gesprochen, muß

⁵⁶ Vgl. Williams, 1999, S. 83

natürlich zunächst klargestellt werden, worin der Unterschied zwischen Ethik und Moral besteht. *Moral* kann nach Williams charakterisiert werden als ein Normen- oder Regelsystem, das Handlungsanleitungen formuliert. Die *Ethik* stellt hingegen umfassendere Fragen, die unsere gesamte Lebensführung und unser Weltbild betreffen.

Nach Forst kann auch eine ethische Begründung dem Anspruch der Moral nicht gerecht werden. Fragen nach der gesamten Lebensführung, also Fragen nach einer guten Konzeption des Lebens können zwar allgemein und ohne persönliche Interessen gestellt werden, aber indem ich diese Fragen stelle, geht es mir doch um *mein* Leben. Eine ethische Begründung der Moral würde dann zeigen, daß es (auch) gut *für mich* ist, moralisch zu sein. So könnte mir jemand raten und zu zeigen versuchen, daß es auf lange Sicht doch nur in meinem Interesse liegt, wenn ich mich moralisch verhalte; daß es klug und gut für mich ist, ein verlässliches und kooperatives Mitglied der Gesellschaft zu sein.

„Moralisches Verhalten ist damit *nicht generell forderbar*, möglich ist allenfalls ein Appell an bestimmte Personen, die den Wunsch haben, moralisch zu sein und zu gelten, sie mögen doch *um des eigenen Guten willen* moralisch sein. [...] Das Verantwortlichsein gegenüber anderen ist dann primär gegenüber dem *eigenen* Leben als einem geschuldet, das möglichst gut verlaufen soll.“⁵⁷

Das ist für Forst „der wichtigste Grund, warum es keine ethische Begründung der Moral geben kann“. Robert Spaemann ist ebenfalls der Meinung, es könne kein *Grund* für die Einnahme des moralischen Standpunktes angegeben werden. Auf einen Grund kann in diesem Zusammenhang bestenfalls *gezeigt* werden, aber er kann nicht expliziert werden.⁵⁸

„Die Frage ‚Why to be moral?‘ ist deshalb nicht zu beantworten, weil sie selbst schon unmoralisch ist. Sie hält sich nicht im Grund, sondern fragt über ihn hinaus ins Leere. Man kann nicht Gründe hören wollen dafür, daß man auf Gründe hören soll.“⁵⁹

Das alles soll aber nun nicht heißen, daß uns diese dritte Frage nach einer Begründung nur in Sackgassen führt. Weiter oben habe ich darauf hingewiesen, daß bei Kant mit der Unbedingtheit der Moral das Zusammenfallen von Einsicht in die Wahrheit des

⁵⁷ Forst, 1999, S. 194

⁵⁸ MacIntyre geht über diese Unbegründbarkeit hinaus, indem er das Paradigma der Rechtfertigung in Frage stellt. Es ist für ihn ein „philosophischer Fehler“, alles in Frage zu stellen und auf Rechtfertigung zu pochen. „Es ist ein Kennzeichen der Tugend [...] in der Notlage eines anderen einen hinreichenden Grund für eine Hilfeleistung zu sehen, ein anderes aber, gar nicht erst auf die Idee zu kommen, daß ein solcher Grund einer Rechtfertigung bedarf [...]. Eine solche Rechtfertigung anzubieten oder zu verlangen, ist selbst ein Zeichen fehlender Tugend.“ MacIntyre, 2001, S. 187ff.

⁵⁹ Spaemann, 1989, S. 10f.

Moralgesetzes und der Motivationsfrage einher geht. Henrich war der Meinung, daß hier genauer differenziert werden sollte, als Kant dies tat. Aber er war auch der Meinung, daß die Stärke der Theorie Kants darin liegt, daß die Fragen am Ende doch wieder vereint werden und nur eine Antwort gegeben wird.

Wenn die Unterscheidung zwischen der moralischen Reflexion, vom Standpunkt der Moral aus, und der Bereitschaft und Fähigkeit, diesen Standpunkt einzunehmen, also die Unterscheidung zwischen der ersten und dritten Weise der Moralbegründung, nicht nur zeigen soll, daß das Treffen dieser Unterscheidung bereits unmoralisch ist, so muß eine andere Lesart der Frage „Warum moralisch sein?“ gefunden werden. Spaemann schreibt, daß es nicht begründet werden kann, warum man auf Gründe hören soll. Aber vielleicht will eine Person, die fragt, warum sie die Perspektive der Moral einnehmen soll, gar keine Begründung im engen Sinne. Vielleicht sucht sie ja nur Andeutungen, die ihr, wie Spaemann es ausdrückte, einen Grund *zeigen*.

Ein möglicher Ausweg ist es, die Frage „Warum moralisch sein?“ zu ersetzen durch die Frage danach, was mich dazu motiviert, mich als moralische *Person* zu verstehen. Dieser Aspekt war bei Dieter Henrichs Kant-Interpretation im ersten Kapitel schon angeklungen. Im dritten Kapitel wird diese Möglichkeit im Zuge der Darstellung des Moralkonzepts von Christine Korsgaard wiederkehren. Die „praktische Identität“ einer Person ist der Schlüsselbegriff in Korsgaards Moralkonzept.

Weiter oben habe ich darauf hingewiesen, daß die dritte Bedeutung der Moralbegründung sich in gewisser Hinsicht mit der Motivationsfrage überschneidet. So ist im Zuge der bisherigen Darstellung auch immer wieder deutlich geworden, daß es oft schwierig ist, zwischen den Begriffen „Grund“ und „Motiv“ zu unterscheiden. Einerseits ist beides zugleich gemeint: dann wird davon ausgegangen, daß einen Grund zu haben impliziert, auch ein Motiv für entsprechendes Handeln zu haben. Andererseits scheint es eine Grenze oder einen Übergang zwischen diesen beiden Begriffen zu geben. Wenn man der Meinung ist, daß die Frage „Warum moralisch sein?“ nicht durch eine Begründung beantwortet werden kann, dann muß das nicht heißen, daß man der Meinung ist, es kann zu dieser Frage gar nichts mehr gesagt werden. Und wenn wir auf diese Frage eine Antwort suchen, ohne zusätzliche Gründe oder konkrete Motive anzugeben, so wollen wir doch ein Moment der Motivation beschreiben. Eine philosophische Debatte, die den Zusammenhang zwischen den Begriffen „Grund“ und „Motiv“ ins Zentrum stellt, werde ich im nächsten

Abschnitt darstellen. Wichtig ist es, nicht zu vergessen, daß auch bei der Frage nach der Motivation zwischen zwei Ebenen der Motivation zu unterscheiden ist.

- (a) Die eine Ebene überschneidet sich mit der dritten Form einer Moralbegründung: Warum soll ich moralisch sein? Warum soll ich mich überhaupt als moralische Person verstehen? Was *motiviert* mich, mich als moralische Person zu verstehen? Warum soll ich dem Standpunkt der Moral in meiner Lebensführung Priorität einräumen?
- (b) Auf einer zweiten Ebene geht es um die Frage, wie das Motiv zu einer konkreten Handlung zu fassen ist, und welcher Zusammenhang mit meinen Überzeugungen besteht: Wie werden gerechtfertigte Überzeugungen handlungsleitend? Sind meine Überzeugungen ein hinreichendes Motiv? Wie ist praktische Vernunft möglich, und welche Grenzen hat sie?

Es folgt nun eine Darstellung einer Debatte, die in den letzten Jahrzehnten das Problem der Begründung von Moral wesentlich bestimmt hat. Charakterisiert wird diese Debatte gewöhnlich durch eine Unterscheidung in die zwei Positionen des Internalismus und des Externalismus. Der Unterschied zwischen diesen beiden Positionen besteht in zwei verschiedenen Auffassungen des Zusammenspiels von Gründen und Motiven. „Motiv“ ist dabei im Sinne von (b) zu verstehen.

Internalismus vs. Externalismus

Vorweg ist zu sagen, daß *die* Definition des Unterschiedes zwischen einer internalistischen und einer externalistischen Positionen nicht gegeben werden kann.⁶⁰ Wie so oft, wenn Positionen oder bestimmte Traditionen mit einem Namensschild versehen werden, geht durch die Schubladisierung einiges verloren. So sehen sich die Autorinnen und Autoren, sofern sie noch leben und an der Diskussion teilhaben, mißverstanden und falsch etikettiert. Worum es sich beim Internalismus und Externalismus handelt, und was den Unterschied ausmacht, wurde schon oft formuliert. Die Formulierungen weichen auf den ersten Blick nicht all zu sehr voneinander ab. Deshalb ist es wichtig, terminologische Abweichungen genau von inhaltlichen Abweichungen zu unterscheiden. Interpretationsschwierigkeiten und widersprüchliche Auffassungen gibt es auch in bezug auf die Frage, welche der beiden Positionen eine bestimmten Autorin oder Autor

⁶⁰ Laut Christine Korsgaard geht die Unterscheidung auf W.D. Falk, William Fankena und Thomas Nagel zurück; vgl. Korsgaard, 1999, S. 125. Vgl. weiters Williams, 1999, S. 105 und Nagel, 1998, S. 16

zuzuordnen ist. Worum es geht, ist, kurz gesagt, die Frage, ob rechtfertigende Gründe auch handlungsleitende Motive sind oder sein können; anders gesagt: ob ein Grund immer auch *praktischer* Grund ist.

Eine *internalistische* Position besagt, daß die Gründe, aufgrund deren eine Handlung als gerechtfertigt gilt, und die Gründe, aufgrund deren man dementsprechende Handlungen ausführt, *dieselben* sind. Der Überzeugung von der Richtigkeit eines Grundes entspricht ein „internes“ Handlungsmotiv. Oder: die Einsicht impliziert die entsprechende Absicht.

Eine *externalistische* Position geht davon aus, daß die Einsicht in die Gründe *nicht* hinreichend sein muß, um eine Person dazu zu bewegen, die entsprechende Handlung auszuführen oder anzustreben: die Einsicht impliziert nicht notwendig ein Motiv oder eine Absicht.

Diese beiden Positionen stellen in gewisser Weise auch eine Ausdifferenzierung dessen dar, was damit gemeint sein kann, einen *Grund* zu haben. Zur Verdeutlichung kann zusätzlich zwischen zwei Arten von Gründen unterschieden werden.

- (i.) Einerseits werden Gründe angegeben, um eine Handlung zu erklären. So definiert, fällt der Grund mit dem Motiv zusammen. Diese Gründe werden angegeben, um zu erklären, weshalb eine Person so und nicht anders gehandelt hat. Eine einfache Erklärung wäre etwa die Angabe eines Wunsches und der korrespondierenden Überzeugung, daß die zu erklärende Handlung ein geeigneter Weg oder ein geeignetes Mittel ist, den angeführten Wunsch zu verwirklichen oder zu befördern.
- (ii.) Gründe werden aber auch angegeben, um eine Handlung zu rechtfertigen. Die Rechtfertigung verweist auf ein Gegenüber: eine andere Person, eine Gruppe oder eine Institution, vor der ich mich zu rechtfertigen habe. Ein Grund gilt dann als Rechtfertigung, wenn er sich aus einem Prinzip ableiten läßt, das von allen Betroffenen anerkannt ist. Da die Ableitung des Grundes aus dem Prinzip gewissen Regeln der Vernunft gehorchen muß, kann das schon eine vernünftige Rechtfertigung genannt werden, obwohl die Gültigkeit auf ein bestimmtes Umfeld beschränkt bleibt. Soll es sich um eine allgemeingültige Rechtfertigung handeln, so muß von der Besonderheit, wem gegenüber ich mich zu rechtfertigen habe, abstrahiert werden. Soll eine Rechtfertigung für alle Menschen gelten, so muß auf eine Eigenschaft Bezug genommen werden, die allen Menschen zukommt. Traditionsgemäß ist das die Bestimmung des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens. Die Forderung der

Vernünftigkeit bezieht sich dann nicht nur auf die Ableitung des Grundes aus dem Prinzip, sondern auch auf das Prinzip selbst.

Das Bemerkenswerte an der Debatte um internalistische und externalistische Moral- bzw. Motivationsauffassungen ist, daß die Gewichtung der beiden Lager sehr ungleich ausfällt. Die meisten, die sich selbst einer Position zuschreiben, sehen sich auf der Seite des Internalismus. Philosophinnen und Philosophen einer ausdrücklich externalistischen Position sind nicht leicht zu finden - falls es sie überhaupt gibt. Denn der Externalismus wird in der Regel nur von anderen konstatiert bzw. zugeschrieben.

Im Zuge der Darstellung von sogenannten externalistischen und internalistischen Positionen werde ich versuchen, zu zeigen, daß die Einteilung in diese beiden Positionen ungenau ist. Deshalb werde ich, bevor ich mich einzelnen Positionen zuwende, eine erweiterte Einteilung von Forst vorstellen.⁶¹ Auch für Forst ist eine Einteilung in externalistische und internalistische Theorien unscharf. Um den bestehenden Theorien gerecht zu werden, dürfen die Begriffe „Externalismus“ und „Internalismus“ nicht der gesamten Theorie zugeschrieben werden. Innerhalb einer Moraltheorie kann der Aspekt der Rechtfertigung von dem der Motivationstheorie gesondert betrachtet werden. So ist es durchaus möglich, daß sich ein Moralkonzept aus einer externalistischen Rechtfertigung des Moralprinzips und aus einer internalistischen Motivationstheorie zusammensetzt. Externalistische Motivationstheorien werden von Forst abgelehnt. Eine Motivationstheorie muß der internalistischen Forderung⁶² gerecht werden. Aber innerhalb des Internalismus müssen mindestens zwei weitere Strömungen unterschieden werden:

- (a) Ein Motivationsinternalismus, der einen Rechtfertigungsinternalismus impliziert. Die wichtigste Referenz für diese Position ist David Hume. Diese Position wird deshalb auch oft als neohumescher Internalismus bezeichnet.
- (b) Ein Motivationsinternalismus, der keinen Rechtfertigungsinternalismus impliziert. Diese Position wird auch neokantianischer Internalismus genannt.

Was diese Positionen kennzeichnet, und wie sie sich voneinander unterscheiden, soll im folgenden klarer werden. Bevor ich auf den Internalismus zurückkomme, versuche ich zu zeigen, daß auch für das Paradebeispiel des Externalismus diese Bezeichnung nicht treffend ist.

⁶¹ Vgl. Forst, 1999, S. 182ff.

⁶² Vgl. weiter unten S. 67ff.

John Stuart Mill

Thomas Nagel hat John Stuart Mill und George Edward Moore als Beispiele für einen klaren Externalismus genannt.⁶³ Laut Christine Korsgaard läßt sich der Externalismus am besten bei Mill verdeutlichen.⁶⁴ Mill unterscheidet klar zwischen dem Beweis des Prinzips des Utilitarismus und der Motivationstheorie.

„Hinsichtlich jeder Norm, die als Prinzip der Moral gelten will, findet man wiederholt und mit Recht die Frage gestellt, welches ihre Sanktion ist, welche Motive es gibt, sie zu befolgen, oder spezifischer: woher ihr verpflichtender Charakter entspringt“⁶⁵

Mill unterscheidet nicht nur die beiden Fragestellungen. Die Antwort auf eine der beiden Fragen kann nicht zugleich eine Antwort auf die zweite Frage sein. Die Frage nach dem Motiv für moralisches Handeln und die Frage nach dem „verpflichtenden Charakter“ des Moralprinzips vereint Mill im Begriff der „Sanktion“. Er unterscheidet zunächst äußere von inneren Sanktionen. Die innere Sanktion ist das „subjektive innere Gefühl“ der „Gewissenhaftigkeit der Menschen“. Und diese innere Sanktion ist die „fundamentale“ Sanktion „aller Sittlichkeit“.⁶⁶ Die daraus entspringende Verpflichtung steht in keiner Verbindung mit dem von Mill propagierten Utilitarismus. Um dem Moralprinzip den Status der Verpflichtung zu verschaffen, stehen dem Nützlichkeitsprinzip nur solche Sanktionen zur Verfügung, die auch allen anderen Moralmodellen zur Verfügung stehen.

Ich werde im folgenden versuchen zu zeigen, daß es sich auch bei Mill nicht um einen eindeutigen Externalismus handelt. Eine Rolle spielt dabei natürlich die Art und Weise, *wie* der Externalismus charakterisiert wird. Bei Bernard Williams geschieht dies kurz und bündig durch die Aussage: *Es gibt* für eine Person einen Grund, *so* zu handeln.⁶⁷ Es handelt sich um die Konstatierung der Existenz eines Grundes, und zwar eines bloß externen Grundes: es muß kein Motiv vorhanden sein, und der Grund impliziert nicht notwendigerweise ein Motiv. Eine externalistische Theorie geht davon aus, daß wir bestimmte Begründungen als wahr anerkennen, ohne daß diese Einsicht notwendigerweise Einfluß auf unser Handeln hat; diese Gründe sind in dieser Hinsicht „extern“. Wenn eine externalistische Theorie eine Moraltheorie begründen soll, dann muß sie zeigen, wie uns externe Gründe zum Handeln motivieren. Da kein notwendiger Zusammenhang zwischen

⁶³ Vgl. Nagel, 1998, S. 18

⁶⁴ Korsgaard, 1999, S. 126

⁶⁵ Mill, 1976, S. 46

⁶⁶ Vgl. ebenda, S. 50

⁶⁷ Vgl. Williams, 1999, S. 105

externen Gründen und subjektiven, internen Gründen besteht, müßte eine externalistische Theorie, so Williams, zeigen, wie durch eine bloße Überlegung ein völlig neues Motiv entstehen kann. Diese Annahme, daß eine rationale Überlegung ein neues Motiv erzeugt, ist für Williams äußerst unplausibel.⁶⁸ Nun ist es aber genau diese Auffassung eines Externalismus, die auch von Mill zurückgewiesen wird:

„(D)ie Gewalt, von der man getrieben wird, ist das subjektive Gefühl, und sie bemißt sich nach der Stärke dieses Gefühls. Niemand wird von der objektiven Realität der Pflicht stärker überzeugt sein als von der objektiven Realität Gottes, und doch wirkt der Glaube an Gott [...] auf das Handeln nur vermittels des subjektiven religiösen Gefühls und entsprechend der Stärke des Gefühls.“⁶⁹

Weiters ist zu beachten, warum Mill zwischen dem Beweis des Moralprinzips und der Motivationstheorie unterschieden hat. Hier kann freilich nur interpretiert und unterstellt werden, denn Mill behandelt diese beiden Dinge in zwei getrennten Kapiteln, ohne die Trennung zu thematisieren. Aber ich denke, der Grund für die Trennung ist am wenigsten darin zu sehen, daß Mill die Existenz externer Gründe zeigen wollte. Die Trennung scheint einerseits strategische Gründe zu haben. Nachdem Mill zu Beginn des dritten Kapitels festhält, daß für jedes Prinzip einer Moral gezeigt werden muß, woher „ihr verpflichtender Charakter entspringt“, schreibt er:

„Die Ethik muß eine Antwort auf diese Frage geben können, eine Frage, die zwar häufig in der Gestalt eines Einwandes gegen die utilitaristische Ethik gestellt wird, so als würde sie für diese in besonderer Weise gelten, in Wahrheit aber hinsichtlich jeder moralischen Norm gestellt werden muß.“⁷⁰

Diese Stelle legt die Interpretation nahe, Mill habe die Frage nach dem verpflichtenden Charakter deshalb gesondert behandelt, da er dadurch einen Einwand gegen den Utilitarismus von vornherein umgehen kann. Nach Mill sind alle Moralsysteme in einer gewissen Hinsicht gleich. Die Frage nach dem Handlungsmotiv kann unabhängig davon, wie das Prinzip der Moral inhaltlich bestimmt ist, gestellt und beantwortet werden. Das steht bei Mill auch im Zusammenhang mit einer Kritik an der „herkömmlichen Moral“, die

⁶⁸ Nach Williams muß jedes Modell davon ausgehen, daß „ein Zusammenhang zwischen dem Begründungssatz und der subjektiven motivationalen Verfassung des Handelnden besteht“ (Williams, 1999, S.106). Vgl. auch meine Darstellung weiter unten S. 61ff.

⁶⁹ Mill, 1976, S. 51

⁷⁰ Ebenda, S. 46

von der „öffentlichen Meinung“ unhinterfragt akzeptiert wird.⁷¹ Das etablierte Moralsystem bzw. der unhinterfragte Moralkodex tritt nach Mill mit dem Anspruch auf, „an sich verbindlich“ zu sein. Diese „Aura der Gewohnheit“ versucht nun Mill zu durchbrechen, indem er festhält, daß in bezug auf den „Verpflichtungscharakter“ und die „Sanktionen“ kein Moralprinzip einem anderen vorzuziehen ist. So gesehen kann die Trennung des Beweises des Moralprinzips von der Motivationstheorie bei Mill als eine Strategie zur Kritik an moralischen Dogmen gesehen werden. Um die „Macht der Gewohnheit“, die der „herkömmlichen Moral“ anhaftet, aufzudecken und aufzubrechen, versucht Mill zu zeigen, daß diese Moral in gewisser Hinsicht nur eine unter vielen ist. Mill geht zunächst von einer prinzipiellen Gleichheit unter allen Moralkonzepten aus, um sich so Raum für die Argumente des Utilitarismus zu schaffen.

Aber auch der von Mill vorgelegte „Beweis für das Nützlichkeitsprinzip“ entspricht nicht gerade dem, was man von einem Beweis eines externalistischen Moralprinzips erwarten würde. Wie die Bezeichnung des Externalismus nahelegt, würde man sich eine Begründung erwarten, die auf etwas „außer uns“ Bezug nimmt: göttliche Gebote oder Prinzipien, die absolute Objektivität beanspruchen. Aber wie schon im Falle der Motivationstheorie findet sich hier bei Mill alles andere als „externe Gründe“. Zu Beginn des vierten Kapitels hält Mill fest, daß im Kontext der Moral kein „Beweis im üblichen Sinn des Wortes“ verlangt werden darf. Der „Beweis“ des Prinzips ist für Mill eine befriedigende Antwort auf die Frage nach unseren letzten Zwecken. Diese Frage ist für ihn identisch mit der Frage, welche Dinge wünschenswert sind.⁷² Und ein Beweis dafür, daß etwas wünschenswert ist, ist schlicht und einfach die Tatsache, daß „die Menschen es tatsächlich wünschen.“⁷³

John Stuart Mill ist für viele das Paradebeispiel für eine externalistische Position. Wie sich gezeigt hat, ist diese Zuschreibung sehr fraglich und irreführend. Einerseits wird die Zuschreibung, Mill vertrete einen Externalismus, dem Anspruch Mills nicht gerecht. Andererseits ist auch deutlich geworden, daß die angeführte Definition des Externalismus verschiedene Interpretationen zuläßt. Um den Externalismus vom Internalismus zu unterscheiden, spricht Williams von externen und internen *Gründen*.⁷⁴ Wie wir gesehen

⁷¹ Ebenda, S. 46

⁷² Ebenda, S. 60

⁷³ Ebenda, S. 61

⁷⁴ Vgl. Williams, 1999

haben, kann der Begriff „Grund“ in zwei Aspekte zerlegt werden: als Handlungsmotiv und als vernünftige Rechtfertigung. In der Interpretation des Externalismus kann sich die Bedeutung von „Grund“ ganz auf die zweite Komponente verschieben. Gründe sind dann extern, insofern sie unabhängig vom Subjekt einen objektiven Wahrheits- oder Geltungsanspruch haben. Eine externalistische Theorie geht dann davon aus, daß nur solche externen Gründe eine Handlung als moralisch und vernünftig rechtfertigen können. In dieser Hinsicht ist Mill ein sehr schlechtes Beispiel.

Wird aber das Augenmerk auf Mills Erklärung der Verpflichtung gelegt, so kann er doch als ein paradigmatischer Externalist gesehen werden. „Extern“ bezieht sich dann nicht auf die Wahrheit oder Objektivität eines Grundes, sondern auf die motivationale Komponente eines Handlungsgrundes. So schreibt Christine Korsgaard:

„(D)ie Motive müssen durch eine utilitaristische Erziehung erworben werden. Nach Mills Ansicht muß jedes moralische Prinzip durch Erziehung oder Sozialisation motivational verankert werden, „so daß noch das Unsinnigste und Verderblichste auf solche Weise dazu gebracht werden kann“⁷⁵ zu motivieren.“⁷⁶

Die moralischen Handlungen sind nicht moralisch motiviert, sondern „extern“, also durch außermoralische Motive: durch Internalisierung der gesellschaftlichen Regeln, oder, wenn die Internalisierung nicht funktioniert hat, aus Angst vor Sanktionen. In Kants Terminologie würde das heißen: die resultierenden Handlungen sind bloß legal, nicht moralisch. Ich möchte hier nicht der Frage nachgehen, ob dies eine angemessene Interpretation von Mills Utilitarismus ist. Zu bedenken ist, wie gesagt, daß die Trennung von Motiv und Prinzip von Mill nicht gemacht wurde, um einen externen Status unserer Handlungsgründe hervorzuheben. Darstellungen wie die von Korsgaard oder Nagel geben die Philosophie Mills in dieser Hinsicht verkürzt wieder. Korsgaard bezieht sich auf die Rolle der Erziehung und Sanktionen in Mills Theorie, um den externen Charakter hervorzuheben. An einer Stelle sagt Mill, die Menschen seien, grob gesprochen, nahezu beliebig formbar. Aber diese Stelle, an der es heißt, daß Sanktionen unsere Entwicklung „in nahezu jede beliebige Richtung“⁷⁷ beeinflussen können, bezieht sich ausdrücklich auf die *äußeren* Sanktionen. Und wie wir schon gesehen haben, sind für Mill die *inneren* Sanktionen für Ethik und Moral maßgebend. Weiters betont Mill ausdrücklich, daß es für

⁷⁵ Mill, 1976, S. 53

⁷⁶ Korsgaard, 1999, S. 126

⁷⁷ Mill, 1976, S. 53

die Frage nach dem Ursprung der Verpflichtung „nicht notwendig [ist] zu entscheiden, ob das Pflichtgefühl angeboren oder erworben ist“. ⁷⁸ Mill beantwortet die Frage nach dem Ursprung der Verpflichtung nicht nur durch den Bezug auf Erziehung, also durch Bezug auf *externe* Sanktionen. Und was Mill im dritten Kapitel sagt, macht die Trennung zwischen Motiv und Prinzip in gewisser Hinsicht sogar rückgängig. Der Verpflichtungscharakter einer Ethik wird von Mill erklärt durch eine „Gefühlsschranke“, die unserem Gewissen entspringt; das ist die innere Sanktion der Pflicht. ⁷⁹ Am Ende des dritten Kapitels spricht Mill von einem „moralischen Gefühl“, das die geforderten Eigenschaften aufweist, aber darüber hinaus ein Gefühl ist, das nun doch speziell der *utilitaristischen* Moral zu kommt.

„Aber für die, die es empfinden, besitzt es alle Eigenschaften eines natürlichen Gefühls. Es stellt sich ihnen nicht als ein anerzogener Aberglaube oder als ein von der Gesellschaft despotisch auferlegtes Gesetz dar, sondern als etwas, das sie auf keinen Fall entbehren möchten. Diese Überzeugung ist die fundamentale Sanktion der Moral des größten Glücks.“ ⁸⁰

Und die Moral des größten Glücks ist nichts anderes als das Prinzip des Utilitarismus. In dieser Interpretation würde die Trennung zwischen den Argumenten für den Utilitarismus und der Erklärung der Handlungsmotive wieder weg fallen; die Trennung wäre *bloße* Strategie gewesen. Diese Interpretation stellt so etwas wie das Gegenstück zu der von Korsgaard dar. Es ist schwer, zu entscheiden, welche der beiden Interpretationen vorzuziehen ist. Beide stellen nur einen Aspekt dar, da versucht wird, die Theorie von Mill mittels der Schablone „Externalismus“ zu erfassen. Mills Ansatz läßt sich in diese zwei Aspekte zergliedern, da den beiden Aspekten bei Mill ein *Prozeß* zugrunde liegt. Mill spricht von einem „frühen Stadium menschlichen Fortschritts, in dem wir uns jetzt befinden“. ⁸¹ Vereinfacht gesagt, handelt es sich um einen Prozeß der Internalisierung und der „Versöhnung“: nach und nach gehen äußere Sanktionen in innere über. Aber nicht, weil es uns so eingetrichtert wird, sondern weil wir merken, daß die äußeren Sanktionen, sofern sie dem Utilitarismus entsprechen, mit Gefühlen übereinstimmen, die unser Glück befördern. Insofern könnte man Mill im Vergleich zu Kant als gutgläubigen Optimisten

⁷⁸ Ebenda, S. 52

⁷⁹ Ebenda, S. 49ff.

⁸⁰ Ebenda, S. 59

⁸¹ Ebenda, S. 58

bezeichnen. Mill muß kein Moralprinzip „entdecken“, das im Falle eines Widerstreites „allen Neigungen Abbruch tut“. Unser Streben nach Glück ist der Moral nicht entgegengesetzt. Er ist der festen Überzeugung, daß

„die fundamentale Sanktion der Moral des größten Glücks [...] jeden Menschen mit ausgebildeten Gefühlen in Übereinstimmung (statt im Widerstreit) mit den äußeren Motiven für die Sorge um die andern handeln läßt“⁸²

Dieser Optimismus führt dann auch zu einem wesentlich „pragmatischeren“ Umgang mit dem Phänomen des Bösen. Kants Moral ist charakterisiert durch den möglichen Widerstreit zwischen Neigung und Vernunft, die formale Formulierung und die Unbedingtheit der Verpflichtung. All das fehlt in Mills Ansatz. Dementsprechend „unradikal“ ist bei Mill das Böse. In dem Zitat oben ist die Rede von den Menschen mit „ausgebildeten Gefühlen“. Unmoralisch sind dementsprechend jene, denen die Gefühle abgehen, die durch die inneren Sanktionen angesprochen werden sollen: also die Gewissenlosen. „Auf sie kann jede Moral nur über die äußeren Sanktionen wirken.“⁸³ Mill vermeidet die Rede vom „Bösen“ oder „bösen Menschen“. Er spricht lediglich von Menschen, die das moralische Gefühl nicht verspüren. Und das beinahe mitleidsvoll, da sie ja durch äußere Sanktionen zu ihrem Glück *gezwungen* werden müssen.

Die Position Mills, gilt wie, gesagt als eine Art Standardbeispiel für einen Externalismus. Aber da diese Zuschreibung sogar für das Standardbeispiel nicht unproblematisch ist, scheint es, als gäbe es unter den einflußreichen Positionen keine einzige, die einen eindeutigen Externalismus repräsentiert. So kommt dieser Position auch oft nur eine negative Funktion der Abgrenzung zu. Durch die Position des Externalismus stellt etwa Nagel klar, was „von vornherein nicht akzeptabel“ ist. Der Externalismus läßt „nämlich zu, daß jemand, der anerkannt hat, daß er etwas tun soll oder muß (und sogar begriffen, warum es der Fall ist, daß er dies tun muß), sich nichtsdestoweniger fragen kann, ob er überhaupt einen Grund hat, es zu tun.“⁸⁴ Und das ist für Nagel, ohne weitere Erklärung, inakzeptabel.

Neohumescher Internalismus

Der Internalismus ist der vorherrschende Ansatz unter den Moraltheorien. Im Gegensatz zum Externalismus wird diese Position auch ausdrücklich vertreten; die Philosophinnen und Philosophen legen Wert darauf, einen internalistischen Ansatz zu vertreten. Aber auch

⁸² Ebenda, S. 59

⁸³ Ebenda, S. 50

beim Internalismus ist es nicht zielführend, von *einer* Position zu reden. Auch hinsichtlich des Internalismus muß zwischen dem Aspekt der Rechtfertigung und dem der Motivationstheorie unterschieden werden. Wie weiter oben schon angeführt, muß zumindest zwischen zwei Varianten der internalistischen Position unterschieden werden. Eine Variante des Internalismus geht auf David Hume zurück. Diese Variante ist sozusagen die „reinste“ Form des Internalismus, da Motivationstheorie und der Aspekt der Rechtfertigung internalistisch geprägt sind. Daß auch die Rechtfertigung der moralischen Prinzipien internalistisch formuliert wird, folgt einem „Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft“.⁸⁵ Da die Vernunft, als „Sklavin der Affekte“, keinen effektiven Einfluß auf unsere Handlungsmotive hat, kann die Einsicht in eine vernünftige Rechtfertigung keine Handlung bewirken, wenn keine entsprechenden subjektiven Motive vorhanden sind.⁸⁶ Der wichtigste und einflußreichste Vertreter eines neohumeschen Ansatzes ist Bernard Williams.

Die zweite internalistische Strömung argumentiert in wichtigen Punkten gegen die humesche Auffassung von Vernunft und Moral. So rücken Thomas Nagel und Christine Korsgaard, im Anschluß an Kant, die Möglichkeit der praktischen Vernunft und unsere Selbstauffassung als rationale und autonome Personen ins Zentrum ihrer Untersuchungen.

Bernard Williams

Einer wichtiger Beiträge zur Debatte um Internalismus und Externalismus ist der Aufsatz *Interne und externe Gründe* von Bernard Williams. Williams argumentiert gegen den Externalismus und vertritt selbst klar eine neohumesche Position. Thema dieses Aufsatzes sind nicht speziell normative oder moralische Begründungen, sondern der Status von Gründen und Motiven im allgemeinen. Williams Argumentation beginnt mit möglichen Interpretationen folgender Sätze:

- (a) Eine Person A hat einen Grund, *so* zu handeln, und
- (b) Es gibt für A einen Grund, *so* zu handeln.

⁸⁴ Nagel, 1988, S. 18

⁸⁵ Vgl. dazu Korsgaard, 1999, S. 122ff.

⁸⁶ Vgl. dazu Hume, 1978: „Und da die Vernunft allein niemals eine Handlung erzeugen oder ein Wollen auslösen kann, so schließe ich, daß dieses Vermögen auch nicht imstande ist, das Wollen zu hindern oder mit irgend einem Affekt oder einem Gefühl um die Herrschaft zu streiten.“ (S.152) Oder: „es kann der Satz als zweifellos gelten, daß *keine Handlung tugendhaft oder sittlich gut sein kann, wenn sich nicht in der menschlichen Natur ein Motiv findet, das sie hervorruft und das von dem Pflichtgefühl unterschieden ist.*“ (S. 221)

Internalistisch interpretiert impliziert die Wahrheit von (a), daß „A über ein Motiv verfügt“. ⁸⁷ „Motiv“ verwendet Williams zunächst gleichbedeutend mit „Ziel“, und die durch (a) begründete Handlung dient einem Ziel von A: „Es gibt eine Bedingung in bezug auf die Ziele des Handelnden“. Trifft diese Bedingung nicht zu, dann hat A keinen Grund entsprechend zu handeln; d.h. (a) ist dann falsch.

Nach der externalistischen Interpretationen gibt es keine derartige Bedingung. Der Begründungssatz (b) kann unabhängig davon, ob es ein Motiv gibt oder nicht, wahr oder falsch sein. Durch das Fehlen eines entsprechenden Motivs wird (b) nicht falsifiziert.

Seine eigene Position entwickelt Williams ausgehend von einer internalistischen Interpretation, die er das „sub-Humesche Modell“ nennt. Diese Interpretation dient nur als Ausgangspunkt, da sie für Williams zu einfach ist und auch Humes Auffassung nur verkürzt darstellt. Diese Interpretation reduziert die Rede von „Motiven“ auf die Rede von „Wünschen“: eine Person hat nur dann einen Wunsch, *so* zu handeln, wenn sie einen entsprechenden Wunsch hat, und wenn sie davon überzeugt ist, daß die Handlung der Erfüllung dieses Wunsches dient. ⁸⁸ Ich werde nicht weiter darauf eingehen, wie Williams dieses sub-Humesche Modell erweitert und präzisiert. Interessant ist, was Williams von einer „internen Interpretation“ verlangt:

„Grundsätzlich und per Definition muß jedes Modell für die interne Interpretation zeigen, daß ein Zusammenhang zwischen dem Begründungssatz und der *subjektiven motivationalen Verfassung* [kurz: V] des Handelnden besteht“ ⁸⁹

Die Elemente von V, also der Inhalt der motivationalen Verfassung einer Person, sind dabei nicht nur als vorgegeben zu betrachten. V ist kein statisches Set von Wünschen und Bedürfnissen. Als mögliche Elemente von V nennt Williams: Dispositionen für Bewertungen, Muster für Gefühlsreaktionen, persönliche Loyalitäten und „verschiedenartige Vorhaben, die Bindungen der Handelnden verkörpern“. ⁹⁰ Eine wichtige Rolle bei der Charakterisierung von V spielt die von Williams vorgeschlagene Auffassung von praktischer Rationalität. Ein Mangel des sub-Humeschen Modells ist es, daß es lediglich mit einer instrumentellen Vernunftauffassung operiert: Handeln ist Mittel zum Zweck, und der Zweck ist ein Element aus V. Diese Auffassung von praktischer Vernunft

⁸⁷ Ebenda, S. 105

⁸⁸ Vgl. ebenda, S. 106

⁸⁹ Ebenda, S. 106

⁹⁰ Ebenda, S. 110

ist für Williams nicht einfach zu eng, sondern diese Auffassung verfehlt den Vorgang der praktischen Überlegung. Ein klarer Fall von praktischer Überlegung liegt nach Williams erst dann vor, wenn zwischen mehreren Möglichkeiten abgewogen werden muß. Wenn sich etwa die Frage stellt, was „die bequemste, ökonomischste, angenehmste usw. Art wäre, ein Element in V zu erfüllen“.⁹¹ Das Verhältnis zwischen praktischen Überlegungen und den Elementen aus V ist nicht instrumentell und nicht monokausal. Verschiedene Wechselwirkungen sind möglich. Durch Überlegung und Reflexion können Elemente aus V entfernt werden und durch „die Imagination neue Möglichkeiten und Wünsche“ geschaffen werden.⁹²

Auch wenn Überlegungen „alle möglichen Auswirkungen auf V“ haben können, so muß bei allen Veränderungen unserer motivationalen Verfassung nach Williams immer ein Bezug zu einem früheren, als gegeben angenommenes, Element aus V hergestellt werden. Eine Überlegung kann uns nur dann zu neuen Gründen führen, wenn sie auf bereits vorhandene Gründe bzw. Motive Bezug nimmt. Es läßt sich nach Williams kein „Begriff von Vernünftigkeit definieren, in dem die für A vernünftige Handlung in keiner Weise relativ ist auf As bestehende Motivationen“.⁹³

Alle Handlungsgründe müssen in irgendeiner Weise auf eine bestehende Motivation zurückgeführt werden. Gründe gibt es nur relativ zu unserer motivationalen Verfassung. Weiter oben wurden zwei Bedeutungen von „Grund“ unterschieden.⁹⁴ Es wurde dabei offen gelassen, wie sich die beiden Aspekte zum umfassenden Begriff verhalten. Es muß durch die jeweilige Theorie geklärt werden, was unter einem Handlungsgrund zu verstehen ist; d.h. welche Bedeutung die beiden Aspekte spielen, um festzulegen, was als Grund zu gelten hat.

Kritik am neohumeschen Modell

Bei Williams zeigt sich nun jene Art von Reduktionismus, die für eine neohumesche Position charakteristisch ist. Die Handlungsgründe werden auf Motive zurückgeführt. Die Bedeutung von „Grund“ wird auf den volitiven Aspekt der Gründe reduziert. Die Stärke dieser Theorie ist zugleich auch ihr großer Schwachpunkt. Nämlich die Annahme und der Status von V, der subjektiven motivationalen Verfassung. Durch den Bezug auf ein

⁹¹ Ebenda, S. 109

⁹² Vgl. ebenda, S. 110

⁹³ Ebenda, S. 119

⁹⁴ Vgl. S. 53f.

Element aus V läßt sich eine Handlung wunderschön erklären. Die Frage, wie uns Gründe zum Handeln bewegen, wird durch die Angabe eines Motivs klar beantwortet. Gründe motivieren uns, weil sie in Motiven *begründet* sind. Was den Inhalt und den Variationsspielraum dieses Inhaltes von V angeht, so ist Williams sehr großzügig. Aber Williams stimmt mit Hume darin überein, daß die Vernunft *alleine* keine neuen Motive hervorbringen kann. Da die Vernunft den Inhalt von V nur verändern kann, indem sie auf vorhandene Elemente aus V zurückgreift, muß ein ursprünglich gegebenes V angenommen werden. Wie sich bestimmen läßt, was als ein Element von V gelten soll, und wie sich die einzelnen Elemente identifizieren lassen, darüber läßt uns Williams im Unklaren. Da er selbst keinen Vorschlag macht, wie dieses Problem aus der Perspektive der Philosophie zu behandeln wäre, liegt es nahe, diese Frage als ein Problem der empirischen Psychologie zu betrachten. Für die Handlungs- und Moraltheorie hat der Inhalt von V in gewisser Hinsicht einen apriorischen Status; gewisse Motive müssen immer schon da gewesen sein, um überhaupt etwas erklären zu können, um überhaupt einen Grund haben zu können. So schreibt Rainer Forst, daß bei Williams „Rationalität nur relativ auf das empirische Apriori von V verstanden werden“ kann.⁹⁵ Durch die Reduktion der Handlungsgründe auf Motive droht der rationale und kognitive Aspekt der Gründe zu verschwinden. Auch wenn Williams ein viel umfassenderes Vernunftkonzept zugrunde legt als Hume, so lassen sich wichtige Einwände, die gegen Hume vorgebracht wurden, auch gegen Williams verwenden. Nagel hat Hume vorgeworfen, eine „antirationale ethische Theorie“ zu vertreten, die etwas „schlicht Vorgegebenes zu ihrem Fundament“ hat.⁹⁶ Wenn die Handlungsgründe immer auf Motive zurückführbar sind, verkommt eine ethische Aussage nach Nagel zum bloßen „Ausdruck einer ganz besonderen Neigung“.⁹⁷ Eine Aussage über Handlungsgründe verliert damit jeden *kognitiven* Gehalt. Die Wahrheitsbedingungen können dann nicht mehr in der Wahrheit oder Verantwortbarkeit eines Grundes gesucht werden. Die Wahrheitsbedingung für eine ethische Aussage setzt sich dann lediglich aus dem Motiv und der Äußerung zusammen; d.h. die Wahrheitsbedingungen fallen ins Subjekt.

⁹⁵ Forst, 1999, S. 204

⁹⁶ Vgl. Nagel, 1998, S. 17 und S. 21f.

⁹⁷ Ebenda, S. 17

Für Nagel ist eine der zentralen Fragen, die am Anfang einer Moraltheorie stehen, die Frage, was „die Priorität genießt – die Ethik oder die Motivationstheorie“?⁹⁸ Und nach Nagel gehört es zu den wichtigsten Einsichten von Philosophen wie Platon, Aristoteles und Kant, daß die Ethik auf keine vorgeordnete Motivationstheorie gründen darf. Die Explikation der moralischen Motivation darf nach Nagel nicht von der Rechtfertigung der Moral getrennt werden. Die Moraltheorie selbst muß in der Lage sein zu zeigen, wie moralische Motivation möglich ist, und daß sie auch verpflichtet.

Williams schenkt der von Nagel geforderten Priorität der Ethik keine große Beachtung. Der kognitive Aspekt der Gründe wird auf den motivationalen Aspekt zurückgeführt. Aber erst der kognitive Aspekt bietet die Möglichkeit, über die Subjektivität hinaus zu gehen. Durch den kognitiven Aspekt wird festgehalten, daß wir Gründe anerkennen, weil wir von ihrer Richtigkeit überzeugt sind. Dadurch können wir *einsehen*, daß Gründe an Wahrheitsbedingungen gebunden sind, die nicht einfach in unserer subjektiven Verfassung zu suchen sind. Erst durch den rational erfaßbaren Gehalt der Gründe kommen objektive Bedingungen und Kriterien wie Intersubjektivität oder Wahrheit ins Spiel. Nur der kognitive Gehalt der Gründe ist dazu geeignet, dem Anspruch der Rechtfertigung zu entsprechen. Nach einer Rangordnung zwischen Moral und Motivationstheorie zu fragen, heißt also vor allem danach zu fragen, was uns wichtiger ist: die *Rechtfertigung* von Handlungsgründen oder die *Erklärung* der menschlichen Motivationstrukturen. An diesem Punkt läßt sich vielleicht am schärfsten der Unterschied zwischen den beiden Formen des Internalismus festhalten. Die Argumente eines neohumeschen Internalismus, wie er von Williams vertreten wird, beginnen bei bestimmten Auffassungen menschlicher Motivationsmechanismen. Ein Internalismus, wie er beispielsweise von Nagel und Korsgaard vertreten wird, stellt die Rechtfertigung und den verpflichtenden Charakter moralischer Normen an den Beginn der Argumentation. Je nachdem, bei welchem Aspekt begonnen wird, besteht dann die Herausforderung darin, auch den anderen Aspekt hinreichend zu berücksichtigen.

An diesem Punkt setzen viele Kritikerinnen und Kritiker von Williams an: eine Motivationstheorie, wie sie von Williams vertreten wird, macht es prinzipiell unmöglich, den Anspruch der Rechtfertigung mit einzubeziehen. Durch die Reduktion auf die motivationale Verfassung wird die Differenz zwischen Erklärung und Rechtfertigung von

⁹⁸ Ebenda, S. 24

vornherein vernachlässigt.⁹⁹ Gegen eine solche Kritik könnte noch vorgebracht werden, daß sich Williams nicht mit der Rechtfertigung von Gründen im *moralischen Kontext* beschäftigt hatte, als er seinen Internalismus entwarf, sondern mit handlungsleitenden Gründen im allgemeinen. Aber wenn zugestanden wird, daß moralisches Handeln zumindest Teil einer Handlungstheorie ist, dann müßte eine Theorie der Handlungsgründe auch den Anforderungen moralischer Gründe gerecht werden können.

Der Hauptkritikpunkt an Williams, oder an neohumeschen Ansätzen allgemein, ist damit, daß die „Normativität handlungsleitender Gründe nur personenrelativ“¹⁰⁰ verstanden werden kann. Wenn wir einer Person sagen, was sie tun soll, dann müßten wir nach Williams, um der Person auch einen Handlungsgrund zu geben, eine plausible Verbindung zu einer vorhandenen motivationalen Disposition der betreffenden Person aufzeigen. Argumentationen, die ein Sollen rechtfertigen, werden dabei ersetzt durch *Ratschläge* der Form „Wenn ich du wäre...“. Am deutlichsten läßt sich die Unbrauchbarkeit dieses Modells an der Struktur und Praxis moralischer Vorwürfe zeigen. Forst bezieht sich auf ein Beispiel von Williams:

„Wenn jemand seine Frau schlecht behandelt, so Williams Beispiel, kann man nur dann sagen, daß er einen ‚Grund hat‘, sie besser zu behandeln, wenn es in seiner motivationalen Verfassung etwas gibt, das diese Aussage bestätigt.“¹⁰¹

Diese Auffassung von „Grund“ hat eine unhaltbare Konsequenz: wenn ich Grund dazu habe, eine Person aufgrund meiner Überzeugungen zu kritisieren, dann impliziert das nicht, daß ich Grund dazu habe, zu behaupten, diese Person hätte guten Grund dazu, nach meiner Überzeugung zu handeln. Meine Kritik und meine Überzeugungsversuche sind nur dann sinnvoll, wenn die Person, die ich kritisiere, oder der ich Vorwürfe mache, auch entsprechende Motive hat: „Moralische Gründe sind nur dann Gründe für jemanden, wenn er moralische Motive hat“.¹⁰² Damit entsteht ein Bild der Verantwortlichkeit und der Schuldzuweisung, das zumindest mit unserem alltäglichen Verständnis dieser Praktiken wenig zu tun hat. Sinnvolle Kritik wird eingegrenzt durch die motivationale Verfassung der betreffenden Person. Ein Problem, dem ich aber nicht weiter nachgehe, ist die Frage, wie ich *feststelle*, was Teil der subjektiven Verfassung einer Person ist. Denn ich möchte

⁹⁹ Vgl. etwa Forst, 1999, S. 185

¹⁰⁰ Ebenda, S. 185

¹⁰¹ Ebenda, S. 185

¹⁰² Ebenda, S. 185

doch wissen, ob es überhaupt Sinn hat, d.h. ob es auch tatsächlich etwas bewirken kann, wenn ich eine Person kritisiere oder mich mit ihren Anschauungen auseinandersetze. Ein weiteres Problem ist, daß der sinnvolle Vorwurf zu einer Art *Aufklärung* wird. Denn wenn ich den Grund des Vorwurfes an ein subjektives Motiv knüpfe, so lege ich der Person damit nur nahe, daß sie sich selbst nicht richtig versteht. Ich erkläre ihr, daß es *eigentlich* in ihrem Interesse liegt, so und so zu handeln. Wenn es sich um einen sinnvollen moralischen Vorwurf handelt, würde das bedeuten, die Person darüber aufzuklären, daß moralisches Handeln Teil ihrer *wahren Interessen* ist. Es gibt sicher Fälle, in denen wir versuchen, Personen *davon* zu überzeugen. Aber es handelt sich dabei wohl eher um Fälle, in denen wir einer Person „gut zureden“, ihr einen Ratschlag geben. Wenn wir einer Person *aufrichtig* einen Vorwurf machen, d.h. wenn wir der Meinung sind, daß es sich um einen gerechtfertigten Vorwurf handelt, dann führen wir Gründe an, die mehr beanspruchen als bloß subjektive Geltung. Für den Vorwurf entscheidend sind Gründe nur dann, wenn sie auch im Sinne einer vernünftigen Rechtfertigung *begründen*. Die neohumesche Position vernachlässigt jedoch den Aspekt der Rechtfertigung zu Gunsten der Motivationstheorie. Ein Versuch, die Praxis des moralischen Vorwurfs und den Begriff der Verantwortung auf subjektive Motive zurückzuführen, findet sich schon bei Hume:

„Wenn wir eine Handlung fordern oder jemand tadeln, weil er dieselbe unterläßt, so wollen wir demgemäß immer sagen, daß der Mensch in einer bestimmten Lage von dem richtigen Motiv zu dieser Handlung beherrscht sein sollte. Und wir finden das Böse in einem Menschen darin, daß er dies Motiv außer acht läßt. Finden wir bei näherer Nachforschung, daß das tugendhafte Motiv in seiner Brust doch mächtig war, aber durch Umstände, die wir nicht kannten, am Wirken gehindert wurde, so ziehen wir unseren Tadel zurück [...]. Es erhellt also, daß alle tugendhaften Handlungen ihren Wert nur durch tugendhafte Motive erhalten, und daß sie selbst nur als Zeichen dieser Motive angesehen werden.“¹⁰³

Eine Person wird dafür verantwortlich gemacht, von einem bestimmten Motiv nicht „beherrscht“ gewesen zu sein. Aber wie kann ich eine Person dafür verantwortlich machen, von einem Motiv nicht beherrscht zu werden? Wenn mich ein Motiv beherrscht, so liegt es doch gerade nicht in meiner Macht, anders zu handeln. Hume schreibt aber auch, daß das tugendhafte Motiv „außer acht“ gelassen wurde. Aber das kann doch nur heißen, daß ich

¹⁰³ Hume, 1978, S. 220

besser überlegen hätte sollen, und bestimmten Gründen (nicht Motiven) mehr Aufmerksamkeit hätte schenken sollen. Und das wiederum kann nur heißen, daß sich der Vorwurf auf Gründe bezieht, die mehr sind als bloße Motive.

Wir werfen einer Person im moralischen Sinne nicht vor, daß sie ihre wahren Interessen nicht erkannt hat, sondern daß sie bestimmte Gründe außer Acht gelassen hat. Dabei werden der Verantwortung auch Grenzen gezogen. Allerdings nicht in erster Linie durch die Struktur und den Inhalt unserer motivationalen Verfassung. Bestimmte Gründe wurden von der betroffenen Person nicht gesehen oder nicht beachtet bzw. anerkannt. Einerseits wird die Grenze des gerechtfertigten Vorwurfs von individuellen Fähigkeiten und Bedürfnissen gezogen. Andererseits wird die Grenze natürlich dadurch bestimmt, was wir unter „gerechtfertigt“ in diesem Zusammenhang verstehen. Eine weitere Bedingung kann durch spezifische Umstände bestimmt sein; z.B. sogenannte Streßsituationen. Sofern Vorwürfe sich in einem zumutbaren Raum der Fähigkeiten und Bedürfnisse bewegen, sind sie aber auch ein Ausdruck und eine Folge dessen, daß eine Person als vernünftiges und verantwortungsvolles Mitglied der Gesellschaft respektiert wird. Denn es ist ein Ausdruck des Respektes, von einer Person anzunehmen, daß sie die Gründe verstanden und anerkannt hätte, wenn sie darauf hingewiesen worden wäre; d.h. von einer Person anzunehmen, daß sie vernunftbegabt und zur Autonomie fähig ist. Es kann sogar als Mißachtung einer Person verstanden werden, wenn von ihr angenommen wird, daß sie nur fähig ist, Einsicht in solche Gründe zu haben, welche mit vorhandenen Motiven in Zusammenhang gebracht werden können.¹⁰⁴

Williams gelangt zu seiner Version des Internalismus durch eine Zurückweisung externer Gründe. Die Existenz externer Gründe verwirft Williams nicht, weil er für ein bestimmtes Konzept der Rechtfertigung und Verantwortung argumentiert, sondern weil externe Gründe seinem Anspruch der *Erklärung* einer Handlung nicht gerecht werden können. Externe Begründungssätze sind solche, die unabhängig von den Motivationen des Handelnden wahr sein können: externe Gründe implizieren keine Motive. Und es gibt für Williams „keinen Grund für die Annahme“, daß eine „neue Motivation [...] auf irgendeine Weise rational erreicht werden könnte.“¹⁰⁵ Das einzige, was nach Williams eine intendierte Handlung *erklären* kann, ist die Angabe dessen, was die Person zu ihrer Handlung

¹⁰⁴ Vgl. dazu auch den Abschnitt über Verantwortung im 3. Kapitel S. 98ff.

¹⁰⁵ Williams, 1999, S. 115

motiviert hat. Damit sind externe Gründe unbrauchbar, da sie Handlungen nicht erklären können. Wenn der Grund nicht das Motiv impliziert, kann nicht gesagt werden, daß die Handlung aus diesem Grunde getan wurde. Die Rede von „externen *Gründen*“ ist nach Williams nicht zutreffend, da sie gar keine Handlungsgründe sind.

Diese Kritik an externen Gründen teilt Williams auch mit Philosophinnen und Philosophen, die einen neokantianischen Internalismus vertreten. Von diesen wird betont, daß die Kritik an einer externalistischen Motivationsauffassung nicht die Annahme einer vorgegebenen motivationalen Verfassung des Subjekts erfordert. Thomas Nagel hat darauf hingewiesen, daß eine neohumesche Motivationstheorie in einen Antirationalismus führt. Auch wenn es bei Williams kein starr vorgegebener Rahmen der Motive ist, so erscheinen doch „Einsichten in Gründe nur als Variation eines individuellen und kontingenten empirischen Codes“.¹⁰⁶ Damit wird das unmöglich, was Nagel „motivierte Wünsche“ nannte.¹⁰⁷ Es gibt Motive, die wir uns aneignen, indem wir uns immer mehr und mehr von ihrer Richtigkeit überzeugen. Es sind Wünsche und Motive, die durch Gründe *motiviert* sind. Auch wenn jeder Grund ein Motiv sein muß, oder es zumindest implizieren muß, so ist nicht jedes Motiv in jeder Situation ein Handlungsgrund. Es gibt Gründe dafür, warum der Wunsch „reich zu sein“ Menschen ein Motiv liefert, Lottoscheine auszufüllen. Aber dieser Wunsch motiviert sie nicht dazu, Banken zu überfallen. Wenn es sich um einen motivierten Wunsch handelt, und dieser auch handlungswirksam ist, wird es für die Erklärung des Wunsches und für die Erklärung der Handlung zu wenig sein, auf ein subjektiv gegebenes Motiv zu verweisen. Denn da auf das Vorhandensein und das Wirksamwerden des Wunsches auch das Handlungsziel und der Handlungskontext Einfluß haben, müssen diese Komponenten in die Begründung mit einbezogen werden. Deshalb ist es nach Nagel möglich, daß die Erklärung für einen motivierten Wunsch mit der Erklärung für die entsprechende Handlung zusammenfällt. Und deshalb ist es für die Erklärung von Handlungen kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt, auf subjektiv gegebene Motive zurückzugreifen.

„Oft werden die Wünsche, die eine handelnde Person bei ihrem Handeln zwangsläufig verspürt, in genau derselben Weise motiviert sein, wie die Handlung selbst.“¹⁰⁸

¹⁰⁶ Forst, 1999, S. 189

¹⁰⁷ Vgl. Nagel, 1998, S. 43ff.

¹⁰⁸ Ebenda, S. 45

Wenn wir für eine Handlung einen Grund angeben, so wollen wir damit auch zum Ausdruck bringen, daß es eine *intendierte* Handlung war. Aber eine Handlungsabsicht läßt nicht hinreichend erklären, indem wir ein vorgegebenes Motiv (etwa einen Wunsch) angeben. Damit wird nicht das beschrieben, was wir mit „Absicht“ meinen. Wenn ich bedauere, etwas getan zu haben, was nicht in meiner Absicht lag, beziehe ich mich immer auf Gründe, die über meine subjektiven Motive hinausgehen. Denn durch mein Bedauern bringe ich zum Ausdruck, daß ich bestimmte Gründe nicht berücksichtigt habe. Und Gegenstand dieser Gründe werden vorwiegend Handlungskontexte und betroffene Personen sein; nicht subjektive Motive.

„Wenn es von gewissen externen Faktoren herrührende *Gründe* sind, durch die sowohl die Handlung als auch der Wunsch, sie auszuführen, motiviert sind, kann der Wunsch schwerlich zu den Bedingungen für das Gegebenesein eben dieser Gründe zählen.“¹⁰⁹

In *Die Möglichkeit des Altruismus* lehnt Nagel den Externalismus ausdrücklich ab. Für Nagel ist es, wie ich weiter oben schon erwähnt habe, von vornherein nicht akzeptabel, anzunehmen, „daß jemand, der anerkannt hat, daß er etwas tun soll oder muß [...] sich nichtsdestoweniger fragen kann, ob er überhaupt einen Grund hat, es zu tun.“¹¹⁰ Nagel hat diese Kritik an den Externalismus im allgemeinen adressiert. Aber Nagel verwendet in seiner eigenen Argumentation auch den Aspekt der Gründe, der von „gewissen externen Faktoren“ herrührt. Nagel selbst hat in bezug auf den Externalismus nicht genauer differenziert. Aber seine Kritik am Externalismus scheint sich in erster Linie gegen eine externalistische Motivationsauffassung zu richten.

Aus dem bisher Gesagten müßte nun auch klar sein, wie die von Forst vorgeschlagene Differenzierung zu verstehen ist. Der neohumesche Internalismus ist ein reiner Internalismus; er ist Motivations- und Rechtfertigungsinternalismus. Autoren, die den objektiven, und in diesem Sinne externen, Status der Gründe hervorheben, vertreten dagegen einen Motivationsinternalismus, der keinen Rechtfertigungsinternalismus impliziert.¹¹¹ Die beiden Internalismusvarianten haben also eine wichtige Gemeinsamkeit. Beide vertreten ein internalistisches Motivationskonzept. Das ist, wie Christine Korsgaard es formulierte, die „internalistische Forderung [requirement]“.¹¹²

¹⁰⁹ Ebenda, S. 45

¹¹⁰ Ebenda, S. 18f.

¹¹¹ Vgl. dazu Forst, 1999, S. 182f.

¹¹² Vgl. Korsgaard, 1999

Neokantianischer Internalismus - Die internalistische Forderung

Die beiden Varianten des Internalismus unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich der Rolle der Rechtfertigung, sondern auch hinsichtlich des Status unserer Wünsche und Motive. Nach Nagel ist es möglich, daß die Einsicht in Gründe neue Motive hervorbringt. Die Moraltheorie gründet nicht auf einer empirischen Motivationstheorie, sondern sie formuliert Prinzipien, die angeben „wie aus gewissen gegebenen Bedingungen Gründe zu handeln folgen“. So „definieren“ diese Prinzipien „Möglichkeiten menschlicher Motivation“.¹¹³ Nach Nagel müssen unsere Motive einer rationalen Kritik zugänglich sein. Daraus ergibt sich eine Forderung, die das wesentliche Kennzeichen der zweiten Strömung des Internalismus ist.

Diese Forderung hat Christine Korsgaard in ihrem Aufsatz *Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft* herausgearbeitet. In diesem Aufsatz argumentiert sie für einen Internalismus und sie versucht, die Auffassung von der Verbindung zwischen Grund und Motiv zu präzisieren und durch einschränkende Bedingungen zu ergänzen. Korsgaards Internalismus kann, so wie der von Thomas Nagel, als neokantianischer Internalismus bezeichnet werden.¹¹⁴ Im Gegensatz zum neohumeschen Internalismus spielt hier das Konzept einer praktischen Vernunft eine zentrale Rolle. So hat Korsgaards Aufsatz, neben der Relation zwischen Grund und Motiv, auch die Möglichkeiten und Grenzen der praktischen Vernunft zum Thema. Der Aspekt der Vernünftigkeit einer Person wird deshalb in die Differenzierung zwischen Internalismus und Externalismus mit einbezogen:

„Wenn jemand von der Richtigkeit einer Handlung überzeugt ist, aber kein Motiv oder keinen Grund sehen kann, diese auch auszuführen, müssen wir der internalistischen Ansicht nach unterstellen, daß die Person nicht genau weiß, was sie meint, wenn sie zustimmt, von der Richtigkeit einer Handlung überzeugt zu sein. Im Gegensatz dazu ist für die externalistische Theorie diese Verbindung von moralischem Verständnis und

¹¹³ Nagel, 1998, S. 25

¹¹⁴ Korsgaard weist darauf hin, daß sich auch Kant nicht eindeutig in das Internalismus/Externalismus-Schema einordnen läßt. Wird der Unterschied zwischen Internalismus und Externalismus durch die Frage charakterisiert, ob „das moralische Gebot von einer außerhalb des Handelnden liegenden Quelle stammt (wie Gott oder die Gesellschaft) oder in ihm selbst liegt“ (Korsgaard, 1999, S. 127), so erscheint Kant als Internalist. Denn durch diese Abgrenzung wird hervorgehoben, daß bei Kant die Moral aus der Autonomie des Subjekts folgt bzw. mit dieser identisch ist. Kant kann aber auch als Externalist gesehen werden, wenn dem entgegengesetzt wird, „das moralische Gesetz sei in bezug auf unsere Wünsche, Bedürfnisse und Interessen indifferent - eben kategorisch“. (Ebenda, S.127)

totaler Unmotiviertheit sehr wohl möglich: Denn Wissen ist eine Sache und Motivation eine andere.¹¹⁵

Nach Williams zeichnet sich der Internalismus dadurch aus, daß die Wahrheit eines Satzes der Form „A hat einen Grund so zu handeln“ ein Motiv *impliziert*. Auch Korsgaard spricht in dieser Hinsicht von einem Implikationsverhältnis. Aber ein Implikationsverhältnis erfaßt noch nicht ganz die Idee der praktischen Vernunft. Nach dieser Formulierung kann der Internalismus auch so verstanden werden, daß durch das Überzeugtsein *andere*, unabhängig davon existierende Motive, impliziert werden; also ein Internalismus wie er durch Hume und Williams repräsentiert wird.

In jener Formulierung, die Korsgaards eigene Internalismusauffassung am genauesten beschreibt, wird das Implikationsverhältnis durch die Identität ersetzt:

„(D)ie Gründe, warum eine Handlung richtig ist, und die Gründe, warum man die Handlung ausführt, [sind] *dieselben*“.¹¹⁶

Damit wird auch klargestellt, daß Grund und Motiv nicht zwei verschiedene Dinge sind, die miteinander erst verbunden oder in Relation zueinander gesetzt werden müssen. Das „Motiv“ ist lediglich ein Aspekt, eine Bedeutung oder eine Komponente des Grundes. Wenn Vernunft handlungswirksam, also praktisch sein soll, so darf es „hinter“ dem Grund kein Motiv, das von diesem Grund verschieden wäre, geben. Ein Grund ist immer Rechtfertigung und Motiv zugleich. Und wenn versucht wird, eine zusätzliche Motivationsquelle einzuführen, die mit dem Grund erst in Zusammenhang gebracht werden müßte, da sie als Motiv kein Grund *ist*, so wird die Möglichkeit praktischer Vernunft in Frage gestellt. Der Vernunft wird dann abgesprochen, handlungswirksam sein zu können.

Mit Bezug auf Williams und Nagel versucht Korsgaard zu zeigen, was der Kern einer internalistischen Auffassung ist, was ein Internalismus fordern sollte. Nach Williams sind externe Gründe zu verwerfen, da sie eine Handlung nicht erklären können. Wenn ein Grund kein Motiv mit einschließt oder impliziert, dann ist es kein Handlungsgrund. Denn um eine Handlung zu erklären, muß nach Williams ein Motiv angegeben werden. Nagel hat darauf hingewiesen, daß es unplausibel ist, alle Handlungsbegründungen auf Motive zurückzuführen. Denn auch Handlungsmotive können ihrerseits durch Gründe „motiviert“

¹¹⁵ Korsgaard, 1999, S. 125f.

¹¹⁶ Ebenda, S. 127, Hervorh. d. Verf.

sein. Unhintergehbare Basis ist nicht eine vorgegebene motivationale Verfassung, sondern unhintergebar sind die Gründe selbst, indem sie Rechtfertigung und Motiv zugleich sind.

Korsgaard resümiert:

„Wenn Gründe keine Motive sind, können sie keine Handlungen herbeiführen oder sie erklären. Und nur wenn Gründe Motive sind, können wir von uns behaupten, praktisch rational zu sein.“¹¹⁷

Somit lautet die „internalistische Forderung“:

„Praktische Vernunftbehauptungen, wenn sie uns wirklich Handlungsgründe liefern, müssen rationale Personen motivieren können.“¹¹⁸

Diese Forderung enthält zwei Ausdrücke, die Platz für verschiedene Interpretationen und für Relativierungen schaffen. Was sind *wirkliche* Handlungsgründe, und was zeichnet *rationale* Personen aus? Natürlich ist nicht Handlungsgrund gleich Handlungsgrund. Einerseits können wir unterscheiden zwischen jenen Handlungsgründen, die uns auch tatsächlich zum Handeln motivieren und jenen, die nicht wirksam werden. Andererseits, und das ist hier gemeint, sind Gründe *wirklich* Gründe zum Handeln, wenn es *gute* Gründe zum Handeln sind. Die Aufgabe der Moralphilosophie ist es dann, zu zeigen, daß moralische Gründe wirkliche Handlungsgründe sind; etwa in dem sie zeigt, daß vernünftig gerechtfertigte Gründe gute Handlungsgründe sind und gegenüber anderen guten Gründen Priorität haben. Wie Korsgaard diese Frage nach den „wirklichen Handlungsgründen“ beantwortet, ist unter anderem Thema des dritten Kapitels dieser Arbeit.

Würde der Internalismus fordern, daß uns gerechtfertigte Handlungsgründe immer zum Handeln motivieren können, so wären wir für alles Tun und Unterlassen voll verantwortlich. Diese an Kant erinnernde Rigorosität versucht Korsgaard durch eine genauere Spezifizierung der geforderten Rationalität zu relativieren. Korsgaard spricht dadurch der internalistischen Forderung einen psychologischen Status zu. Die „Kraft der internalistischen Forderung ist psychologisch“; sie stellt „psychologische Ansprüche“.¹¹⁹ Die Forderung gilt für Personen nur , *insofern* sie rational sind.

„Wenn eine Person sich des Grundes bewußt ist und *nichts ihre Rationalität behindert*, dann wird sie angemessen reagieren.“¹²⁰

¹¹⁷ Ebenda, S. 128

¹¹⁸ Ebenda, S. 129

¹¹⁹ Ebenda, S. 142

¹²⁰ Ebenda, S. 283, Note 9

Und es gibt eine breite Palette von Faktoren, die den Einfluß unserer Überlegungen „behindern“ können: Wut, Leidenschaft, körperliche oder geistige Krankheiten.¹²¹ Solche Faktoren hindern uns daran, „motivational zu reagieren“.¹²² *Plausibel* ist diese Einschränkung ohne weiteres. Und in die Argumentation integrierbar wird sie durch die Unterscheidung der beiden Aspekte eines Grundes. Der rechtfertigende und objektive Gehalt eines Grundes - Korsgaard spricht von der „Notwendigkeit“ und dem „zwingenden Charakter“ einer rationalen Überlegung - liegt im Grund bzw. in „dieser Überlegung selbst, nicht in uns“.¹²³ Anders gesagt, wenn Gründe uns bewegen, dann tun sie das zwar „mit Notwendigkeit“, aber „trotzdem bewegen sie uns nicht notwendigerweise“.¹²⁴

Die Einsicht in eine Argumentation oder das Wissen um bestimmte Zusammenhänge impliziert also keineswegs ein bestimmtes Verhalten oder hinreichend starke Handlungsmotive. Rationalität ist ein Vermögen im Sinne einer Fähigkeit. Wir sind zur Rationalität *fähig*; es ist keine Verfassung, in der wir uns ständig befinden und kein Vermögen, das sich immer durchsetzt, d.h. dessen Prinzipien und Forderungen nicht immer handlungswirksam werden.

Hinsichtlich der Theoriebildung in Moralphilosophie und Ethik ist die internalistische Forderung Ausgangspunkt für ein plausibles Konzept der praktischen Vernunft. Oder statt „plausibel“ könnte man auch sagen „plausibleres“: nämlich ein plausibleres Konzept praktischer Vernunft als das von Kant. Ein Moralgesetz, das nicht den kleinsten Regelverstoß zuläßt, impliziert einen gnadenlosen Begriff der Verantwortlichkeit und einen absurden Begriff des Bösen. Eine realistischere Konzeption unserer Vernunftfähigkeit stellt dazu eine erste Relativierung dar.

Korsgaards Einschränkungen hinsichtlich unserer Vernunftgeleitetheit stellen die Möglichkeit der Autorität der praktischen Vernunft nicht in Frage. Damit spricht sich Korsgaard auch eindeutig gegen neohumesche Konzepte aus. Die Ablehnung gegenüber neohumeschen Position folgt allerdings nicht aus der internalistischen Forderung selbst. Denn diese Forderung teilt der neokantianische mit dem neohumeschen Internalismus.

¹²¹ Im dritten Kapitel wird sich zeigen, daß es auch noch ganz andere Faktoren gibt, die das Wirksamwerden der Vernunft verhindern oder einschränken. Faktoren die in viel geringerem Maße als Entschuldigungsgrund in Frage kommen mögen: Unaufmerksamkeit, Borniertheit, Entschlußlosigkeit, Denkfaulheit, Realitätsverlust etc.

¹²² Ebenda, S. 131

¹²³ Ebenda, S. 131

¹²⁴ Ebenda, S. 132

Nach Korsgaard gibt es „wahrscheinlich [...] keine moralische Theorie, die von [der internalistischen Forderung] ausgeschlossen wird“.¹²⁵ Damit besitzt diese Forderung praktisch keinen Aussagewert im Vergleich verschiedener Moralansätze. Aber trotzdem kann die internalistische Forderung für Moralkonzepte eine wichtige oder sogar zentrale Rolle spielen. Wenn der Bezug auf eine subjektive Motivbasis abgelehnt wird, dann besteht die Herausforderung darin, nachzuweisen, daß es bei der internalistischen Forderung um mehr als um eine bloße Forderung, d.h. eine Annahme, handelt. Mit der internalistischen Forderung wird eine Behauptung über die Funktionsweise menschlicher Motivation aufgestellt. Thomas Nagel hat im Anschluß an Kant versucht zu zeigen, daß es sich dabei nicht nur um eine Annahme, sondern um eine Einsicht handelt. Da eine Begründung der internalistischen Forderungen durch vorgefundene Motive für Nagel nicht in Frage kommt, macht er sich Kants Lösung zum Vorbild: wenn eine inhaltliche Begründung in einen Regreß führt, dann bleiben als Ausweg Struktureigenschaften. Aussagen über die Struktur unserer Vernunft oder unserer Motivation können, mehr oder weniger, plausibel sein; jenseits empirischer Forschung bleiben diese Aussagen zunächst Behauptungen. Wenn aber von einer plausiblen Vernunfttheorie und einer plausiblen Auffassung der menschlichen Motivation gezeigt werden kann, daß sie dieselbe Struktur besitzen, und daß sie beide funktionieren, indem sie interagieren, so erhöht dies den Status beider Theorien erheblich. Man könnte dann von einer Einsicht sprechen. So schreibt Korsgaard über Kant, er habe nicht gezeigt, „daß die reine Vernunft ein Motiv sein kann“, seine Argumentation gibt aber „dennoch detaillierte Auskünfte [...], wie sie ein Motiv sein kann – wie sie als Triebfeder in Widerstreit mit anderen Anreizen funktioniert“.¹²⁶

Wie die Einschränkungen unserer Vernunftgeleitetheit genau zu bestimmen sind, und welche inhaltlichen Implikationen sich ergeben, ist nach Korsgaard nicht Thema der Philosophie. Mit dieser Kompetenzabgabe kehrt Korsgaard schließlich doch wieder ganz zu Kant zurück. Denn die Philosophie beantwortet, so Korsgaard, die anstehenden Fragen so, *als ob* wir vernünftig wären.

¹²⁵ Ebenda, S. 142

¹²⁶ Ebenda, S. 144

„Das Ausmaß zu bestimmen, in dem Menschen durch rationale Überlegungen tatsächlich veranlaßt werden, etwas zu tun oder zu glauben, überschreitet den Rahmen des Geltungsbereichs der Philosophie. Philosophie kann uns höchstens sagen, wie es sein würde, rational zu sein.“¹²⁷

Die Frage, ob es sinnvoll und zielführend ist, die Philosophie und im besonderen die Moralphilosophie und Ethik auf diese rationalistische Perspektive einzuschränken, wird sich am Ende dieser Arbeit noch stellen.

¹²⁷ Ebenda, S. 145

3. Kapitel

Die neokantianische Moraltheorie Christine Korsgaards

Thema dieses Kapitels ist die Kant-Interpretation und Moralphilosophie von Christine Korsgaard. Mit der Darstellung und Kritik der Arbeiten Korsgaards werde ich versuchen, an die Probleme des ersten Kapitels und an die Differenzierungen des zweiten Kapitels anzuschließen. Die abstrakten Differenzierungen des vorigen Kapitels um die Begriffe „Grund“ und „Motiv“ sollten Unschärfen und Mißverständnisse bereinigen. Durch eine genaue Begriffsanalyse und einer Trennung der verschiedenen Aspekte der Begründung wurden auch Forderungen formuliert, die bei der Konzipierung einer Moral Beachtung finden sollten. Christine Korsgaard hat im Zuge der Internalismus/Externalismus-Debatte an dieser Differenzierungsarbeit mitgewirkt. In ihrem Moralkonzept finden die getroffenen Unterscheidungen inhaltliche Bestimmung und Einbettung in ein geschlossenes System. In der Frage nach dem Prinzip der Moral sieht sich Korsgaard ganz und gar Kant verpflichtet: Moral ist Autonomie. Und da sich Korsgaard ausführlich mit den Problemen um das Zusammenspiel von Freiheit, Verantwortung und dem Bösen beschäftigte, ist eine Weiterführung der Fragen des ersten Kapitels naheliegend. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hat Kant die Frage, warum ich mich dem Moralgesetz „unterwerfen“ soll, im *Anschluß* an die Herausarbeitung des kategorischen Imperativs und im Anschluß an die Erörterungen um den Freiheitsbegriff gestellt (Vgl. GMS. BA 102 ff.: „Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt“). Korsgaard stellt diese Frage nach dem Interesse bzw. nach der Motivation an den Anfang ihrer Theorie. Aber auch in ihren Kant-Interpretationen spielt diese Frage eine wichtige Rolle.

Ein wichtiges Charakteristikum der Moralphilosophie Kants ist, wie das Verhältnis zwischen Gut und Böse gefaßt wird. Im ersten Kapitel wurde herausgestellt, daß für das Böse nicht die Sinnlichkeit verantwortlich gemacht werden darf. Denn für unsere Sinnlichkeit, sofern sie Teil unserer Natur ist, können wir nicht verantwortlich gemacht werden. Kants Philosophie ist geprägt durch die Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Vernunft. Wenn Böses nicht der Sinnlichkeit zugeschrieben wird, entspringt es dann der Vernunft? Innerhalb Kants Zweiweltenlehre stellt sich die Frage, ob sich Gut und Böse auf gleicher Ebene gegenüberstehen. Im ersten Kapitel wurde immer wieder betont, daß das moralisch Böse einem „Actus der Freiheit“ (Rel. BA 16) entspringen muß, um zurechenbar

zu sein. Gibt es eine freie Entscheidung zwischen Gut und Böse? Stehen sich Gut und Böse gleichberechtigt gegenüber, oder beansprucht vielleicht doch das Gute einen kategorialen Vorzug gegenüber dem Bösen? Wenn die Überlegungen zum „radikal Bösen“ nicht in Betracht gezogen werden, mögen diese Fragen überflüssig oder provokant erscheinen. Denn Autonomie ist gut, und Heteronomie böse. Und es wäre ein Mißverständnis, wenn die Autonomie der Heteronomie auf einer Ebene gegenübergestellt werden würde. Kant läßt in seinen Moralschriften keinen Zweifel daran, daß die Autonomie der Heteronomie vorzuziehen ist. Die Zweckformel des Moralgesetzes gebietet nicht nur, daß ich andere nicht bloß als Mittel mißbrauchen soll, sondern auch, daß ich auch *mich selbst* immer „zugleich als Zweck“ betrachten soll (Vgl. GMS. BA 67). Das Böse zu wählen heißt, sich fremdbestimmen zu lassen. Mit dieser Fremdbestimmung gebe ich Freiheit auf und lasse mich von *bedingten* Zwecken bestimmen. Aber dadurch wird nicht nur die „sittliche Ordnung“ umgedreht und das Moralgesetz degradiert, sondern damit degradiere ich auch mich selbst. Denn indem ich bedingte Zwecke über mich bestimmen lasse, betrachte ich mich selbst nicht als ein Wesen, das einen Zweck an sich darstellt: ich mißachte meine Würde als vernünftiges Lebewesen. Der moralisch böse Mensch erniedrigt sich selbst, und damit die Menschheit in seiner Person. Man wird dabei wohl kaum von einer *Wahl* zwischen den zwei gleichrangigen Alternativen Gut und Böse sprechen. Das Böse erscheint dabei eher als eine Art Verfehlung. Von einer *Wahl* zwischen Gut und Böse oder einer *Entscheidung* zum Bösen kann vernünftigerweise nicht mehr die Rede sein. Denn wer sollte absichtlich seine eigene Erniedrigung wählen? Aber auch wenn das Böse als Böses nicht gewählt wird, so muß doch ein Moment der Entscheidung, und damit der Verantwortung, erhalten bleiben. Verantwortlich bin ich nicht nur, wenn ich die Fremdbestimmung *wähle*, sondern auch, wenn ich sie *zulasse*. So schreibt Kant in der Grundlegung, daß ich nicht für meine „Neigungen und Antriebe“ verantwortlich bin, „wohl aber für die Nachsicht“ ihnen „Einfluß“ zu gewähren. (Vgl. GMS. BA 119)

Um Verantwortlichkeit zu begründen, muß Freiheit nicht als eine Wahl zwischen Gut und Böse gedacht werden.¹²⁸ Wie weiter unten noch näher ausgeführt wird, herrscht zwischen Gut und Böse ein Ungleichgewicht. Es ist sogar mehr als ein bloßes Ungleichgewicht,

¹²⁸ Nach Christoph Schulte muß aufgrund der Herausforderung durch das Böse der Bedingung der Zurechenbarkeit Freiheit als „*libertas indifferentiae* zwischen Gut und Böse“ gedacht werden (Schulte, 1988, S.117). Schultes Argumentation liegt allerdings ein sehr enger Begriff der Verantwortlichkeit zugrunde. Verantwortlich bin ich demnach nur, wenn ich frei gewählt habe. Weiter unten wird ein Verantwortungsbegriff vorgeschlagen, der ohne Beschränkung auf eine freie Wahl auskommt.

denn es ist prinzipiell kein Gleichgewicht herstellbar. Nur als autonome Person kann ich meiner Natur als Vernunftwesen gerecht werden. Wenn ich das Moralgesetz unterordne, und damit, zumindest partikular, meine Autonomie aufgebe, so bleibt mir diese Möglichkeit der Selbstverwirklichung verschlossen; ich verfehle mein Sein als „Zweck an sich“. Aber ist das Moment der Selbstverfehlung und der Hinweis auf das prinzipielle Ungleichgewicht hinreichend, um die Frage nach dem Motiv für Moral zu beantworten? Wenn wir das meinen, müssen wir dann nicht der Meinung sein, daß uns schon die Einsicht in diese Zusammenhänge zu „Heiligen“ macht? Wäre es so einfach, so wäre die Frage nach der Motivation, also die Frage „Warum moralisch sein?“, eine überflüssige Frage. Mit dem Verweis darauf, daß nur eine moralische Lebensführung der menschlichen Natur gerecht wird, wäre das Böse aus der Welt. Eine Einsicht in mein „wahres Selbst“ würde Moralität garantieren. Aber auch Kant war der Meinung, daß *nach* dem Aufweis des unbedingten Sollens noch einmal gefragt werden kann. Wenn über die verschiedenen Ebenen der Motivation und der Begründung Unklarheit herrscht, mag es sehr verwirrend sein, am Ende der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* eine Fragestellung zu finden, die *noch einmal* danach fragt, was durch die Abschnitte davor eigentlich hätte beantwortet werden sollen.

„Warum aber soll ich mich denn diesem Prinzip unterwerfen [...]? Ich will einräumen, daß mich hiezu kein Interesse **treibt**, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muß doch hieran notwendig ein Interesse **nehmen**, und einsehen wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen“ (GMS. BA 102)

Mit dieser Passage aus der Grundlegung ist auf den Punkt gebracht, worauf ich im Zuge dieser Arbeit schon mehrfach hingewiesen habe. Zentral bei Kant ist, daß die Ableitung des Moralgesetzes auch die Frage nach der Motivation oder Wichtigkeit der Moral mitbeantwortet. Wer im nachhinein noch einmal fragt „Warum soll ich moralisch sein?“ hat den Punkt verfehlt. Der Punkt ist zumindest dann verfehlt, wenn als Antwort auf diese Frage eine Rechtfertigung erwartet wird. Die Moral der Autonomie noch einmal zu begründen, wäre Heteronomie; deshalb schreibt Kant, daß es so „keinen kategorischen Imperativ geben“ würde. Aber auch Kant wollte es nicht dabei belassen. Auch er stellt noch einmal die Frage „Warum soll ich?“. Die Gefahr, daß diese Frage das Moralprinzip und die „Reinheit der Triebfeder“ untergräbt, umgeht Kant mit der Unterscheidung zwischen einem Interesse, das mich „treibt“, und einem Interesse, das ich „nehme“. Da

Kant versucht, auf die aufgeworfene Frage eine Antwort zu geben, ist er gezwungen, eine Unterscheidung zu machen, um die Heteronomie zu vermeiden. Inhaltlich ist die Unterscheidung aber nicht sonderlich überzeugend. Kant führt auch nicht näher aus, wie sie zu verstehen ist. Es ist fraglich, ob sich klare Kriterien für die Unterscheidung dieser beiden Interessen angeben lassen. Denn ein Interesse führt meines Erachtens immer beide Aspekte mit sich: ein Interesse zu haben heißt nichts anderes, als Interesse an etwas zu nehmen. Und wenn ich Interesse nehme, so bin ich auch motiviert. Ein Interesse, das mich nur „treibt“, ist kein Interesse, sondern Zwang. Ich muß zuerst an etwas Interesse nehmen, bevor es mich zu „treiben“ vermag. Ich will an dieser Stelle nicht weiter versuchen, einen Begriff des Interesses zu entwickeln. Aber die von Kant gemachte Unterscheidung ist sicherlich problematisch. Und sie ist Ausdruck der paradoxen Situation.

Nach Spaemann ist die Frage, warum ich moralisch sein soll, nicht zu beantworten und als Frage selbst schon unmoralisch.¹²⁹ Aber trotzdem ist diese Frage nicht sinnlos, und in gewisser Weise betrifft sie uns mehr als alle anderen Fragen zur Moral. Kant sieht ebenfalls ein, daß keine weiteren Gründe im Sinne einer Rechtfertigung mehr angegeben werden können. Aber trotzdem will er etwas dazu sagen. Wie kann hier noch argumentiert werden, wenn keine Gründe mehr angegeben werden dürfen? Wie antwortet man auf diese Frage, wenn man sich nicht damit zufrieden geben will, zu behaupten, daß diese Frage nicht gestellt werden darf? Können hier noch *Argumente* gefunden werden, oder ist es eher ein *Hinweisen* und *Darstellen* oder ein *gut Zureden* und *Überreden*?

Diese Fragen und Probleme finden in der Kant-Interpretation von Korsgaard viel Beachtung, und sie stellen auch den Anschlußpunkt zu ihrer eigenen Theorie dar. Bevor ich auf ihr Konzept eingehe, werde ich Korsgaards Kant-Interpretation *Morality as Freedom* besprechen. Korsgaard versucht die Zweiweltenlehre zu verteidigen und plausibel darzustellen. Denn gerade dieses Theoriestück Kants wird von vielen als unhaltbare Metaphysik verworfen.¹³⁰ Im ersten Kapitel habe ich die Zweiweltenlehre in Frage gestellt, da sie die Probleme im Zusammenhang mit den Begriffen der Verantwortung und Freiheit zur Folge hatte. Frei sind wir nur dann, wenn wir uns auch als intelligible Wesen

¹²⁹ Spaemann, 1998, S.237: „Das Eigentümliche der sittlichen Verpflichtung scheint gerade darin zu liegen, daß sie eine bestimmte Reflexion trotz ihrer Möglichkeit nicht zuläßt [...]. Der Verzicht auf diese Reflexion scheint der eigentlich sittliche Akt zu sein.“ Vgl. weiter oben S. 50f.

¹³⁰ Vgl. dazu etwa Hill, 1991, S. 30 und Wood, 1999, S. 175

betrachten; wenn wir uns also als frei von Naturkausalität denken. Und nur wenn wir in dieser Hinsicht frei sind, sind wir für unsere Handlungen verantwortlich. Das resultierende Problem hat zwei Varianten.

„If we are only responsible because we are noumena and if insofar as we are noumena we only do what is right, then we cannot be responsible for our evil actions. Or, if we are responsible, it is so radically that no room is left for excuses.“¹³¹

Die Trennung in einen Standpunkt der Vernunft und einen Standpunkt der Sinnlichkeit scheint also zu zwei unhaltbaren Gegenpositionen zu führen. Entweder wir sind nur dann verantwortlich, wenn wir moralisch handeln oder wir sind für alles verantwortlich; ohne die Möglichkeit einer Entschuldigung. Korsgaards Ausweg aus diesem Dilemma ist ein angemessenes Verständnis der Zweiweltenlehre.

Die *Religionsschrift* unterscheidet von den anderen Moralschriften Kants unter anderem darin, daß dort im Zuge der Theorie des radikal Bösen die *Rangordnung* der Maximen im Zentrum steht. Wichtig ist es, genau zwischen der Rolle der Triebfedern, Neigungen und Maximen zu unterscheiden. Korsgaard betont, daß Antriebe und Neigungen selbst noch keine Handlungsgründe sind. Unsere Neigungen sind zunächst nur Triebfedern. Als solche sind sie „Kandidaten“ für Gründe. Die Neigungen, die der Sinnlichkeit entspringen, werden von Kant zusammengefaßt als Triebfedern der Selbstliebe. Diese Triebfedern stehen der Triebfeder der Achtung fürs Gesetz gegenüber. Zum Grund wird eine Triebfeder erst, wenn sie vom Subjekt frei in „seine Maxime aufgenommen“ wird (Vgl. Rel. B11). In Anlehnung an die Formulierungen der *Religionsschrift* besteht Freiheit nach Korsgaard lediglich darin, die Rangordnung zwischen den Maximen zu bestimmen. Wir haben nicht die Freiheit, uns von Triebfedern völlig loszusagen; wir sind immer durch irgendwelche Triebfedern motiviert. Das könnte so verstanden werden, daß wir eine freie Wahl zwischen den Maximen der Selbstliebe und dem Moralgesetz haben. Und es finden sich auch Stellen in der *Religionsschrift*, die dieses Verständnis nahelegen.

„(D)ie Freiheit der Willkür ist von der ganz eigentümlichen 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. B 11 f.)

¹³¹ Korsgaard, 1996b, S. 159f.

Korsgaard spricht zunächst auch von einer „real choice“ zwischen dem Prinzip der Moral und dem der Selbstliebe.¹³² Wenn zunächst also von einer *Wahl* gesprochen wird, dann kann das Ziel nicht darin bestehen, nach einem *Grund* zu suchen, um zu entscheiden, welche der beiden Maximen gewählt werden sollte. Denn einen Grund angeben heißt, sich auf etwas Allgemeines oder ein Prinzip zu berufen. Der freie Wille kann nach Kant nur durch ein Prinzip bestimmt werden. Jeder Grund für eine Handlung bezieht sich auf ein allgemeines Prinzip. Jedes Prinzip kann nun selbst wieder hinterfragt werden. Begründet werden kann es nur durch ein höheres Prinzip. Der folgende Regreß kann nur durch ein oberstes Prinzip beendet werden, und für das oberste Prinzip kommen bei Kant nur die beiden genannten Prinzipien in Frage. Deshalb kann man sich nicht auf ein Prinzip berufen, um einen Grund für die Wahl zwischen der Maxime der Selbstliebe und dem Moralgesetz anzugeben. Denn durch das oberste Prinzip wird ja erst festgelegt, was überhaupt als Grund gelten soll. Die bekannte Lösung Kants ist der Wechsel von inhaltlichen Prinzipien (hypothetische Imperative) auf ein rein formales Prinzip: den kategorischen Imperativ.

„At the standpoint of spontaneity, the will must [...] choose a principle or a law for itself. Nothing provides any content for that law. *All that it has to be is a law.*“¹³³

Korsgaard betont den wichtigen Punkt, daß durch die Entwicklung des kategorischen Imperatives (in seiner ersten Formulierung; vgl. GMS. BA52) *nichts anderes* beschrieben wird als die Funktionsweise des freien Willens. Der kategorische Imperativ, als das Prinzip der Moral, stellt keine zusätzliche Bedingung oder Einschränkung für den freien Willen dar. Eben die Tatsache, daß die Bedingungen des spontanen und freien Willens die der Moralität sind, liefert die direkteste Antwort auf die Frage, warum ich mich dem Moralgesetz unterwerfen soll, warum ich moralisch sein soll. Denn nicht das Moralgesetz, sondern die Selbstliebe zu seiner obersten Maxime zu machen, stellt eine Einschränkung und eine weitere Bedingung dar. Aber dadurch werden dem Willen nicht nur von außen Bedingungen auferlegt, sondern er verliert seinen wichtigsten Charakterzug: er ist dann kein freier und spontaner Wille mehr. Irritierend an Korsgaards Argumentation ist, daß sie sozusagen im Namen des freien Willens spricht. Das Argument wird vom Standpunkt des

¹³² Vgl. ebenda, S. 165

¹³³ Ebenda, S. 166

freien Willens aus formuliert. Und *nur* von diesem Standpunkt aus ist es nicht einzusehen, warum der Wille seine Spontaneität aufgeben sollte.

„Since we are just talking about the will itself right now, and not the whole person, the incentives of inclination cannot provide a temptation to adopt the maxim of self-love.“¹³⁴

Denn nach Korsgaard können Motive der Sinnlichkeit nur dann Einfluß auf den Willen haben, wenn der Wille seine Spontaneität bereits aufgegeben hat, und dadurch den Neigungen Einfluß gewährt. Deshalb ist es auch keine *Wahl* im eigentlichen Sinne. Moral und Neigungen stehen sich nicht auf einer Ebene gegenüber. Denn das Moralgesetz fügt dem freien Willen nichts hinzu; die „Wahl“ des kategorischen Imperatives, als oberster Maxime, ist eigentlich nur eine Bejahung und Bestätigung der Unabhängigkeit und Prinzipiengeleitetheit des Willens.

„(T)he choice of the maxim of self-love over that of morality is unintelligible. Morality is the natural condition of a free will. The free will that puts inclination above morality sacrifices its freedom for nothing.“¹³⁵

Wie bereits erwähnt, ist das ein Argument, das unser intelligibles Wesen isoliert, und das nur für den Standpunkt des freien Willens gültig ist.

„Our inclinations may be alien to our purely rational wills, but they are not alien to us, and they do tempt us.“¹³⁶

Damit erscheint das ganze Argument um den freien Willen als ein leeres Manöver. Denn, so könnte man argumentieren, die Probleme in der Moralphilosophie entstehen hauptsächlich dadurch, daß wir eben *nicht* reine Vernunftwesen sind, sondern endliche und fehlbare Zweibeiner, die mehr oder weniger auch vernünftig sind oder sein können. Aber Korsgaard stellt die Trennung in zwei Standpunkte deshalb nicht in Frage. Die Frage, warum ich mich dem Moralgesetz unterwerfen soll, wird erst zum dringenden Problem, wenn wir unsere gesamte Natur in Betracht ziehen. Und diese Frage kann nicht vom Standpunkt des freien Willens aus beantwortet werden. Indem gezeigt wird, daß Handeln von einem intelligiblen Standpunkt aus, unter der Idee der Freiheit, nichts anderes ist als moralisches Handeln, ist noch nicht gezeigt, warum wir auch als endliche Wesen diesen Bestimmungen Wert beimessen sollten.

¹³⁴ Ebenda, S. 166

¹³⁵ Ebenda, S. 167

¹³⁶ Ebenda, S. 167

„(D)enn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlung sein müsse, und worauf wir den Wert gründen, [...] der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen Wert zu fühlen glaubt, gegen den der, eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes, für nichts zu halten sei, keine genugtuende Antwort geben.“ (GMS. BA 103)

Daß keine befriedigende Antwort gegeben werden kann, ist hier wieder so zu verstehen, daß hier keine neuerliche Begründung mehr gegeben werden darf. Aber obwohl eine „genugtuende Antwort“ nicht möglich ist, hat Kant doch versucht, etwas dazu zu sagen. Für Korsgaard ist diese Stelle entscheidend. Denn, wie schon angedeutet, droht hier alles wieder in sich zusammenzustürzen. Wofür sollen all die formalen Argumente gut gewesen sein, wenn mir dadurch nicht klar wird, warum Moral für mich einen Wert darstellt?

„We are willing to grant the importance of the autonomy we express in moral conduct only because we already think that morality is supremely important. But it is still unclear why we think so.“¹³⁷

Die Trennung in Vernunft und Sinnlichkeit stellt für Korsgaard jedoch kein Hindernis dar, sondern sie ist vielmehr der Schlüssel für die Lösung dieses Problems. Denn durch das Festhalten an der Zweiweltenlehre verändert sich an dieser Stelle die Ausgangsfrage. Nach der detaillierten Herausarbeitung des intelligiblen Standpunktes erfüllt eine Frage wie „Warum soll ich mich dem Moralprinzip unterwerfen?“ nicht mehr ihren Zweck. Denn daß ich mich vom vernünftigen Standpunkt aus nicht *unterwerfen* muß, sondern daß dieser Standpunkt mit Moralität *identisch* ist, konnte gezeigt werden. Es hat keinen Sinn mehr zu fragen: „Warum soll *ich*... ?“. Wenn ich den intelligiblen Standpunkt einnehme, dann betrachte ich das Vernunftwesen nicht als etwas mir Fremdes. Denn „Ich“ ist auch ein vernünftiges Wesen, und das Moralgesetz ist nicht etwas außer mir, das ich erst annehmen muß, oder dem ich mich unterwerfen muß. Die Frage, warum ich mich unterwerfen soll, ist deshalb irreführend, weil ich mich, von einem Standpunkt aus betrachtet, ja gar nicht unterwerfen muß. Anders gesagt: ein Teil von mir ist selbst die Ursache und der Grund des Moralprinzips. Die Frage muß daher so gestellt werden, daß die Antwort der Trennung in zwei Standpunkte gerecht werden kann. Anstatt zu fragen „Warum soll ich mich unterwerfen?“ muß gefragt werden: Warum soll ich mich in erster Linie mit meiner freien

¹³⁷ Ebenda, S. 167

und vernünftigen Seite identifizieren? Warum soll ich dem Standpunkt der Vernunft und des freien Willens Priorität einräumen?

„What is needed is an incentive for us to identify with the free and rational side of our nature.“¹³⁸

Im Anschluß daran skizziert Korsgaard Kants Lösungsweg. Der erste Schritt beruht auf der Annahme, daß aktive Selbstbestimmung dem Determinismus und der Fremdbestimmung vorzuziehen ist. Denn, sich nicht in erster Linie mit dem autonomen Willen zu identifizieren, bedeutet die Auslieferung an Unfreiheit. Wenn nur der Standpunkt des freien Willens eingenommen wird, dann bedeutet die Aufgabe der Moral die Aufgabe der Spontaneität. Wenn wir uns nun aber auch als endliche Wesen betrachten, dann bedeutet dies die kausale Determination. Diese Determination ergreift jedoch nicht Besitz von uns. Es ist zumindest nicht wahrscheinlich, daß dadurch der aktive Wille ganz und gar verschwinden würde und zum Spielball von Umwelteinflüssen werden würde. Wenn ich meinen freien Willen nicht verwirkliche, dann vergebe ich damit die Möglichkeit, daß ich etwas in der Welt bewirke; gemeint ist damit ein bewußtes und intentionales Wirken. Unsere Intentionen lösen sich damit natürlich nicht in Luft auf, aber sie verlieren ihre Handlungswirksamkeit. Das Gewollte wird zu einem Wunsch. Zu einem Wunsch, der bloßer Wunsch bleibt. So werde ich nicht den Eindruck haben, daß die kausale Fremdbestimmung einem geregelten oder gar angenehmen Lauf der Dinge gleichkommt. Da durch meine Untätigkeit meine Wünsche als unerreichbar und dem Zufall überlassen erscheinen, werde ich die Fremdbestimmung nicht als das erleben, was sie eigentlich ist: die Kausalität der Heteronomie erscheint in Kontrast zu meinem Wunschdenken als Kontingenz.

„The choice of the moral maxim over the maxim of self-love may then be seen as a choice of genuine activity over passivity; a choice to use your active power to make a difference in the world.“¹³⁹

Deswegen bezeichnete Kant die Verstandeswelt auch als „den Grund“ der Sinnenwelt (Vgl. GMS. BA 111). Ironischerweise können wir demnach in der Sinnenwelt nur dann etwas bewirken, wenn wir uns in erster Linie mit unserer intelligiblen Natur identifizieren. Will ich mich nicht der Kontingenz der Sinnenwelt ausliefern, so bleibt nur die

¹³⁸ Ebenda, S. 167

¹³⁹ Ebenda, S. 169

Möglichkeit, dieser Passivität mit autonomer Aktivität entgegenzutreten.

Kant bleibt aus mehreren Gründen nicht bei diesem Argument einer Verwirklichung unserer Autonomie stehen. Es folgt darüber hinaus die Lehre vom höchsten Gut und von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft. Diese Theoriestücke finden bei Korsgaard aber keine besondere Beachtung mehr. Diese Kürzung wird in ihrer eigenen Theorie durch die Konzentration auf das eben beschriebene Moment der Identifizierung kompensiert.

Warum Kant?

Korsgaards Ansatz zur Grundlegung einer Moral der Autonomie findet sich in *The Sources of Normativity*. Ein Großteil ihrer Arbeiten, die diesem Buch vorausgehen, sind der Kant-Interpretation gewidmet. Auch wenn es sich bei diesen Arbeiten in erster Linie um Kant-Literatur handelt, so wird doch an vielen Stellen immer wieder klar, daß Korsgaard nicht nur mit der Stimme einer unbeteiligten Kommentatorin spricht, sondern daß sie aus eigener Überzeugung große Teile der Moralphilosophie Kants zu retten versucht. Aber Korsgaard weiß auch, daß die Philosophie Kants mit dem Nachweis der Schlüssigkeit und Konsistenz isolierter Argumente und Theoriestücke allein nicht zu retten ist. Denn viele Gegner einer kantischen Moral kritisieren nicht Details und isolierte Argumente, sondern eine generelle Unattraktivität, die der Moral Kants anhängt. Die biedere Rede von Pflicht und die „rigorose Denkungsart“ gilt als unangemessen und autoritär; die Ethik Kants gilt als unlebbar oder zumindest als unattraktiv. Eine Erklärung, warum Kant trotzdem unausweichlich bleibt, versucht Korsgaard in der Einleitung zu *The Sources of Normativity* zu geben.

Nach Korsgaard hatte für Platon und Aristoteles Ethik und Moral mit der Frage zu tun, wie die Dinge wirklich sind. Die richtige Sicht der Dinge würde uns schließlich auch ein richtiges Verständnis darüber ermöglichen, wer wir *wirklich* sind, und wie wir sein *sollen*. Die Erziehung spielt für die Einsicht in das Wesen der Dinge und für unsere Selbsterkenntnis natürlich eine wegweisende Rolle. Aber da es *ein* wahres Wesen des Menschen gibt, ist das „Ergebnis“ dieses Prozesses vorgezeichnet. Die Entwicklung zu einem tugendhaften Menschen geht einher mit einer zunehmenden Einsicht in die wahre Natur der Dinge.

„A well brought up person would not need to have excellence forced upon him – he would move naturally towards the achievement of his perfect form. [...] In Greek

thought, becoming excellent is as natural as growing up. We need to learn virtue; but it is as we learn language, because we are human and that is our nature. But what about those who are not well-brought up [...]?”¹⁴⁰

Die aristotelische Ethik hat den Vorzug, daß Tugend und Vorzüglichkeit auch attraktiv sind. Denn diese „natürliche“ Selbstfindung, diese „natürliche“ Entwicklung, verspricht auch Wohlergehen (Eudaimonia). Gegen diese aristotelische Sichtweise sprechen vor allem zwei Punkte. Erstens entspricht dies nach Korsgaard ganz einfach nicht der Realität: „the real is no longer the good“.¹⁴¹ Uns erscheint es naiv, uns auf unsere Natur oder das Wesen der Dinge zu verlassen. In unserer „Natur“ steckt nicht nur die Möglichkeit zur Vorzüglichkeit, sondern auch zu deren Gegenteil. Deshalb ist es für Korsgaard unumgänglich, auch von Verpflichtung zu reden und nicht nur von Tugend. Und von Verpflichtung zu reden heißt, sich *nicht* auf unsere Natur zu verlassen. „Excellence is natural; but obligation [...] is the work of art.“¹⁴²

Der zweite Punkt schließt direkt daran an. Die aristotelische Ethik hat – zumindest in der Darstellung Korsgaards – etwas Fatalistisches an sich. Wenn sie richtig ist, dann nur für eine behütete und gut erzogene Oberschicht. Aristoteles hat seine Nikomachische Ethik *nicht* für die geschrieben, die mit ihrer Lebensführung unzufrieden sind und sie ändern wollen, sondern für die, die ohnehin schon zur gut erzogenen und tugendhaften Oberschicht gehören. Für Aristoteles ist es sinnlos zu versuchen, schlecht Erzogene oder widerspenstig Unglehrte auf den Weg der Tugend zurückzuführen. Bei Aristoteles hat das Subjekt nicht die Möglichkeit, sich loszureißen und ein neues Leben zu beginnen.

Anerzogene und internalisierte Verhaltens- und Denkmuster zu verändern ist sicher alles andere als einfach. Aber wer diese Möglichkeit nicht ausschließen will, muß dem Subjekt zugestehen, sich selbst erziehen und erneuern zu können. Aber um mich zu verändern, muß ich mir ein neues Konzept meiner selbst zulegen. Um aus dem Vorgegebenen auszubrechen, muß ich etwas Neues erschaffen. Und vor allem: ich muß mir dieses neue Selbstkonzept auch selbst vorschreiben. Ich muß mich selbst dazu bringen, auch tatsächlich so zu sein, wie ich sein möchte. Um es auf den Punkt, und zurück zu Kant zu bringen: ich muß mir selbst Gesetze auferlegen; ich muß mich selbst verpflichten.

¹⁴⁰ Korsgaard, 1996c, S. 3

¹⁴¹ Ebenda, S. 4

¹⁴² Ebenda, S. 4

Die Frage nach der Normativität

Das Problem der Verpflichtung ist ihr normativer Charakter: „[ethical standards] make *claims* on us; they command, oblige, recommend or guide“.¹⁴³ Verpflichtungen setzen mir Grenzen. Grenzen können mir helfen mich, zu orientieren; sie können mich aber auch einschränken, mir lästig werden oder mich vor Anforderungen stellen, denen ich nicht gewachsen bin. Werden mir Grenzen und Verpflichtungen vorgesetzt, so kann sich früher oder später die Frage aufdrängen, warum ich das anerkennen soll. Diese Frage wird sich umso dringender stellen, je ungerechter und unangemessener die Verpflichtungen meinem Empfinden nach sind. Aber auch allein die Tatsache, daß ich überhaupt irgend welchen Verpflichtungen und Grenzen gerecht werden muß, kann diese Frage evozieren. Die Frage „Warum soll ich moralisch sein?“ ist für Korsgaard nicht eine Frage, auf die es keine Antwort geben kann. Und es ist auch keine Frage, die per se nach einem Bezug zu unserem Eigeninteresse verlangt. Diese Frage kann zwar so verstanden werden, aber diese Frage ist auch einfach Ausdruck dessen, daß moralische Ansprüche einer Rechtfertigung bedürfen.

„We are asking what *justifies* the claims that morality makes on us. This is what I am calling ‚the normative question‘“¹⁴⁴

Korsgaard formuliert drei Bedingungen, die ihrer Ansicht nach erfüllt werden müssen, um die normative Frage befriedigend zu beantworten.

- (1) Das aufgeworfene Problem der Normativität entspringt der Struktur des reflektierenden Subjekts. Deshalb muß die Antwort darauf auch eine Antwort sein, die sich an das handelnde Subjekt richtet; die Antwort ist an die *erste Person* adressiert. Die Antwort darf nicht nur an mich gerichtet sein, sondern es muß eine Antwort sein, die ich *zu* mir selbst, oder *über* mich selbst, sagen kann, wenn ich die normative Frage stelle.
- (2) Eine Theorie der Normativität muß *Transparenz* voraussetzen. Eine Theorie, die Verpflichtungen und Handlungen rechtfertigen soll, darf nicht davon ausgehen bzw. darf nicht unterstellen, daß uns die wahren Beweggründe unserer Handlung nicht bekannt sind, oder uns nicht bekannt sein können. Diese Bedingung stellt sicher, daß die normative Frage nicht durch den Bezug auf Außermoralisches beantwortet wird; d.h. nicht durch Heteronomie. So würde etwa der Bezug auf das Eigeninteresse unterstellen, daß ich nicht weiß, was ich tue, wenn ich moralisch handle; denn hinter

¹⁴³ Ebenda, S. 8

¹⁴⁴ Ebenda, S. 9f.

den vermeintlich moralischen Motiven stecken *eigentlich* andere – egoistische – Motive.

- (3) „Finally, I believe that the answer must appeal, in a deep way, to our sense of who we are, to our sense of our identity.“¹⁴⁵ Nach Korsgaard kann Moralität für uns so wichtig werden, daß wir ihr alles andere unterordnen. Unter Umständen würden wir auch unser eigenes Leben den Forderungen von Moral und Gerechtigkeit unterordnen. „This places a demanding condition on a successful answer to the normative question: it must show that sometimes doing the wrong thing is as bad or worse than death.“¹⁴⁶ Eine Theorie der Normativität muß zeigen, wie das möglich ist; sie muß zeigen, warum Moral für unsere Lebensführung so wichtig sein kann. Wenn ich „lieber sterben“ würde, als *das* zu tun, dann heißt das nach Korsgaard, daß ich nicht mehr ich selbst sein würde, wenn ich *das* tun würde. „If moral claims are ever worth dying for, then violating them must be, in a similar way, worse than death. And this means that they must issue in a deep way from our sense of who we are.“¹⁴⁷ Die Antwort auf die normative Frage muß also in ein Identitätskonzept eingebettet werden.

Das Irritierende an dieser dritten Bedingung ist, daß damit Korsgaards Theorie, ihre Antwort auf die normative Frage, in groben Zügen schon ausgesprochen oder zumindest vorgezeichnet ist. So macht das Zusammenspiel von Korsgaards eigener Theorie und den Bedingungen, die sie an *alle* Lösungen der normativen Frage stellt, den Eindruck eines Zirkelschlusses. Die beiden ersten Bedingungen können durchaus als allgemeine Bedingungen akzeptiert werden. Aber meines Erachtens ist die dritte Bedingung schon Teil von Korsgaards eigener Lösung.

Eine allgemeine Formulierung für die dritte Bedingung kann im Anschluß an die Probleme bei Kant gesucht werden. Korsgaard sucht eine Antwort auf die Frage, warum ich moralisch sein soll. Aber auch für Korsgaard ist klar, daß kein außermoralisches Interesse eine Antwort darauf sein kann. Durch die Moral der Autonomie ist das Sollen bereits gerechtfertigt. Für dieses Sollen noch einmal nach einer normativen Rechtfertigung zu suchen, würde in einen Begründungsregreß führen. Und ein bezug auf außermoralische Motive würde die Moral untergraben. Das Sollen ist bereits begründet, und das Sollen des „Warum soll ich moralisch sein?“ ist, wie Kant es ausdrückte, eigentlich ein *Wollen* (Vgl.

¹⁴⁵ Ebenda, S. 17

¹⁴⁶ Ebenda, S. 17

¹⁴⁷ Ebenda, S. 18

GMS. BA 102). Eine dritte Bedingung für eine Antwort auf die normative Frage könnte darin bestehen, eine Darstellung dieses Wollens zu finden, ohne in einen normativen Begründungsregreß zu münden und ohne auf außermoralische Motive Bezug zu nehmen.

Reflexion und Gründe

Mit der Forderung nach Transparenz meint Korsgaard nicht, daß wir zu so etwas wie endgültiger Selbsterkenntnis fähig sein müssen; auch nicht, daß uns alle Motive unseres Handelns immer bekannt sein müssen. Die geforderte Transparenz besteht lediglich darin, daß wir auch tatsächlich Gründe für unser Handeln haben *können*. Und zwar Gründe, deren wir uns bewußt sein können, und die wir somit auch angeben können, wenn wir unsere Absicht ausdrücken wollen. Gründe, die wir angeben wenn wir anderen gegenüber Rede und Antwort stehen, weshalb wir so und nicht anders gehandelt haben. In diesem Sinne können wir uns transparent sein allein aufgrund der Struktur unseres Selbstbewußtseins: „it is essentially reflective“.¹⁴⁸ Die Reflexivität unseres Selbstbewußtseins erlaubt es uns, uns in Distanz zu uns selbst zu setzen. Vor allem erlaubt sie uns, Distanz zu unseren Neigungen, Antrieben und Wünschen einzunehmen. Keine Neigung „überkommt mich“ in dem Sinne, daß ich mir dessen nicht bewußt hätte sein können. Es besteht die *Möglichkeit*, uns selbst zu fragen, ob ein Wunsch oder eine Neigung auch tatsächlich ein Grund zum Handeln sein soll. Deshalb sind wir uns in dieser Hinsicht auch transparent. Denn keine Neigung kann nach Korsgaard an dieser „Prüfung“ vorbei. Keine Neigung, kein Wunsch oder kein Antrieb ist etwas Unmittelbares. Es gibt nach Korsgaard keine Triebe und Neigungen, die *nur* Trieb oder *bloß* Neigung sind. Unser Selbstbewußtsein ist immer mit im Spiel. Bildlich gesprochen muß jeder Impuls an der Instanz unseres Bewußtseins vorbei. Auch wenn wir uns keine Gedanken machen und etwas einfach geschehen lassen, so bleibt doch das Stück Aktivität, das den Impuls gelten und „passieren“ läßt. Korsgaard nennt diese Funktion unseres Bewußtseins den Test der reflexiven Billigung.¹⁴⁹ Unsere Handlungsgründe sind mit dem reflexiven Bewußtsein untrennbar verbunden. Wenn wir uns in Distanz zu einer Neigung setzen und beurteilen wollen, ob wir danach handeln sollen, dann brauchen wir Kriterien; wir brauchen Gründe. Diese Gründe gibt es wiederum nur, weil es den „test of reflective endorsement“ gibt. Nur so werden Gedanken

¹⁴⁸ Ebenda, S. 92

¹⁴⁹ „Test of reflective endorsement“, ebenda, S. 91

und Urteile auch zu Handlungsgründen. Nur so ist praktische Vernunft möglich.

„‘Reason‘ means reflective success. So if I decide that my desire is a reason to act, I must decide that on reflection I endorse that desire. And here we run into the problem. For how do I decide that?“¹⁵⁰

Im ersten Teil der Beantwortung dieser Frage folgt Korsgaard ganz Kants Entwicklung des kategorischen Imperativs aus den Bedingungen eines freien Willens (Vgl. KpV. A52). Gründe sind aus Prinzipien oder Gesetzen abgeleitet. Unter Ablehnung heteronomer Autorität und unter der Annahme eines freien Willens, bzw. unter der Annahme einer freien Entscheidung für den reflexiven Test, bleibt nur die Möglichkeit der Selbstgesetzgebung. Diese gehorcht einer rein formalen Bedingung: „All that it has to be is a law.“¹⁵¹

Aber Korsgaard sieht sich damit noch nicht am Ziel. Einerseits ist noch nicht sicher gestellt, daß die formale Bedingung der *Selbstgesetzgebung* auch *Moralität* garantiert. Denn Moralität fordert nach Korsgaard mehr als die Erfüllung des Kriteriums der Selbstgesetzgebung.

„The moral law tells us to act only on maxims that all rational beings could agree to act on together in a workable cooperative system.“¹⁵²

Jedes Gesetz ist für Korsgaard per definitionem universal. Es bezieht sich immer auf *alle* Mitglieder eines Individuenbereiches. Wie dieser Individuenbereich definiert wird, ist aber noch offen. Es steht nicht a priori fest, daß sich „alle“ auf alle Menschen als vernünftige Wesen bezieht. Es muß gezeigt werden, daß mit „alle“ *nicht* gemeint ist: „alle zivilisierten Menschen“, „alle Mitglieder meiner Familie“, „alle Männer“, oder dergleichen. Aber vor allem ist die Ausgangsfrage noch nicht geklärt. Nämlich wie der verpflichtende Charakter zustande kommt.

Praktische Identität

Da die reflexive Struktur unseres Selbstbewußtseins auf Gründe und Prinzipien angewiesen ist, entspringt ihr ein Bild unseres Selbst: „(I)t forces us to have a *conception* of ourselves“.¹⁵³ Eine entscheidende Rolle spielt im weiteren eine genaue Trennung von

¹⁵⁰ Ebenda, S. 97

¹⁵¹ Ebenda, S. 98

¹⁵² Ebenda, S. 99

¹⁵³ Ebenda, S. 100

erster und dritter Person. Vom Standpunkt des Beobachters aus der dritten Person ist die geforderte Bedingung der Transparenz nicht gewährleistet. Aus dieser Perspektive kann eine Handlung ihren intentionalen Charakter verlieren; es mag so aussehen, als ob sich lediglich der stärkste Wunsch durchsetzt. Entscheidungen, die unsere Handlungsgründe und Prinzipien betreffen, müssen aus der Perspektive der ersten Person betrachtet werden.

„When you deliberate, it is as if there were something over and above all of your desires, something which is *you*, and which *chooses* which desire to act on. This means that the principle or law by which you determine your actions is one that you regard as being *yourself*.“¹⁵⁴

Deshalb muß eine Antwort auf die normative Frage auch in der ersten Person formuliert sein. Denn nur der Standpunkt der ersten Person kann eine freie Entscheidung nach meinen Prinzipien, und somit die geforderte Transparenz, gewährleisten. Das Prinzip, nach dem ich entscheide, wird dabei zum Ausdruck meiner Selbst, meiner Identität. Indem ich mich bei meiner Entscheidung darauf stütze, identifiziere ich mich mit diesem Prinzip. Einerseits entsteht erst durch diese Identifikation mit einem Prinzip ein handelndes Ich. Wünsche und Neigung sind bloß zusammenhangslose Ereignisse, solange sie nicht durch Prinzipien formuliert und miteinander verglichen werden. Erst durch die vereinheitlichende Funktion von Prinzipien entsteht ein in der Zeit persistentes Ich.¹⁵⁵ Aber diese praktische Identität stiftet nicht nur Einheit, sondern sie ist auch die gesuchte Quelle der Normativität.

„It is the conceptions of ourselves that are most important to us that give rise to unconditional obligations. For to violate them is to lose your integrity and so your identity [...]. That is, it is no longer be able to think of yourself under the description under which you value yourself and find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking.“¹⁵⁶

Nach Korsgaard sind Prinzipien konstitutiv für unsere personale Identität. Meine obersten Identifikationen sind damit nicht nur Ausdruck meiner Selbst, sondern sie stehen auch für das, was ich als wertvoll betrachte, was meinem Leben auf die Dauer Sinn verleiht. Deswegen können diese Prinzipien eine große Macht auf uns ausüben. Und daraus entspringt die Verpflichtung, diese Prinzipien nicht zu verletzen. Unbedingt ist diese Verpflichtung, da sie auf Prinzipien beruht, die Konstituens meiner Identität sind. Dahinter

¹⁵⁴ Ebenda, S. 100

¹⁵⁵ Vgl. ebenda, S. 229

¹⁵⁶ Ebenda, S. 102

können keine Gründe und Bedingungen mehr gesucht werden. Da es ohne diese Prinzipien keine Identität gibt, haben diese Prinzipien für mich den Status des Unbedingten. Eine Verletzung der daraus entspringenden Pflicht ist damit eine Bedrohung meiner Identität.

„If reason arise from reflective endorsement, then obligation arises from reflective rejection.“¹⁵⁷

Moralische Identität

„A view of what you ought to do is a view of who you are.“¹⁵⁸

Bisher wissen wir über den Inhalt dieses Sollens nur, daß es den formalen Anforderungen der Gesetzmäßigkeit genügen muß. Das wichtigste Kennzeichen der Gesetzmäßigkeit ist die Universalität. Es wurde weiter oben schon darauf hingewiesen, daß das mit Moralität nicht viel zu tun haben muß. Denn der Bereich des Quantors „alle“ muß näher spezifiziert werden. Alle *was*? Moralisch sein heißt natürlich nicht, sich nur gegenüber Freunden, Verwandten oder einer irgendwie spezifizierten Gruppe moralisch zu verhalten.¹⁵⁹ Die Tatsache, daß wir alle eine einzigartige Entwicklungs- und Individuationsgeschichte hinter uns haben, und unsere Identität durch vielfältigste soziale und psychische Faktoren

¹⁵⁷ Ebenda, S. 102. Gegen diese Erklärung der Normativität sind bereits gewichtige Einwände formuliert worden. Die Unbedingtheit der Verpflichtung betrifft nicht nur den Status der Begründung, sondern auch den Anspruch, den eine Verpflichtung stellt. Verpflichtungen kennen keine Graduierung, kein „Wenn und Aber“. Und dieser Aspekt der Unbedingtheit wird durch die Einbettung in das Identitätskonzept gefährdet: „Obligation is always unconditional, but it is only when it concerns really important matters that it is *deep*.“ (Ebenda, S. 103) Thomas Nagel (Vgl. Nagel, 1996, S. 203f.) und Raymond Geuss (Vgl. Geuss, 1996, S. 194f.) kritisieren, daß durch diese Abhängigkeit der Verpflichtung von unseren Werten ein „unkantisches“ Moment mit ins Spiel kommt. Und daß eben dadurch Korsgaard den großen Vorzug eines kantischen Ansatzes verspielt. Denn die Stärke Kants war es, die Verpflichtung auf ein gänzlich nicht-kontingentes Fundament gestellt zu haben. G.A. Cohen fügt hinzu, daß der Zusammenhang mit dem Identitätsverlust einen viel zu engen und ungenauen Rahmen der Verpflichtung liefert. Wenn sich der Bereich der Verpflichtung nur auf jene Handlungen beschränkt, die meine Identität gefährden, so gibt es sehr wenige Dinge, zu denen ich tatsächlich verpflichtet bin (Vgl. Cohen, 1996, S. 176f.). Nach Nagel entsteht durch die Rede vom „lieber sterben, als *das* tun“ außerdem eine Moral der „heroischen Charaktere“ (Vgl. Nagel S.206f.). Eine Erklärung der Verpflichtung müßte auch das Gegenteil berücksichtigen: warum es Menschen gibt, die sehr wohl damit leben können, gegen die Moral zu verstoßen. Die Stabilität meiner Identität, meine psychische Gesundheit, ist ein äußerst vages und fragwürdiges Fundament moralischer Verpflichtung. Rainer Forst kritisiert weiters die damit einher gehende Überbetonung der ersten Person: „Damit aber verfehlt [Korsgaard] die Unbedingtheit moralischer Verantwortung *gegenüber anderen*.“ (Vgl. Forst, 1999, S. 296, Note 88)

¹⁵⁸ Korsgaard, 1996c, S. 117

¹⁵⁹ In diesem Zusammenhang stellt sich die viel diskutierte Frage, ob sich die Begriffe „Mensch“ und „Person“ auf einen unterschiedlichen Individuenbereich beziehen. Im Besonderen: ob Menschen *nur dann* Subjekte bestimmter Rechte und Pflichten sind, wenn sie aufgrund bestimmter Eigenschaften auch *Personen* sind.

bestimmt ist, ist für Korsgaard kein Grund, um an der Möglichkeit einer universellen Moral zu zweifeln. Ganz im Gegenteil. Wenn wir das Ziel einer teilbaren moralischen Identität erreichen wollen, dann müssen wir nach Korsgaard sogar davon ausgehen, daß wir alle mit einer kontingenten und uns vorgegebenen Identität „begonnen“ haben. Denn nur, wenn ich ein Identitätskonzept von mir habe, habe ich Gründe. Und weil diese Gründe sich als vorgegeben und blind übernommen hinterfragen lassen, habe ich die Möglichkeit, mich von der vorgegebenen Identität zu distanzieren. Aber diese Selbstkritik muß natürlich nicht moralisch motiviert sein. Es kann genau so gut eine kontingente Identität die andere ablösen, modifizieren oder erweitern. Das einzige, was dabei nicht kontingent ist, ist *daß* ich mich mit einem Prinzip identifiziere. Es ist nicht zuletzt Bedingung meiner psychischen Gesundheit, mich als eine Einheit zu fassen.

„But this reason for conforming to your particular practical identities is not a reason that springs from one of those particular practical identities. It is a reason that springs from your humanity itself, from your identity simply as a human being, a reflective animal who needs reasons to act and to live. And so it is a reason you have only if you treat your humanity as a practical, normative, form of identity, that is, if you value yourself as a human being.“¹⁶⁰

Daß wir überhaupt praktische Identität haben, führt Korsgaard also darauf zurück, daß wir uns selbst als wertvoll betrachten, insofern wir menschliche Wesen sind. Seine eigene Menschlichkeit *ohne weitere Bedingung* zu schätzen, erfordert nach Korsgaard, die Menschlichkeit in *jeder* Person zu achten. Sich selbst als menschliches Wesen wertzuschätzen, heißt damit nichts anderes, als eine moralische Identität zu haben. Denn die bloße Menschlichkeit in jeder Person als Wert anzuerkennen, heißt nichts anderes, als jeden Menschen „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ (GMS. BA 67) zu betrachten.

„Most of the time, our reasons for action spring from our more contingent and local identities. But part of the normative force of those reasons springs from the value we place on ourselves as human beings who need such identities. In this way all value depends on the value of humanity. [...] Not every form of practical identity is contingent or relative after all: moral identity is necessary.“¹⁶¹

¹⁶⁰ Ebenda, S. 121

¹⁶¹ Ebenda, S. 121f.

Nach Korsgaard liegt also jeder Form von praktischer Identität *eine* Identität zugrunde: nämlich moralische Identität im Sinne Kants. Die Wertschätzung der Menschlichkeit in mir und jedem anderen Menschen ist die Voraussetzung dafür, überhaupt irgendwelche Werte zu haben. Damit mir überhaupt etwas wichtig sein kann, muß ich mir selbst als Mensch, als Zweck an sich, wichtig sein. Die Frage „Warum soll ich moralisch sein?“ war nicht eine Frage nach einem zusätzlichen Grund. Es war die Frage nach einem Motiv; denn dieses Sollen ist ja eigentlich ein Wollen. Und die „normative force“ des moralischen Sollens, also dieses Wollen, entspringt nach Korsgaard der Voraussetzung, daß ich mein Menschsein als solches schätze und achte. Dieses Wollen beruht letztlich darauf, daß ich mein Leben in seinen positiven Bestimmungen bejahe und will.

Freiheit

Das „Ergebnis“ von Korsgaards Theorie, das Prinzip der Moral, ist nun nahezu ident mit der Moralphilosophie Kants. Moral ist im Grunde Autonomie, und sie ist, wenn wir uns als Menschen richtig verstehen, unausweichlich; „moral identity is necessary“. Deshalb stellt sich die Frage, wie Korsgaard mit den Problemen umgeht, die sich aus der Moral der Autonomie in bezug auf den Begriff des Bösen ergaben. Wenn wir unsere Freiheit nur durch autonomes Entscheiden realisieren können, und wenn Autonomie nichts anderes als Moralität ist, wie ist dann eine Verantwortung zu denken, die über den Bereich der Moral hinausgeht? Und wenn moralische Identität *notwendig* ist, wie ist dann das Böse überhaupt möglich?

Die Argumente des ersten Kapitels haben eine Forderung nach einem weiter gefaßten Freiheitsbegriff nahegelegt. Wenn Freiheit als Selbstgesetzgebung bestimmt wird, hat es den Anschein, als wären nur moralische Handlungen frei. Deshalb müsse die Freiheit neutraler und radikaler gefaßt werden: etwa als Selbstbestimmung. Kant hat dieses Freiheitsverständnis ausdrücklich zurückgewiesen.¹⁶² Das steht auch in Zusammenhang damit, daß nach Kant niemand das Böse *als Böses* wählt. Eine willentliche Wahl zwischen guten und bösen Maximen, eine „gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille)“, ist für Kant undenkbar. Das würde den Menschen zu einem „teuflichen Wesen“ machen. (Vgl. Rel. B32)

¹⁶² Vgl. etwa MS1. AB 28: „Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen.“

Wie wir weiter oben gesehen haben, ist auch für Korsgaard der Widerstreit zwischen Gut und Böse nicht als eine Wahl zu denken. Um zu einem akzeptablen Freiheitsbegriff zu kommen, ist nach Korsgaard keine Erweiterung des expliziten Freiheitsbegriffes nötig. Es genügt ein angemessenes Verständnis der Unterscheidung zwischen theoretischen und praktischen Fragestellungen, und eine genaue Trennung zwischen erster und dritter Person. Die Frage, ob wir frei sind, ist ein praktisches Problem und muß vom Standpunkt der ersten Person aus beantwortet werden. *Daß* wir frei sind, folgt nach Korsgaard aus der Struktur unseres reflexiven Bewußtseins. Unser Selbstbewußtsein liefert uns Gründe, indem es Neigungen, Wünsche und andere Motive als Handlungsgründe gelten läßt. Diese Motive werden dem Test des „reflective endorsement“ unterzogen. Und eben darin liegt unsere Freiheit. Die Freiheit, ein Motiv als Grund zu billigen oder nicht.

„(T)he point is that the reflective mind must endorse the desire before it can act on it, it must say to itself that the desire is a reason.“¹⁶³

Ein kausaler Determinismus stellt für Korsgaard keine Bedrohung dieser Freiheit dar. Diese Vereinbarkeit beruht auf der Trennung von erster und dritter Person. Ein Freiheitsbegriff ist kein Problem einer theoretischen Wissenschaft oder der theoretischen Philosophie. Ein Freiheitsbegriff beschreibt in erster Linie *meine* Freiheit als eine Bedingung dessen, daß ich Gründe zum Handeln habe, und als Eigenschaft meines reflexiven Selbstbewußtseins. Über diese Freiheit können deshalb auch keine Vorhersagen aus der dritten Person gemacht werden. Wenn ich etwa nach jeder Mahlzeit eine Zigarette rauche, so kann darüber keine Vorhersage gemacht werden. Es kann darüber keine Theorie aufgestellt werden, da es jedesmal anders sein könnte. Aber es gibt nicht nur keine Voraussagen aus der dritten Person, sondern es gibt auch keine Voraussagen aus der ersten Person. Diese Freiheit ist mein praktisches Problem. Ich kann darüber reflektieren und versuchen nachzuvollziehen, warum ich nicht so gehandelt habe, wie ich wollte. Oder ich kann mir Handlungsweisen zum Vorsatz machen. Aber worauf es ankommt, ist letztlich der Moment der Entscheidung. Nur in diesem Moment entfaltet sich das praktische Problem ganz. Und in diesem Moment habe ich diese Freiheit nicht „einfach so“. Um in diesem Sinne frei zu sein, muß ich diese Freiheit *ergreifen*; ich muß mir die Freiheit im Moment der Entscheidung nicht unbedingt bewußt machen, aber ich muß sie realisieren. Korsgaard charakterisiert Freiheit häufig durch die Begriffe der Entscheidung und der

¹⁶³ Korsgaard, 1996c. S. 94

Wahl. Gemeint sind Entscheidungen, die auch unmittelbar handlungswirksam werden. Auf das Beispiel bezogen, ist nicht jene Entscheidung gemeint, die ich treffe, wenn ich mir unter Gesichtspunkten der Gesundheit vornehme, mit dem Rauchen aufzuhören. Sondern jene Entscheidung, die dafür verantwortlich ist, daß ich bei der nächsten Gelegenheit doch nicht Nein sagen kann und mir eine Zigarette anzünde. In diesem Sinne sind diese Entscheidungen unsere Handlungen. Handlungen, die wir auch hätten nicht tun können: „Freedom is the capacity to do otherwise“.¹⁶⁴ Korsgaard geht in *The Sources of Normativity* nicht näher darauf ein, wie diese Entscheidungsfreiheit oder diese Wahl zu verstehen ist. Genauso wie bei Kant stellt sich die Frage, ob es auch eine *Wahl* zwischen Gut und Böse gibt oder ob eine andere Relation gefunden werden sollte. Für Korsgaard handelt es sich bei Kant um keine Wahl im eigentlichen Sinne. So überrascht es, daß sie in ihrer eigenen Theorie einen so starken Begriff der Wahl verwendet:

„(O)ur reflective nature gives us the choice about what to do. [...] When desire bids, we can indeed take it or leave it. And that is the source of the problem.“¹⁶⁵

Das Beispiel des Rauchens fällt zwar nicht direkt in den Bereich der Moral, aber es hat die relevante Struktur. Ob der Wunsch unmoralisch ist oder nicht, spielt zunächst keine Rolle. Wenn ich mir also vornehme, mir das Rauchen abzugewöhnen, so kann man dabei von einer bewußten und überlegten Entscheidung sprechen. Eine Wahl, bei der Für und Wider gegeneinander abgewogen werden. Aber wenn ich im Moment nicht widerstehen kann, so ist es unangemessen, von einer Entscheidung zu sprechen. Vielmehr will ich im Moment nicht so genau darüber nachdenken. Ich will einfach eine Zigarette rauchen. Ich revidiere in diesem Moment meine Entscheidung oder meinen Vorsatz nicht. Zumindest nicht bewußt. Man könnte sagen, daß ich *durch mein Handeln* meine Entscheidung zurücknehme. Aber das gilt vielleicht auch nur für eine bestimmte Zeitspanne. Später bereue ich es vielleicht, und meine ursprüngliche Entscheidung ist somit wieder aufrecht. Was passiert, ist eher ein *Zulassen* als ein Entscheiden. Ich entscheide mich für diesen Wunsch, *indem* ich ihm nachgebe. Deshalb halte ich den Ausdruck „endorse the desire“¹⁶⁶ für treffender als den der Entscheidung. Aber auch dabei könnten noch Abstufungen getroffen werden. Wenn es einer Person wichtig ist, so wird es wahrscheinlich einen Unterschied ausmachen, ob sie dies oder jenes mit Freude getan, gebilligt oder „nur“

¹⁶⁴ Ebenda, S. 96

¹⁶⁵ Ebenda, S. 96f.

¹⁶⁶ Ebenda, S. 94

zugelassen hat. Keinen Unterschied macht es aber für die Frage nach der Verantwortung. Wenn ich mich von einem unmoralischen Motiv leiten lasse, dann bin ich dafür verantwortlich; egal ob ich es gerne getan habe, oder ob ich es „nur“ zugelassen habe. Und wenn ich dem Wunsch, eine Zigarette zu rauchen, nachgebe, dann bin ich zwar nicht verantwortlich im moralischen Sinne. Aber ich kann mich vor mir selbst dafür verantwortlich machen, wenn es mir mit Vorsatz, mit dem Rauchen aufzuhören, wirklich ernst war. Die Verantwortung für das Böse ist damit gezeigt. An Kant anschließend sieht Korsgaard Freiheit als Selbstgesetzgebung. Aber wie wir gesehen haben, ist Selbstgesetzgebung bei Korsgaard noch nicht das Moralgesetz. Nach Korsgaards Theorie der praktischen Identität kann sich die Selbstgesetzgebung auf einen Individuenbereich beziehen, der sich von dem des Moralgesetzes unterscheidet. Autonomie ist bei Korsgaard also nicht mehr ident mit moralischer Autonomie. Die Freiheit der Selbstgesetzgebung ist nicht eine Eigenschaft, die ich einfach *habe*. Ich muß meine Freiheit in aktiver Autonomie realisieren, um tatsächlich frei zu sein. Nur indem ich mir im Zuge von Selbstkritik *und* in den konkreten Entscheidungssituationen selbst Gesetze auferlege, und sie auch realisiere, kann ich mich der Kontingenz der Fremdbestimmung entziehen. Aber darüber hinaus gibt es auch die Freiheit, *diese Freiheit* nicht zu realisieren: ich kann mich auch fremdbestimmen lassen.

Verantwortung

Weiter oben habe ich schon darauf hingewiesen, daß eine kantische Moralphilosophie in bezug auf den Begriff der Verantwortung in ein Dilemma schlittern kann.¹⁶⁷ Entweder sind wir *nur* für unsere moralischen Handlungen verantwortlich, oder wir sind für *all* unsere Handlungen voll verantwortlich. Daß wir nicht nur für unsere moralischen Handlungen verantwortlich sind, wurde oben gezeigt. Die Vermeidung des zweiten Extremfalles erreicht Korsgaard ebenfalls wieder durch das Einnehmen einer angemessenen Perspektive.

Verantwortung setzt Freiheit voraus. So wie diese kann der Begriff der Verantwortlichkeit nur aus der Perspektive des Subjekts angemessen entwickelt werden: „Responsibility is in the first instance something taken rather than something assigned.“¹⁶⁸

¹⁶⁷ Vgl. S. 77

¹⁶⁸ Korsgaard, 1996a, S. 189

Aber die *Zuschreibung* von Verantwortung spielt auch eine wichtige Rolle in zwischenmenschlichen Beziehungen.

„To hold someone responsible is to regard her as a *person* – [...] as a free and equal person, capable of acting both rationally and morally.“¹⁶⁹

Eine Beziehung, die gegenseitigen Respekt mit einschließt, ist nur zwischen Personen möglich, die sich gegenseitig als frei und verantwortlich betrachten. Die emotionalen Reaktionen spielen dabei für Korsgaard keine zentrale Rolle.

„Blame is important, not as a tool of training or the enforcement of social norms, but as an expression of the tenacity of disappointed respect. [...] The willingness to take a chance on some form of reciprocity is the essence of holding someone responsible.“¹⁷⁰

Korsgaard unterscheidet einen theoretischen und einen praktischen Begriff der Verantwortung:

- (a) Von einem *theoretischen* Standpunkt aus gesehen, ist Verantwortung eine Eigenschaft einer Person, die wir ihr zuschreiben, indem wir uns eine Meinung über sie bilden. Wir ziehen Tatsachen über diese Person heran, um zu entscheiden, ob sie als verantwortlich gelten soll. Diese Auffassung geht davon aus, daß sich Fakten finden lassen, um die Frage nach der Verantwortlichkeit zu klären.
- (b) Vom *praktischen* Standpunkt aus, ist Verantwortung eine Haltung: eine bestimmte Einstellung mir und anderen Menschen gegenüber. Wenn wir nicht wissen, ob wir eine Person verantwortlich machen sollen, so können Fakten eine entscheidende Rolle spielen. Aber diese Fakten werden nicht herangezogen, um Verantwortung zuzuschreiben, sondern um sie abzusprechen: „as evidence that he could not have helped what he did“¹⁷¹

Zuschreibungen der Verantwortlichkeit sollten nach Korsgaard praktisch aufgefaßt werden. Wichtiger als Umstände und Tatsachen, die als Entschuldigung gelten, ist die Rolle der Verantwortung für zwischenmenschliche Beziehungen.

„On the practical conception excuses need not completely determine our decisions about whether to hold people responsible. [...] it may be reasonable to make it partly on

¹⁶⁹ Ebenda, S. 189

¹⁷⁰ Ebenda, S. 196

¹⁷¹ Ebenda, S. 198

the basis on other kinds of considerations: in particular, which reciprocal relations you already stand in or plan to stand in or hope to stand in to the person in question.“¹⁷²

Verantwortung kann nicht auf Tatsachen reduziert werden. Für die Entscheidung, jemanden verantwortlich zu machen, muß man deswegen selbst Verantwortung übernehmen. Denn eine Person verantwortlich zu machen, kann unter Umständen unangemessen und hart sein. Einem Menschen die Verantwortlichkeit abzusprechen, kann hingegen respektlos und herablassend sein.

In Kants Moralphilosophie ist die Zweiweltenlehre Ursprung der Probleme des Verantwortungsbegriffes. In Korsgaards Theorie entstehen die gleichen Probleme vor dem Hintergrund der Trennung zwischen theoretischen und praktischen Fragen bzw. der Trennung zwischen den Standpunkten der ersten und dritten Person. Weiters wurde oben implizit schon ausgeschlossen, daß ein Mensch *qua Mensch sein* für *alle* Handlungen verantwortlich zu machen ist. Wir stehen manchmal unter Streß, handeln unüberlegt, reagieren impulsiv, lassen uns hinreißen oder wollen bestimmte Umstände und Überlegungen einfach nicht zur Kenntnis nehmen. Wir handeln und reagieren oft so, wie wir es eigentlich nicht wollen, sei es aufgrund eines Affekts oder aufgrund von Verhaltensmustern, die wir einfach nicht loswerden. Dabei scheint es unmöglich, genaue Kriterien anzugeben, wann etwas in welcher Situation als eine Entschuldigung zu gelten hat. Aber ohne Zweifel gibt es diese Fälle. Wir entschuldigen nicht nur andere, sondern auch uns selbst. Wir bedauern und räumen ein, daß wir unüberlegt gehandelt haben, daß wir Umstände nicht in Betracht gezogen haben, daß wir uns nicht genug bemüht haben, etc. Und wenn wir etwas tun, das mit all unseren Überzeugungen und Wertvorstellungen gänzlich unvereinbar ist, so werden wir vielleicht vorbringen, daß es uns unerklärlich ist, warum wir so gehandelt und reagiert haben. Wenn eine Person dann wieder „zu sich“ gekommen ist, wird sie vielleicht beteuern, sie sei nicht „sie selbst“ gewesen. Einerseits setzen diese Entschuldigungen und Erklärungen das oben dargestellte Konzept der Freiheit voraus. Jede Entschuldigung, jedes Bedauern und jede Erklärung wäre sinnlos, wenn nicht zumindest die Möglichkeit bestünde, daß ich in Zukunft anders handeln werde. Das Bedauern setzt voraus, daß ich mir selbst die Möglichkeit und Freiheit zuschreibe, anders zu handeln. Und ein Vorwurf setzt voraus, daß die betreffende Person die Möglichkeit

¹⁷² Ebenda, S. 199

hatte, anders zu handeln. Aber eine Verantwortung, die sich nur aus diesem Begriff der Freiheit ableitet, würde keine Entschuldigung zulassen. Wenn Entschuldigungen und echtes Bedauern möglich sein sollen, dann müssen nach Korsgaard theoretische Aussagen herangezogen werden. Das sind Aussagen vom Standpunkt der dritten Person: empirische Aussagen über andere und mich selbst. Solche Aussagen können verschiedene psychosoziale Aspekte zum Inhalt haben, wie etwa Emotionen und Affekte oder einen Grad der Aufmerksamkeit. Oder auch die individuelle Lern- und Entwicklungsgeschichte.

„The very idea of an action’s being excusable or forgiveable or understandable seems, to bring together explanatory and justificatory thoughts.“¹⁷³

Zunächst ist festzuhalten, daß die Trennung der Standpunkte deshalb nicht aufgegeben werden darf. Es sollte auch nicht versucht werden, einen vereinenden dritten Standpunkt zu finden. Wir müssen uns nur immer wieder vor Augen halten, was die beiden Standpunkte leisten und wo die Grenze der Erklärung und die der Rechtfertigung ist. Korsgaards Beispiel ist die Annahme, daß Kinder, die in Armut aufwachsen und schlecht erzogen werden, eher einen Hang zum Egoismus entwickeln.¹⁷⁴ Vom Standpunkt der ersten Person, der Freiheit und Verantwortung gewährleistet, müssen wir einer betroffenen Person sagen: „Gut, es mag sein, daß deine Kindheit verantwortlich ist für deinen Hang zum Egoismus, aber es ist trotzdem deine Schuld, daß du diese Neigung handlungswirksam werden läßt.“ Dieses rigorose Urteil ist nach Korsgaard das Ergebnis des unzulässigen Versuches, unsere Freiheit gegen die determinierenden Faktoren unserer Entwicklungsgeschichte auszuspielen. Nach Korsgaard kann jedoch die Frage, wie Freiheit mit der kausalen Geschichte einer Person interagiert, nicht kohärent beantwortet werden. Denn Freiheit ist ein praktisches Konzept. Als solches ist es an das handelnde Subjekt adressiert; es ist die Basis für Konzepte der Rechtfertigung und der Entscheidung. Und als solches dient es *nicht* zur Erklärung oder zur Vorhersage. Für eine Person mit nachteiliger oder unzureichender Erziehung spielen Reflexionen über die Nachteile ihrer Herkunft und Entwicklung *dann* keine Rolle, wenn *sie selbst* entscheiden will, ob sie *das* tun soll, oder etwas anderes.

¹⁷³ Ebenda, S. 206

¹⁷⁴ Korsgaard räumt ein, daß dieses Beispiel *nur* zur Verdeutlichung dient. Wenn in diesem Beispiel etwas Wahres steckt, so ist es natürlich viel zu ungenau und undifferenziert formuliert.

„I must act under the idea of freedom, and so I must act on what I regard as reasons. Being unprivileged may sometimes be a cause of selfish behavior, but it is not a reason that can be offered in support of it by a person engaged in it.“¹⁷⁵

Der Punkt ist, daß die egoistische Person zu sich selbst sagen muß, daß ihre Erziehung und Herkunft *hier und jetzt* für diese Entscheidung keine Rolle spielen. Vom Standpunkt der dritten Person aus gibt es keine endgültige Lösung. Es muß immer wieder neu entschieden werden, ob unter diesen oder jenen Umständen Fakten über die Geschichte eines Individuums als Entschuldigung gelten. Entschuldigen können wir aus der dritten Person. Wenn wir einer Person aber sagen, sie sei trotz allem doch verantwortlich, so treten wir damit in ein wechselseitiges Verhältnis. Und dafür scheint der Standpunkt der zweiten Person am geeignetsten zu sein. Das sollten wir nicht *über* sie sagen, sondern *zu* ihr. Diese Zuschreibung von Verantwortung ist weiter nicht zu begründen, für diese Zuschreibung muß ich selbst Verantwortung übernehmen. Letztlich bleibt die Frage nach der Verantwortung eine praktische Frage. Generell ist es eine Forderung des Respekts, einer Person Verantwortung zuzusprechen. Aber in manchen Fällen ist es genau so ein Zeichen des Respektes, wenn wir eine Person *nicht* verantwortlich machen; schließlich machen wir *alle* Fehler.

Das Böse

Die Auffassung vom Begriff des Bösen entwickelt Korsgaard ebenfalls in Anlehnung an Kant.¹⁷⁶ In Kants *Religionsschrift* wird das Böse bestimmt als die Unterordnung des Moralgesetzes unter das Prinzip der Selbstliebe. Und „Selbstliebe“ wird in der *Kritik der praktischen Vernunft* bestimmt, als

„Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen“. (KpV. A 131)

Wie wir gesehen haben, ist eine Neigung nichts Unmittelbares; sie ist zunächst bloß ein Motiv unter anderen. Damit eine Neigung zu einem Handlungsgrund wird, und so mein Handeln bestimmen kann, muß die Neigung durch ein entsprechendes Prinzip als Bestimmungsgrund anerkannt werden. Dieses Prinzip ist eben das der Selbstliebe, welches dem Moralprinzip gegenübersteht. Es handelt sich aber dabei, wie ebenfalls schon erwähnt

¹⁷⁵ Ebenda, S. 204

¹⁷⁶ Vgl. dazu vor allem Korsgaard, 1996c, 249f.

wurde, um keine Wahl im eigentlichen Sinne. Verstärkt wird die kategoriale Verschiedenheit der Prinzipien durch eine „natural tendency“, unsere Neigungen unhinterfragt als Gründe zum Handeln anzuerkennen.¹⁷⁷

„Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnlicher Wesen so beschaffen, daß die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung, oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmache, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichsten geltend zu machen bestrebt sei.“ (KpV. A 131)

Nach Korsgaard läßt sich diese natürliche Tendenz, die Neigungen als Gründe zu akzeptieren, auf die fundamentalere Tendenz, uns selbst wertzuschätzen, zurückführen. Diese Tendenz ist weder gut noch böse, vielmehr entspringt dieser Tendenz Gut und Böse. Und zwar je nach dem, welcher Seite wir mehr Wert beimessen: dem Moralgesetz oder dem „Prinzip der Selbstliebe“.

„Guided by reflection, we may be led to see that our tendency to regard our desires as reasons implies that we set a value on our own humanity and so on humanity in general. This realization leads us to the principle of morality. [...] if an agent consciously and reflectively *decided* to treat his desires as reasons merely because they were his *own* desires, either ignoring the claims of morality altogether or deliberately subordinating morality's claims to the claims of his own self-interest, then he would be evil.“¹⁷⁸

Korsgaard verwendet diese Struktur für ihre eigene Auffassung. Das Prinzip der Selbstliebe wird dabei durch unhinterfragte Konzepte praktischer Identität ersetzt; „the fact that we naturally form conceptions of our identities which we are inclined to treat as normative.“¹⁷⁹

Ein Motiv für den Vorrang des Moralprinzips war, daß wir unserer Natur nur dadurch gerecht werden können, indem wir dem Standpunkt der Vernunft Priorität zuerkennen. Als Sinnenwesen ist uns das nicht möglich, da wir uns, wenn wir die Selbstliebe zum obersten Prinzip machen, nicht als „Zweck an sich“ betrachten und damit den Status unserer Menschlichkeit degradieren. Aber wenn wir uns in erster Linie als Vernunftwesen auffassen, so ergibt sich zumindest die Möglichkeit, unserer ganzen Natur gerecht zu

¹⁷⁷ Vgl. ebenda, S. 249

¹⁷⁸ Ebenda, S. 249

¹⁷⁹ Ebenda, S. 250

werden: unserer Natur als Vernunft- und Sinnenwesen. Denn daß die Neigungen mit dem Moralprinzip in Konkurrenz treten, ist möglich, aber keinesfalls notwendig. Kant wird in dieser Hinsicht sehr oft falsch dargestellt und mißverstanden. Die Neigung steht der Pflicht nicht, zumindest nicht *per definitionem*, gegenüber. Daß nur Handlungen *aus Pflicht* gut sind, schließt *nicht* aus, daß diese Handlungen auch *aus Neigung* geschehen können. Indem wir die Ausrichtung und Bildung unserer Neigungen und Wünsche am Moralgesetz ausrichten, indem wir also Tugend anstreben, verschwinden die negativen Aspekte der Pflicht. Denn eine Pflicht ist nur so lange lästig, als sie den Neigungen und Wünschen gegenübersteht.

Dieses Plädoyer für Moral und Tugend basiert auf einem Moment der Selbsterkenntnis und Selbstfindung. Wenn ich die Dinge in bezug auf meine „eigentliche Natur“ richtig sehe, dann werde ich versuchen, moralisch zu sein. Und um mir das zu erleichtern, werde ich versuchen, meine Tugenden dementsprechend zu bilden. Bei Korsgaard spielt dieses Moment der Selbsterkenntnis ebenfalls eine wichtige Rolle. Bei dem Versuch, uns selbst transparenter zu werden, gibt es einen klaren Anhaltspunkt: die reflexive Struktur unseres Selbstbewußtseins. Die daraus folgende Selbsterkenntnis ist also „guided by reflection“.¹⁸⁰ Wenn wir erst unsere partikuläre Identität als solche hinterfragen, kommt ein Reflexionsprozeß in Gang, der vernünftigerweise erst dann abgebrochen werden kann, wenn wir alle kontingenten Komponenten unserer Identität hinter uns gelassen haben.

„This realization leads us to the moral principle of valuing humanity as an end in itself. In the absence of such reflection, the tendency to treat our contingent practical identities as the sources of reasons may be condemned as insufficiently reflective.“¹⁸¹

Ist damit böse, wer nicht zu Ende denkt? An einigen Stellen scheint Korsgaard dies zu meinen. G.A. Cohen hat gegen Korsgaard vorgebracht, daß ein Mafioso¹⁸² ganz und gar in die Theorie des „reflective endorsement“ paßt:

„(H)e lives by a code of strength and honour that matters much to him [...]. And when he has to do some hideous thing that goes against his inclinations, and he is tempted to fly, he steels himself [...] on pain of risking a loss of identity.“¹⁸³

¹⁸⁰ Ebenda, S. 250

¹⁸¹ Ebenda, S. 250

¹⁸² Cohen räumt ein, daß es sich dabei um einen „idealisierten“ Mafioso handelt. Vgl. Cohen, 1996c, S. 183

¹⁸³ Ebenda, S. 183f.

Und Korsgaard gibt Cohen zum Teil Recht. Denn moralische Verpflichtung ist nur *eine* Form von Verpflichtung. Der Grund, warum die Erklärung durch das Identitätskonzept hier ebenfalls funktioniert, ist, daß die Normativität, also die verpflichtende Kraft, sich nicht aus dem *Inhalt* der Verpflichtung ableitet.

„(T)his is because it is the endorsement, not the explanation and arguments that provide the material for the endorsement, that does the normative work.“¹⁸⁴

Die Macht der Verpflichtung, die Motivation, basiert auf den strukturellen Eigenschaften des Tests der reflexiven Billigung. So gesehen beansprucht *moralische* Verpflichtung zunächst keinen Sonderstatus. Ein zusätzliches Kriterium für eine Sonderstellung der moralischen Verpflichtung ergibt sich erst, wenn wir den gleichen *Anspruch* haben wie Christine Korsgaard. Wir müssen auch auf der Suche nach dem Unbedingten sein.

„And the activity of reflection has rules of its own, rules which [...] are constitutive of it. And one of them, perhaps the most essential, is the rule that we should never stop reflecting until we have reached a satisfactory answer [...], in Kant's language, that we should seek the unconditioned.“¹⁸⁵

Im zitierten Absatz, dem letzten Absatz von *The Sources of Normativity*, präsentiert Korsgaard also noch eine Regel unseres Selbstbewußtseins; „perhaps the most essential“. Warum es sich um eine *Regel* handelt, die ihrerseits wiederum verpflichtend ist, bleibt offen. Ich würde diese ad hoc eingeführte Regel eher als *Anspruch* bezeichnen. Ein Anspruch, der für eine Philosophie im Stile Kants vielleicht selbstverständlich ist. Wenn ich diesen Anspruch habe, dann kommt moralischer Verpflichtung und moralischer Identität ein Sonderstatus zu: denn nur hier kann das Hinterfragen und Reflektieren zur Ruhe kommen. Nur wenn alle kontingenten Inhalte beseitigt werden, kann kein Inhalt mehr in Frage gestellt werden.

„What makes actual moral obligation different from other kinds is supposed to be its applicability to everyone and its rational inescapability.“¹⁸⁶

Mit dem Mangel an Selbstkritik, der frühzeitig abgebrochenen Reflexion, ist nun nicht das benannt, woran wir denken mögen, wenn wir über „das Böse“ nachdenken. Es mag nicht die Erscheinungsform des Bösen sein, aber es ist nach Korsgaard der Ursprung des Bösen. Nach Kant kann es nur *ein* unbedingt Gutes geben: den guten Willen, die gute Gesinnung.

¹⁸⁴ Korsgaard, 1996c, S. 257

¹⁸⁵ Ebenda, S. 257f.

¹⁸⁶ Ebenda, S. 256

So ist der Abbruch der Selbstkritik und der Reflexion, so wie er von Korsgaard beschrieben wird, die Entsprechung zu dem, was Kant „schlechte Gesinnung“ genannt hat.

„(I)f an agent consciously and reflectively *decided* to treat a contingent practical identity as giving him a reason that is ungrounded in moral or human identity, either ignoring the claims of morality altogether, or deliberately subordinating morality's claims to the claims of his practical identity, then he would be evil.“¹⁸⁷

Zur bösen Tat wird die Gesinnung erst, wenn ich die Ansprüche der Moral meiner kontingenten Identität unterordne. Die Realisierung des Bösen setzt damit einen Konflikt voraus. Eine kontingente Identität zu haben, ist noch nicht böse. Das wäre auch absurd. Denn schließlich leben wir ja alle ein bestimmtes und somit kontingentes Leben. Niemand lebt in ständiger Selbstkritik. Bestimmte Dinge unhinterfragt zu lassen und die Reflexion an bestimmten Punkten abubrechen, ist Bestandteil unseres Lebens. Entscheidend sind Handlungen, Meinungen und Einstellungen, denen ein Konflikt zwischen kontingenter und moralischer Identität zugrunde liegt. Denn erst dann kommt das oberste Prinzip meiner Identität zum Tragen. Erst dann ist meine Gesinnung, meine tiefste Überzeugung, gefragt. Obwohl sich Korsgaard an Kant orientiert hat, gibt es wesentliche Unterschiede. Vor allem in bezug auf die Konsequenzen der Auffassung vom Bösen. Beide Begriffe des Bösen sind im wesentlichen *formal* definiert. Bei Kant ist es eine Unterordnung der Moral unter das Prinzip der Selbstliebe. Dieses Prinzip räumt unseren Neigungen Vorrang ein. Dabei wird es sich meist um Neigungen handeln, durch deren Erfüllung wir uns Glück und Befriedigung erwarten. Welche Neigungen das konkret sind, muß jede und jeder für sich selbst herausfinden. Korsgaards Begriff des Bösen ist ebenfalls inhaltsleer. Das Beharren auf jeder beliebigen, kontingenten Identität ist böse, wenn es der moralischen Identität übergeordnet wird. Obwohl beide Begriffe formal bestimmt sind, so ist doch Korsgaards Definition umfassender und abstrakter.

„I think that Kant was mistaken in focusing exclusively on the principle of self-love, if that is taken simply to be a will to satisfy one's desires. Evil may take the form of ungoverned self-interest or selfishness, but it takes other forms as well.“¹⁸⁸

Wird der Begriff des Bösen, so wie er von Kant gefaßt wurde, in Korsgaards Theorie übertragen, so ist der böse Egoist Kants nur *eine* mögliche Form einer kontingenten

¹⁸⁷ Ebenda, S. 250

¹⁸⁸ Ebenda, S. 250

Identität. Vom Standpunkt der Identitätstheorie aus gesehen, stehen sich bei Kant lediglich zwei mögliche Identitäten gegenüber. Ein Grund, warum es unsinnig ist, das Böse auf das Prinzip des Egoismus zu reduzieren, ist nach Korsgaard die schlichte Tatsache, daß solche Menschen, also pure Egoisten, äußerst selten sind.

„Even the worst of us seem to want others to like and admire us (if not morally then in other ways) and wither in the face of contempt.“¹⁸⁹

Allerdings hatte Kant das Prinzip der Selbstliebe nicht puren Egoisten vorbehalten. Das Problem bei Kant war ja gerade, daß wir schon bei „gelegentlicher Abweichung“ das Moralprinzip übergehen, und wir schon deshalb als „radikal Böse“ gelten. Auf diesen Punkt geht Korsgaard nicht näher ein. Weiter oben habe ich Korsgaard dahingehend interpretiert, daß diese Rigorosität in ihrer Theorie wegfällt: daß eine Person nur dann als böse gilt, wenn in *Konfliktfällen* das Moralprinzip ignoriert wird. Das Identitätskonzept muß meiner Meinung nach so verstanden werden, wenn es plausibel bleiben soll. Wir leben hier und jetzt in einer kontingenten und partikularen Gesellschaft. Um uns in diesem Leben zurechtfinden zu können, muß ein Teil unserer Identität diesen kontingenten Bedingungen auch gerecht werden können. Wenn die Tatsache, daß wir eine kontingente Identität besitzen, hinreichende Bedingung dafür wäre, böse zu sein, so wären wir alle böse; denn niemand besitzt eine rein moralische Identität.

„Someone who deliberately decided or anyway consciously thought that being Aryan or white or male mattered *more* than being human or *rather* being human would be evil.“¹⁹⁰

Wie „streng“ dieses Konzept des Bösen tatsächlich ist, hängt letztlich von der Interpretation des Moralprinzips ab. Das Unplausible an Kants Formulierung ist, daß eine „gelegentliche Abweichung“ eine Lappalie, aber auch ein abscheuliches Verbrechen sein kann. *Beides* ist nach diesen Kriterien „radikal Böse“. Kant hat seine Moral so konzipiert, daß sie alle Bereiche unserer Lebensführung abdeckt. Wenn Moral aber als ein fundamentaler *Kernbereich* unserer Identität verstanden wird, so bleibt Platz für Spielräume, in denen andere Kriterien wichtig sind und auch wichtig sein dürfen, solange sie nicht mit diesem Kernbereich der moralischen Regeln kollidieren. Für eine weitere Diskussion müßte deshalb geklärt werden, wie weit die Forderungen der Moral unser

¹⁸⁹ Ebenda, S. 251

¹⁹⁰ Ebenda, S. 250

Leben bestimmen. Zu sagen, daß in Konfliktfällen zugunsten der Moral entschieden werden muß, ist zu wenig. Denn wenn ich Moral so verstehe, daß sie meine gesamte Lebensführung betrifft, so wird es wesentlich häufiger zu Konfliktfällen kommen, als wenn ich Moral auf einen *relevanten* Bereich einschränke. Um dem Begriff des Bösen mehr Inhalt zu geben, müßte geklärt werden, was in bezug auf Moral als relevant zu gelten hat.¹⁹¹

¹⁹¹ Etwas Ähnliches meint auch Bernard Williams, wenn er die Begriffe der „Bedeutsamkeit“ und der „Überlegungspriorität“ ins Spiel bringt, um den Begriff der „Pflicht“ zu problematisieren. Vgl. Williams, 1999, S. 253ff.

4. Schluß

Wohllollen und Aufmerksamkeit

Abschließend möchte ich noch auf einige Punkte eingehen, die auch die Frage nach den Grenzen einer kantischen Moralphilosophie aufwerfen. Bereits im zweiten Kapitel habe ich eine Stellungnahme von Christine Korsgaard zu dieser Frage zitiert.

„Das Ausmaß zu bestimmen, in dem Menschen durch rationale Überlegungen tatsächlich veranlaßt werden, etwas zu tun oder zu glauben, überschreitet den Rahmen des Geltungsbereichs der Philosophie. Philosophie kann uns höchstens sagen, wie es sein würde, rational zu sein.“¹⁹²

Aber sollte sich die Philosophie wirklich damit zufrieden geben, sich vorzustellen, wie es sein würde, ein gänzlich rationales Wesen zu sein? Und hält sich Korsgaard selbst an diese Rationalitätsbeschränkung? Die Wendung „wie es sein würde, rational zu sein“ darf nicht mißverstanden werden. Denn wir sind ja rational. Der Ausdruck „rational sein“ bezieht sich in gewisser Weise auf etwas Nichtrationales: auf praktisch gewordene Vernunft. Rational sein insofern wir auch tun, wovon wir überzeugt sind.

Warum hat Korsgaard selbst so viel Mühe aufgewandt, um eine Antwort auf die Frage „Warum soll ich moralisch sein?“ zu finden? Das Problem dieser Fragestellung ist ja, daß sie gerade den rationalen Rahmen zu überschreiten droht. Daß sie *nach* einer rationalen Ableitung des Moralprinzips noch einmal nach einer Antwort fragt. Wenn auf diese Frage keine Rechtfertigung mehr gefunden werden kann, sondern andere Argumente¹⁹³ gesucht werden müssen, dann scheint diese Frage und ihre Antwort aus dem von Korsgaard gesteckten Rahmen der Philosophie auszubrechen. Wie schon mehrmals erwähnt, umgeht Kant diese Problematik, indem er darauf hinweist, daß dieses Sollen, wonach hier gefragt wird, ja eigentlich ein Wollen ist. Korsgaard versuchte diesem Aspekt gerecht zu werden. Sie hat es so weit wie möglich vermieden, die Moral durch ein außermoralisches Motiv zu untergraben. Wenn man zu diesem Wollen etwas sagen will, dann dürfen keine Gründe mehr dafür angegeben werden, warum ich dieses und jenes wollen *soll*. Das normative Sollen würde so immer wiederkehren. Durch die Theorie der praktischen Identität ist Korsgaard eine beeindruckende Lösung gelungen, dieses Wollen zu explizieren. Denn da

¹⁹² Korsgaard, 1999, S. 145

¹⁹³ Nach Korsgaard hat ihr Hauptargument in *The Sources of Normativity* die Struktur eines „transzendentalen Arguments“. Vgl. Korsgaard, 1996c, S. 123f.

dieses Wollen *konstitutives Element* meiner Identität ist, da es mich ausmacht, wie sollte ich es *nicht* wollen? Dadurch ist Moralität nicht etwas mir Fremdes, das ich annehmen kann oder nicht, sondern Teil meiner Selbst. Wenn ich überhaupt etwas will, dann will ich nach Korsgaard auch Moralität.

Im Zusammenhang mit Korsgaards Konzept des Bösen ergibt sich aber eine Problematik, in welcher die aufgeworfene Frage wieder aufzutauchen droht. Der Ursprung des Bösen ist zunächst die Unterordnung der moralischen Forderungen unter die Forderungen und Prinzipien einer kontingenten und partikularen Identität. Aber wie kommt diese Unterordnung zustande? Die Forderungen der Moral werden entweder ignoriert, oder sie werden in einer bewußten Entscheidung absichtlich untergeordnet.¹⁹⁴ Die schon erwähnte Darstellung des Mafioso will jedoch nicht ganz in dieses Schema passen. Denn der Mafioso wird als eine Person dargestellt, die ihren Kodex und ihre Werte noch nie hinterfragt hat. Der Mafioso ist böse, weil er nicht zu Ende gedacht hat. In dieser Passage spricht Korsgaard dann auch von der schon erwähnten Regel, die Reflexion nicht abubrechen, bevor nicht eine befriedigende Antwort gefunden ist: „(F)ollowing that rule would have led the Mafioso to morality“.¹⁹⁵ Wenn hier vom Bösen die Rede ist, so ist, wie gesagt, nicht von der bösen Tat, also dem Erscheinungsbild des Bösen, die Rede, sondern von den Strukturen, die dem Bösen zugrunde liegen. Bleiben wir nun innerhalb der Theorie Korsgaards, so ergeben sich trotz dieser abstrakten Betrachtungsebene mehrere Varianten des Bösen. Und zwar neben beiden von Korsgaard explizit angegebenen – die Ignorierung und die absichtliche Unterordnung der Moral – noch zwei weitere.

- (i.) „Deliberately subordinating morality’s claims“.¹⁹⁶ Diese Version erinnert am ehesten an Kant. Das Moralgesetz als ein „Faktum der Vernunft“ können wir nach Kant nicht leugnen. Es ist uns in irgendeiner Weise bewußt, ob wir wollen oder nicht. Wir können es nicht wegdenken, sondern nur unterordnen. In Korsgaards Theorie heißt das, daß die betreffende Person sehr wohl zu Ende reflektiert hat. Die Reflexion wurde nicht abgebrochen und der Anspruch der Moral wurde erkannt. Denn die Ansprüche der Moral kann ich nur dann „absichtlich unterordnen“, wenn ich um diese Ansprüche weiß, oder mir diese Ansprüche zumindest wieder bewußt machen und vor Augen führen kann.

¹⁹⁴ Vgl. Korsgaard, 1996c, S. 250

¹⁹⁵ Ebenda, S. 258

¹⁹⁶ Ebenda, S. 250

- (ii.) „Ignoring the claims of morality“.¹⁹⁷ Dieser Fall läßt sich nur vage und ungenau vom ersten trennen. Aber er läßt sich trennen. Etwas zu ignorieren ist etwas anderes, als etwas absichtlich bei Seite zu schieben. Ich muß mir dessen, was ich ignoriere, nicht zur Gänze bewußt sein. Wenn ich es ignoriere, so blocke ich im Vorfeld ab. Ich will mir darüber nicht den Kopf zerbrechen, sondern will einfach weitermachen wie bisher. Ich nehme dabei in Kauf, daß ich mir der Tragweite der Problematik nicht bewußt bin. Ich will davon nichts wissen, da ja eh alles in Ordnung ist, so wie es ist.
- (iii.) Die Möglichkeit einer moralischen Identität wurde noch nie in Betracht gezogen. Diese Möglichkeit muß nicht einmal ignoriert werden, da diese Möglichkeit nicht existiert. Der Rahmen der partikularen Identität wurde noch nie überschritten. Die Person sieht keinerlei Anlaß, oder verspürt keinerlei Interesse daran, Korsgaards Regel nachzukommen. Die Regel, alle Bedingtheiten zu hinterfragen, bis ein unbedingter Boden entdeckt ist, wird nicht wahrgenommen. „In the absence of such reflection, the tendency to treat our contingent practical identities as the sources of reasons may be condemned as insufficiently reflective.“¹⁹⁸
- (iv.) In einer vierten Version des Bösen kann in Frage gestellt werden, ob die Möglichkeit, die Kontingenz als solche zu durchschauen, tatsächlich *allen* offen steht. Unter Punkt drei ist noch vorausgesetzt, daß jeder Korsgaards Regel, bis das Unbedingte gefunden ist, nachvollziehen könnte. Wenn die Menschen nur darüber aufgeklärt werden, dann geht ihnen auch ein Licht auf: „(I)t depends on how much of the light of reflection is on“.¹⁹⁹ Unter Punkt drei wird jeder und jedem die Möglichkeit zuerkannt, den vollen Weg der Reflexion selbst zu gehen. Es hatte bisher lediglich dazu der Anstoß gefehlt. Es gab keinen Grund dazu, das eigene Selbstbild in Frage zu stellen; die Macht der Gewohnheit war bis dato noch stärker als jede Erschütterung. Aber da dieser ganze Reflexionsprozeß ein gewisses Maß an Reflexions- und Abstraktionsvermögen, also ein gewisses Maß an intellektuellen Fähigkeiten voraussetzt, müssen wir dann nicht damit rechnen, daß es Menschen gibt, die diesen Reflexionsprozeß *nicht* nachvollziehen können? Müssen wir nicht damit rechnen, daß manche schlicht und einfach zu borniert sind? Gibt es nicht Menschen, die seit ihrer Kindheit in einem

¹⁹⁷ Ebenda, S. 250

¹⁹⁸ Ebenda, S. 250

¹⁹⁹ Ebenda, S. 257

partikularen Weltbild gefangen sind, und die einfach nicht mehr dazu in der Lage sind, aus diesem Weltbild auszubrechen?

Korsgaards Definition des Bösen deckt nur die Punkte (i.) und (ii.) ab. Auch mit gutem Grund. Zumindest stimmt es mit unserem Alltagsverständnis überein, daß wir in erster Linie jene Menschen als „böse“ bezeichnen, denen wir auch Absicht oder zumindest Ignoranz vorwerfen. Die Varianten (iii.) und (iv.) sind hingegen so etwas wie „unintendierte Interpretationen“. Denn ein Aufklärungsdefizit oder einen Mangel an Reflexionsvermögen wollen wir doch nicht als „böse“ abstempeln. Aber Korsgaard macht selbst einen Schritt in diese Richtung, wenn sie den Mafioso *nicht* als Ignoranten darstellt. Wäre er ein Ignorant, so würden wir ihm eine minimale Vorsätzlichkeit zuschreiben können. Zumindest wenn das Ignorieren der Moral als eine bewußte und absichtliche Nichtbeachtung gefaßt wird. Korsgaards Moral beruht auf einem Reflexionsprozeß: „(A) course of reflection [...] which may never be undertaken, or may only be partially carried out“.²⁰⁰ Dem Mafioso wird diese Möglichkeit zuerkannt: „But suppose – as is likely enough! – that he never does work all this out?“²⁰¹ Aber dann können wir dem Mafioso nicht vorwerfen, daß er bei Seite schiebt, worum er weiß, was er aber nicht hören will. Sondern wir können ihm lediglich vorwerfen, daß er nicht zu Ende gedacht hat. Und wenn dieser Schritt gemacht wird, so muß meiner Meinung nach auch in Betracht gezogen werden, daß es Menschen gibt, die nicht mehr dazu in der Lage sind, zu Ende zu denken. Bemerkenswert ist, daß mit den Punkten (iii.) und (iv.) eine Spielart des Bösen abgedeckt werden könnte, die seit der Problematisierung durch Hannah Arendt eine Herausforderung für Moralphilosophie und Ethik darstellt. 1964 veröffentlichte Arendt einen Bericht über den Prozeß gegen Adolf Eichmann unter dem Titel: „Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen“. Eichmann war SS-Führer und ab 1941 Organisator der Deportation und Vernichtung aller im deutschen Machtbereich lebenden Juden. Eichmann wurde nach dem zweiten Weltkrieg nach Israel entführt, wo er 1961 als Organisator der „Endlösung“ zum Tode verurteilt wurde. Arendts Buch machte großes Aufsehen. Ihr Bericht wurde von vielen Seiten kritisiert und angefeindet. Einer dieser Kritikpunkte betrifft die Darstellung der Person Eichmann als Täter.

²⁰⁰ Ebenda, S. 256

²⁰¹ Ebenda, S. 256

Eichmann war alles andere als das, was man sich unter einem skrupellosen Massenmörder vorstellen mag. Er war ein biederer Bürokrat, der seinen Auftrag ausführte. Aber für viele war Eichmann auch „der wichtigste damals noch lebende Stratege des nationalsozialistischen Genozids“²⁰², den Arendt zu einem stumpfen Bürokraten und Mitläufer schrumpfen ließ. Ob Arendts Darstellung zutrifft oder nicht, sei hier dahingestellt. Das Interessante, aber auch Beunruhigende ist, daß ein scheinbar harmloser und friedfertiger Mensch für die größten Greuelthaten verantwortlich sein soll. Der Ausdruck „Banalität“ bezieht sich weniger auf das „Böse“ als auf den Täter selbst. Er bezieht sich auf Eichmanns „spezifische geistige und charakterliche Beschaffenheit“.²⁰³ Die Monstrosität der Verbrechen stehen in krassem Widerspruch zur „Banalität“, Seichtheit und zur faden und bürokratischen Genauigkeit und „Gewissenhaftigkeit“ Eichmanns.

„Eichmann war nicht Jago und nicht Macbeth, und nichts hätte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschließen, ‚ein Bösewicht zu werden‘. [...] Er hat sich nur, um in der Alltagssprache zu bleiben, *niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*. [...] Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist –, die ihn dafür prädestinierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. [...] Daß eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können als alle dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen, das war in der Tat die Lektion, die man in Jerusalem lernen konnte.“²⁰⁴

Die große Schwierigkeit ist, wie die Verantwortlichkeit Eichmanns für seine Taten, oder vielmehr für die Konsequenzen seiner Taten, zu begründen ist. Eichmann war nicht bössartig und auch kein politischer Extremist, er war kein Fanatiker. Arendt gelangte zu der Auffassung, daß Eichmann „überhaupt keine Motive“ hatte.²⁰⁵ Seine Verbrechen und seine Schuld scheinen nur auf Schwächen und Mängel zu basieren. Ein Mangel an moralischer Vorstellungskraft, Realitätsferne und Gedankenlosigkeit; also Mangel an Urteilskraft und Aufmerksamkeit. Nach Arendt kann Eichmann nicht einmal der Gewissenlosigkeit beschuldigt werden.

²⁰² Smith, 2000, S. 11

²⁰³ Benhabib, 2000, S. 105

²⁰⁴ Arendt, 1986, S. 56f.

²⁰⁵ Vgl. ebenda, S. 56

„Er brauchte nicht, wie es im Urteil hieß, ‚sein Ohr der Stimme des Gewissens zu verschließen‘; nicht, weil er keins gehabt hätte, sondern weil die Stimme des Gewissens in ihm genauso sprach, wie die Stimme der Gesellschaft, die ihn umgab.“²⁰⁶

Kommentatorinnen und Kommentatoren Arendts suchen den Grund der Verantwortlichkeit in erster Linie in Eichmanns Urteilskraft²⁰⁷: die Fähigkeit, autonom zwischen Richtig und Falsch, Gut und Böse zu unterscheiden. Autonom allerdings in dem Sinne, daß im Urteil die „Teilhabe an der Welt“ und die Fähigkeit, das Leben anderer mit einzubeziehen, nicht verloren geht.²⁰⁸ So verstanden könnte das Böse Eichmanns Punkt (iii.) der oben gemachten Einteilung zugeordnet werden. Wird das „banale Böse“ hier auf die Gedankenlosigkeit im Sinne einer unzureichenden Urteilskraft reduziert, so wäre das in der Theorie Korsgaards ein Mangel an Reflexionsvermögen; Eichmann wäre „insufficiently reflective“.

Seyla Benhabib zitiert in einem Text über Arendts *Eichmann in Jerusalem* einen Brief von McCarty an Arendt, in dem sich McCarty nicht damit zufrieden gibt, Eichmann sei lediglich gedankenlos gewesen. „Sie hielt Eichmann für ‚zutiefst, beispielloos dumm‘.“²⁰⁹ Es handle sich dabei aber nicht um eine Dummheit, die durch eine „Schwäche des Geistes“, sondern durch ein „schlechtes Herz“ verursacht ist. Wenn wir davon absehen, daß hier das Böse auf Dummheit und diese wiederum auf das Böse – ein „schlechtes Herz“ – zurückgeführt wird, so wäre Eichmann, als ein „beispielloos dummer“ Mensch, unter Punkt (iv.) einzuordnen.

Aber hier steht nicht zur Debatte, wie Eichmann als Täter am besten charakterisiert werden kann und wie seine Verantwortlichkeit gerechtfertigt werden kann. Auch geht es mir nicht um eine Einordnung in die Theorie von Christine Korsgaard. Am Beispiel Eichmanns kann aber verdeutlicht werden, daß es sehr wohl Erscheinungen des Bösen gibt, die durch eine Reduktion der Verantwortung auf *bewußtes* und *absichtliches* Handeln nicht erfaßt werden können. Also ist auch Korsgaards Definition des Bösen, die sich auf die oben angeführten Punkte (i.) und (ii.) beschränkte, noch zu eng. Aber im Falle Eichmanns hinkt auch die versuchte Zuordnung zu den Punkten (iii.) und (iv.). Zum einen liegt das daran, daß das „Phänomen Eichmann“, die „Banalität des Bösen“, zu komplex und vielschichtig ist, um

²⁰⁶ Ebenda, S. 220

²⁰⁷ Vgl. Dana R. Villa, 2000, S. 246ff., Richard J. Bernstein, 2000, S. 302 ff. und Benhabib, 2000, S. 106f.

²⁰⁸ Vgl. dazu Bernstein, 2000, S. 305f.

²⁰⁹ Benhabib, 2000, S. 107

auf *einen* Begriff des Bösen reduzierbar zu sein. Zu viele Aspekte spielen eine relevante Rolle. Und solche Vielschichtigkeiten müssen in *jeder* Theorie, in der Gut und Böse auf *einen* Begriff gebracht werden, verloren gehen. Wie wir gesehen haben, sieht Korsgaard die Möglichkeiten von Moralphilosophie auf den Bereich einer funktionierenden praktischen Vernunft beschränkt. Philosophie kann uns sagen, wie wir handeln würden, wenn die Ratio uneingeschränkt handlungsleitend wäre. Diese Grenze der Philosophie, so wie sie von Korsgaard verstanden wird, wird nun am Begriff des Bösen und am Beispiel Eichmanns „spürbar“. Der Begriff des Bösen wird von Korsgaard durch Kriterien intellektueller Selbsttransparenz bestimmt. In der Diskussion um die „Banalität des Bösen“ gilt die größte Aufmerksamkeit dem Begriff der Gedankenlosigkeit. Wird „Gedankenlosigkeit“ ohne Umschweife als ein Mangel an Urteilskraft verstanden, so ließe sich das Böse Eichmanns noch mit der Terminologie Korsgaards erfassen. Aber mit „Gedankenlosigkeit“ können wir mehr meinen als mangelhaftes Urteilsvermögen. Als gedankenlos bezeichnen wir auch Menschen, die gewissen Dingen, die wir für wichtig erachten, wenig Aufmerksamkeit schenken. Gedankenlos sind Menschen nicht nur, wenn ihnen die Fähigkeit zum Urteilen fehlt, sondern auch - oder vor allem - wenn sie gar nicht urteilen; wenn sie ihr Leben leben, ohne sich umzuschauen, ohne den Dingen mehr als nur die aller notwendigste Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Arendt hat diese Aspekte an Eichmann sehr wohl wahrgenommen, als sie ihn auch als „realitätsfern“ und als Täter „ohne Motiv“ bezeichnete. Als einen, der sich nicht vorstellte, *„was er eigentlich anstellte“*.

Nach Robert Spaemann muß in der Moralphilosophie über rein formal und rational gefaßte Begriffe hinausgegangen werden, um den „Menschen gerecht“ zu werden. Spaemann bezieht sich in seiner Argumentation auf einen formalen Begriff der Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit bedeutet die „Anerkennung, daß jeder Mensch um seiner selbst willen Achtung verdient.“²¹⁰ Aber um diese Forderung auch zu verwirklichen, ist nach Spaemann mehr notwendig, als das bloße Wissen oder als die Bereitschaft, diese Forderung anzuerkennen. Denn um diese Forderung zu verwirklichen, muß ich mir die Einsicht in die Richtigkeit dieser Forderung immer wieder vergegenwärtigen. „Dem Menschen, der Wirklichkeit gerecht zu werden“ erfordert nach Spaemann neben Wissen noch *Wohllollen*; es erfordert „Wille, dem anderen das zukommen zu lassen, was für ihn gut

²¹⁰ Spaemann, 1982, S. 61

ist“.²¹¹ Das Wohlwollen ist Intentionalität in einem aktiven Sinne. Es ist *gerichtet* auf die Menschen und auf Wirklichkeit. Erst dieses Wohlwollen läßt das Gewußte auch lebendig werden. Und das Fehlen dieser aktiven Komponente wollte Arendt auch ausdrücken, als sie Eichmann „gedankenlos“ nannte. Wenn die Gedankenlosigkeit als Mangel an Urteilkraft verstanden wird, so darf die Komponente der „kraft“ nicht vergessen werden. „Urteilkraft“ meint dann nicht eine bloß intellektuelle Eigenschaft, sondern vor allem auch die Bereitschaft und den Willen, überhaupt selbst zu urteilen.

So ist dann auch eine formale Bestimmung des „guten Willens“ für Spaemann zu wenig. Ein „guter Wille“ ist auch dadurch gekennzeichnet, daß die Bereitschaft besteht, die „ganze Wirklichkeit seiner Handlung ins Auge zu fassen“.²¹² Deshalb kann man auch

„das Böse geradezu definieren als Verweigerung der Aufmerksamkeit. Wer schlecht handelt, weiß nicht, so könnte man sagen, was er tut. Die Sache ist nur die: er will es auch gar nicht wissen. Und eben darin und nicht in einer ausdrücklich schlechten Absicht liegt das Böse.“²¹³

Die Erscheinungsformen dieses Bösen sind jedoch zu vielschichtig, als daß sich eine Definition angeben ließe, die es uns ermöglicht, Gut und Böse zu *identifizieren*. Spaemann ist der Meinung, daß wir nie das Böse selbst wollen. Wer will, das heißt, wer sich aktiv am Leben beteiligt, der will auch etwas Gutes bezwecken. Die Ausrede der „guten Absicht“ ist, so gesehen, eine schlechte Ausrede; und oft wird sie auch nur verwendet, um Ungerechtigkeit zu rechtfertigen. Jeder hat *irgendetwas* Gutes im Sinn. Zum Bösen wird es durch ein einseitiges Verhältnis zur Realität; bestimmten Bereichen und Aspekten wird nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt.²¹⁴ Natürlich ist unsere Aufmerksamkeit beschränkt. Wir müssen Prioritäten setzen. Welche Prioritäten gesetzt werden, ist Ausdruck einer Haltung, wie ich mich der Realität gegenüber verhalte. Das heißt vor allem, wie ich mich anderen Menschen gegenüber verhalte, und wie ich mich gegenüber dem verhalte, was mir widerfährt.²¹⁵

²¹¹ Ebenda, S. 62

²¹² Ebenda, S. 87

²¹³ Ebenda, S. 87

²¹⁴ Ein Moment der verweigten Aufmerksamkeit findet sich z.B. auch bei Richard M. Hare, 1992. Er nennt zwei Varianten des Bösen: den Fanatiker und den Amoralisten. Der Fanatismus ist letztlich nur Borniertheit: die „Weigerung oder Unfähigkeit, kritisch zu denken“ (S. 240). Auch der Amoralist weigert sich: „er enthält sich des Fällens moralischer Urteile“ (S. 252).

²¹⁵ Spaemann nennt drei Möglichkeiten sich in Beziehung zur Welt zu setzen: Fanatismus, Zynismus und Gelassenheit.

Die genannten Aspekte um das Wohlwollen und die Aufmerksamkeit müssen von einer neokantianischen Theorie vorausgesetzt werden. Wohlwollen und Aufmerksamkeit entspringen einer lebensbejahenden Haltung und dem Respekt vor sich selbst.²¹⁶ Die Wertschätzung der Menschheit in seiner eigenen Person spielt eine zentrale Rolle in Korsgaards Argumentation. Wie sich gezeigt hat, spielen diese Momente aber auch bei der Charakterisierung des Bösen eine wichtige Rolle. Und das ist der Grund, warum die Theorie Korsgaards, und erst recht das System Kants, dem Phänomen des Bösen nicht gerecht wird. Denn da Bedingungen des Bösen unter den Voraussetzungen zu finden sind, können diese Bedingungen von der Theorie selbst nicht formuliert werden. Zum Vorschein kommen diese Voraussetzungen schließlich in Korsgaards Regel der Reflexion, alle Bedingungen zu hinterfragen und erst an strukturellen Notwendigkeiten Halt zu machen. Die Frage, warum ich moralisch sein soll, wird dann beantwortet durch die Voraussetzungen einer zu Ende geführten Reflexion. Was hindert mich daran, nun zu fragen: Warum soll ich zu Ende denken? Letztlich nur meine mitgebrachte Bereitschaft, auf Argumente zu hören und sie ernst zu nehmen; also Wohlwollen und Aufmerksamkeit.

²¹⁶ Vgl. dazu die Ausführungen Korsgaards, 1996c, S. 160ff.

Literatur

- Allison, Henry: Kant's Theory of Freedom, Cambridge, 1990
- Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen, München, 1986
- Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, München, dtv, 1991
- Baier, Kurt: Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik, Düsseldorf, 1974
- Benhabib, Seyla: Identität, Perspektive und Erzählung in Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*, in: Smith, Gary (Hrsg.): Hannah Arendt Revisited. „Eichmann in Jerusalem und die Folgen, Frankfurt a.M., 2000, S. 95-119
- Bernstein, Richard J.: Verantwortlichkeit, Urteilen und das Böse, in: Smith, Gary (Hrsg.): Hannah Arendt Revisited. „Eichmann in Jerusalem und die Folgen, Frankfurt a.M., 2000, S. 291- 310
- Betzler M., Guckes B. (Hrsg.): Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 2, Berlin, 2000
- Chisholm, Roderick M.: Die menschliche Freiheit und das Selbst, in: Pothast, Ulrich (Hrsg.): Seminar: Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt a.M., 1978, S. 71-87
- Cohen, G.A.: Reason, Humanity, and the Moral Law, in: Korsgaard, Christine M.: The Sources of Normativity, Cambridge, 1996, S. 167-188
- Diner, Dan: Hannah Arendt Reconsidered. Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung, in: Smith, Gary (Hrsg.): Hannah Arendt Revisited. „Eichmann in Jerusalem und die Folgen, Frankfurt a.M., 2000, S. 120-135
- Dolar, Mladen: Das Vermächtnis der Aufklärung. Foucault und Lacan, in: Dolar, Mladen u.a.: Kant und das Unbewußte, Wien, 1994, S. 7-30
- Düsing, Klaus: Das Problem des höchstens Gutes in Kants praktischer Philosophie, in: Kant-Studien 62, 1971, S. 5-42
- Edelstein W., Nunner Winkler G., Noam G.: Moral und Person, Frankfurt a.M., 1993
- Forst, Rainer: Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral, in: Gosepath, Stefan (Hrsg.): Motive, Zwecke, Gründe. Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt a.M., 1999, S. 168-205

- Frankfurt, Harry G.: Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: Bieri, Peter: Analytische Philosophie des Geistes, Weinheim, 1981
- Gert, Bernard: Die moralischen Regeln. Eine neue rationale Begründung der Moral, Frankfurt a.M., 1983
- Geuss, Raymond: Morality and Identity, in: Korsgaard, Christine M.: The Sources of Normativity, Cambridge, 1996, S. 189-199
- Gosepath, Stefan (Hrsg.): Motive, Zwecke, Gründe. Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt a.M., 1999
- Gunkel, Andreas: Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit, Bern [u.a.], 1989
- Hampton, Jean E.: The Authority of Reason, Cambridge, 1998
- Hare, Richard M.: Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz, Frankfurt a.M., 1992
- Henrich, Dieter: Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘, in: Schwan, Alexander (Hrsg.): Denken im Schatten des Nihilismus, Darmstadt, 1975, S.55-112
- : Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Henrich D., Schulz W., Vollmann-Schluck K.H.: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Tübingen, 1960
- Hill, Thomas E. Jr.: Autonomy and self-respect, Cambridge, 1991
- Hume, David: Ein Traktat über die menschliche Vernunft. Buch II. Über die Affekte. Buch III. Über die Moral, Hamburg, Meiner, 1978
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M., 1969
- Kant, Immanuel: Werke in zwölf Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.
- Kaulbach, Friedrich: Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode, Würzburg, 1982
- Kenny, Anthony: Freewill and Responsibility, London, 1978
- Kohlberg, Lawrence: Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt a.M., 1996
- Konhardt, Klaus: Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42, 1988, S. 397-416

- Korsgaard, Christine M.: Creating the Kingdom of Ends. Reciprocity and Responsibility in Personal Relations, in: Korsgaard, Christine M.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge, 1996, S. 188-221, (zit. 1996a)
- : Morality as Freedom, in: Korsgaard, Christine M.: Creating the Kingdom of Ends, Cambridge, 1996, S. 159-187, (zit. 1996b)
- : Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft, in: Gosepath, Stefan (Hrsg.): Motive, Zwecke, Gründe. Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt a.M., 1999, S. 168-205
- : The Sources of Normativity, Cambridge, 1996, (zit. 1996c)
- Levinas, Emmanuel: Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: Levinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München, 1983, S. 185-209
- : Humanismus des anderen Menschen, Hamburg, 1989
- Lichtenberg, Hans P.: Über die Unerforschlichkeit des Bösen nach Kant, in: *Studia philosophica* 53, 1993, S. 117-131
- MacIntyre, Alasdair: Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden, Hamburg, 2001
- McCarty, Richard: Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency, in: *Kant-Studien* 85., 1994, S. 15-31
- Mill, John St.: Der Utilitarismus, Stuttgart, Reclam, 1976
- Nagel, Thomas: Die Möglichkeit des Altruismus, Bodenheim b.M., 1998
- : Universality and the Reflective Self, in: Korsgaard, Christine M.: The Sources of Normativity, Cambridge, 1996, S. 200-209
- O'Neill, Onora: Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophie, Cambridge, 1989
- Pieper, Annemarie: Gut und Böse, München, 1997
- Pothast, Ulrich: Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht, Frankfurt a.M., 1980
- : (Hrsg.): Seminar: Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt a.M., 1978
- Prauss, Gerold: Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt a.M., 1983
- Rorty, Richard: Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit, in: Rorty, Richard: Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt a.M., 2000

- Schulte, Christoph: Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München, 1988
- Sidgwick, Henry: The Methods of Ethics, Indianapolis, 1981
- Smith, Gary (Hrsg.): Hannah Arendt Revisited. „Eichmann in Jerusalem“ und die Folgen, Frankfurt a.M., 2000
- Spaemann, Robert: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart, 1989
- : Moralische Grundbegriffe, München, 1982
 - : Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“, Stuttgart, 1998
- Tugendhat, Ernst: Der Begriff der Willensfreiheit, in: Tugendhat Ernst: Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M., 1992, S. 334- 351
- : Vorlesungen über Ethik, 4. Aufl., Frankfurt a.M., 1997
 - : Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie, 6. Aufl., Frankfurt a.M., 1994
- Villa, Dana R.: Das Gewissen, die Banalität des Bösen und der Gedanke eines repräsentativen Täters, in: Smith, Gary (Hrsg.): Hannah Arendt Revisited. „Eichmann in Jerusalem und die Folgen, Frankfurt a.M., 2000, S.231-263
- Walzer, Michael: Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt a.M., 1999
- Williams, Bernard: Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik, Stuttgart, 1978
- : Ethik und die Grenzen der Philosophie, Hamburg, 1999
 - : History, morality, and the test of reflection, in: Korsgaard, Christine M.: The Sources of Normativity, Cambridge, 1996, S. 210-218
 - : Interne und externe Gründe, in: Gosepath, Stefan (Hrsg.): Motive, Zwecke, Gründe. Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt a.M., 1999, S. 105-120
- Wolf, Ursula: Zum Probleme der Willensschwäche, in: Gosepath, Stefan (Hrsg.): Motive, Zwecke, Gründe. Theorien praktischer Rationalität, Frankfurt a.M., 1999, S. 232-245
- Wood, Allen W.: Kant's ethical thoughts, Cambridge, 1999