

Erschienen in:
Emotionen – im Spannungsfeld von Phänomenologie und Wissenschaften,
hrsg. v. Reinhold Esterbauer und Sonja Rinofner-Kreidl, Frankfurt: Peter Lang,
2009, S. 185-199.

Emotionen in der Ethik

Eine symbolistische Konzeption
ihrer konzeptionellen
und konstitutiven Funktion

Andreas Vieth (Münster)

Zusammenfassung:

(o) Die Frage "Welche Rolle spielen Emotionen in der Ethik?" wird heute aus einer bestimmten Perspektive gestellt, die sich gegen deontologische und utilitaristische Hauptströmungen in der Ethik richten. Ziel dieses Beitrages ist es, die Rolle der Moralpsychologie für die Ethik konzeptionell zu präzisieren. (1) Es gibt eine Vielzahl von Moralpsychologien in der philosophischen Ethik. Sie haben gemeinsam, dass man in einer Ethik, die wechselseitigen Abhängigkeiten von Normativität und Motivation konzeptionell präzisieren muss. Zunächst werden verschiedene historische Beispiele für Moralpsychologien skizziert: Platon, Aristoteles, Hume und Kant. (2) Im Anschluss daran werden die historischen Beispiele systematisiert. Es werden unabhängig vom Theoriekontext innerhalb einer Ethik Optionen der Moralpsychologie vorgestellt. Jede Ethik muss sich vor diesem systematischen Hintergrund positionieren. Emotionen und andere zentrale Begriffe der Moralpsychologie erhalten erst hierdurch präzise Bedeutungen. Die jeweils benutzen Begriffe tauchen in einer Ethik in verschiedenen Bedeutungen auf, zwischen denen oft unreflektiert gewechselt wird. Es gibt zwei Perspektiven: die Teilnehmer- und die Beobachter-Perspektive, und zwei Varianten des Verhältnisses von Normen und Motivationen: eine internalistische und externalistische. Erst vor dem umfassenden Hintergrund der Kombination dieser Optionen kann die Aufgabe der Moralpsychologie gelöst werden. (3) Es bleiben jedoch systematische Residuen zurück: Diese sollen als Symbolizität der Ethik bezeichnet werden. Aristoteles und Kant sind sich darin einig, dass es zwischen der Teilnehmer- und der Beobachter-Perspektive in der Ethik keine epistemische Brücke gibt. Dies ist für das Verhältnis von internalistischen und externalistischen Konzeptionen des Verhältnisses von normativen und erklärenden Gründen wichtig. Die zentralen Entitäten einer Moralpsychologie müssen explizit einer der beiden Perspektiven zugeordnet werden und können miteinander korreliert werden. Die Relation bleibt jedoch epistemisch opak und somit symbolisch. Der Grund hierfür ist, dass Emotionen und andere Entitäten der Moralpsychologie eine kausale Dimension haben, die aufgrund der epistemischen Opazität weder vollständig erklärt noch verstanden werden kann.

o Einleitung

Ob es eine Aufgabe der Ethik ist, dem Handelnden deutlich zu machen, dass er seine Begierde vernünftiger Kontrolle unterwerfen soll, ist in der Philosophischen Ethik nicht nur der Sache nach umstritten,¹ sondern zugleich gibt es eine Vielfalt von Modellen dieser Kontrolle. Platon sieht das Verhältnis zwischen Vernunft und Begierde als ein Herrschaftsverhältnis; Aristoteles interpretiert es eher als eine partnerschaftliche Interaktion; die Stoa plädiert für eine „Abtötung“ der Affekte, unterscheidet diese aber nicht – wie Platon und Aristoteles – im Sinne diskreter Seelenteile bzw. -Vermögen. Fragen dieser Art können nun in der philosophischen Ethik in zwei Richtungen verfolgt werden: Zum einen kann man auf der Basis einer moralpsychologischen Systematik eine bestimmte Theorie der Begründung bzw. der praktischen Rationalität „aufsetzen“.² Zum anderen kann man konzeptionelle Beziehungen zwischen der Ethik und der der Moralpsychologie untersuchen. Die eine Richtung wird im Folgenden zur Diagnose einer ethischen, die andere zu einer metaethischen Symbolizität der philosophischen Ethik führen.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf drei Punkte: (1) Zum einen sollen für die Moralpsychologie als philosophische Disziplin einige konzeptionelle Optionen skizziert werden. Moralpsychologie ist als philosophische Disziplin unabhängig von der empirischen Psychologie, auch wenn Philosophen heute auf diese Disziplin angewiesen sind, weil die praktische Philosophie nicht frei von empirischen Anleihen ist. Die Abhängigkeit ist jedoch wechselseitig, weil Entitäten der Psychologie – Emotionen, Affekte, Begierden, Begehren, Gefühle, Empfindungen, Motivationen, Neigung, Wünsche, Wollen, Vernunft – erst innerhalb einer bestimmten moralpsychologischen Theorie klar unterscheidbar werden. Eine philosophische Konzeption der Ethik ist für sie zumindest mitkonstitutiv.³ Es werden verschiedene moralpsychologische Ansätze in einigen zentralen Merkmalen dargestellt – Platon, Aristoteles, Hume und Kant.⁴ (2) Im zweiten Teil der Ausführungen werden die historischen Beispiele systematisiert und ein rudimentäres Raster von Optionen der Moralpsychologie vorgestellt. Philosophische Ethiken verorten sich vor dem Hintergrund dieser Optionen oft nur unzureichend. Moralpsychologi-

1 Vgl. Siep 2004, S. 21 f., 88.

2 Vgl. Korsgaard 1986, S. 144.

3 Mit dieser Formulierung soll keine „konstruktionistische“ Position unterstellt werden. Mit Bezug auf Abschnitt 4 (metaethische Symbolizität) kann das Verhältnis zwischen Ethik (Theorie) und Psychologie (psychische Phänomene) als *mehrdeutig* verstanden werden. Der Grund ist, dass Ethiken ein Anliegen haben (sich richten gegen Schwärmerei, gegen Sophisterei), aufgrund dessen im Bereich psychischer Phänomene Unterschiede gemacht werden. Diese Unterscheidungen *rekonstruieren* bestimmte Merkmale der alltäglichen Selbstwahrnehmung (also etwas), sie sind aber aufgrund von systematischen Einseitigkeiten *revisionär* (verändern also die Selbstwahrnehmung).

4 Wiggins 2006, S. 65.

sche Entitäten haben im Geflecht dieser Systematik verschiedene Bedeutungen, die in Ethiken oft vernachlässigt werden. Die erste systematische Beobachtung ist die These: Philosophen haben in der Tradition die Bandbreite systematischer Optionen der Moralphyschologie in ihren Ethiken verkürzt integriert. (3) Diese Beobachtung führt im letzten Abschnitt zur zweiten systematischen Beobachtung. Für die philosophische Ethik muss aufgrund der skizzierten moralpsychologischen Optionen Symbolizität konstatiert werden: Die Relation zwischen Gründen und Ursachen für Handeln ist weder für den Akteur noch für andere eindeutig und unmittelbar erkennbar. Sie bleibt opak, weil Personen zu jedem Zeitpunkt auch einen vorläufigen Endpunkt einer biografischen Entwicklung darstellen.⁵ Symbolizität ist für Ethikansätze sowohl in ethischer als auch metaethischer Hinsicht irreduzibel.

1 Historische Optionen der Moralphyschologie

Man kann die Fragestellung der Moralphyschologie im Sinne einer philosophischen Untersuchung nur schwer definieren. Ein Grund hierfür ist, dass Emotionen, Affekte, Begierden, Gefühle, Motivationen in jeder Ethikkonzeption nach jeweils theorieimmanenten Kriterien voneinander abgegrenzt werden müssen. Diese Begriffe haben zwar alltagssprachliche Bedeutungen; sie können jedoch erst im Rahmen philosophischer und psychologischer Konzeptionen klar voneinander abgegrenzt werden. Moralphyschologie ist nun – wie jede Philosophie – keine empirische, sondern eine begriffliche Untersuchung.

Die Moralphyschologie untersucht konzeptionelle Bedingungen des Zusammenhangs zwischen Normen und Motiven. In der Ethik werden Konzepte dafür entwickelt, moralische Geltungsansprüche normativ zu begründen. Geltungsansprüche werden nun zwar diskursiv und insofern argumentativ gerechtfertigt; es sind aber natürlich die Ansprüche von handelnden Personen, deren Handeln beobachtbar ist und die mit anderen Personen und mit der Umwelt insgesamt interagieren. Motivationen zu Handlungen können in verschiedenen Beziehungen zu normativen Gründen für Handlungen stehen. Die Moralphyschologie stellt konzeptionelle Bezüge zwischen normativen und motivationalen Aspekten menschlichen Handelns her.

Es gibt nun in der Tradition der Philosophie verschiedene Ansätze der Moralphyschologie. Im Folgenden werden (1) Platon, (2) Aristoteles, (3) Hume und (4) Kant kurz vorgestellt. Dabei soll die Darstellung jeweils auf grundsätzliche Aspekte beschränkt werden.⁶ Im Kontext der angelsächsischen Philoso-

5 Raz 2000, S. 55, 64, 70.

6 Für eine neue Bedeutung der Moralphyschologie in der philosophischen Ethik vgl. Anscombe 1974.

phie gibt es eine umfassende und intensiv geführte Diskussion über normative und motivationale Gründe, die ihren Ausgang von Hume nimmt.⁷ Da diese Debatte nicht das eigentliche Ziel der vorliegenden Erörterungen ist, soll aus darstellungstechnischen Gründen einen anderen Weg gewählt werden. Dabei muss eine gewisse begriffliche Konfusion in Kauf genommen werden, die daher resultiert, dass die umrisshaft dargestellten Positionen dieselben Begriffe verwenden, aber jeweils in systemimmanenter Bedeutung.

(1) Die Moralpsychologie Platons unterscheidet in der Seele drei Ebenen: Die Vernunft, den Zorn als affektives Vermögen und die Begierde.⁸ Die Berechtigung für die Unterscheidung dieser Ebenen und ihre Beziehung zueinander versteht man nur, wenn man den eigentlichen Untersuchungsgegenstand der *Politeia* und den Gang der Untersuchung betrachtet. Der Untersuchungsgegenstand ist die Gerechtigkeit und die Suche nach materialen normativen Kriterien für gerechtes Handeln scheitert mehrfach. Formal wird die Gerechtigkeit so bestimmt, dass als Person gerecht ist, wer Das-Seine tut. Es ist nun klar, dass Das-Seine-Tun sowohl motivational als auch normativ verstanden werden kann: Der Choleriker tut Das-Seine, indem er zornig ist; er ist eben auf cholerische Weise charakterlich veranlagt. Aber er täte natürlich Das-Seine, indem er seinen Zorn zumindest besänftigte, wenn nicht gar verlöre. Denn als Vernunftwesen, kann er erkennen, dass sein Verhalten ungerecht ist. Materiale Kriterien für gerechtes Handeln gewinnt Platon nun, indem er in einem Analogieschluss das formale Prinzip des *suum cuique* auf die Seele überträgt. Hierzu muss er aber in der Seele Teile unterscheiden.

Seine Antwort ist bekannt: Die Vernunft muss unter Zuhilfenahme der Affekte die Begierde kontrollieren. Im Moment ist nur die Herleitung der Unterscheidung von Teilen der Seele von Interesse. Platon nimmt sich hierfür sehr viel Zeit. Seine Argumentation soll kurz zusammengefasst werden. Es gibt unterschiedlich lange Passagen, in denen er die Notwendigkeit der Unterscheidung von Vernunft und Begierde einerseits und Vernunft und Affekt andererseits und dann von Affekt und Begierde herleitet.

Die Teile der Seele werden nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten unterschieden: Es werden jeweils unmittelbar einsichtige Phänomene beschrieben, die nicht anders erklärt werden können als durch die Unterscheidung distinkter psychologischer Entitäten: Dabei scheint Platon von unserem lebensweltlichen Bewusstsein auszugehen, das die Unterscheidung von Seelenteilen nicht unmittelbar nahe legt. Die Entitäten seiner moralpsychologi-

7 Vgl. Gosepath 2002.

8 Die Darstellung erfolgt in verschiedenen Schriften: Platon, *Politeia*: Buch 4, 436a f. (Beschreibung der Ausgangslage), 439c (Differenzierung Vernunft/Begehren), 439e-440a (Differenzierung Begehren/Eifer), 440b f. (Differenzierung Vernunft/Eifer). Die Begriffe für die Seelenteile der platonischen Psychologie sind: (1) *nous* bzw. *logistikon*, (2) *thumos*, (3) *epithymia/epithymetikon*.

schen Konzeption müssen unter Zuhilfenahme diskursiver Argumente aus der unmittelbaren Erfahrung heraus artikuliert und thematisiert werden.

Zunächst möchte soll die Unterscheidung zwischen Vernunft und Begierde rekonstruiert werden. Platon zieht Suchtphänomene heran: Wir wissen aus Vernunftgründen, dass Alkohol schädlich ist, und dennoch trinken wir als Alkoholiker möglicherweise über die Maßen. Die psychologische Unterscheidung wird nun aus dem Erleben der Person hergeleitet. Insofern wir etwas Derartiges an uns beobachten, können wir nicht umhin, zwei unterschiedliche und widerstrebende Kräfte in uns zu unterscheiden. Diese Kräfte müssen nach Platon in einer bestimmten kausalen Relation zueinander stehen: die Vernunft beherrscht die Begierde. Wenn diese Relation angemessen ist, denkt und handelt eine Person vernünftig und kann sich für ihr Handeln rechtfertigen.

Die Unterscheidung zwischen dem Begehren und dem Zorn wird durch ein sehr schönes Beispiel motiviert. Es ist schwer zu analysieren, woran man erkennen kann, dass die Unterscheidung selbst von Platon als sehr voraussetzungsreich angesehen wurde.

Ein junger Mann, Leontios, sieht die Leichname von hingerichteten Straftätern. Er reagiert in zweifacher Weise: Einerseits hat er die Begierde, die Leichname zu sehen (Schaulust), andererseits will er sich abwenden. Das Problem der Interpretation ist nun, dass man die in seinem Verhalten zu beobachtende der Schaulust entgegenstehende Motivation vermutlich nicht als „Ekel“ bezeichnen darf. Denn Ekel wäre wohl nur eine andere Begierde. Damit die widerstreitenden Motivationen Äußerungen unterschiedlicher Seelenvermögen sind, müsste man eine der Motivationen so deuten können, dass sie nicht auf einem Begehren beruht. Dies kann man an der absurden Reaktion des Leontios erkennen (er stürmt letztlich wie von Sinnen auf die Hingerichteten zu und sagt): „Ihr Elenden, seht euch satt an eurem schönen Anblick!“ Der Anblick kann als „schön“ bezeichnet werden, weil eine Hinrichtung der Gerechtigkeit zu ihrer Geltung verhilft; dies ermöglicht es, die Motivation zum Abwenden als „Abscheu“ vor unschönen Verbrechen anzusehen. Gute Menschen wenden sich Verbrechen nicht schaulustig zu, sondern von ihnen ab. Diese Abwendung wird motiviert durch den Zorn über das Verbrechen; Zorn in diesem Sinne hat kognitive Momente, die man bei der Begierde in diesem Sinne nicht findet. Also sind Begehren und Zorn zwei treibende Momente in der Seele.

An dieser Stelle soll der dritte Beweisschritt, die Unterscheidung von Eifer und Vernunft, übergangen werden. Dem ganzen Beweisgang fehlt zudem der Nachweis der Vollständigkeit. Am Ende steht jedoch die Auffassung, dass Tugend in einer ausgezeichneten Interaktion der drei Seelenteile besteht.

(2) Das Modell der drei Teile der Seele wird von Aristoteles in den naturphilosophischen Schriften übernommen und systematisch modifiziert: er un-

terscheidet bei der Seele nährendes, wahrnehmendes und denkendes Vermögen; dies gilt jedoch bezeichnenderweise nicht für die Ethik: hier unterscheidet er zwischen dem vernünftigen und dem vernunftwidrigen Teil der Seele. Er scheint also je nach Kontext eine naturphilosophische und eine ethische Betrachtungsweise zu bevorzugen.⁹ Die naturphilosophische Betrachtungsweise hat dabei die Funktion der Erklärung des Verhaltens; die ethische die der Rechtfertigung.

Es geht Aristoteles in seiner Ethik um die Tugend des Menschen. Er stellt fest, dass die Tugend des Menschen nicht die seines Körpers, sondern die seiner Seele ist. Da nun aber die Tugend der Seele im Gegensatz zu der des Körpers weder durch Introspektion noch durch Wahrnehmung erfasst werden kann, müssen moralische Kriterien und Konzepte aus einer Seelenlehre gewonnen werden. Daher die Bedeutung der Affektenlehre und der Moralpsychologie für Aristoteles. Während aber bei Platon die Begierde absolut vernunftlos ist, konzipiert Aristoteles in der Ethik das vernunftlose bzw. vernunftwidrige Seelenvermögen als an der Vernunft teilhabend. Sein Beispiel ist eine beherrschte Person: Wer sich beherrscht, ist nicht tugendhaft, weil seine Motivation nur durch die ihr äußerliche Vernunft in Zaum gehalten wird. Im Gegensatz zu Platon ist das vernunftwidrige Seelenvermögen als solches aber für die Vernunft zugänglich: Die Affekte tugendhafter Personen sind vernunftdurchwirkt. Dieses Verhältnis von Vernunft und motivierendem Seelenvermögen soll als *intern* bezeichnet werden. Bei Aristoteles gibt es darüber hinaus den im eigentlichen Sinne vernünftigen Seelenteil, der gegenüber dem vernunftwidrigen (aber vernunftdurchwirkten) Seelenvermögen *extern* ist – den *nous*. Das Verhältnis beider Vernünfte zueinander ist bei Aristoteles letztlich konzeptionell unterbestimmt.¹⁰

(3) David Hume unterscheidet wie Platon zwischen der Vernunft und dem Begehren. Die Vernunft ist Sklavin der Leidenschaften. Moralische Qualitäten werden demzufolge nicht durch Vernunft erkannt, sondern durch Gefühl: Tugend ist liebreizend, Laster hassenswert aber die Wahrheit erregt kühle Zustimmung der Vernunft. Dennoch unterscheidet unserer moralisches Gefühl moralische Eigenschaften des Geistes und von Handlungen. Hume stellt zwar systemimmanent den Begriff der Vernunft dem des Begehrens oder Triebes gegenüber; nichtsdestotrotz hat es kognitive Aspekte.¹¹ Bei der kausa-

9 Die entsprechenden Stellen sind *Nikomachische Ethik* (für die Ethik) und *Über die Seele* (für die Naturphilosophie). NE 1.13: *logon echon* versus *alogon*. DA 2.4: *to threptikon*, DA 2.2, 2.10: *to epithymetikon kai holos orektikon*, DA 2.2, 3.5 *logistikon*. In NE 1.13 betont er auch – gegen Platon –, dass man nicht von isolierten „Teilen“ sprechen dürfe.

10 Die Vernunft (im Sinne des *nous*) kommt „von außen“ in die Seele (vgl.: Über die Entstehung der Tiere, 2.3, *nous thurathen*). In der Ethik wird diese externe Konzeption der Vernunft bei der Verhältnisbestimmung zwischen der *vita activa* und der *vita contemplativa* diskutiert (vgl. NE 10, bes. Kap. 7).

11 Vgl. Hume, Prinzipien: S. 148, 216-218, 221 (Moralische Qualitäten durch Gefühl erkannt, Gefühl unterscheidet). Hume, Traktat, 2.3.3, Bd. 2 S. 150-156 (Vernunft Sklavin

len Erklärung einer Handlung kann die Vernunft nach Hume keine Rolle spielen. Hier muss man auf das affektive Begehren bzw. ein moralisches Gefühl zurückgreifen. Grundsätzlich scheint die Psychologie Humes für erklärende motivationale Zustände zwei Bedingungen zu formulieren: (1) Motivationen sind solche Zustände, die auf Einwirkung, Anpassung und Veränderung der Welt zielen. Vernunft dagegen erfasst die Welt, wie sie ist. (2) Ein solcher Zustand wird von Hume als Begehren (*desire*) bezeichnet und stellt eine dem Akteur nicht phänomenal zugängliche Handlungsdisposition dar. Begehren im Sinne solcher Handlungsdispositionen erklärt Handlungen.

Es ergibt sich schnell der Einwand, dass man im Rahmen einer solchen Psychologie Handlungen zwar erklären aber nicht rechtfertigen kann. Dennoch wird Hume durch lebensweltliche Phänomene bestätigt. Man denke an Suchtphänomene: Vernünftige Einsicht scheint wenig Einfluss auf die Heilung von einer Sucht zu haben. Wir haben Vernunftgründe zwar relativ leicht zur Hand, aber ob wir geheilt werden, hängt dann davon ab, welche Motivationen die Oberhand gewinnen. Vernunftgründe sind also gewissermaßen extern zu unserer Motivation. Wir haben daher zwar externe rationale Gründe; und insofern sie externe sind, scheinen sie gerade nicht interne Momente unseres aktuellen motivationalen Zustandes zu sein. Andererseits ist die Motivation selbst intern komplex und hat kognitive Aspekte, für die aber systemimmanent „Vernünftigkeit“ als Bezeichnung verweigert wird.

Die Probleme der Humeschen Ethik können hier nicht gelöst werden: An dieser Stelle ist nur wichtig, dass Externalisten oftmals motivationstheoretische (also Handlungserklärungs-)Probleme haben und Internalisten begründungstheoretische (also Handlungsrechtfertigungs-)Probleme haben.

Wer vor diesem Hintergrund eine konsistente philosophische Position vertreten möchte, muss entweder die Vernunft motivational, oder die Begierde rational anreichern. Die kantische Ethik greift Optionen auf, die in direktem Vergleich zu Hume als externalistisch zu bezeichnen sind. Rechtfertigende Gründe können uns – nach Kant – unmittelbar motivieren, sind aber extern zum Begehren im Humeschen Sinne. Daraus ergibt sich bei Kant ein interessantes Folgeproblem.

(4) Bei Immanuel Kant soll auf ein seltsam anmutendes aber aus moralpsychologischer Sicht interessantes Lehrstück hingewiesen werden. Die kantische Ethik kann man etwas unterterminologisch darstellen, indem man zwischen zwei Motivationen im Menschen unterscheidet: die vernünftig genannte und die tierliche. Die erste wird auch als Spontaneität bezeichnet und ist autonom, die letztere ist unsere heteronome Neigung. Mit der autonomen Vernunft reicht der Mensch *ganz* aus dem kausalen Reich der Natur heraus,

der Leidenschaften, Vernunft kausal inert). Die für die Humesche „Standardposition“ zentralen letzten beiden Punkte sind in den Prinzipien nicht mehr so eindeutig zu finden wie im Traktat. Vgl. auch die Hume-Rekonstruktion und den systematischen Vergleich mit Kant bei Wiggins 2006, Kap. 1.

so dass beide Motivationen in uns vollkommen voneinander unabhängig Handeln motivieren können. Die reine Vernunftmotivation ist jedoch auch ein Gefühl, das Kant „Achtung“ nennt.¹²

Es kann also sein, dass ein und dasselbe beobachtbare Handeln sowohl aus einer Vernunftmotivation heraus als auch durch eine Tiermotivation in uns erklärt werden kann. Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn man die Perspektive des Beobachters einnimmt: Wir können eben aus dem Verhalten einer Person nicht direkt auf ihre Motivation schließen. Kausale und intentionale Aspekte unseres Handelns können äußerlich nicht erfasst werden. Aber nach Kant können auch wir selbst aus der erstpersönlichen Perspektive nicht wissen, ob wir „aus Pflicht“ oder „bloß pflichtgemäß“ handeln.¹³ Wir sind uns also als Handelnde selbst nur begrenzt „durchsichtig“. Die Situation der kantischen Ethik ist die, dass wir den Pflichtbegriff vernünftig herleiten können und demgemäß unsere Maximen entsprechend zu überprüfen in der Lage sind. Wir haben also zwar Wissen von der Pflicht, aber ob wir aus diesem Wissen heraus motiviert werden, bleibt uns selbst in der Tiefe unseres Herzens unergründlich: Die „Reinigkeit“ des Gefühls bleibt ein theoretisches Konstrukt.

2 Systematische Optionen der Moralphyschologie

Die Überlegungen sollen an dieser Stelle gebündelt werden, indem systematische Aspekte aus den historischen Positionen gewonnen werden. Dabei ist klar, dass die zuvor dargestellten Ansätze in der Darstellung weder unkontrovers sein dürften noch annähernd erschöpft sind. Aber gerade aus diesen Karikaturen kann man wichtige Erkenntnisse über den Emotionenbegriff in der Ethik gewinnen.

Ein kurzes Resümee soll hier genügen: Eine Moralphyschologie greift alltäglich vertraute Begriffe auf und rekonstruiert sie als philosophische Konzepte kohärent und konsistent. Die Entitäten solcher Ansätze sind: Emotionen, Affekte, Begierden, Begehren, Gefühle, Empfindungen, Motivationen, Neigungen, Wünsche, Wollen, Vernunft usw. Wie diese Entitäten jeweils konzeptionell ausformuliert werden, hängt davon ab, wie sich in der Ethik jeweils normative und erklärende Gründe zueinander verhalten. Dabei hängen normative Gründe eng mit der Reflexion von Personen zusammen, die sie erst-persönlich erleben und über die wir als rationale Wesen aneinander teilnehmend disku-

12 Vgl. Kant, MS, S. 408, 464: „Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjektiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewusstsein seiner Pflicht einerlei.“, 466, GMS S. 400: „Achtung gleich ein Gefühl ..., ... doch kein durch Einfluss empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl...“.

13 Vgl. Kant, MS S. 383, 392, 447, RiGV S. 51, 63, GMS S. 390, KpV S. 72, 461, 117.

tieren. Demgegenüber sprechen erklärende Gründe für kausale Konzepte der Motivation und somit für eine beobachtende Herangehensweise. Man möchte Handeln oder Verhalten also sowohl verstehen als auch erklären, so dass man nach Gründen und nach Ursachen sucht. Diese beiden Perspektiven unterscheiden sich in ihren konzeptionellen Strukturen: Die Erstpersionliche und teilnehmende Perspektive einerseits und die Beobachterperspektive andererseits schließen sich wechselseitig aus. Und mit Kant und Aristoteles kann man als Grund dafür anführen, dass es zwischen diesen beiden Perspektiven keine epistemische Brücke gibt.

Zwei philosophische Geschichten sollen die Notwendigkeit gegen über verschiedenen Ethikansätzen neutraler Unterscheidungen deutlich machen.

- (A) Im Falle der Willensschwäche sind wir bspw. geneigt zu sagen, dass entgegen unserer vernünftigen Einsicht unser Streben in eine bestimmte (unmoralische) Richtung motiviert. Das Streben entzieht sich einerseits unserem erstpersionlichen Zugang (wir sind überrascht, dass wir dann auf einmal doch rauchen oder trinken) und ist andererseits von uns nicht direkt kontrollierbar (es entfaltet in uns ein lästiges Eigenleben). Ob man das Streben in diesem theoretischen neutralen Sinne als „Begehren“ bezeichnet oder als „Begierde“, hängt davon ab, in welchem Verhältnis man die Vernunft zu ihm sieht. Wer als Philosoph unter Vernunft „diskursive Reflexion“ versteht, wird die Motivation haben unter Willensschwäche als eine naturalistisch zu deutende physiologische Ursache erachten. Wer das Begehren als zumindest möglicherweise rational „durchwirkt“ ansieht, wird sagen, dass das nicht arationale Begehren irrational „agiert“. Diese Option scheint philosophisch kaum anders motiviert zu sein als daraus, dass man erklärende Motivationen verstehen möchte.
- (B) Im Falle der Diskussion, ob moralische Geltung universal oder partikular ist, geht es nicht direkt um Emotionen in der Ethik. Wenn man aber – wie Platon und Kant – an universaler Geltung moralischer Normen orientiert ist, dann wird man zu zwei Dingen neigen: (a) Man wird Emotionen als subjektive Regungen abtun und (b) selbst für die Vernunft als ein epistemisch subjektives Vermögen begründungstheoretische Subjektivität ausschließen. In der Tradition gibt es für diese Strategie zwei Wege: (i) Der epistemische: Man postuliert ein besonderes (erstpersönliche zugängliches) intuitives Vernunftvermögen (externe Vernunft: Schau der Idee des Guten durch den *nous*; vgl. bei Aristoteles die Formulierung: *nous thurathen*). (ii) Der begründungstheoretische: Man entwickelt ein besonderes diskursives Verfahren der Identifizierung objektiver Geltung (Kategorischer Imperativ, Nutzenkalkül, idealer Diskurs usw.). Universalität der Geltung führt also zur Notwendigkeit epistemologischer oder

begründungstheoretischer Objektivität. Dies setzt voraus, dass man Subjektivität möglichst ganz „ausschaltet“. Kant tut dies beispielsweise, indem er das, was er als „Neigung“ bezeichnet, diskreditiert und ein „Achtung“ als ein „selbstgewirktes Gefühl“ dagegensetzt. Es ist jedoch fraglich, was genau diese philosophische Unterscheidung unterscheidet: Epistemisch ist beides nicht voneinander zu trennen. Die Unterscheidung scheint kaum mehr Berechtigung zu besitzen als Kants Vorleibe für universale Geltung.

Welche Rolle Emotionen in der Ethik spielen können, muss man philosophisch neutral beantworten. Dabei muss man epistemologische (Willensschwäche) und begründungstheoretische (Universalismus-Partikularismus) Anforderungen an philosophische Ethiken unterscheiden. Normen und Motive müssen in beiden Hinsichten in ein konzeptionell klares und mit der lebensweltlichen Erfahrung von Personen übereinstimmendes Verhältnis zueinander gebracht werden. Der folgende Analysevorschlag stellt einen Versuch hierzu dar. Man kann für Begriffe, mit denen man in der Ethik auf Emotionen Bezug nimmt, vier systematische Optionen herausarbeiten.

Wenn man daher davon ausgeht, dass das Thema der Moralpsychologie der konzeptionelle Zusammenhang von Normen und Motiven ist, dann führen die bisherigen Überlegungen zu folgender Systematik. Man kann das Konzept der Begierde sowohl aus der erstpersionlichen Perspektive bzw. der Teilnehmerperspektive begreifen als auch aus der Beobachterperspektive. Die Begierde in dem ersten (erstpersönlichen) Sinne soll als „Neigung“ und in dem zweiten (beobachteten) Sinne „Motivation“ bezeichnet werden. Sowohl für Neigungen als auch für Motivation kann man in der philosophischen Ethik nun die These vertreten, dass die Vernunft ihnen gegenüber steht oder einen für sie mitkonstitutiven Bestandteil darstellt. Betrachten wir kurz die Optionen (vgl. Tabelle 1):

- (1) In dem einen Fall sind Neigungen – etwa im Sinne aristotelischer Affekte (A₁) – kognitive und motivationale Empfindungen. Ihre innere Struktur kann daher diskursiv expliziert werden. Das ist der Grund, warum Affekte in der Explikation begründungstheoretische Funktionen erfüllen können.
- (2) In dem anderen Fall sind Motivationen etwa im Sinne Platons und Kants vernunftlos (arational). Wir reden von Gefühlen (A₂). Wenn die Vernunft dann aus sich heraus wirksam wird, indem sie entweder die Begierde von außen zu bezwingen in der Lage ist, oder eine absolut eigenständige Motivationskraft hat, dann versteht man, warum rechtfertigende Gründe zugleich motivierend sein können.

Jede der zuvor vorgestellten Positionen hat nun zwar Begriffe wie: Affekt (A1) und Gefühl (A2), aber diesen Begriffen korrespondieren systemimmanent immer auch die entsprechenden Perspektivwechsel:

- (3) Ändert man jedes Mal nur die Perspektive wird aus dem Affekt (A1) ein Begehren (B1), das als motivationaler Zustand einer Person in einem bestimmten Sinne vernünftig ist. Hierunter kann man beispielsweise gesunde im Gegensatz zu krankhaften psychischen Prozessen verstehen. Natürlich gibt es auch für nicht-kognitive Gefühle (A2) ein Pendant aus der Beobachterperspektive: die Begierde (B2) etwa im Sinne physiologischer Prozesse.
- (4) Ändert man jedes Mal nur das Verhältnis von normativer Vernunft und erklärender Motivation zueinander, ergeben sich die anderen Optionen: Der Affekt (A1) steht dem ungerichteten Gefühl (A2) gegenüber und das Begehren (B1) der Begierde (B2).

Eine philosophische Ethik sollte daher wohl eine Moralpsychologie entwickeln, die der gesamten Phänomenologie der Alltagspsychologie gerecht wird. Auf eine solche Moralpsychologie aufbauend wird eine Theorie praktischer Rationalität sich weniger eines einfachen Modells als einer komplexen Hermeneutik bedienen.¹⁴

14 Vgl. auch Vieth 2008, Brewer 2002, S. 549, 559.

		Begierde	
		Bezeichnung für Begierden in der Erstpörsönlichen (oder Teilnehmer-)Perspektive:	Bezeichnung für Begierden in der Beobachterperspektive:
Wie ist das Verhältnis zwischen Vernunft und Begierde konzeptionell zu bestimmen:		(A) „Neigung“	(B) „Motivation“
		(1) Internalismus	Affekte im Sinne eines erfolgreich oder erfolglos rechtfertigenden Vernunftgeföhls
Vernunft	(2) Externalismus	nicht-kognitive Geföhle im Gegensatz zur Vernunft oder im Sinne von „raw feelings“	Begierde im Sinne von Handlungserklärenden aber vernunftlosen Ursachen (rein physiologische Motivation)

Tabelle 1: Optionen in der Moralphsychologie

Die in dieser Tabelle dargestellten Optionen in der Moralphsychologie und die hier gewählten Namen für die Optionen: Affekte, Geföhle, Begehren und Begierde, müssen natürlich intern jeweils weiter spezifiziert werden. Auch muss man ihr Verhältnis zueinander in einer Moralphsychologie klären. Zudem werden sie eklektisch ganz im Sinne der vorliegenden Darstellung verwendet: Sie sind also im Bezug auf historische Positionen unterterminologisch und in Hinsicht auf die skizzierten systematischen Optionen präzise (aber unterbestimmt) zu verstehen.

Die *erste systematische Beobachtung* ist nun, dass Platon, Aristoteles, Hume, Kant und andere die systematische Bandbreite der zur Verfügung stehenden Optionen einengen. Sie stellen sich in ihren Ethiken somit gegen die vorphilosophische und undifferenzierte Alltagspsychologie der Moral. Der Grund für diese Verkürzung ist, dass man als Philosoph jeweils ein Hauptinteresse an der einerseits normativen und andererseits motivationalen Seite der Moralphsychologie haben kann:

- (1) Platon und Kant sind eher *Normativisten*;
- (2) Aristoteles und Hume eher *Motivationalisten*.

Eine Theorie praktischer Rationalität *verweist* also auf eine bestimmte philosophische „Vorliebe“; sie setzt auf moralphsychologischen Weichenstellungen

auf, für die es in der Philosophie zwar jeweils gute Argumente, die aber insgesamt nicht alternativlose Optionen darstellen.¹⁵ Dies führt abschließend zur zweiten systematischen Beobachtung.

3 Symbolizität als konzeptionelle Grundlage der Moralpsychologie

In diesem Abschnitt soll nun sowohl an Aristoteles als auch an Kant angeknüpft werden. Für Aristoteles ist die moralische Qualität der Seele – also Tugend und Laster – nicht äußerlich sichtbar oder unmittelbar innerlich erfahrbar, wohl aber im Rahmen einer Theorie konzeptionell einzufangen. Für Kant ist die moralische Qualität des Handelns zwar konzeptionell klar zu verstehen, aber nicht innerlich erfahrbar und selbstverständlich auch äußerlich nicht sichtbar. In beiden Ethiken muss man also das Verhalten aus der erstpersönlichen und der beobachtenden Perspektive jeweils interpretieren. Die Beziehung beider Perspektiven zueinander bleibt also *opak*.

Warum führt diese Opazität nun zu Symbolizität in der Ethik? (1) Kant und Aristoteles verweisen darauf, dass zwischen dem sichtbaren Verhalten bzw. den Erleben der Handelnden auf der einen Seite und der Motivation auf der anderen eine Relation besteht, die epistemisch nicht direkt, sondern nur indirekt über diskursive Konzepte erfasst werden kann. (2) Diese Relation ist zudem bei Aristoteles und bei Kant kontingent. Bei Aristoteles insofern die moralische Qualität des Charakters historisch und biografisch kontingent ist. Bei Kant ist es möglich, dass für Handlungen, die zu einem erlaubten oder gebotenen Handlungstyp gehören, die moralische Qualität wechselt, indem potenziell vernünftige Personen tatsächlich vernünftig werden. (3) Eine in diesem Sinne kontingente Relation, in der ein sichtbares Relatum auf ein nicht-sichtbares verweist und bei der die Erkennbarkeit dieser Beziehung nicht eindeutig (also zeichenhaft) ist, sondern von Interpretation abhängt, wird traditionell als Symbol bezeichnet.

An dieser Stelle muss vorab deutlich gemacht werden, dass mit dieser These keine Symboltheorie verbunden ist. Ein *symbolon* ist ursprünglich ein zerbrochenes Kennzeichen, an dem Eingeweihte einander als zugehörig erkennen können. Bildliche Darstellungen können symbolische Sinnbilder sein (vgl. u. 1 und 2). Der Analogie nach haben Handlungen und Ethiken ebenfalls

15 Ein Ansatz, der die zur Verfügung stehenden Weichenstellungen zwar (soweit sie treffen sind) nutzt, aber nicht (wie die oben skizzierten Ansätze) monopolisiert ist Siep 2004. Eine „vorurteilsfreie“ Ethik bedient sich dann einer Hermeneutik der lebensweltlichen Werterfahrung (vgl. ebd. S. 23, 39, 41 f., 96, 186, 362). Für metaphysische Vorurteile in der philosophischen Ethik vgl. Vieth 2007.

„symbolistische“ Momente (vgl. u. 3. und 4). Vier Beobachtungen sollen angeführt werden:

- (1) So verweist das Druckersignet des Aldo Manuzio – ein Anker mit einem sich darumwindenden Delphin – auf den Wahlspruch des Verlegers: *festina lente*. Das Wissen um diese Verbindung ist im Signet nicht mitrepräsentiert.
- (2) Picassos Guernica ist als Ganzes ein Symbol für eine menschenverachtende Kriegsmaschinerie und in seiner Bild-Sprache für eine historische Konstellation und ihre Bedeutung in Gegenwart und Zukunft geworden. Symbolizität in beiden Hinsichten setzt Wissen um die Entstehungsbedingungen des Bildes voraus.
- (3) Beobachtbare Handlungen einer Person verweisen symbolhaft auf ihren Charakter. Man muss wissen, wie die Bildung eines Charakters im Allgemeinen erfolgt und die einer bestimmten Person im Besonderen.
- (4) Ethiken verweisen symbolhaft auf ein historisch kontingentes Verhältnis zwischen dem Normativen und der Welt. Philosophische Reflexion ist nicht nur systematisch: Philosophen wollen auch etwas in einem kulturellen Kontext erreichen. Dieses „Etwas“ wird in der Theorie nur selten mitreflektiert.

Der am Ende des vorangehenden Abschnittes herausgestellte Verweisungscharakter nimmt also zwei Formen an. Die beiden zuletzt genannten Symbolrelationen stellen daher die *zweite systematische Beobachtung* dar: Symbolizität der Moralpsychologie nimmt zwei Formen an.

- (1) Zum einen gibt es eine *ethische Symbolizität*: Sie betrifft die Relation zwischen dem Verhalten und der Motivation, die erst durch eine normative Ethik für Handelnde bedeutsam gedeutet werden kann. Dabei sind uns aber unsere eigenen Affekte und Gefühle nicht vollständig durchsichtig. Und wir können nicht begründet zwischen vernünftigen, unvernünftigen und vernunftlosen Motivationen unterscheiden, ohne unsere Erfahrung von Motivationen im Kontext einer Moralpsychologie zu verorten. In einem solchen Rahmen deuten Handelnde für sich selbst und wechselseitig erklärende Gründe in Relation zu rechtfertigenden Gründen. Die epistemische Opazität relativiert Rechtfertigungen daher als symbolisch.
- (2) Zum anderen gibt es eine *metaethische Symbolizität*: Die Kantische Ethik ist ganz aus der Motivation heraus konzipiert, ins Gericht mit der Schwärmerei zu gehen.¹⁶ Sie ist ganz Mittel gegen die Schwärmerei, so

16 Vgl. Kant, KpV S. 85 f.: „Wenn *Schwärmerei* in der allgerneinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Ver-

wie die Platonische Ethik Mittel gegen die Sophisten ist. Aufgrund der metaethischen Symbolizität verdecken Ethikansätze bestimmte moralpsychologische Optionen, wie sie im vorangehenden Abschnitt entwickelt wurde. Zur Illustration dieser These soll Hume herangezogen werden: Er stellt Vernunft und Gefühl in Opposition zueinander. Aber seine Konzeption des moralischen Gefühls ist nur systemimmanent arational; betrachtet man es philosophisch neutral, so sind kognitive Momente des Gefühls irreduzibel.¹⁷ Anhängern einer Ethik entgeht der symbolhafte Charakter von Ethiken ebenso wie Gegnern. Da aber die Konzeption des Normativen und seine Relation zum Motivationalen für Erfolg oder Misserfolg einer Ethik zentral sind, streiten Anhänger und Gegner oft am falschen Ende.

Epistemische Opazität, wie sie von Aristoteles und Kant erkannt wurde, resultiert aus der psychologischen Entwicklung von Personen. Diese Entwicklung ist kontingent, weil sie kausal ist. Aus psychologischer und pädagogischer Perspektive haben Personen eine biografische Erfahrungsdimension, die in der Gegenwart kausal wirksam ist. Denn wir werden jetzt auf eine bestimmte Weise motiviert, weil wir das sind, was wir sind. Der biografische Prozess kann in seiner kausalen Dimension nicht vollständig reflexiv erfasst werden, sondern nur durch psychologisches Wissen interpretiert werden. Eine reflexive Person ist somit kausales Resultat. Daher ist ihre Reflexion zwar eine Artikulation der jeweils aktuellen charakterlichen Dispositionen und ihrer normativen Geltungsansprüche, von denen einige eingelöst werden können andere nicht. Ihre Reflexionen verweisen aber nur vermittelt über moralpsychologisches Wissen auf ihre Entstehung. Geltungsfragen können so nie völlig konzeptionell eingelöst werden: Weder in einer Ethik¹⁸ noch im Diskurs.¹⁹

nunft ist, *so ist moralische Schwärmerei* diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet den subjektiven Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders als im Gesetze selbst und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts als in der Achtung für dies Gesetz zu setzen ...“

- 17 Für Kant vgl. KpV S. 73. Warum sind die Neigungen nicht selbst systematisch? Kant bleibt Gründe schuldig, die Nicht-Kantianer überzeugen könnten.
- 18 Daher ist es fraglich, ob Kant unabhängige Argumente dafür hat, dass Menschen eine Pflicht haben eine Metaphysik der Sitten zu haben: „Wenn daher ein System der Erkenntniß *a priori* aus bloßen Begriffen *Metaphysik* heißt, so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objecte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu *haben* ist selbst *Pflicht*, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich“ (MS S. 216).
- 19 Vgl. Habermas 1972: Für Habermas sind nur Geltungsansprüche *valide*, die (explizit, artikuliert) im Diskurs einlösbar sind (S. 130, 134, 136; also keine „naive“ Geltung: S. 130, 135 148), mit dieser Grundthese einher geht die Forderung (a) der vollständigen Virtualisierung von Geltungsansprüchen (S. 131), und (b) der Suspendierung von Handlungszwängen (S. 131, 135 178), epistemisch folgt daraus der idealisierende Charakter des Diskurses (S. 170, 181, 182). Es folgt: Geltungsansprüche sind *nie* explizit und em-

Fazit: (1) Die kausalen Prozesse ihrer eigenen Entstehung sind der Reflexion nicht zugänglich und deshalb bleibt das Verhältnis von Normativität und Motivation konzeptionell unterbestimmt. Deshalb muss man die ethische Symbolizität der Moralphysikologie hervorheben. (2) Philosophie und Psychologie sollten voneinander lernen. Während die Psychologie die Motivation in ihren beiden Perspektiven stark in das Zentrum ihrer wissenschaftlichen Bemühungen stellt, konzentriert sich die Philosophie auf die Normativität in ihren beiden Modi. Die systematischen Verkürzungen, auf die hingewiesen wurde, stellen zwar immer eine unzureichende Vereinfachung dar. Man darf aber nicht vergessen, dass die Verkürzungen durchaus in einer Ethik notwendig sind: Denn die platonische und die kantische Ethik sind ja nicht nur Ethik, sondern auch Mittel gegen Sophisterei bzw. Schwärmerei. Auf dieses Problem sollte eine Ethik mit dem Verweis auf ihre metaethische Symbolizität reagieren.

Die Frage nach der Rolle der Emotion in der Ethik wird heute vielfach gestellt. Oft meint man bspw. in der Medizinethik man müsse sie wieder in das Zentrum rücken und damit negative Tendenzen in der philosophischen Ethik rückgängig machen. In medizinethischen Fragen hat man im Anwendungskontext Probleme mit philosophischen Ethiken. Wer medizinethische Ansätze aus philosophischer Perspektive betrachtet, weiß, warum Ethiken Emotionen marginalisieren. In Wirklichkeit sind diese Oppositionen philosophisch irreführend. Ethiken, in denen Gefühle „diskreditiert“ werden (man vergleiche die Kantische Konzeption der Neigung) kommen konzeptionell ohne Gefühle nicht aus (man vergleiche bei Kant das „selbstgewirkte“ der Achtung). Ethiken blenden zumeist ihre zweifache Symbolizität aus und suggerieren, dass sie bei der Erklärung bestimmter Handlungen ohne „Begierde“ (Kant) oder ohne „Vernunft“ (Hume) auskommen. Der Grund ist, dass man als Philosoph (ganz persönlich) ein entweder eher stärkeres oder eher schwächeres Konzept moralischer Geltung bevorzugt.

Literatur

Anscombe, Gertrude M. Elizabeth 1974. *Moderne Moralphilosophie*, in: Seminar: Sprache und Ethik, hrsg. von Günther Grewendorf und Georg Meggle, Frankfurt: Suhrkamp, S. 217-243.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik (NE)*. Die *Nikomachische Ethik*, übers. v. Olof Gigon, München: DTV, 1972.

pirisch einlösbar (S. 170). Daher bleibt nur der zweitbeste Weg: das analytische Gespräch (S. 182).

- Aristoteles, Über die Seele (DA). Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst, übers. v. Olof Gigon, München: DTV, 1983.
- Brewer, Talbot 2002. Maxims and Virtues, in: *Philosophical Review* 111, 4, S. 539-572.
- Christine M. Korsgaard 1986. Skeptizismus bezüglich praktischer Vernunft, in: Gosepath (Hrsg.) 1999, S. 121-145 (zuerst: *Skepticism about Practical Reason*, in: *The Journal of Philosophy* 83, 1986, S. 5-25).
- Gosepath, Stefan (Hrsg.) 1999. *Motive, Gründe, Zwecke, Theorien praktischer Rationalität*, Frankfurt: Fischer.
- Gosepath, Stefan 2002. *Practical Reason, A Review of the Current Debate and Problems*.
- Habermas, Jürgen 1972. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, 1995, S. 127-183.
- Hume, David, *Prinzipien. Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, 2 Bde, übers. und hrsg. v. Gerhard Streminger, Stuttgart: Reclam, 2002.
- Hume, David, *Traktat. Ein Traktat über die menschliche Natur*, übers. v. Theodor Lipps, Hamburg: Meiner, 1978.
- Kant, Immanuel 1785 (GMS). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785, Nachdruck in: *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, Bd. 4, Berlin: de Gruyter, 1968, S. 385-463.
- Kant, Immanuel 1788 (KprV). *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, Nachdruck in: *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, Bd. 5, Berlin: de Gruyter, 1968, S. 1-164.
- Kant, Immanuel 1793 (RiGV). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg: Nicolovius.
- Kant, Immanuel 1797 (MS). *Metaphysik der Sitten*, Königsberg, Nachdruck in: *Kants Werke, Akademie-Textausgabe*, Bd. 6, Berlin: de Gruyter, 1968, S. 203-493.
- Platon, *Politeia. Der Staat*, in: *Platon, Sämtliche Dialoge*, übers. v. Otto Apelt, Bd. 4, Hamburg: Meiner, 1988.
- Siep, Ludwig 2004. *Konkrete Ethik, Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Vieth, Andreas 2007. *Ausweitungstrategien des moralisch Relevanten in der Angewandten Ethik, Negative Argumente gegen Angewandte Ethik als philosophische Teildisziplin*, in: *Ethica* 15, S. 395-420.
- Vieth, Andreas 2008. *Philosophische Ethik als symbolische Kommunikation. Zum Reflexionsbegriff der Konkreten Ethik*, in: *Ethik und die Möglichkeit einer guten Welt, Eine Kontroverse um die „Konkrete Ethik“*, hrsg. v. Andreas Vieth, Christoph Halbig und Angela Kallhoff, Berlin: de Gruyter (in Vorbereitung).
- Wiggins, David 2006. *Ethics, Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, London: Penguin Books.

Andreas Vieth (Münster)

Raz, Joseph 2000. The Truth in Particularism, in: Moral Particularism, hrsg. v. Brad Hooker und Margaret Little, Oxford: Clarendon, S. 48-78.

Kontakt: vieth@uni-muenster.de, andreas.vieth@uni-due.de

© Andreas Vieth
Dieser Text darf bis auf Weiteres unter Nennung des Autors und
ohne Veränderungen zu nicht-kommerziellen Zwecken benutzt werden.