

9 Rationalität und Wünsche

Interne und externe Gründe

Das philosophische Projekt der moralischen Begründung ist die Suche nach dem Grund der Verbindlichkeit von moralischen Normen. Einige Philosophen, wie etwa Kant, sind der Ansicht, dass es für einen Akteur rational geboten ist, sich moralisch zu verhalten, unabhängig davon, ob er den Wunsch hat, dies zu tun. Nach Kant kann niemals der Wunsch nach der eigenen Glückseligkeit oder dem eigenen Wohlbefinden die „Triebfeder der Moral“ (GMS, 2. Abschn., Eintheilung aller mögl. Principien..., AA 4 (1911) 412) ausmachen, da der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht (der „prudentielle Imperativ“) ein bloß *hypothetisches* Prinzip darstellt (ebd., 2. Abschn., 414. 413), das vorbehaltlich dem Wunsch nach Glückseligkeit gilt, während die Geltung der moralischen Forderungen von ihm bekanntlich als ein *kategorischer* Imperativ konzipiert wird, der unabhängig von den Wünschen des Akteurs Gültigkeit besitzt. Darüber hinaus schreibt Kant den moralischen Imperativen die Funktion einer Trumpfkarte zu: Liegen keine moralisch relevanten Sachverhalte vor, dann soll es erlaubt sein, nach Maßgabe der eigenen Wünsche oder der eigenen Ansprüche auf Glückseligkeit zu handeln (KrV, Erster Theil, Erstes Buches, Drittes Hauptstück, AA 5 (1913) 93)). Wenn aber die Moral ins Spiel kommt, soll auf diese Ansprüche keine Rücksicht mehr genommen werden und allein die moralische Pflicht als Leitschnur gelten.

Eine solche Auffassung der Moral, wie Kant sie entwickelt, steht im Widerspruch zu der in den vorherigen Kapiteln vorgestellten Konzeption des Wertpluralismus oder -dualismus. Dieser Dualismus ist der kantischen Moraltheorie in zwei Aspekten entgegengesetzt:

Zum einen steht der Dualismus in direktem Widerspruch zu der Ansicht, dass der Inhalt moralischer Forderungen sich danach bemisst, ob diese aus einer unpersönlichen Perspektive rechtfertigt werden können. Der Wertedualismus (zumindest in der aufgezeigten Form) steht für die These, dass es gleichermaßen *unpersönliche* wie *persönliche* Güter oder Gründe gibt, die in gewisser Weise Sollensansprüche konstituieren.⁴⁴ (*Subjektneutralität* (s. Kap. 6) ist eine notwendige

⁴⁴ Zur Erinnerung: Als „unpersönlich“ werden solche Güter oder Gründe bezeichnet, die eine Art Testverfahren bestehen (s. Kap. 5, Abschn. 2). Wenn ein Akteur, X, urteilt, dass ein Sachverhalt unter Absehung seines eigenen sozialen Status, seiner ethnischen Zugehörigkeit, seines Geschlechts, seines Alters, seines Gesundheitszustandes oder seiner speziellen

Bedingung für Unpersönlichkeit. Nur solche Regeln, die subjektneutral sind, können aus der unpersönlichen Perspektive bekräftigt werden. Wenn eine Regel, die rechtfertigt, warum etwas ein Gut ist oder warum jemand einen Grund hat, etwas zu tun, *subjektrelativ* ist, dann ist dies eine hinreichende Bedingung dafür, dass es sich um ein persönliches Gut beziehungsweise einen persönlichen Grund handelt.)

Zum anderen verträgt sich der Wertedualismus schlecht mit der Ansicht, dass der Grund der Verbindlichkeit der moralischen Normen - die „Triebfeder“ der Moral - sich wesentlich von der Verbindlichkeit unterscheidet, die mit den persönlichen Gütern einhergeht. Meine These war, dass es zumindest einige Güter gibt, die entweder direkt in den Bereich der Moral fallen (wie persönliche Verpflichtungen oder die Sorge um die eigene Integrität) oder die anderweitig in Verbindung mit soll-ähnlichen Forderungen auftreten (so wie der ‚Zwang‘, private Projekte realisieren zu müssen), und die zugleich alle Bedingungen der Subjektrelativität erfüllen, das heißt, nicht auf unpersönliche Weise legitimierbar sind. Wenn man nun mit Kant davon ausgeht, dass die Verbindlichkeit der moralischen Regeln *im Gegensatz* zur Verbindlichkeit anderer Regeln, die wir uns als Gründe zuschreiben, nicht in der Natur des Menschen und seinen motivationalen Einstellungen zu suchen ist, sondern in den Begriffen der reinen Vernunft, dann ist es schwierig anzuerkennen, dass persönliche Güter den gleichen Anspruch auf Legitimität erheben können wie unpersönliche Güter.

Entgegen der kantischen Auffassung der Moral möchte ich zeigen, dass die Verbindlichkeit persönlicher Güter und Gründe sich nicht wesentlich von derjenigen der unpersönlichen Güter und Gründe unterscheidet. Ich muss allerdings vorausschicken, dass ich kaum weitere Argumente als die bisher vorgebrachten anzubieten habe, die zwingend für die These des Wertedualismus sprächen. Aber ich glaube, dass es hilfreich ist, etwas weiter auszuholen, um so ein Bild zu vervollständigen, innerhalb dessen der Wertepluralismus einen Raum einnehmen kann.

Ein Wertepluralist hat zwei Möglichkeiten, um seine Position zu plausibel zu machen. Möglichkeit eins: Er behauptet, dass alles, was ein Akteur Grund hat zu tun - nicht nur nach Maßgabe moralischer Forderungen - unabhängig von seinen Wünschen ist, so dass die moralische Rationalität auf derselben Stufe zu stehen kommt wie alle

Fähigkeiten (oder sogar unter Absehung seiner, X's, Wünsche und Vorlieben) gut ist, dann ist dieser Sachverhalt für X ein *unpersönliches Gut*. Wenn ein Akteur, X, urteilt, dass eine Handlung p, die ein Akteur Y ausführt, gut ist, ohne dass der soziale Status, die ethnische Zugehörigkeit usw. von X bei dieser Beurteilung eine Rolle spielen (oder sogar ohne dass X's Wünsche und Vorlieben eine Rolle spielen), dann ist X der Meinung, dass Y einen *unpersönlichen* Grund hat, p zu tun.

anderen Formen praktischer Überlegung auch.⁴⁵ Das hieße etwa, dass Akteure nicht nur, wenn sie moralisch handeln, aus Gründen der reinen Vernunft handeln (und sich ansonsten von ihrem Wunsch nach Glückseligkeit leiten lassen), sondern dass die Gründe für jemanden, etwas zu tun, *immer* vernünftige Gründe sind und sich nicht als ein ‘Kalkül instrumenteller Wunschbefriedigung’ - wie man das etwas abwertend nennen könnte - darstellen lassen. Möglichkeit zwei: Der Wertedualist vertritt die Position, dass alle Gründe - auch die ‘moralischen Gründe’ - abhängig von den Wünschen der betreffenden Akteure sind. Also: Auch wenn man ‘moralisch’ im Sinne des Prinzips der Unpersönlichkeit definierte, dann hätte ein Akteur dieser Auffassung zufolge nur dann einen Grund, sich moralisch zu verhalten, wenn er entsprechend motiviert wäre.

Beide der beschriebenen Möglichkeiten geben einen Hintergrund ab, der die These des Wertedualismus sinnvoll ergänzt. Ich möchte im folgenden für die zweite Möglichkeit Partei ergreifen. Meine These ist, etwas allgemein ausgedrückt, dass die ‘Kraft’ oder die Verbindlichkeit von Gründen in erster Linie unabhängig davon ist, ob diese sich auf gegebene Wünsche eines Akteurs beziehen oder eine moralische Forderung zum Gegenstand haben. Genauer gesagt, möchte ich dafür argumentieren, dass alle praktischen Gründe auf die Wünsche der betreffenden Akteure Bezug nehmen, und dass es keine Gründe (wie die mutmaßlichen ‘moralischen Gründe’) gibt, die einem Akteur ohngeachtet seiner Wünsche zugeschrieben werden können.

Ich möchte die Frage nach der Beziehung zwischen Gründen und Wünschen in der Form aufnehmen, wie Bernard Williams sie in seinem Aufsatz „Internal and external reasons“ ((1980) 1981; vgl. 1995a) formuliert hat. Williams Ausgangspunkt ist der Satztypus „X hat einen Grund, p zu tun“ oder (unterschiedslos) „Es gibt einen Grund für X, p zu tun“⁴⁶. Der Satz kann auf zwei verschiedene Weisen interpretiert werden. Nach der einen, der *internalistischen* Interpretation, hat X dann einen Grund, p

⁴⁵ Diese Position unterscheidet sich von der im folgenden als „Externalismus“ bezeichneten Auffassung. Der Externalist geht davon aus, dass es zumindest in einigen Fällen möglich ist, dass X einen Grund hat, p zu tun, ohne dass er zugleich einen dementsprechenden Wunsch hat. Die oben skizzierte Position hingegen geht mit der stärkeren These einher, dass „X hat einen Grund, p zu tun“ in jedem Fall unabhängig davon wahr ist, ob X einen entsprechenden Wunsch hat.

⁴⁶ „A has a reason to ϕ ‘ or ‘There is a reason for A to ϕ ‘, ((1980) 1981, 101) „Given two such interpretations, and the form of sentence quoted, it is reasonable to suppose that the first sentence more naturally collects the internal interpretation, and the second the external, but it would be wrong to suggest that either form of words admits only one of the two interpretations.“ (ebd.)

zu tun, wenn es einen Wunsch (auch: ein Motiv, ein Ziel oder ein Element D in X 's motivationalen System S) gibt, dessen Realisierung p förderlich ist. Nach der anderen, der *externalistischen* Interpretation, zählt das Vorhandensein eines Wunsches nicht zu den Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ein Satz der genannten Form wahr ist.

Williams These, die mit dieser Unterscheidung einhergeht, ist, dass alle praktischen Gründe *interne* Gründe ist. Wenn der Internalismus wahr ist, dann hat nur derjenige einen Grund, sich in bestimmter Weise moralisch oder gemäß Regeln, die nach dem Prinzip der Unpersönlichkeit begründbar sind, zu handeln, der auch den Wunsch hat, dies zu tun. Über jemandem, der beispielsweise moralische Überlegungen nicht in dem Maße berücksichtigt, wie wir dies vielleicht gerne wollten, ließe sich somit zwar eine ganze Menge sagen, aber man könnte nicht behaupten, dass er irrational wäre.

Williams selbst argumentiert für die These, dass alle praktischen Gründe interne Gründe sind, indem er zuerst die interne Interpretation von „ X hat einen Grund, p zu tun“ spezifiziert, und sich dann der externen Interpretation des Satzes zuwendet. Er kommt zu dem Schluss, dass die externe Lesart entweder *inkohärent*, *falsch* oder einfach eine *irreführende Formulierung* für irgendetwas ist, das mit dem Internalismus vereinbar ist.⁴⁷

Da auch ich für die internalistische Position argumentieren möchte, folge ich Williams Gang der Argumentation. Ich werde auf einige der Argumente eingehen, die von anderen Autoren gegen den Internalismus vorgebracht wurden, und mich auch mit einigen Thesen auseinandersetzen, die aus Texten stammten, die bereits älter sind als Williams „Internal and External Reasons“ (1980).

⁴⁷ „The sort of considerations offered here strongly suggest to me that external reason statements, when definitely isolated as such, are false, or incoherent, or really something else misleadingly expressed.“ (111)

(1) Gründe, die wir einem Akteur in der dritten Person zuschreiben, kann er sich auch selbst zuschreiben. Ich beginne mit einer Modifikation der internalistischen Interpretation von „Es gibt einen Grund für X, p zu tun“. Die einfachste Variante der internalistischen Lesart hat, wie Williams zeigt, den Fehler, dass sie in der Bestimmung dessen, was zu tun für jemanden rational geboten ist, nicht die Korrektur von falschen Überzeugungen einfließen lässt. Williams Beispiel hierfür ist der Fall von jemandem, der gerne einen Gin-Tonic trinken würde. In der Flasche vor ihm auf dem Tisch befindet sich jedoch nicht, wie er meint, Gin, sondern Benzin. Ahnungslos greift er zu und mischt sich einen Benzincocktail. Die Frage, die sich hier anschließt, lautet: Hatte der Akteur einen Grund, das Benzin zu trinken? Einerseits handelt es sich hier um eine Zweideutigkeit im Sprachgebrauch: Der Akteur hatte einen Grund, das Zeug in der Flasche zu trinken - denn er glaubte ja schließlich, dass in der Flasche Gin wäre. Andererseits hatte er keinen Grund, Benzin zu trinken - denn sein Wunsch war ja, einen Gin-Tonic zu trinken, und nicht einen Benzin-Tonic.⁴⁸ Der Akteur wusste nicht, dass Gin in der Flasche war (er glaubte es eben nur), und insofern hatte er keinen Grund, das Benzin zu trinken. Auch wenn wir im Alltag in solchen und ähnlichen Situationen sowohl davon sprechen, dass X einen Grund hatte, den Inhalt der Flasche zu trinken wie auch sagen, dass er keinen Grund hatte, dies zu tun, ist es nicht völlig beliebig, für welche der beiden Redeweisen man sich entscheidet. Richtigerweise nämlich müsste es heißen, dass X keinen Grund hatte, den Inhalt der Flasche zu trinken. Dies folgt aus der Art und Weise, wie man den Begriff des praktischen Grundes typischerweise verwendet. Zum einen dient der Begriff des „Grundes für jemanden, etwas zu tun“ dazu, die interne Rationalität von Handlungen und Handlungsvorhaben zu erklären. Wenn ich der Überzeugung bin, meinen Durst nach einem Gin-Tonic damit löschen zu können, dass ich das Zeug in der Flasche (welches tatsächlich Benzin ist) mit Tonic mische und trinke, dann ist diese Überzeugung verständlich, weil ich, von falschen Meinungen ausgehend, richtig überlege. Ähnlich verhält es sich mit der Rationalität von Entscheidungen. Wenn ich mich entscheide einen Gin-Tonic zu trinken, dann ist meine Entscheidung, den Inhalt der Flasche zu trinken verständlich, insofern ich den Wunsch hatte, einen Gin-Tonic zu trinken. Aber sowohl die Entscheidung, einen Benzin-Tonic

⁴⁸ „The agent believes that this stuff is gin, when it is in fact petrol. He wants a gin and tonic. Has he reason, or a reason, to mix this stuff with tonic and drink it? There are two ways here (...). On the one hand, it is just very odd to say that he has a reason to drink this stuff, and natural to say that he has no reason to drink it, although he thinks that he has. On the other hand, if he does drink it, we not only have an explanation of his doing so (a reason why he did it), but we have such an explanation which is of the reason-for-action form.“ (102).)

zu trinken, ebenso wie die (falsche) Annahme, dass ein Gemisch aus dem Zeug in der Flasche und Tonic der Befriedigung des Durstes nach einem Gin-Tonic dient, sind im Lichte der tatsächlichen Fakten (eingeschlossen meines Wunsches, einen Gin-Tonic zu trinken) kritisierbar. Kritik dieser Art ist jedoch nicht nur für Außenstehende, sondern auch für den Akteur selbst relevant. Daher sollte man auch bei der Zuschreibung von Gründen nicht zwischen der Perspektive des Akteurs und der Perspektive des Beobachters unterscheiden.⁴⁹

Aus diesem Modell praktischer Überlegung folgt zweierlei: Erstens kann ein Akteur falsche Überzeugungen hinsichtlich seiner Gründe haben, und zweitens ist es möglich, dass ein Akteur einige Zuschreibungen von Gründen, die auf ihn zutreffen, nicht kennt. Letzteres ist dann der Fall, wenn er in Unkenntnis bestimmter Dinge ist, die, wenn er über sie Bescheid wüsste, ihm aufgrund seiner tatsächlichen Wünsche einen Grund geben würden, etwas bestimmtes zu tun. (Jemand, der seinen Haustürschlüssel sucht, hat einen Grund, in der Jackentasche nachzuschauen, wo sich der Schlüssel befindet - auch wenn er selbst dies nicht weiß.)⁵⁰ Dieser Sachverhalt gibt eine weitere Erklärung dafür, warum Williams - wie bereits vorausschickend bemerkt - nicht unterscheidet zwischen „Es gibt einen Grund für X, p zu tun“ und „X hat einen Grund, p zu tun.“ Man könnte den beiden Ausdrucksweisen nämlich nicht nur die externalistische beziehungsweise die internalistische Interpretation zuordnen, sondern hier noch eine weitere Unterscheidung ziehen wollen. Man könnte behaupten, dass nur dann, wenn X den Wunsch hat, q zu realisieren, und er *weiß*, dass ein Weg vernünftiger Überlegung von q zu p führt, er auch einen Grund *hat*, p zu tun. Hat er den Wunsch, q zu realisieren und weiß aber nicht, dass ein Weg der vernünftigen Überlegung von q zu p führt, dann, so könnte man sagen, *gibt* es zwar einen Grund für ihn, p zu tun, aber er *hat* keinen Grund, p zu tun. In der von Williams adoptierten Redeweise jedoch sind „Es gibt einen Grund für X“ und „X hat einen Grund“ gleichgesetzt.

Erwähnenswert ist weiterhin, wie Williams die Relation zwischen den Wünschen des Akteurs und der Handlung charakterisiert, die deren Realisierung

⁴⁹ „What we can correctly ascribe to him in a third-personal internal reason statement is also what he can ascribe to him as a result of deliberation.“ (103)

⁵⁰ Eine weitere Möglichkeit wäre, dass jemand in Unkenntnis einiger seiner Wünsche ist. Wie Williams bemerkt, scheint diese Möglichkeit jedoch problematisch, wenn man berücksichtigt, dass zwischen den Wünschen und der Handlung, die zu deren Zwecke unternommen wird, eine „rationale Verbindung“ (ein „Weg vernünftiger Überlegung“) bestehen soll. Es ist aber durchaus fraglich, ob es einen vernünftigen Weg zur Befriedigung beispielsweise unbewusster Wünsche geben kann, so dass als vernünftige Handlung gerade diejenige Handlung erscheint, die nicht die Absichten des Akteurs, sondern dessen verborgene Wünsche verwirklicht. (103).

förderlich ist. Williams fasst diese Relation sehr weit, als „Weg der vernünftigen Überlegung“ („sound deliberative route“, (1980) 1981, 104; 1005 a. 36. 38). Nicht nur Zweck-Mittel Relationen, sondern alle denkbaren Zusammenhänge, die auf dem Wege des praktischen Denkens, eingeschlossen des Gebrauchs der Vorstellungskraft, hergestellt werden können, gelten als Weg der vernünftigen Überlegung⁵¹. Daraus folgt, dass nicht vollständig und genau bestimmt werden kann, was ein Akteur Grund hat zu tun. Williams betrachtet dies als einen Vorteil seines Modells, weil wir in der Tat oft nur eine vage Vorstellung davon haben, was wir Grund haben zu tun.

(2) Wenn X einen Grund hat p zu tun, dann muss es auch möglich sein, dass er aus diesem Grund handelt. Ein erstes Argument für die interne und gegen die externe Interpretation geht von dem Prinzip aus, dass Gründe gleichermaßen in der Lage sind, Handlungen zu erklären, wie anzugeben, was für einen bestimmten Akteur zu tun rational ist. „It must be a mistake“, schreibt Williams, „simply to separate explanatory and normative reasons“ (1995a, 39). Für dieses Prinzip spricht, dass wir in der Praxis davon ausgehen, dass zwischen den Gründen, die in der praktischen Überlegung eine Rolle spielen, und den Gründen, die eine Handlung erklären, das heißt den Gründen, die handlungswirksam werden, ein enger Zusammenhang besteht. Die Gründe, die in der Überlegung eine Rolle spielen, sind es auch, derentwegen wir am Ende handeln. Tun wir dies nicht, dann handeln wir entweder ohne Grund oder gegen bessere Gründe.

Es gibt jedoch eine Variante der externen Interpretation von „X hat einen Grund, p zu tun“, die auf der kategorialen Trennung zwischen erklärenden und normativen Gründen beharrt. Stephen Darwall zum Beispiel stellt den behaupteten Zusammenhang zwischen erklärenden und ‘normativen’ Gründen (das heißt: zwischen Gründen, warum jemand etwas tut und Gründen für jemanden, etwas zu tun, vgl. Kap. 4, Abschn. 4) schlichtweg in Frage:

"From the fact that any intentional action must be explainable by the agent's desires it does not follow that the agent's reason for acting must itself make reference to his desires." (Darwall 1983, 37).

⁵¹ „A clear example of practical reasoning is that leading to the conclusion that one has reason to ϕ because ϕ -ing would be the most convenient, economical, pleasant etc. way of satisfying some element in S , if not necessarily in a very clear or determinate way. But there are much wider possibilities for deliberation, such as: thinking how the satisfaction of elements in S can be combined, e.g. by time-ordering; where there is some irresolvable conflict among the elements of S , considering which one attaches most weight to (...); or, again, finding constitutive solutions, such as deciding what would make for an entertaining evening, granted that one wants entertainment. As a result of such process an agent can come to see that he has reason to do something which he did not see he had reason to do at all.“ ((1980) 1980, 104)

Auch Kurt Baier argumentiert für die Unterscheidung zwischen erklärenden und 'normativen' Gründen. Erklärende Gründe, so seine Auffassung, sind im Gegensatz zu normativen Gründen empirischer Natur:

"How great is the power of these facts to move various people?' is an empirical question. Answers to it will vary from person to person and from society to society, but these answers are logically independent of the answer to the question 'Which reason or type of reason is superior or better?'" (Baier 1958, 100)

Wie Baier meint, verlangt die Frage, was zu tun für uns am besten ist, als Antwort ein Werturteil (ebd., 85), während die Frage den Gründen von Handlungen sich empirisch bewahrheiten muss. Dies ist aber nur teilweise richtig. Wenn man unter Gründen bestimmte Reize versteht, die in beobachtbarer Regelmäßigkeit bestimmte Reaktionen hervorbringen, dann ist eine solche Art empirischer Regelmäßigkeit zwar eine angemessene Erklärung von Verhaltensweisen, nicht aber von Handlungen. Handlungen sind intentional: In die Erklärung einer Handlung geht notwendig die Absicht ein, die der Handelnde mit seinem Tun bezweckt. In Erklärungen des Verhaltens jedoch fehlt die Kategorie der Absicht, oder zumindest ist sie kein notwendiger Bestandteil solcher Erklärungen. Weiter: Auch wenn sich die Antwort auf die Frage 'Mit welchem Grund hast du das getan?' auf empirischem Wege ergibt, heißt das nicht, dass die Erklärung von Handlungen durch Gründe *bloß* eine Erklärung ist. Wer Benzin mit Gin verwechselt, der mag zwar glauben, einen Grund zu haben, zu trinken, was er trinkt (nämlich Benzin) - aber dennoch hat er, nach Williams Redeweise, keinen Grund, Benzin zu trinken. Auch die Handlungserklärung beinhaltet einen kritischen Standard zur Bewertung der Rationalität von Handlungen.

Ferner fasst Baier Gründe, aus denen jemand handelt, nicht, wie üblich, als eine Verbindung aus Wünschen und Überzeugungen (so wie Davidsons „primärer Grund, vgl. (1963) 1985a, 20) beziehungsweise (wie in dieser Arbeit) als eine Verbindung aus der Absicht (der Intention, dem Handlungsvorsatz, dem Willen) eines Akteurs, zum Zeitpunkt t_q zu tun, und seinem Wissen darum, dass er, um q zu realisieren, zum Zeitpunkt t_p tun muss (vgl. Kap. 4, Abschn. 4). Baier konzipiert - ebenso wie Darwall - Gründe als Fakten, genauer: als das Bewusstsein eines Akteurs von bestimmten Fakten: "(...) To have a reason is simply to know or to believe a certain fact. What sort of fact? Any fact which will, or will tend to, move us to act in a certain way." (Baier 1958, 90) Beide, Baier und Darwall, berufen sich dabei auf die Phänomenologie der

Ersten Person, in deren Augen die Welt bereits voller Werte ist⁵², wie das Beispiel einer Durstigen in der Wüste illustriert:

"A thirsty person lost in the desert is moved to run toward the horizon by her awareness that there is an oasis just now within sight, not by her awareness that she desires to drink. (...) The thirsty person views the world from the perspective of her desire to drink, scanning it for potables." (Darwall 1983, 37)

Der Grund, welcher aus der Perspektive der Dritten Person *erklärt*, warum die Durstige dem Horizont entgegenstrebt, wäre hier: Sie hat die Absicht, zu trinken und sie weiß, dass sie an der Oase, die sich in Sichtweite befindet, ihren Durst stillen kann. Für die Durstige selbst ist hingegen die Tatsache, dass eine Oase in Sichtweite ist, bereits ein Grund, sich in Bewegung zu setzen. Ihr Durst oder ihr Wunsch zu trinken ist nicht Teil der Erwägungen, die für sie, aus ihrer Perspektive, als ein Grund zählen, denn: „Sie sieht die Welt aus der Perspektive der Durstigen“. (ebd.) Der Unterschied zwischen der Auffassung, dass ein Grund für jemanden, etwas zu tun (ein ‘normativer’ Grund) eine Tatsache oder das Wissen um eine Tatsache ist, und der entgegengesetzten Auffassung, dass jemand nur dann einen Grund hat, etwas bestimmtes zu tun, wenn sich (auf dem Wege der vernünftigen Überlegung) eine Verbindung zwischen seinen Wünschen und der betreffenden Handlung herstellen lässt, gründet auf verschiedenen Ansichten hinsichtlich der Verifizierbarkeit von Zuschreibungen praktischer Gründe. Anhänger des internalistischen Modells wie Williams sind der Meinung, dass sich zumindest notwendige, wenn nicht sogar hinreichende Bedingungen dafür nennen lassen, wann ein Satz der Form „X hat einen Grund, p zu tun“ wahr ist, während Philosophen wie Darwall und Baier einen solchen Formalismus ablehnen und die Entscheidung über die Wahrheit oder Falschheit von Sätzen des genannten Typus ganz den Intuitionen der Ersten Person (Singular oder Plural) überlassen. Trotz dieser weitreichenden Differenzen lässt sich dennoch, auch auf dem Boden von Überlegungen zur praktischen Rationalität für oder gegen die internalistische beziehungsweise die externalistische Position argumentieren.

Die von Baier und Darwall vorgeschlagene begriffliche Unterscheidung zwischen erklärenden und ‘normativen’ Gründen verletzt in offensichtlicher Weise das von Williams aufgeführte Prinzip: „Wenn X einen Grund hat p zu tun, dann muss es

⁵² vgl. Darwall (1983, 127): "Our initial account of rational consideration appears to make the agent's own standpoint the appropriate perspective from which to assess what reasons there are for an agent to act." Ähnlich schreibt auch Jonathan Dancy 1993, 31: „Admitting a conception of a belief as intrinsically motivating is admitting a conception of the world under which the world is *not motivationally inert*.“ Ebenso insistiert John McDowell: „We don’t perceive our values as internal.“ (1995, 81) Vgl. auch Scanlon 1998, 367.

auch möglich sein, dass er aus diesem Grund handelt“ (1995a, 39). Das bloße Bewusstsein einer Oase in der Ferne vermag nicht zu erklären, warum jemand auf den Horizont zuläuft. Hätte der Akteur zwar Durst, jedoch nicht auch die Absicht zu trinken, dann wäre es unverständlich, warum der Anblick einer Oase ihm einen Grund gibt, sich in Bewegung zu setzen. Es besteht kein logischer und auch kein gesetzmäßiger Zusammenhang dazwischen, dass jemand eine Oase erblickt, und dass er sich in Bewegung setzt. Wie plausibel auch immer das ganze Szenario einer normativen Ontologie scheinen mag, wie diese am Beispiel der Welt, gesehen aus den Augen Durstigen, exemplifiziert wurde: Eine Konzeption von praktischen Gründen, die die Trennlinie zwischen der Erklärung und der Rechtfertigung von Handlungen in einer Weise zieht, wie Baier und Darwall dies mit ihrer Unterscheidung zwischen erklärenden und normativen Gründen vorschlagen, macht es so gut wie unmöglich, einen Zusammenhang zwischen „einem Grund für jemanden, etwas bestimmtes zu tun“ und „dem Grund, warum jemand etwas tut“ herzustellen. Da wir aber, unserem Selbstverständnis als rationale Akteure zufolge, aus den Gründen handeln, die zuvor in der Überlegung, was zu tun ist, eine Rolle gespielt haben⁵³, erscheint mir die von Darwall und Baier vollzogene Trennung zwischen erklärenden und normativen Gründen wenig einleuchtend.

(3) ‘Moralische Gründe’ sind mit dem internalistischen Konzept vereinbar. Ein Argument, welches auf den ersten Blick gegen die These spricht, dass alle Gründe interne Gründe sind, besteht in dem Hinweis auf moralische Gründe. Auf diesen Einwand weist Kurt Baier hin:

"As it stands, this view [d.h., die internalistische Konzeption praktischer Gründe] is untenable, for it unjustifiably narrows the application of the word 'reason'. In particular, we would have to say of a good many moral reasons that they were not reasons at all. A person who is indifferent to his fellow men, who cares only about his own advancement, would never have a reason for refraining from cheating, hurting, or harming others when this promoted his advancement (...). In fact, however, we do say that such a person has a reason, to wit a moral reason, against doing these things, and that he has it quite independently of his caring for others, quite irrespective of whether or not he *really* desires to pursue these courses of action, and even after he has taken everything fully into consideration." (Baier, 1958, 92)

Es stimmt zweifellos: Manchmal sagen wir, dass jemand einen (moralischen) Grund hat, etwas bestimmtes zu tun. Dennoch ist der aufgeführte Einwander kaum ein

⁵³ Eine andere Frage ist, ob wir immer nach besten Gründen handeln, das heißt, uns für die Handlung entscheiden, die wir für die beste Handlung halten.

Argument gegen die internalistische Position. Angenommen, wir sagen von jemanden, dass er einen Grund hat, nicht zu mogeln, niemanden zu verletzen und Schaden zuzufügen. Er tut es aber trotzdem und ist zur Einsicht nicht zu bewegen. Hat er dennoch einen Grund sich in der geforderten Weise zu verhalten? Gegen diese Redeweise spricht das von Williams aufgeführte Prinzip: „Wenn X einen Grund hat p zu tun, dann muss es auch möglich sein, dass er aus diesem Grund handelt“ (1995a, 39) Gründe, die in überhaupt keiner Relation zu den Wünschen desjenigen Akteurs stehen, dem sie zugeschrieben werden, können jedoch auch nicht Teil der Handlungserklärung sein. Deshalb liegt es nahe anzunehmen, dass es sich bei der von Baier zitierten Rede von moralischen Gründen einfach um eine irreführende Formulierung handelt. Was wir sagen wollen ist, dass es besser wäre, wenn jemand, der mogelt und andere verletzt, sich anders verhalten würde, oder dass er unfair und gemein handelt - aber wir können kaum behaupten, dass es für ihn rational geboten ist oder dass er einen *Grund* hat, sich moralisch zu verhalten.

Wie Williams zeigt, ist die internalistische Konzeption praktischer Gründe mit den Praktiken des moralischen Tadels (und des Ratschlages) sogar besser vereinbar als der Externalismus. Wenn Tadel als ein an den Akteur gerichteter Appell im Sinne von „Du hättest anders handeln sollen“ aufgefasst wird, dann sollte dies so verstanden werden, dass der Akteur auch anders hätte handeln *können* (1995a, 40) - aus Gründen, die die Sachverhalte, auf die der Tadel aufmerksam machen will, einschließen (1995a, 42). Die internalistische Interpretation von „X hat einen Grund, p zu tun“ erlaubt es so, zwischen zwei verschiedenen Formen des Tadels zu unterscheiden: dem Tadel, der an die vorhandenen Wünsche des Akteurs appelliert und auf dessen Einsicht abzielt, und jener anderen Form des Tadels, die keinen Bezug nimmt auf die wirklichen Wünsche eines Akteurs. Im ersten Fall ließe sich sagen, dass der Akteur einen Grund gehabt hätte, anders zu handeln - im zweiten nicht. Eine externe Konzeption praktischer Gründe gibt diese Unterscheidung zunächst nicht her - mit ihr bleiben wir, wie Williams meint, im Zustand des Moralisierens.⁵⁴

⁵⁴ „Externalism (...) gives us no way of understanding the difference between a blame that hope to achieve recognition, and the blame that hopes by mere force to focus on the agent's reasons a judgment that represents in fact only a rejection (perhaps an entirely justified rejection) of what he has done. It leaves us, that is to say, in the condition of moralism.“ (1995a, 44)

(4) Können Werturteile Wünsche begründen? Jede Version des Externalismus, die das Prinzip anerkennt, dass wenn X einen Grund hat p zu tun, es auch möglich sein muss, dass er aus diesem Grund handelt (Williams 1995a, 39), muss davon ausgehen, dass nicht Fakten allein, sondern das Bewusstsein von Fakten oder die Tatsachenüberzeugungen eines Akteurs diesem einen Grund geben, etwas zu tun. Sobald aber ein Akteur zu der Überzeugung gelangt, dass es einen Grund für ihn gibt, etwas bestimmtes zu tun, impliziert dies, dass er auch motiviert ist oder einen Wunsch hat, dies zu tun, so dass die interne Lesart von „X hat einen Grund, p zu tun“ auf ihn zutrifft. Der Unterschied zwischen der internen und der externen Lesart kann sich deshalb, wie Williams meint, nur darin bemerkbar machen, wie jemand dazu gelangt, eine Motivation auszubilden ((1980) 1981, 108). Hinsichtlich der möglichen Arten, auf die jemand dazu gelangt, eine Motivation oder einen Wunsch auszubilden, etwas bestimmtes zu tun, macht Williams jedoch eine Einschränkung geltend. Nur dann, wenn jemand auf dem Wege der vernünftigen Überlegung dazu kommen kann, eine Motivation auszubilden, etwas bestimmtes zu tun, träfe zu, dass er einen Grund hat, dies zu tun. Nach Williams muss auch der Externalist davon ausgehen, dass allein solche Wünsche, die durch vernünftige Überlegung motiviert sind, einem Akteur einen Grund geben, etwas zu tun.⁵⁵ Williams Externalist ist, positiv ausgedrückt, der Meinung, dass Überlegung allein in der Lage ist, Motivationen zu generieren. Die Möglichkeit einer solchen Konzeption bezweifelt Williams. Dies ist wahrscheinlich auch der Grund, weshalb er den Externalismus der Inkohärenz (s.o.) bezichtigt:

„Given the agent’s earlier motivations, and this new motivation, what has to hold for external reason statements to be true, on this line of interpretation, is that the new motivation could be in some way rationally arrived at, granted earlier motivations. Yet at the same time it must not bear to the earlier motivations the kind of rational relation which we considered in the earlier discussion of deliberation - for in that case an internal reason statement would have been true in the first place. I see no reason to suppose that these conditions could possibly be met. ((1980) 1981, 109)

Zwischen den vorherigen Motivationen eines Akteurs und den neuen Motivationen, die er im Zuge der praktischen Überlegung ausbildet, besteht irgendeine Art von Relation.

Entweder diese Relation ist eine Verbindung im Sinne des Weges der vernünftigen

⁵⁵ „The basic point lies in recognising that the external reason theorist must conceive *in a special way* the connexion between acquiring a motivation and coming to believe the reason statement. For of course there are various means by which the agent could come to have the motivation and also to believe the reason statement, but which are the wrong kind of means to interest to the external reason theorist. (...) The external reasons statement itself will have to be taken as roughly equivalent to, or at least entailing, the claim that if the agent rationally deliberated, then, whatever motivations he originally had, he would come to be motivated to ϕ .“ ((1980) 1981, 108 f.)

Überlegung - dann trifft die internalistische Lesart von „X hat einen Grund, p zu tun“ zu. Oder aber die Verbindung ist anderer Natur - dann aber, meint Williams, trifft weder die internalistische noch die externalistische Variante zu.

Der Externalist muss sich jedoch nicht so einfach geschlagen geben. Er kann zum Beispiel versuchen, dafür zu argumentieren, dass X auch dann einen Grund hat, p zu tun, wenn p durch den Weg vernünftiger Überlegung mit den Wünschen eines Akteurs verbunden wäre, der ideal rational (Smith 1994, 151 f.) oder der in einer (näher zu spezifizierenden) richtigen Weise erzogen wäre (McDowell 1995, 72 f.) - ein aristotelischer „phronimos“, wie Williams sagt (1995b, 189). Ich möchte auf diesen Einwand gegen Williams Widerlegung des Externalismus nur kurz eingehen, da das ganze Gewicht des Einwandes von der Gültigkeit des bereits genannten Prinzips abhängig ist, dass wenn X einen Grund hat p zu tun, es auch möglich sein muss, dass er aus diesem Grund handelt. Wenn dieses Prinzip gilt, dann spielt, was ein ‘phronimos’ an unserer Stelle einen Grund hätte zu tun, nur bedingt eine Rolle, wenn wir selbst überlegen, was wir tun sollen. Nur dann, wenn wir den Wunsch haben, ein ‘phronimos’ zu sein oder wie ein ‘phronimos’ zu handeln, haben wir einen Grund, dies zu tun. Und selbst wenn wir einen solchen Wunsch haben, so argumentiert Williams weiter, sollten wir bedenken, wie weit wir uns in unserer eigenen charakterlichen Konstitution von dem Ideal des ‘phronimos’ unterscheiden:

„(...) In considering what he has reason to do, one thing that A should take into account, if he is grown up and has some sense, are the ways in which he relevantly fails to be a *phronimos*. Aristotle’s *phronimos* (...) was, for instance, supposed to display temperance, a moderate equilibrium of the passions which did not even require the emergency semi-virtue of self-control. But, if I know that I fall short of temperance and am unreliable with respect even to some kinds of self-control, I shall have good reason not to do some things that a temperate person could properly and safely do.“ (1995b, 190)

Diesen Vorschlag von Williams könnte ein Externalist jedoch dankbar aufgreifen und behaupten, dass was wir einen Grund haben zu tun, sich daran misst, wie wir, gegeben unsere jeweilige motivationale Ausstattung, am besten das Ideal eines tugendhaften Lebens - das Ideal des ‘phronimos’ - erreichen können. Für den Internalisten aber gilt: Nur der Akteur, der den Wunsch hat, dem Ideal des ‘phronimos’ nachzustreben, hat einen Grund, sich dementsprechend zu verhalten. Für die internalistische Annahme spricht wiederum das Prinzip, dass es möglich sein muss, dass Akteure aus den praktischen Gründen, die ihnen zugeschrieben werden, auch handeln können.

Ein anderer Einwand gegen Williams Internalismus ist interessanter, weil er weiter führt. Ein Externalist kann immer noch davon ausgehen, dass es einen Weg

vernünftigen Überlegens zwischen einem Zustand gibt, in dem X nicht motiviert ist, p zu tun, und einem Zustand, in dem X motiviert ist, p zu tun. Eine solche Position eines „Rationalisten“ formuliert Jay Wallace: „Rationalists (...) maintain that the principles or norms of practical reason are such that reasoning in accordance with them can explain (...) the original formation of motivation (...).“ (1990, 367) Oder: „A crucial assumption here is that the rational explanation for an evaluative belief may account for the formation of the motivated desire as well.“ (ebd., 366)

Ausgangspunkt der Position des Rationalisten ist der Begriff einer *rationalisierenden Erklärung*: „(...) A rationalizing explanation requires (...) that the person should be in the rationalizing state *because* he has certain other attitudes that rationalize that state.“ (ebd., 364) Eine rationalisierende Erklärung nennt bestimmte propositionale Einstellungen als Grund für ein weitere propositionale Einstellungen. So wird Wotans Wunsch, Lebensmittel einzukaufen durch andere propositionale Einstellungen rationalisiert, wie den Wunsch, etwas zu essen und dem Wissen darum, dass er nichts mehr zu essen im Haus hat und daher einkaufen muss (364). Der Rationalist nimmt an, dass zumindest einige Wünsche sich auf diese Weise rational erklären lassen, indem *Werturteile* als Grund für diese Wünsche aufgeführt werden: „Thus, if Wotan wants to shop for groceries, it will - in the normal case, at least - be legitimate to ascribe to him an evaluative belief, to the effect that shopping for groceries is (prima facie) desirable.“ (365) Diese Annahme wird plausibel, wenn man die Gültigkeit eines weiteren Prinzips akzeptiert: „Desires are characteristically associated with evaluative beliefs.“ (365) Im Normalfall ist es gerechtfertigt anzunehmen, dass wenn Wotan einen Wunsch hat, Lebensmittel einzukaufen, er auch eine entsprechende Überzeugung hat, derzufolge der Einkauf von Lebensmitteln wünschenswert ist. Dies gilt, weil Wünsche *typischerweise* mit Werturteilen oder evaluativen Einstellungen zusammengehen. Dies ist nicht logisch notwendig, und „typischerweise“ bedeutet auch nicht, dass es sich bloß in den meisten Fällen darum handelt, dass Wünsche und Werte zusammengehen. Wünsche und Werte gehen zusammen, weil dies der Normalfall rationalen Überlegens und Handelns ist. Wir gehen davon aus, dass Menschen normalerweise auch wünschen, was sie wertschätzen oder motiviert zu tun, was sie gutheißen: „It is an independent principle or norm of rationality that one should desire in accordance with one’s evaluative beliefs, where this means that one should desire those ends and activities one takes to be desirable, to the extent one takes them to be desirable.“ (366) Wenn X es wertschätzt, p zu tun, dann kann ihm typischerweise oder

entsprechend einem Prinzip der Rationalität auch zugeschrieben werden, dass er wünscht, p zu tun. Das Umgekehrte hingegen gilt nicht: „(...) Rationality does not require that we adjust our evaluative beliefs to our desires (...) It can be perfectly rational to hold that one’s intrinsic desires sometimes aim at objects or activities which are not valuable at all.“ (370) Der Zusammenhang zwischen Wünschen und Werteinstellungen ist insofern *typisch*, als die Fälle, wo jemand nicht wünscht, was er wertschätzt, einer besonderen Erklärung bedürfen - deswegen, weil ein solcher Fall von der Normalsituation, in der Akteur auch wünscht, was er wertschätzt, abweicht. Für die Annahme eines charakteristischen Zusammenhangs zwischen Werturteilen und Wünschen spricht, dass man die Bedeutung evaluativer Ausdrücke kaum angemessen erklären könnte, wenn man nicht davon ausginge, dass Akteure typischerweise eine motivationale Einstellung haben, die den Werturteilen, die sie fällen, auch entspricht. Dieser typische Zusammenhang gründet jedoch nicht nur in der charakteristischen Weise, wie wir den Begriff des Wunsches und den Begriff der Wertschätzung gebrauchen, sondern auch darin, dass es so etwas wie eine rationale Norm gibt, derzufolge man wünschen *soll*, was man wertschätzt. Allein eine solche Norm würde jedenfalls die weitere Annahme rechtfertigen, dass sich Akteure in einem *irrationalen* motivationalen Zustand befinden können - einem Zustand, der nicht auf die richtige Weise mit ihren evaluativen Überzeugungen zusammenpasst.

Angenommen, der Rationalist hat Recht und es gibt sowohl einen typischen Zusammenhang zwischen Werten und Wünschen wie besagte Norm, derzufolge es irrational ist, nicht zu wünschen, was man wertschätzt. Dann folgt daraus, dass eine rationalisierende Erklärung nicht nur von Überzeugungen, sondern auch von Wünschen möglich ist: „(...) The factors which justify and support the belief can equally be said to justify and support the desire associated with the belief.“ (365) Diese Rationalisierung ist aber nur dann gültig, wenn - in Williams Worten - ein Weg der vernünftigen Überlegung von den Werturteilen zu den Wünschen führt, und der Akteur seinen Wunsch durch einen Prozess vernünftiger Überlegung ausgebildet hat. So behauptet Wallace: „(...) It need (...) be supposed in addition that the desire has been formed *because* the agent has endorsed the evaluative judgement and the reasons that directly support it.“ (365 f.)

Auch wenn man dem Rationalisten bis hierhin folgt, bleibt es immer noch eine offene Frage, ob Werturteile wirklich den Status innehaben, den der Rationalist ihnen zuschreiben möchte - nämlich einen Status, der vergleichbar mit demjenigen

gewöhnlicher Tatsachenüberzeugungen ist. Wenn man aber, auf der anderen Seite, davon ausginge, dass die Gültigkeit von Werturteilen in ähnlicher Weise von der subjektiven Konstitution des Akteurs abhänge, wie es nach dem internalistischen Modell praktischer Gründe von Wünschen eines Akteurs abhängt, was dieser einen Grund hat zu tun, dann hätte der Rationalist am Ende wenig gewonnen. Er könnte zwar zeigen, dass Wünsche auf dem Weg der vernünftigen Überlegung aus Überzeugungen generiert werden. Aber wenn diese Überzeugungen genauso 'subjektiv' sind wie die Wünsche eines Akteurs, dann unterscheidet sich eine solche Konzeption vom Internalismus in keiner Hinsicht, die für jemanden, der eine 'objektiven' Theorie praktischer Gründe anstrebte, interessant wäre.

Wie steht es also um die 'Objektivität' der Werturteile? Man könnte meinen, dass genauso wie die Sinnesempfindungen und -wahrnehmungen das 'Input' sind, welches gegeben sein muss, damit Aussagen über bestimmte Sachverhalte sich als wahr oder falsch erweisen können, auch die Werturteile in einer direkten Beziehung zu den Geschmackswahrnehmungen, den Empfindungen, Affekten und Stimmungen stehen. Meine eigene Meinung ist, dass zumindest einige Geschmackswahrnehmungen, Empfindungen, Affekte und Stimmungen *wertkonstitutiv* sind, dass heißt, sowohl in einer epistemischen Relation zu den Werturteilen stehen als auch typischerweise mit bestimmten Werturteilen einhergehen. („Epistemisch“ verwende ich hier in einer etwas lockeren Redeweise: Ich möchte nicht behaupten, dass Werturteile im strengen Sinne Fälle von *Wissen* darstellen.) Dabei ist es nicht ausgeschlossen, dass vielleicht einige andere Werturteile in keiner Relation zu den Geschmackswahrnehmungen, den Empfindungen, Affekten und Stimmungen stehen.

Das Geschmacksurteil, also zum Beispiel „Schokolade ist lecker“, ist ein simpler, aber auch ein besonderer Fall eines Werturteils - besonders deswegen, weil sich über Geschmack bekanntlich noch weniger streiten lässt als über andere Werturteile. „Lecker“, als wertender Ausdruck, unterscheidet sich von den anderen geschmacklichen Eigenschaften der Schokolade wie „sahnig“, „nussig“ oder „bitter“. Diese (oder andere) Geschmackseigenschaften sind konstitutiv dafür, dass die Schokolade als lecker beurteilt wird. In diesem Sinne kann man sagen, dass solcherlei Eigenschaften „Werte konstituieren“ und dass 'lecker' eine „Wertempfindung“ ist (Wolf 1984, 158. 157). „Lecker“ selbst ist jedoch keine mögliche Eigenschaft von Schokolade. Denn ob Schokolade lecker 'ist' - das hängt bekanntlich davon ab, wer diesen Geschmack beurteilt. „Lecker“ steht deshalb für eine *Wertrelation*, die aus drei Gliedern besteht:

‘Ich | mag | Schokolade’. Die Behauptung hingegen, dass jemand Schokolade mag, bringt keine Wertrelation zum Ausdruck, sondern konstatiert eine Tatsache. Der Satz in der ersten Person, „Ich mag Schokolade“, unterscheidet sich von dem der dritten Person, „N.N. mag Schokolade“ auch dahingehend, dass das *Kriterium* für die Wahrheit von „N.N. mag Schokolade“ das verbale oder nonverbale Verhalten des entsprechenden Akteurs ist. Aus Verhaltensweisen, die *typisch* dafür sind, dass jemand etwas mag, schließen wir, wenn keine anderen Gründe auf anderes schließen lassen, darauf, dass N.N. Schokolade mag. Für die Wahrheit der Wertbekundung ‘Ich mag Schokolade’ gibt es jedoch keine Kriterien. Man kann sich auch nicht darin täuschen, ob man gerade (das heißt, momentan) etwas mag oder nicht. Deshalb kann im Bereich der Geschmacksurteile zwischen wirklichem und scheinbarem Wert auch nicht unterschieden werden. (Anders verhält es sich bei Behauptungen über eigene zukünftige oder vergangene Geschmackserlebnisse, vgl. von Wright (1963), Kap. IV, 63-85, 75).

Ein anderer, ebenfalls einfacher Fall eines Werturteils ist die Beurteilung von Empfindungen, genauer: Empfindungen von Lust und Schmerz. Sind Lust und Schmerz ebenfalls Wertempfindungen? Im Unterschied zum Begriff „lecker“, der keine *wahrnehmbare* Eigenschaft eines Gegenstandes ist (sondern eine Wertrelation zum Ausdruck bringt), bezeichnet der Begriff des Schmerzes (und ebenso der Lust) eine *Empfindung*. Die Empfindung von Schmerzen muss nicht notwendig als unangenehm beurteilt werden – genauso wenig, wie alle Arten von Lust notwendig als angenehm beurteilt werden.⁵⁶ Daraus folgt, dass „Lust“ zu „angenehm“ in einem Verhältnis steht wie „sahnig“ zu „lecker“. Die Empfindung „Lust“ gehört nicht zu der Gruppe von Begriffen, mittels derer Wertrelationen zum Ausdruck gebracht werden, sondern in die Gruppe von Begriffen, die auch die Geschmackswahrnehmungen beinhaltet. „Lust“ und „Schmerz“ sind zwar Empfindungen, aber keine Wertempfindungen. Vielmehr sind diese Empfindungen, wie die Geschmackswahrnehmungen, *wertkonstitutiv*.

Die Realisten (im Sinne von Wallace (1990)) sind hier jedoch anderer Auffassung. Thomas Nagel (auf den sich Wallace beruft, ebd., 368) zum Beispiel behauptet, dass wir *wahrnehmen* könnten, dass Schmerzempfindungen unangenehm oder „schlecht“ sind (1986, 158) - das heißt, dass sie ‘objektiv’ schlecht sind und nicht

⁵⁶ Beispiele für diese Ansicht über die Natur von Schmerzen bieten die stoische Lebensphilosophie und die moderne Schmerztherapie, die den Patienten lehren, sich innerlich von seinem Schmerz zu distanzieren. So versucht z.B. auch Christine Korsgaard die begriffliche These, dass Schmerzen nicht notwendig unangenehm sind, durch eine phänomenale Beschreibung zu stützen. Sie argumentiert dafür, dass Schmerzen nicht deshalb unangenehm („schlecht“) sind, weil sie schmerzen, sondern deshalb, weil sie uns ‘tangieren’ (1996, 147).

nur als schlecht beurteilt werden - so wie Schokolade von jemandem als lecker beurteilt wird:

„What seems to be going on here is that we cannot from an objective standpoint withhold a certain kind of endorsement of the most direct and immediate subjective value judgments we make concerning the contents of our own consciousness. (...) We regard ourselves as too close to those things to be mistaken in our immediate, nonideological evaluative impression. No objective view we can attain could possibly overrule our subjective authority in such cases.“ (1986, 158)⁵⁷

Nagel meint, dass wir *wahrnehmen* könnten, dass Schmerzen schlecht sind. Weil Schmerzen schlecht *sind*, so sagt er, versuchen wir, sie zu vermeiden - nicht deshalb, weil wir sie bloß als schlecht beurteilen. Aber was soll damit gemeint sein, dass Schmerzen schlecht *sind* oder 'objektiv' schlecht sind? Nagel bezeichnet ein Urteil als objektiv, wenn es auch von außerhalb des Standpunktes des Individuums, welches das Urteil fällt, verstanden und bekräftigt werden kann (ebd., 153). Allzu wörtlich verstanden, ist dies natürlich Unsinn: Wenn wir uns nicht darüber täuschen können, ob wir (momentane) Schmerzen als angenehm oder als unangenehm empfinden, weil wir kein Kriterium besitzen, um über den angenehmen oder unangenehmen Charakter der Schmerzen urteilen zu können, dann kann die Beurteilung von Schmerzen als schlecht auch nicht aus einer unpersönlichen Perspektive bekräftigt werden. Eine solche Perspektive gibt es hier einfach nicht - genausowenig, wie es eine unpersönliche Perspektive gibt, aus der man beurteilen könnte, ob einem Schokolade gut schmeckt oder nicht. Was Nagel aber zu meinen scheint, ist dass man Schmerzen auch dann als schlecht beurteilen würde, wenn man die Tatsache, dass man selbst Schmerzen hat, aus der Perspektive einer anderen, dritten Person beurteilen würde. Hier geht es nicht um eine Beurteilung der Schmerzen, sondern um die Beurteilung der Tatsache, dass jemand Schmerzen hat. Was dies betrifft, so stimmt es wohl, dass wir es gewöhnlicherweise als schlecht beurteilen, wenn Menschen Schmerzen haben. Auch gibt es eine gewisse Übereinstimmung darüber, dass es schlecht ist, wenn jemand Schmerzen hat, vom

⁵⁷ vgl. auch folgende Passage: „It might be suggested that the aversion to pain is a useful phobia - having nothing to do with the intrinsic undesirability of pain itself - which helps us avoid or escape the injuries that are signaled by pain. (...) There would then be nothing wrong with pain in itself, and someone who was never motivated deliberately to do anything just because he knew it would reduce or avoid pain would have nothing the matter with him. (...) He just wouldn't regard the pain as itself something he had any reason to avoid, even though he hated the feeling just as much as the rest of us. (...) There is nothing self-contradictory in this proposal, but it seems nevertheless insane.“ (Nagel 1986, 157)

unpersönlichen Standpunkt aus betrachtet, also in Absehung der besonderen Eigenschaften und der persönlichen Wünsche des Urteilenden. Das heißt, wie gesagt, nicht, dass wir jemand anderes Schmerzen aus der unpersönlichen Perspektive beurteilen – wir beurteilen die Tatsache, dass er Schmerzen hat. Auch besteht keine logische Verbindung zwischen dem Urteil, dass man Schmerzen - eigene Schmerzen - als unangenehm oder als schlecht empfindet, und dem Urteil, dass es schlecht ist, wenn eine beliebige Person Schmerzen erleidet. Es wäre ganz zweifellos nicht irrational, wenn jemand der Auffassung wäre, dass zwar seine eigenen Schmerzen schlecht sind, und es ihm trotzdem gleichgültig ist, wenn beliebige andere Menschen Schmerzen erleiden - es sei denn, es handelt sich um ihn selbst. Deshalb besteht zwischen der Wertempfindung oder dem Werturteil, dass Schmerzen schlecht oder unangenehm sind, und dem Werturteil, dass es schlecht ist, wenn jemand Schmerzen hat, kein zwingender Zusammenhang. Letzteres kann nicht aus Wertempfindung, also dem Urteil über die Schmerzempfindung, abgeleitet werden. Nagels Versuch, die Beurteilung von Schmerzen als schlecht nach einem Modell der *Wahrnehmung* zu rekonstruieren, muss deshalb scheitern.

Auch wenn man sich nun, ausgehend von der Geschmackswahrnehmung und der Schmerz- oder der Lustempfindung weiter voranarbeitet zu den Affekten und den Stimmungen, wird sich, wie ich meine, kein Hinweis auf eine Art des Werturteils finden, das gleichermaßen als eine Art der *Wahrnehmung* aufgefasst werden könnte. Die Geschmackswahrnehmungen, die Empfindungen und die Emotionen (d.h., die Affekte und die Stimmungen) stehen in einem sehr direkten Zusammenhang mit der Wertigkeit, in welcher wir die Dinge der Welt erfahren. Trotzdem sind sie dem Werturteil gegenüber vorgeordnet. Wir beurteilen nicht deshalb unsere eigenen Schmerzen als schlecht, weil wir der Meinung sind, dass es schlecht ist, wenn irgend jemand Schmerzen hat. Noch einmal: Dass meine Schmerzen mir unangenehm sind, kann nicht aus unpersönlicher Perspektive bekräftigt werden. Wohl aber kann das Urteil, dass es schlecht ist, wenn ich (oder wenn jemand) Schmerzen leidet, aus unpersönlicher Perspektive rechtfertigt werden. Dass es schlecht ist, wenn ich (oder wenn jemand) Schmerzen hat, steht jedoch nicht mehr in direkter Verbindung zur *Empfindung* des Schmerzes. Von daher kann man, logisch betrachtet, auch nicht auf die Erfahrung des Schmerzes verweisen, um zu begründen, dass es schlecht ist, wenn jemand Schmerzen hat. Um den Argumentationsschritt zu vollziehen, den wir im Alltag (manchmal) so mühelos bewältigen - nämlich den Schritt von „Schmerzen sind mir

unangenehm“ zu „Ich möchte auch nicht, dass andere Schmerzen leiden“ - bedarf es weiterer Prämissen. Zunächst ist es plausibel anzunehmen, dass wenn der Satz gilt: „Schmerzen (oder Schmerzempfindungen) sind mir unangenehm“ oder „Schmerzen empfinde ich als schlecht“, auch gilt: „Ich beurteile es als schlecht, dass ich Schmerzen habe.“ Der Schritt von einem Werturteil, das auf einer Empfindung basiert, zu einem Werturteil, welches keinen direkten Bezug mehr zu einer Empfindung hat, ist zwar keine logische Folge. Dennoch wird, wer Schmerzen verabscheut, unter Absehung von anderen Gründen, normalerweise auch verabscheuen, sich in einem Zustand zu befinden, in dem er Schmerzen hat. Wenn ich nun zusätzlich den Wunsch habe, unpersönlich zu urteilen, oder wenn ich der Meinung bin, dass nur das schlecht ist, was unpersönlich beurteilt sich als schlecht erweist, dann mag es sein, dass ich zu dem Ergebnis komme, dass es schlecht ist, wenn ich Schmerzen habe, *weil* es schlecht ist, wenn irgendjemand Schmerzen hat. Für jemanden, der ein solches Prinzip unpersönlichen Urteilens jedoch nicht befürwortet, gibt es keinerlei logischen Zwang, von der Tatsache, dass er es ablehnt, Schmerzen zu haben, darauf schließen zu müssen, dass er es auch ablehnen sollte, wenn andere Menschen Schmerzen haben. Der Rationalist hat einfach nicht Recht, wenn er behauptet, dass wir Schmerzen verabscheuen, weil wir sie als schlecht beurteilen. Es verhält sich genau andersherum.

Ähnliches gilt auch für die Affekte (wie Zorn oder Furcht) oder die Stimmungen. Affekte gehen charakteristisch einher mit bestimmten Meinungen: Zorn etwa mit der Meinung, dass derjenige, gegen den sich der Zorn richtet, sich einem gegenüber geringschätzig verhalten hat oder Furcht mit der Meinung, dass der gefürchtete Gegenstand gefährlich ist. Ob ein Gegenstand gefährlich ist oder ob jemand sich einem gegenüber wirklich geringschätzig verhalten hat, ist unabhängig von den Affekten des Zorns oder der Furcht⁵⁸. Offenkundig fürchten wir oft Dinge, die nicht gefährlich sind, oder sind zu Unrecht zornig. (Einige Philosophen meinen daher, dass die Affekte selbst rational, d.h. gerechtfertigt, oder irrational, d.h. ungerechtfertigt sein können.⁵⁹) Die Beurteilung von etwas als gefährlich ist aber auch in epistemischer Hinsicht unabhängig von dem Affekt der Furcht: Wir erfahren nicht in der Furcht oder durch die Furcht, dass etwas gefährlich ist. Weniger noch als die Wahrnehmung von

⁵⁸ Dies gilt nicht nur im konkreten Fall, sondern überhaupt. „Gefahr“ zum Beispiel nimmt nicht notwendig auf Affekte Bezug. So behauptet z.B. auch Kenny (1963): The concept of *danger* does not involve reference to the emotions, since we can speak of danger to plants or artefacts, which cannot have emotions.“ (70)

⁵⁹ vgl. de Sousa 1987; Greenspan 1988

Geschmacksqualitäten oder die Empfindung von Schmerzen, die beide wertkonstitutiv sind, können die Affekte daher als eine Art Fundament von Werturteilen betrachtet werden. Das Urteil, dass etwas gefährlich ist, oder dass der Zorn auf eine Handlung oder Person gerechtfertigt ist, kann nicht als eine 'Affekt-Wahrnehmung' aufgefasst werden.

Es gibt allerdings einen Zusammenhang, wo man den Affekten so etwas wie eine epistemische Funktion zuschreiben könnte. Die Affekte sind nämlich ein Anzeichen dafür, wie ernst es uns mit unseren *Wünschen* ist. Wenn wir unzufrieden sind, obwohl unsere Wünsche in Erfüllung gegangen sind, dann ist dies ein Anzeichen dafür, dass uns in Wirklichkeit an dem Gewünschten nicht viel gelegen war (oder dass wir unseren Wunsch zwischendurch aufgegeben haben).⁶⁰ Affektive Zufriedenheit ist daher, wenn man so will, ein Anzeichen für die Authentizität von Wünschen. (Dies gilt aber nur für einen engeren Begriff von Wünschen, nicht im Hinblick auf einen weiteren Wunschbegriff im Sinne von Davidsons 'Proeinstellung' oder von Williams Elementen in einem motivationalen Set *S*.) Ferner erschließt sich in den Affekten, wie es uns momentan geht - ob wir glücklich sind. In diesem Sinne sind die Affekte konstitutiv für die „eudaimonistischen“ Urteile - genauso wie die Geschmacksempfindungen konstitutiv für die Geschmacksurteile oder die „hedonistischen“ Urteile sind (vgl. von Wright 1963, 97 ff.).

Abstrakter als die Affekte schließlich sind die Stimmungen. Sie sind auf sehr viel vagere Weise als die Affekte mit jeweils typischen Überzeugungen verbunden. Auch die Stimmungen stehen in einem direkten Bezug zu einer Gruppe von Werturteilen: jenen Urteilen, die auf das gute Leben oder das Leben im Ganzen betrachtet bezogen sind. In den Stimmungen erleben wir, wie Ernst Tugendhat das ausdrückt, „den Rückstoß des Erfolgs und Misserfolgs unseres Wollens uns Wünschens“ (1979, 208). In ihnen zeigt sich, ob jemandem sein Leben sinnvoll oder sinnlos erscheint (ebd., 207). Von daher sind die Stimmungen sogar die grundlegendste

⁶⁰ vgl. Wolf 1984, 156. 154 f.; vgl. auch von Wright (1963): „(...) The description of a desire involves mention of an object of desire. (...) The attainment of the object intrinsically (...) satisfies the desire. But from this does not follow that the object itself were intrinsically pleasant or otherwise hedonically good. The hedonically good consequences, which are intrinsically connected with satisfaction of desire, consist in feelings of contentedness or joy or power or relief (...) If they are not consequent upon the attainment of the object, we should doubt whether there was any desire at all or whether it had been correctly described as a desire.“ (82)

Art von wertkonstitutiven Wahrnehmungen, Empfindungen und Emotionen (Wolf 1984, 159)⁶¹.

Wenn nun die Geschmackswahrnehmungen, die Empfindungen von Schmerz und Lust, die Affekte und die Stimmungen Werte konstituieren, und wenn gilt, dass (wie der Rationalist argumentiert hatte) „desires are *characteristically* associated with evaluative beliefs“ (Wallace 1990, 365, meine Hervorh.), und ferner, dass „It is an independent principle or *norm of rationality* that one should desire in accordance with one’s evaluative beliefs (...) (ibd.,366, meine Hervorh.) - dann gibt es zwar einen Weg zwischen dem ‘Input’ der Geschmackswahrnehmungen, den Schmerz- und Lustempfindungen, den Affekte und den Stimmungen, und dem ‘Output’ der Wünsche und der praktischen Gründe. Nichts aber deutet darauf hin, dass dieser Weg in irgendeiner Weise die externalistische Interpretation von „X hat einen Grund, p zu tun“ stützt. Im Gegenteil: Der skizzierte Zusammenhang begründet, warum die Tatsache, dass X motiviert ist oder einen Wunsch hat, p zu tun, zumindest in einigen Fällen von

⁶¹ Die Phänomenologie der Stimmung findet sich beispielsweise bei Martin Heidegger beschrieben. Die Stimmungen, schreibt Heidegger, sind „immer schon“ da, wie eine Atmosphäre; sie sind selbst eine „Grundart und Grundweise des Seins“ (*Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1983) 100; vgl. auch *Sein und Zeit* (1977) §29).

seinem 'subjektiven' Urteil über Geschmackswahrnehmungen, Schmerzempfindungen, Affekte und Stimmungen abhängt.

Über den Disput zwischen Externalisten und Internalisten ließe sich noch eine Menge sagen. Zur ausführlichen Darstellung des Themas, die die vielen Stellungnahmen und Kommentare zu Williams' „Internal and external reasons“ berücksichtigte, bedürfte es einer eigenen, ausgedehnten Abhandlung. Da die Gegenstände dieser Arbeit jedoch Moral(theorie)kritik und ethische Skepsis sind und die Gültigkeit der Thesen, die ich in diesem Zusammenhang vertrete, kaum davon abhängig ist, welche Seite im Streit zwischen Internalisten und Externalisten Recht hat, möchte ich die Diskussion hier einfach abbrechen. Im großen und ganzen bin ich der Meinung, dass Williams Recht hat, wenn er es zurückweist, zwischen den Gründen, die wir einem Akteur zuschreiben, und den Gründen, die ein Akteur selbst faktisch in der Lage ist, sich zuzuschreiben, zu unterscheiden. Schon aus Gründen der begrifflichen Ökonomie ist es besser, in Fällen wie im Beispiel des Gin- beziehungsweise des Benzintrinkers einfach zu sagen, dass es für einen Akteur, der Gin trinken will, sich aber Benzin einschenkt, keinen Grund gibt, das Benzin zu trinken - auch wenn man sagen könnte, dass er, subjektiv betrachtet, einen Grund hat, dies zu tun. Mir scheint einerseits, dass es sich hier um eine bloße Frage der Redeweise handelt - denn natürlich können wir unterscheiden zwischen dem, was ein Akteur Grund hat zu tun, und dem, was er subjektiv betrachtet einen Grund hat zu tun. - Ich glaube andererseits auch, dass der Externalismus eine wenig einleuchtende Interpretation von „X hat einen Grund, p zu tun“ darstellt, selbst wenn am Ende die meisten Argumente, die für die internalistische Position angeführt werden können, allein auf das Prinzip verweisen, dass wenn X einen Grund hat p zu tun, es auch möglich sein muss, dass er aus diesem Grund handelt. Diese Prinzip allein rechtfertigt, inwiefern die externalistische Konzeption praktischer Rationalität inkohärent ist. Nur wenn man dieses Prinzip nicht akzeptiert, ist die Theorie einer normativen Ontologie oder eine Konzeption idealer Rationalität attraktiv. Weniger kontrovers als Williams These der Inkohärenz des Externalismus ist, wie dargelegt, seine Ansicht, dass die Rede von externen Gründen in vielen Fällen bloß eine unglückliche Redeweise oder auch schlichtweg falsch ist. Dass Sätze, die der grammatischen Form nach an „X hat einen Grund, p zu tun“ erinnern, zuweilen in Wirklichkeit etwas ganz anderes zum Ausdruck bringen oder einfach falsch sind, kann auch der Externalist eingestehen, ohne zurückstecken zu müssen.

Abgesehen von dem Prinzip, dass der Unterschied zwischen „einem Grund für X, p zu tun“ und „dem Grund, weshalb X p tut“ nicht in einer Form gezogen werden sollte, die es unmöglich macht, dass Akteuren aus den Gründen, die in der praktischen Überlegung eine Rolle spielen, auch handeln, sehe ich keinen Einwand, der zwingend gegen die externalistische Konzeption spräche. Auch der am Ende geltend gemachte Zusammenhang zwischen den Geschmackswahrnehmungen, den Empfindungen und den Emotionen ist nicht von sich heraus in der Lage, die internalistische These, dass alle Gründe relativ zu den Wünschen eines Akteurs sind, zu bekräftigen. Trotzdem legt der beschriebene Zusammenhang den Internalismus nahe. Denn wenn die Geschmackswahrnehmungen, die Empfindungen des Schmerzes und der Lust und die Affekte Werte konstituieren, dann ist damit prinzipiell einer Konzeption von Werten der Weg gewiesen, die diese nicht in der intersubjektiven Sphäre moralischer Normen und Forderungen ansiedelt, sondern im Erfahrungsbereich der Ersten Person. Jene Art von Werten, die sich uns in den Geschmackswahrnehmungen, den Empfindungen und den Emotionen zeigt, ist fundamentaler, als es die Güter der sozialen Lebenswelt sind. Genau dies behauptet auch der Internalismus. Wenn der Internalismus wahr ist, dann hat nur derjenige einen Grund, sich den sozialen Normen entsprechend zu verhalten, der dementsprechend motiviert ist. Der behauptete Zusammenhang zwischen den Wahrnehmungen, Empfindungen, und Emotionen auf der einen und den Werturteilen auf der anderen Seite erklärt, wie der Internalismus möglich ist. Wenn Motivation in einem charakteristischen Zusammenhang mit Werturteilen steht, und wenn zumindest einige Werturteile in direkter Beziehung zu den Wahrnehmungen, Empfindungen und den Emotionen stehen, dann stehen letztere in einem mittelbaren Verhältnis zur Motivation eines Akteurs. Genauso, wie die Gründe eines Akteurs relativ zu seiner Motivation sind, ist diese also - zumindest teilweise - relativ zu seinen Wahrnehmungen, Empfindungen und Emotionen. Genau in dem Maße, wie die Urteile über Geschmackswahrnehmungen, Empfindungen von Lust und Schmerz, Affekte und Stimmungen sich voneinander unterscheiden, in dem Maße haben unterschiedliche Akteure auch Grund, verschiedene Dinge zu tun. Und dies, meine ich, macht den Internalismus zu einer sehr einleuchtenden Konzeption praktischer Rationalität.

