

ThGl Theologie und Glaube

Themenheft

Emotionen und Erkenntnis

hg. von Andreas Koritensky

ANDREAS KORITENSKY

Aristoteles über Emotion und Erkenntnis

BRUNO NIEDERBACHER SJ

Entscheiden aufgrund von Trost und Untrost.
Eine erkenntnistheoretische Skizze

ALEXANDER KAISER

Das moralische Gefühl bei Kant

JÓZEF BREMER SJ

Hope as embedded in the life and writings of
Ludwig Wittgenstein

FEDERICA ISABELLA Malfatti

Trust and the Epistemic Goods

ThGl Theologie und Glaube

Wissenschaftliche Fachzeitschrift der Theologischen Fakultät Paderborn

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Józef Bremer SJ
Universität Ignatianum Krakau
jozef.bremer@ignatianum.edu.pl

Alexander Kaiser
Theologische Fakultät Paderborn
a.kaiser@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Dr. Andreas Koritensky
Theologische Fakultät Paderborn
a.koritensky@thf-paderborn.de

Dr. Federica Isabella Malfatti
Institut für Christliche Philosophie
Universität Innsbruck
federica.malfatti@uibk.ac.at

Assoz. Prof. Dr. Bruno Niederbacher SJ
Institut für Christliche Philosophie
Universität Innsbruck
bruno.niederbacher@uibk.ac.at



Inhaltsverzeichnis

2 Editorial

BEITRÄGE

- 4 *Andreas Koritensky*
Aristoteles über die epistemische Funktion der Emotionen
- 22 *Bruno Niederbacher SJ*
Entscheiden aufgrund von Trost und Untrost.
Eine erkenntnistheoretische Skizze
- 40 *Alexander Kaiser*
Das moralische Gefühl bei Kant
- 64 *Józef Bremer SJ*
Hope as embedded in the life and writings of Ludwig Wittgenstein
- 84 *Federica Isabella Malfatti*
Trust and the Epistemic Goods

REZENSIONEN

- 97 Praktische Theologie
- 101 Impressum
- 102 Vorschau

Editorial

Emotionen und Erkenntnis

Im Mittelpunkt philosophischer und theologischer Erkenntnisbemühungen steht die Vernunft. Sie verbindet Menschen mit der Wirklichkeit und zugleich durch den Austausch rationaler Argumente untereinander. Menschen denken mit einer „inkarnierten“ Vernunft. Das Denken ist daher auch mit den Emotionen verwachsen. Durch sie entsteht ein Mittelfeld zwischen den vegetativen Antrieben und der Überzeugungskraft vernunftbasierter Argumente. Emotionen machen einen nicht unwesentlichen Teil unseres Bezugs zur Wirklichkeit und zu den Mitmenschen aus, mit denen wir diese Welt teilen. Denken und Forschen können leidenschaftlich bis zur Obsession sein. Ängste färben die Weltwahrnehmung und verformen sie. Vor allem aber ist der öffentliche Austausch von Argumenten – allen Idealen zum Trotz – stark von emotionalen Sympathien und Antipathien bestimmt. Die Überzeugungsbildung im Dialog lässt sich nur partiell durch die logische Strahlkraft der vorgetragenen Argumente erklären. Rationales und emotionales Weltverhältnis überlagern sich. Sie können sich daher sowohl behindern als auch unterstützen. Das bedeutet erstens, dass wir die Emotionen nicht ignorieren können, und zweitens, dass es sich empfiehlt, an ihrer Kultivierung zu arbeiten.

Welche Rolle spielen Emotionen in Erkenntnisprozessen? Die Unterscheidung von vegetativen Antrieben und Emotionen entspringt nicht zuletzt der seit Platon diskutierten Vorstellung, dass Emotionen wahrheitsfähig sind und daher eine kognitive Komponente aufweisen. Im emotionalen Erleben kann Wirklichkeit richtig oder falsch erfasst werden. Der kognitive Aspekt verbindet sich bei den Emotionen mit einer axiologischen: Im emotionalen Erleben steckt immer auch ein Wert. Daher kommt vielen Emotionen auch eine motivierende Funktion zu, was ihre Bedeutung u. a. für die Ethik unterstreicht.

Emotionen sind ein natürliches Phänomen, das uns mit vielen anderen Lebewesen verbindet. Gleichzeitig ist die konkrete Ausdifferenzierung emotionaler Landschaften etwas, das an kulturelle Lernprozesse gebunden sein kann. Wittgenstein erinnert daran, dass im Leben erst nach und nach der Raum entsteht, der ein komplexes Phänomen wie die Hoffnung ermöglicht. Daher haben Emotionskonzepte auch eine geschichtliche Dimension. Die Fähigkeit zur Kultivierung und Pflege der Emotionen wurde in der Philosophie in den Tugendtheorien entfaltet. Dass dazu auch die Haltungen zählen, die die menschliche Erkenntnisfähigkeit ermöglichen und stärken, hat die *virtue epistemology* in den letzten Jahrzehnten deutlich gemacht.

In der Erkenntnistheorie haben die Emotionen nicht immer die Aufmerksamkeit gefunden, die ihrer Wirkmächtigkeit entsprechen. Zeitweilig wurden

sie mehr gefürchtet, als dass ihr erkenntnisförderndes Potential in den Blick genommen wurde. Dieses Themenheft möchte dieses Potential in seiner historischen und seiner systematischen Dimension exemplarisch ausloten. Die Bedeutung der Emotionen und ihrer erkenntnistheoretischen Funktionen zeigen sich in der öffentlichen Urteilsbildung, religiösen Entscheidungsprozessen, der Ethik, der philosophischen Psychologie und der epistemischen Ethik. Auf diese Weise wird die Breite des Spektrums von Emotionen mit epistemischer Relevanz deutlich (Zorn und Furcht, Trost und Untrost, Achtung, Hoffnung und Vertrauen).

Aristoteles untersucht in der Rhetorik die Urteilsbildung im öffentlichen Raum. Sie ist ein Beziehungsgeschehen, bei dem nicht nur die Qualität des Arguments, sondern auch der Charakter der Vortragenden und die Emotionalität der Hörenden zum Erfolg beitragen. Damit werden fast alle wichtigen Themen der philosophischen Emotionstheorie erstmals umrissen, wie *Andreas Koritensky* zeigt.

Über Thomas von Aquin gelangen Elemente der aristotelischen Anthropologie in die religiöse Welt des Christentums. *Bruno Niederbacher SJ* untersucht Entscheidungsfindungen durch die Orientierung an Trost und Untrost im Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Niederbacher arbeitet die anthropologischen Voraussetzungen heraus und diskutiert die Frage, unter welchen Bedingungen dieses Verfahren zu epistemisch gerechtfertigten Entscheidungen führen kann – eine Frage, die vor dem Hintergrund der Bedeutung geistlicher Unterscheidung in synodalen Prozessen in ihrer Bedeutung wächst.

Insbesondere in der britischen Tradition der frühen Neuzeit sind Emotionen ein wichtiger Deutungsfaktor für Wertesysteme wie die Ethik geworden. Kant antwortet auf den ethischen Emotivismus noch einmal mit einer klaren Verankerung des sittlichen Urteils in der Vernunft. Wie *Alexander Kaiser* in seinem Beitrag zeigt, kommt aber selbst Kant nicht umhin, mit dem Begriff der Achtung einer Emotion eine unverzichtbare Funktion in der Deutung der ethischen Motivation einzuräumen.

Wittgensteins Philosophische Psychologie ist keine abstrahierende Analyse mentaler Phänomene, sondern Ausdruck des Ringens mit dem eigenen Leben und der Frage nach Sinn, die immer wieder einen religiösen Unterton annimmt. Dieses Ringen zeichnet *Józef Bremer SJ* an Wittgensteins Begriff der Hoffnung als Emotion und als Denkweise nach. Dabei wird sichtbar, wie stark die Fähigkeit zum Hoffen an die Möglichkeit gebunden ist, sie sprachlich auszudrücken. Diese Verbindung mit der Sprache macht die Hoffnung zu einem genuin menschlichen Phänomen.

Was in der aristotelischen Rhetorik noch implizit geblieben ist, wird in der Analytischen Epistemologie zu einem wichtigen Faktor, das Vertrauen. Dieser kostbaren epistemischen Ressource widmet sich *Federica Isabella Malfatti* und entwickelt zwei Thesen: Sie erklärt erstens, warum epistemisches Vertrauen kein blindes Sich-Verlassen ist und arbeitet heraus, dass Vertrauen nicht nur für die epistemische Arbeitsteilung beim Erwerb von Wissen, sondern auch für das Verstehen.

ANDREAS KORITENSKY

Aristoteles über die epistemische Funktion der Emotionen

KURZINHALT

Der Text untersucht Aristoteles' Vermittlung zwischen Emotion und Rationalität. In der Rhetorik erscheinen Emotionen nicht als irrationaler Störfaktor, sondern als kognitive und motivationale Elemente menschlicher Urteilsbildung. Aristoteles zeigt, dass öffentliche Überzeugungsprozesse auf dem Zusammenspiel von logos, ethos und pathos beruhen. Emotionen besitzen dabei eine epistemische Funktion: Sie erschließen Werte, strukturieren Wahrnehmung und ermöglichen praktische Entscheidungen in kontingenten Handlungssituationen.

SUMMARY

The text examines Aristotle's attempt to mediate between emotion and rationality. In the Rhetoric, emotions are not treated as irrational disturbances but as cognitive and motivational elements of human judgment. Aristotle shows that processes of public persuasion depend on the interplay of logos, ethos, and pathos. Emotions thus fulfill an epistemic function: they disclose values, structure perception, and enable practical decision-making in contingent situations.

1 Das Problem: Emotion und Rationalität

Zwei Wahrnehmungsweisen der menschlichen Emotionen stehen sich in der griechischen Welt gegenüber: In der Ethik der homerischen Helden sind sie ein wesentlicher Bestandteil der auf Ehre ausgerichteten Ethik einer Kriegerelite.¹ Emotionen sind Ausdruck einer „Sensibilität“ (O. Renaut) für „gut“ und „schlecht“, „gerecht“ und „ungerecht“ und so eng mit dem Wertesystem verbunden. Die Emotionen verdeutlichen das Engagement des Individuums für dieses Wertesystem² und motivieren das Handeln. Homers Helden leben in

¹ Vgl. O. Renaut, Platon. La médiation des émotions. L'éducation du thymos dans les dialogues, Paris 2014, 25f., 39–47.

² Vgl. Renaut, Médiation (s. Anm. 1), 40.

einer Gesellschaft, die sich weitgehend darüber einig ist, wann die emotionale Sensibilität für Werte richtig geeicht ist. Die Frage, ob die Richtigkeit nicht vielleicht auf diesem Konsens selbst beruht, wird in dem Moment drängend, in dem in den griechischen Gesellschaften die Verunsicherung darüber wächst, welche Werturteile gelten. Die „intellektualistische“ Ethik Platons ist der Versuch, den Werturteilen in der Vernunft eine neue Grundlage zu schaffen. Diese Rationalisierung der Ethik findet im Denken der Stoa eine noch stärkere Akzentuierung. Die Emotionen werden nicht nur funktionslos, sondern geraten in den Verdacht, Störfaktoren für die rationale Urteilsbildung und die darauf aufbauende Lebensführung zu werden.³ Das Rationale und das Emotionale werden zu Gegensätzen. Da der ethischen Fragestellung in der antiken Philosophie eine Schlüsselstellung zukommt, wirkt sich diese Spaltung auch auf anderen Gebieten wie der Erkenntnistheorie aus und hat die Entwicklung der Philosophie insbesondere seit der frühen Neuzeit stark geprägt.

Damit entsteht allerdings ein Problem: Die Frage nach der philosophisch legitimen und verantworteten Überzeugungsbildung konzentriert sich auf das Konzept einer isolierten Rationalität und blendet zunehmend andere Faktoren aus. Selbst wenn solche Faktoren problematisch sein sollten, weil sie Fehlurteilen Vorschub leisten, hat ihre Ausklammerung doch den Nachteil, dass wir ein unvollständiges Bild von *menschlichen* Erkenntnisprozessen erhalten. Das rational-begriffliche Erfassen ist eben nur ein Teil dessen, was unser Verstehen von Welt und Mitmenschen ausmacht, und es ist mit diesen anderen Formen in vielen Fällen verwachsen. Vor diesem Hintergrund sollten *auch* die Emotionen und ihre Relevanz für die menschliche Weltauffassung noch einmal neu in den Blick genommen werden.

Es ist Aristoteles, der in diesem die Philosophiegeschichte durchziehenden Konflikt bereits sehr früh nach einer vermittelnden Position sucht. Dabei folgt er einer zweiteiligen Strategie: Zum einen differenziert er die Begriffe soweit aus, dass der Graben zwischen rationaler und emotionaler Urteilsbildung überbrückbar wird. Zum anderen berücksichtigt Aristoteles den Kontext menschlichen Lebens und Zusammenlebens, in dem Überzeugungsbildung stattfindet. Beide Aspekte lassen sich an einem Werk gut nachvollziehen, dessen philosophischer Ertrag lange unterschätzt wurde, der *Rhetorik*.⁴

³ Ob die Emotionen selbst den Charakter von (falschen) Urteilen haben (Chrysipp) oder nur deren Ursache sind (Zenon und Chrysipp offenbar in anderen Kontexten), scheint zwischen den stoischen Gründungsvätern umstritten gewesen zu sein (vgl. Galen, *De placitis Hippocratis et Platonis*, 4.2.1–6, in: A. Long/D. Sedley (Hg.), *The Hellenistic Philosophers II. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge 1987, 406).

⁴ Die *Rhetorik* gilt als frühes Werk des Aristoteles (zu den Gründen vgl. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg ²2005, 118–128). Daher wurden die Ausführungen zu den Emotionen als bloße Zusammenstellung konventioneller Vorstellungen gelesen, die unter praktischen Gesichtspunkten für angehende Redner zusammengestellt sind, während die „wissenschaftliche“ Beschäftigung mit der Psychologie in späteren Werken erfolge (vgl. G. Striker, *Emotions in Context. Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and His Moral Philosophy*, in: A. O. Rorty, (Hg.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley u. a. 1996, 286–302, hier: 286f.; J. Cooper, *An Aristotelian Theory of Emotions*, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley 1980, 238–257, hier: 238f.).

Ich möchte hier zunächst in einem ersten Schritt den zweiten Aspekt aufgreifen und umreißen, wie Aristoteles die Emotionen in seine Theorie der Kommunikation und der rhetorischen Überzeugungsmittel eingebunden hat. Vor diesem erweiterten Hintergrund lässt sich dann in einem zweiten Schritt der Emotionsbegriff selbst in den Blick nehmen und fragen, worin dessen kognitive Komponente besteht. Abschließend müssen wir einige Implikationen für die Erkenntnistheorie sichten.

2 Die Emotionen im Kontext der Überzeugungsmittel

Die Emotionstheorie und die Frage nach dem kognitiven Status der Emotionen sind bei Aristoteles nicht isoliert. Sie sind in der *Rhetorik* eingebunden in die Untersuchung der Überzeugungsbildung im öffentlichen Raum zu Fragen, die kontingenter Natur sind. Wir müssen uns also sowohl die Funktion der Öffentlichkeit dieses Prozesses ansehen als auch die Kontingenz der Sachverhalte, die für das Leben als Mensch von Wichtigkeit sind.

(1) Philosophiegeschichtlich wirkmächtig ist die Vorstellung, das erkennende Subjekt sei ein auf sich selbst zurückgeworfenes denkendes Individuum. Bezeichnenderweise entspricht diesem Bild bei Aristoteles vor allem ein übermenschliches Wesen, Gott als „denkendes Denken“.⁵ Dass auch Menschen diesem Erkenntnisideal im *bios theōrētikos* nacheifern können, gesteht Aristoteles selbstredend zu.⁶ Er ist sich aber zugleich bewusst, dass viele Überzeugungsbildungsprozesse eine soziale Komponente aufweisen. Insofern kann die Rhetorik auch als Teil der (menschlichen) Erkenntnistheorie gelesen werden. Denn diese wird als „Fähigkeit (*dynamis*) zum Erkennen des jeweils plausiblen Überzeugungsmittels (*pithanon*)“⁷ bestimmt. Diese Fähigkeit ist nicht an die partikuläre Expertise in einzelnen Wissensgebieten gebunden, sondern gewährt generell Orientierung über Meinungsbildungsprozesse im öffentlichen Raum. Aristoteles unterscheidet bei den Überzeugungsmitteln noch einmal zwischen zwei Gruppen: Da ist zum einen das bereits vorliegende Beweismaterial, zu dem explizit mündliche und schriftliche Statements von Zeugen gezählt werden, zu dem aber vermutlich auch empirische Beweismittel gehören könnten. Davon grenzt Aristoteles die eigentlichen, durch die Redetätigkeit und die Redesituation „fachgemäß“ (*entechna*) erzeugten Überzeugungsmittel ab.⁸ Es handelt sich dabei um den Charakter des Vortragenden (*ēthos*), die vorgetragene Argumentation (*logos*) und die Emotionalität der Zuhörenden (*pathos*).⁹ Die „technische“ Generierung von Überzeugung im öffentlichen Diskurs setzt das Verständnis aller Teile des Kommunikationsprozesses voraus. Die drei Aspekte sind nicht additiv zu verstehen, sondern ineinander verflochten. Daher ist die aristotelische Idee der Rhetorik sowohl „Sprössling“ (*paraphyes*) der Dialektik als der

⁵ Vgl. Aristoteles: *Metaphysica*, hg. von W. Jaeger, Oxford 1957, 1074b15–1075a10.

⁶ Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, hg. von I. Bywater, Oxford 1894, 1177a12–1178a8.

⁷ Aristoteles, *Ars Rhetorica*, hg. von D. Ross, Oxford 1959, 1355b25f.

⁸ Vgl. ebd., 1355b35–39.

⁹ Vgl. ebd., 1356a1–20.

Argumentationsfähigkeit, die allgemeinen Regeln folgt und nicht an ein spezifisches Fach gebunden ist, als auch Sprössling der „Ethik“. Letztere verbindet die Psychologie als die Kenntnis der *ēthē*, d. h. der Charakterzüge des Menschen, mit der Wertfrage, die sich auf das für das Menschsein Gute richtet und die für Aristoteles explizit mit dem Leben im öffentlichen Raum der Polis verknüpft ist.¹⁰

(a) *Ēthos*. Bereits mit dem *ēthos* als Überzeugungsmittel bewegen wir uns in einem Bereich, der heute der Emotionstheorie zugeordnet wäre. Aristoteles bestimmt die Wirkung des Redenden in der *Rhetorik* durch drei Begriffe: Rationale Urteilsfähigkeit (*phronēsis*), Wohlwollen (*eunoia*) und Exzellenz (*aretē*).¹¹ Der Begriff der Exzellenz (*aretē*) wirkt in der *Rhetorik* noch konventioneller als in den späteren Schriften zur Ethik. Exzellenz wird als Fähigkeit zum Erwerb und zur Bewahrung von Gütern sowie zur Wohltätigkeit definiert.¹² Hier fehlt also noch der Bezug zur *eudaimonia*, dem guten Leben, der in der *Rhetorik* explizit erst in der Bestimmung der Urteilsfähigkeit erscheint: Letztere ist die Exzellenz des Denkvermögens und erlaubt richtige Werturteile über „beratungsfähige“ – also kontingente – Sachverhalte, die im Zusammenhang mit der *eudaimonia* stehen.¹³ Die in der *Rhetorik* aufgelisteten charakterlichen Exzellenzen (*aretai*) sind die richtigen Einstellungen zu Gefahr, Unrecht, Lust oder dem Umgang mit Wohltaten. In der *Nikomachischen Ethik* zeichnen sie den Menschen aus, der einen *bios politikos* realisiert. Auch wenn sie in der *Rhetorik* noch nicht explizit mit dem *pathos* als dem richtigen Empfinden in Verbindung gebracht werden, so legt doch die Tatsache, dass die Urteilsfähigkeit separat erscheint, nahe, die charakterlichen Exzellenzen auch hier schon als Formen der richtigen Emotionalität zu denken. Etwas blass bleibt der dritte Zug des *ēthos*, das Wohlwollen. In der *Nikomachischen Ethik* wird Wohlwollen als das einem Anderen um seiner selbst willen Gutes Wünschen definiert.¹⁴ In diesem Sinne impliziert das Wohlwollen die Fähigkeit, sich in die Lage der Adressaten hineinzufinden. Dieses Hineinfinden in den Anderen hat sicher eine kognitive Komponente, ist aber auch eine soziale Kompetenz, die der Welt der Emotionen zugerechnet werden kann. Das *ēthos* des Redenden setzt sich also zusammen aus emotionaler, deliberativ-kognitiver und sozialer Kompetenz in Verbindung mit hinreichendem Wissen um den Beratungsgegenstand.¹⁵

(b) *Logos*. Aristoteles selbst räumt dem Charakter unter den Überzeugungsmitteln eine zentrale Stellung ein.¹⁶ Diese Betonung muss aber nicht so gelesen werden, dass sie die Bedeutung der Argumentation (*logos*) aufhebt.¹⁷ Denn das

¹⁰ Vgl. ebd., 1356a25f.

¹¹ Vgl. ebd., 1378a8.

¹² Vgl. ebd., 1366a36–b1; zur Deutung des Begriffs der *aretē*, der sich von den Konzepten der *Ethiken* deutlich unterscheidet, vgl. C. Rapp, Aristoteles. *Rhetorik* (Werke in deutscher Übersetzung 4/2), Berlin 2002, 398–402.

¹³ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1366b20–23. Wobei auch der Begriff der *eudaimonia* noch nicht den theoretischen Ausbau vorauszusetzen scheint, den er in den Schriften zur Ethik haben wird.

¹⁴ Vgl. Aristoteles, *EN* (s. Anm. 6), 1155b31f.; vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1380b35–1381a2.

¹⁵ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1364b21–30.

¹⁶ Vgl. ebd., 1356a14: „nahezu das wichtigste Überzeugungsmittel“.

¹⁷ So versucht M. Meyer, *La Rhétorique d'Aristote. Un commentaire raisonné*, Paris 2020, 61, 83, 85,

ēthos des Vortragenden wird erst durch die vorgetragene Argumentation sichtbar. Dahinter steht folgende Überlegung:¹⁸ Die technische Versiertheit in der Rhetorik impliziert genauso wie die Versiertheit in der Dialektik, die Fähigkeit, richtige und „scheinbare“ (also unrichtige) Argumente zu unterscheiden und folglich auch bilden zu können. Der Gebrauch der Argumente ist von einer vorherigen Zwecksetzung abhängig. Die Wahl der Argumentation ist daher von der Wertorientierung des Redenden abhängig, die Aristoteles in der Regel als etwas im Charakter Verankertes auffasst. Zu dieser Orientierung gehört auch die Ausrichtung auf die tatsächlich bestehenden „Sachverhalte“ (*pōs echei*),¹⁹ also eine „realistische“ Grundhaltung. Der aristotelische Redner verzichtet auf eine Verzerrung der Wirklichkeit. Mit dem Begriff des „Redners“ sind bei Aristoteles daher sowohl die technische Kompetenz als auch die Wertekompetenzen, die den Realismus als Haltung einschließt, verbunden.²⁰

Der Redner wird erst durch die Qualität seiner Argumentation und nicht aufgrund einer vorgefassten Meinung (oder emotionalen Bindung) der Zuhörer zur Autorität, die Überzeugungskraft hat.²¹ Das setzt auf Seiten der Hörer die Fähigkeit voraus, unterscheiden zu können, welches Argument gut ist, weil es einem guten *ēthos* entspringt. Diese Unterscheidungsfähigkeit beruht nicht unwesentlich auf dem guten Charakter der Zuhörerschaft, die den Ausgangspunkt (*archē*) der Argumentation teilt oder diesen aufgrund der Kongruenz des im Charakter ausgebildeten Wertesystems schnell erfassen kann.²² Diese Kongruenz des Denkens und Empfindens entsteht im Umgang (*homilia*) zwischen Menschen und ist damit von der politischen Kultur abhängig, in die ein Mensch hineingewachsen ist.²³ Die tatsächliche Ausgestaltung und Auswahl der Charakterzüge, die die menschliche Exzellenz ausmachen, ist relativ zur politischen Struktur des Gemeinwesens, in das ein Mensch hineinsozialisiert wurde. Sie ist daher nicht notwendig gut.²⁴ Das spiegelt sich auch in der Kompetenz des Redners wider, der die impliziten Ziele (und Werte) des Gemeinwesens kennen und letztlich auch anerkennen muss, um adäquate Lösungen für die Erreichung dieser Ziele anbieten zu können.²⁵ Was ein gutes Argument ist, steht in Abhängigkeit zu diesen Zielen.

(c) *Pathos*. Die Argumente, die in deliberativen Prozessen vorgetragen werden, können keine demonstrativen Beweise sein. Denn deliberative Abwägungen

104, immer wieder, die Zentralstellung der Argumentation (*logos*) zu retten. Vgl. auch J. de Romilly, *Magie et rhétorique en Grèce ancienne*, Paris 2019, 118.

¹⁸ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1355b15–21.

¹⁹ Vgl. ebd., 1355a29–33; F. Woerther, *L'ēthos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris 2007, 210.

²⁰ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1355b19f.; Woerther, *L'ēthos* (s. Anm. 19), 208. In diesem Sinne wird der Redner als *epieikēs* „vernünftig und fair“ bezeichnet (Aristoteles, *Rhet.* [s. Anm. 7], 1356a6).

²¹ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1356a9f. Davon zu unterscheiden ist Autorität als *Topos* innerhalb einer Argumentation (*Rhet.* [s. Anm. 7], 1398b21–1399a6).

²² Vgl. Aristoteles, *EN* (s. Anm. 6), 1095b4–8.

²³ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1389a29: *pepaideuntai hypo tou nomou*; vgl. auch Aristoteles, *EN* (s. Anm. 6), 1103b2–6 und 23–25.

²⁴ Vgl. Aristoteles, *EN* (s. Anm. 6), 1172a8–14; 1176a17–26.

²⁵ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1366a8–16.

sind nur dort möglich, wo es nicht um unveränderliche Notwendigkeiten geht.²⁶ Die Wirksamkeit eines Arguments als Überzeugungsmittel ist daher *auch* von der Einstellung (*pōs diakeisthai*) der Hörenden abhängig, die nach Alter, sozialer Position und Umständen variieren kann.²⁷ Diese Einstellungen buchstabiert Aristoteles durch den Begriff der Emotionalität (*pathos*) aus. Aristoteles ist in der Beschreibung der Emotionalität eher an den konkreten Phänomenen der einzelnen Emotionsformen in ihrer jeweiligen Besonderheit als an einer allgemeinen Definition interessiert.²⁸ Dennoch benennt er einige Eckpunkte, an denen er sich in der Beschreibung der Emotionen durchgehend orientiert. Sie drücken die Wirkung der Emotionen im Prozess der Urteilsbildung aus:

„Die Emotionen sind die Dinge, durch welche sich (die Menschen), indem sie sich verändern, hinsichtlich ihrer Urteile unterscheiden und welchen Lust oder Schmerz folgt, wie zum Beispiel Zorn, Mitleid, Furcht und was es sonst noch Derartiges gibt sowie die Gegenteile von diesen.“²⁹

Unter dem Gesichtspunkt der Emotionserregung sind drei Aspekte von Bedeutung, die Aristoteles in allen Einzelanalysen immer wieder aufgreift: Welche Art von Zustand eine Emotion ist (*hoion*), gegen welche Person sie sich richtet (*tisin*) und ihr Gegenstand (*epi poios*).³⁰ Die aristotelische Emotion ist durch den zweiten Aspekt immer auch eine interpersonale Relation.

Die Emotionen sind nicht etwas Äußerliches, das einem Subjekt begegnet, sondern Veränderungen dieses Subjekts (*metaballontes*)³¹. Durch die Emotion verändert sich offenbar die Auffassung der Wirklichkeit.³² Daher kommt es durch die Emotion auch zu anderen Urteilen (*kriseis*). Diese kognitive Dimension wird im folgenden Kapitel näher zu untersuchen sein. Lust (*hēdonē*) und Unlust (*lypē*) haben eine motivierende Funktion³³ und sind eine Grundform animalischer Existenz. Sie treten bereits auf der körperlichen Ebene auf und haben eine teleologische Struktur, die das sie erlebende Wesen auf das eigene Sein (Erhalt und Mehrung) ausrichtet. Das gilt, wie Friedo Ricken detailliert für die Emotionen in der *Rhetorik* gezeigt hat, auch für die mit den Emotionen verbundene (menschliche) Lust bzw. Unlust:³⁴ Sie dienen der Erhaltung des *mensch-*

²⁶ Vgl. Aristoteles, EN (s. Anm. 6), 1112a30–34.

²⁷ Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1388b31f.

²⁸ Vgl. F. Ricken, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (Hypomenata 46), Göttingen 1976, 53; Striker, Emotion in Context (s. Anm. 4), 287.

²⁹ Aristoteles Rhet. (s. Anm. 7), 1378a19–22. Hier in der Übersetzung von C. Rapp, Aristoteles. Rhetorik (Werke in deutscher Übersetzung 4/1), Berlin 2002, 73.

³⁰ Vgl. ebd., 1378a22–24.

³¹ Vgl. zum Terminus W. Grimaldi, Aristotle. Rhetoric II: A Commentary, New York 1988, 15. In der *Nikomachischen Ethik* spricht Aristoteles von einer „Färbung des Lebens“ (EN 1105a3).

³² Vgl. M. Heidegger, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Gesamtausgabe II, Bd. 18), Frankfurt a. M. 2002, 122, der die Emotionen nicht als „Zustände des Seelischen“ sondern als „*Befindlichkeit des Lebenden in seiner Welt*, in der Weise, wie er gestellt ist zu etwas, wie er eine Sache sich angehen lässt“ kennzeichnet. Die Hervorhebung ist die Heideggers.

³³ Vgl. Aristoteles, EN (s. Anm. 6), 1104b8–11 und 1105a3–7.

³⁴ Vgl. Ricken, Lustbegriff (s. Anm. 28), 63–80. Eine Besonderheit der Emotionstheorie der *Rhetorik* besteht darin, dass sie – wie bei Platon – eine Mischung aus Lust und Unlust in den Emotionen beschreibt, die in der *Nikomachischen Ethik* nicht mehr erscheint (vgl. D. Frede, Mixed Feelings in

lichen Lebens, d. h. unter Berücksichtigung seiner Vernunftfähigkeit und seiner sozialen Bindungen. Zu ihnen gehört immer ein Element der Interpretation von Wirklichkeit.

(2) In der *Rhetorik* entwickelt Aristoteles Elemente einer Erkenntnistheorie für Meinungsbildungsprozesse im öffentlichen Raum, in denen er der Emotion eine wichtige Funktion einräumt. Diese Erkenntnistheorie ist eine Ergänzung zu den menschlichen Bemühungen um die intellektuelle Kontemplation der unveränderlichen rationalen Strukturen der Wirklichkeit in der Metaphysik und nicht deren Ersatz. Wir müssen daher nun noch einen Blick darauf werfen, welche Urteile die *Rhetorik* und die in ihr enthaltene Theorie der Emotionen ermöglichen soll.

Damit etwas zum Gegenstand eines solchen Urteils werden kann, muss es sich erstens immer um einen kontingenten partikularen Sachverhalt handeln. Aristoteles drückt das in der *Rhetorik* durch die Bindung an die Zeitlichkeit (in der Vergangenheit, der Gegenwart oder Zukunft) aus. Zweitens ist diese Tatsachenfeststellung immer mit einer Wertung verbunden (das Vorteilhafte, das Gerechte, das Ehrenvolle und ihre jeweiligen Gegenteile).³⁵ Wir bewegen uns hier im Bereich deliberativer Prozesse. Liest man diese wie William Grimaldi im Licht der Erläuterungen der *Nikomachischen Ethik*, dann enthalten die Urteile immer einen Akt der *prohairesis*, d. h. der Wahl oder Entscheidung. Diese verbindet einen rationalen und einen appetitiven (wertenden) Teil, also *logos* und *pathos*, miteinander.³⁶ Daher sind auch nur die Sachverhalte von Interesse, die handlungsrelevant sind. Es werden zwei Grenzen gezogen:³⁷ Nicht von Interesse sind erstens die Erkenntnisobjekte der Metaphysik, denn sie lassen keine Veränderung (insbesondere durch menschliches Handeln) zu. Das Gleiche gilt zweitens auch für kontingente Sachverhalte, die außerhalb des Handlungsspielraums liegen, so dass sie niemand – vernünftigerweise – zum Gegenstand der Erwägung und Beratung machen würde.³⁸ Das Handlungsfeld, das die Griechen im Blick haben, ist mit der Sphäre des Politischen verbunden. Nur dort entstehen die von ökonomischen Zwängen befreiten Räume, in denen Menschen sich in Tätigkeiten verwirklichen können, die ihren Zweck in sich selbst tragen (*praxeis*).³⁹ Diese Tätigkeiten machen das gute Leben aus, wie es allein für Menschen spezifisch ist (*bios politikos*). Eine weitere Eigenheit menschlicher Lebensführung besteht darin, dass gutes Menschsein nicht instinktiv wie bei den meisten Lebewesen erfolgt, sondern auf Überlegung angewiesen ist, worin dieses gute Leben bestehen kann. Eine solche Überlegung ist zum einen auf die erfahrungsbasierte Vertrautheit mit der konkreten Welt in ihrer Kontingenz angewiesen. Die Kontingenz verhindert, dass allgemeines Wissen (*epistēmē*),

Aristotle's Rhetoric, in: A. O. Rorty (Hg.): Essays on Aristotle's Rhetoric, Berkeley u. a. 1996, 258–285.

³⁵ Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1358a36–b28. Daraus entsteht dann die Dreiteilung in beratende, richtende und aufzeigende Reden.

³⁶ Vgl. W. Grimaldi, Aristotle. Rhetoric I: A Commentary I, New York 1980, 54f., 81f.

³⁷ Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1356b37–1357a7.

³⁸ Dadurch vermeidet Aristoteles das Problem der „belanglosen“ Wahrheiten, das die moderne Erkenntnistheorie diskutiert (vgl. J. Kvanvig, The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding, Cambridge 2003, 39–41).

³⁹ Vgl. Aristoteles, EN (s. Anm. 6), 1094a18–20.

wie es die z. B. Metaphysik generiert, den für das Leben notwendigen Wirklichkeitsbezug herstellt.⁴⁰ Zum anderen beruht die Überlegung auf einem Verständnis dessen, was im menschlichen Leben wirklich zählt, d. h. die Werte und wie diese im konkreten Handeln umgesetzt werden können. Diese Werte betrachtet Aristoteles zwar als etwas Objektives. Um sie aber zu erfassen, sind Menschen auf Sozialisation und damit auf eine Gemeinschaft angewiesen, die Trägerin dieser Werte ist.

Die Urteilsfähigkeit, die die fachgerechte Rede ermöglichen soll, ist die Entscheidungsfähigkeit zum Handeln konkreter kontingenter und sinnoffener Wesen in einer konkreten kontingenten Wirklichkeit. Die Reden, die Aristoteles im Blick hat, richten sich an Gemeinschaften, die durch Wert- und Zielhorizonte miteinander verbunden sind. Diese Horizonte erhalten erst im deliberativen Prozess eine konkrete Gestalt. In diesem Sinn kann Ronald Beiner feststellen, dass die Rhetorik bei Aristoteles nicht ein beliebiges Instrument, sondern das Medium der gemeinschaftlichen Entscheidungsfindung ist.⁴¹ Die Urteile, die die fachgerechte Rede ermöglicht, sind daher unerlässlich für die menschliche Lebensführung. Insofern liegt in der rhetorischen Technik ein unverzichtbarer Baustein für die Erkenntnistheorie.

(3) Diese Überlegungen helfen bei der Beantwortung der immer wieder gestellten Frage, ob die Erregung von Emotionen als Überzeugungsmittel nicht eine Form der Manipulation sei. Aristoteles selbst scheint zu Beginn der *Rhetorik* vor diesem Mittel als „sachfremde“ Ablenkung für diejenigen, die sich ein Urteil bilden sollen, zu warnen.⁴² Hier sind zwei Fragen zu unterscheiden:

(a) Führt die Einbeziehung der Emotionen zu Fehlurteilen? Diese Frage setzt die Trennung zwischen der Erfassung einer (rationalen) Wirklichkeit durch die Vernunft und den kognitiv blinden – aber wirkmächtigen – Emotionen voraus, die dann als Störfaktoren der Überzeugungsbildung gelesen werden müssen. Die Vorstellung einer strikten Trennung ist Aristoteles aber fremd. Emotionen sind nicht blind, auch wenn ihr kognitiver Aspekt unterschiedliche Deutungen gefunden hat, wie wir gleich sehen werden. Dazu kommt ein zweites Problem, das die Entgegensetzung von Vernunft und Emotion übersieht: Auch eine rationale Argumentation kann in manipulativer Absicht gebraucht werden.⁴³ Das ist der Fall bei den Sophisten, die die Argumentationstechniken als bloßes Instrument für die Erreichung eines vorher (aus anderen Gründen) gewählten Zieles verstehen.⁴⁴ Für Aristoteles entspricht dieser Umgang mit dem *logos* nicht dem Wesen der Rhetorik, wie er sie in seinem Werk vorschlägt. Drittens wird der Möglichkeit zur Manipulation durch die habituelle Formung des emotionsba-

⁴⁰ Vgl. Aristoteles, Met. (s. Anm. 5), 981a21–24.

⁴¹ Vgl. R. Beiner, *Political Judgment*, Chicago 1983, 95.

⁴² Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1354a16–18. Zur Deutung als Manipulation P. Aubenque, *Logos et pathos. Pour une définition dialectique des passions (De anima I 1 et Rhétorique II 1)*, in: Ders.: *Problèmes aristotéliciens II. Philosophie pratique*, Paris 2011, 65–76, hier: 66, und D. Jörke, *Aristoteles' Rhetorik. Eine Anleitung zur Emotionspolitik*, in *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 39 (2010), 157–169, hier: 157; Frede, *Mixed Feeling* (s. Anm. 34), 264f.

⁴³ Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1378a27.

⁴⁴ Vgl. ebd., 1555b20.

sierten Urteilens Grenzen gesetzt. Es ist nicht immer möglich, die Fehlerhaftigkeit einer Argumentation sofort zu durchschauen. Es gibt Argumente, die sich falsch „anfühlen“, weil sie dem emotionsgestützten Urteilen widersprechen. Der Einwand, dass eine falsche Charakterbildung richtige Urteile behindert,⁴⁵ ist zwar richtig, trifft aber genauso zu auf das Urteilen aufgrund von unzutreffenden Argumenten. Auch das Denken kann falsch geformt sein. In der *Nikomachischen Ethik* wird daher die charakterliche Exzellenz der Mäßigung (*sōphrosynē*) zur Schützerin des richtigen Denkens (der Klugheit und der Überlegung).⁴⁶

(b) Ist der Einbezug der Emotionen unverzichtbar? In der *Nikomachischen Ethik* gibt es mit der *deinotēs* den Begriff einer wertneutralen Urteilsfähigkeit in praktischen Dingen.⁴⁷ Echte Klugheit (*phronēsis*) schließt dagegen ein Erfassen von Werten und Zielen ein. Der wertneutralen Urteilsfähigkeit fehlt das Moment der Motivation. Erst die Neuzeit trennt die Überlegung von der Entscheidung und stellt ihr ein Urteil der Vernunft an die Seite, zu dem sich am Ende der Wille frei verhalten kann. Aristoteles nimmt Denken und Wollen noch stärker als Einheit wahr. Auch hier zeigt die Frage einen kulturellen Bruch im Selbstverständnis des Menschen. Es gibt aber noch andere Gründe, die den Einbezug der Emotion in den von der Rhetorik verantworteten Bereich der Urteilsbildung erfordern:

Ein erster Grund liegt in der Form der rhetorisch fachgerechten Argumente. Im Gegensatz zur Dialektik behandelt die Rhetorik partikulare Probleme.⁴⁸ Diese Probleme betreffen eine kontingente Welt und müssen aufgrund ihrer Verbindung zum Handeln mit begrenzten zeitlichen Ressourcen gelöst werden. Daher arbeitet die Rhetorik nicht mit den zwingenden demonstrativen Beweisen, sondern mit „schwächeren“ Argumentationsformen, den *enthymēmata*.⁴⁹ Sie sind keine verkürzten Syllogismen, sondern eine eigenständige Argumentationsform, die sich aufgrund der Komplexität des Sachverhalts nicht formal ausbuchstabieren lässt.⁵⁰ Die gängigsten Formen der *enthymēmata* sind Wahrscheinlichkeitsüberlegungen (*eikota*) und Indizien (*sēmeia*). Diese Argumentationsformen setzen nicht nur die aktive Erwägung durch die Hörer voraus,⁵¹ sondern greifen wie die *topoi* auf geteilte Annahmen, Erfahrungen und Denkweisen zurück.⁵² Ebenso wichtig sind gemeinsame Wertvorstellungen, deren Konkretisierung von Aristoteles in der *Politik* zur Hauptaufgabe der menschlichen Sprach- und Diskussionsfähigkeit erklärt wird.⁵³

⁴⁵ Vgl. Aristoteles, EN (s. Anm. 6), 1144a34f.

⁴⁶ Vgl. ebd., 1140b11–13.

⁴⁷ Vgl. ebd., 1144a23–29.

⁴⁸ Vgl. Meyer, Rhétorique (s. Anm. 17), 59.

⁴⁹ Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1355a6f.

⁵⁰ Vgl. M. Burnyeat, Enthymeme. Aristotle on the Rationality of Rhetoric, in: A. O. Rorty (Hg.), Essays on Aristotle's Rhetoric, Berkeley u. a. 1996, 88–115, hier: 94–101.

⁵¹ Vgl. ebd., 93, 108.

⁵² So bezeichnet Meyer, Rhétorique (s. Anm. 17), 104, die *topoi* als „deproblématisateurs“, die auf *ēthos*, *pathos* und *logos* zurückgreifen müssen, um wirksam werden zu können.

⁵³ Vgl. Aristoteles, Politica, hg. von D. Ross, Oxford 1957, 1253a7–18.

Es ist nicht nur die Kontingenz der zu beurteilenden Sachverhalte, sondern auch die Tatsache, dass der Personenkreis, der zu einem Urteil kommen soll, ein Querschnitt der Bürger einer Polis ist. Sie zeichnen sich weder durch eine besondere Expertise auf dem Gebiet, um das es geht, aus, noch sind sie darin geübt, langen, komplexen (und vermutlich auch abstrakten) Argumentationsgängen zu folgen.⁵⁴ Das macht es nötig, die Form der Argumentation dem Fassungsvermögen dieser Hörerschaft anzupassen. Aus dieser nüchternen Einschätzung folgert Aristoteles allerdings nicht, dass ein solches Auditorium inkompetent in seiner Urteilsbildung ist. Im Gegenteil geht Aristoteles vielmehr davon aus, dass sich in einer solchen Gruppe von „Nichtexperten“ durch einen kumulativen Effekt eher richtige Urteile über beratungsfähige Sachverhalte herausbilden, als wenn sie einzelnen Experten vorgelegt werden.⁵⁵ Der emotionale Faktor spielt in dieser Situation eine wichtige Rolle bei der Überzeugungs- bildung.

Neben der formalen Gestalt der Argumente und der Besonderheit der Kompetenz der Hörer macht ein zweiter Grund die Einbeziehung der Emotionen notwendig: Die Enthymeme sind zwar wirksame Überzeugungsmittel, können aber aufgrund ihrer Form niemals die Eindeutigkeit der demonstrativen Beweise erlangen (*to amphidoxein*).⁵⁶ Daher hängt ihre Wirksamkeit *auch* von der Glaubwürdigkeit des Argumentierenden ab. Bereits im Begriff dieser Glaubwürdigkeit, die der Redner durch seinen im Argument offengelegten Charakter bekommt, setzt auf Seiten der Hörer die emotionale Haltung voraus, die wir heute als Vertrauen bezeichnen würden.⁵⁷ Daneben könnte noch ein weiterer emotionaler Aspekt im Akt der Zustimmung liegen: In der Analyse des Begriffs der Lust (*hēdonē*) erklärt Aristoteles, angenehm („lustvoll“) sei, was nicht aufgezwungen werde.⁵⁸ Mit Lust verbunden ist das, was einem Menschen grundsätzlich oder durch Gewohnheit „natürlich“ ist. Gewalt richtet sich immer gegen die natürliche Ausrichtung des Menschen. Das lässt sich auf die Überzeugungsbildung anwenden: Wenn jemand durch eine Rede gegen seine Überzeugung überredet wird, empfindet er Unlust. Das Fällende eines Urteils, das der eigenen Denkweise entspricht, wird sich dann angenehm anfühlen und vermutlich auch stabiler sein. Die Lust (*hēdonē*) ist, wie oben festgehalten wurde, die Begleiterin einer Emotion. Das Urteilen wäre in einem solchen Fall mit einer Emotion verbunden. Ob die Emotionen selbst die Funktion des Urteilens übernehmen können müssen, werden wir uns im nächsten Abschnitt ansehen. Hier bleibt zunächst festzuhalten: Es ist klug, in Fragen der *praxis*, des einer gemeinsamen Wertebasis entspringenden Handelns, auch die emotionale Kompetenz der Urteilenden anzusprechen.

⁵⁴ Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1356b37–1357a7.

⁵⁵ Vgl. Aristoteles, Pol. (s. Anm. 53), 1281b1–15. Vgl. auch J.-M. Narbonne, *Sagesse cumulative et idéal démocratique chez Aristote*, Québec/Paris 2020, 86–166.

⁵⁶ Vgl. Aristoteles Rhet. (s. Anm. 7), 1356a8.

⁵⁷ Vgl. ebd., 1378a15. J. H. Newman, *Plain and Parochial Sermons* [I–VIII], San Francisco 1997, I 15, 123–130, dessen Erkenntnistheorie starke Anleihen bei der Rhetorik macht, wird diesen Aspekt und die Vernünftigkeit des Vertrauens entfalten.

⁵⁸ Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1370a9f.

3 Die kognitive Dimension der Emotionen

Robert Solomon schreibt rückblickend auf seine 1976 erstmals unter dem Titel *The Passions. Emotions and the Meaning of Life* erschienene Untersuchung der Emotionen, dass dieses Werk in der damaligen philosophischen Landschaft eine Leerstelle füllen sollte.⁵⁹ Die Analytische Philosophie der vorausgegangenen Jahrzehnte hatte die Emotionen – ähnlich wie die Religion – als irrationale und nonkognitive Erscheinungen, die sich nicht in sinnvolle propositionale Form bringen lassen können, aus dem philosophischen Diskurs eliminiert. In diesem philosophiegeschichtlichen Kontext ist auch William Fortenbaughs bahnbrechende Studie *Aristotle on Emotion* (1975) beheimatet, die die Funktion in der aristotelischen Philosophie wieder dezidiert in den Blick nahm. Wie Solomon arbeitete Fortenbaugh besonders die kognitive Dimension der Emotionen heraus. Mit dem Begriff des „Kognitiven“ wird – ähnlich wie beim Begriff der „Emotion“ – eine moderne Kategorie an Aristoteles herangetragen. Aristoteles gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff des Urteils (*krisis*).⁶⁰ Die Herausforderung besteht in beiden Fällen darin, die terminologische Wahl die angemessene aristotelische Ausgestaltung zu geben. Daher soll zunächst Fortenbaughs Wiederentdeckung des kognitiven Charakters der aristotelischen Emotionen in den Blick genommen werden. Allerdings ist damit noch nicht sichergestellt, dass es sich dabei tatsächlich um intellektuelle Akte handelt. Jessica Moss hat vorgeschlagen, das kognitive Moment der Emotionen vielmehr als Unterscheidungsfähigkeit (*krisis*) der *phantasia* zu lesen. Inwiefern würde dieser Vorschlag das emotionale „Urteilen“ wieder zu etwas Irrationalem werden lassen?

(1) Fortenbaugh liest die aristotelische Emotionstheorie als Antwort auf jene Debatten in der Akademie, die sich in Platons *Philebos* niedergeschlagen haben.⁶¹ Dort fragt Sokrates, ob die für die Emotionen zentralen Zustände von Lust und Unlust (*hēdonē*, *lypē*) wahr oder falsch sein können.⁶² Die Wahrheitsfähigkeit war in der frühen Analytischen Debatte das Kennzeichen von Kognitivität. Insofern lässt sich Fortenbaughs Gebrauch der entsprechenden Terminologie gut rechtfertigen. In der Diskussion des *Philebos* wird eine Verbindung zwischen Meinung (*doxa*) und Emotion (*hēdonē*, *lypē*) hergestellt, die dort allerdings noch recht unbestimmt durch das Wort „mit“ (*meta*) ausgedrückt wird: Lust erscheint „mit Meinung“. ⁶³ Aristoteles, so Fortenbaugh, habe diese Verbindung in der *Topik* dann als kausale Verknüpfung (ausgedrückt mit „durch“ – *dia*) präzisiert.⁶⁴ Die Kognition löst die Emotion aus und definiert sie damit

⁵⁹ Vgl. R. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis/Cambridge 1991, viii.

⁶⁰ Vgl. Aristoteles *Rhet.* (s. Anm. 7), 1377b20f.

⁶¹ Vgl. W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotion. A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, London 2002, 9–12; W. Fortenbaugh, *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, in: Barnes, J. u. a. (Hg.), *Articles on Aristotle. 4. Psychology and Aesthetics*, London 1979, 133–153, hier: 142f. Untersuchungsgegenstand ist Platon, *Philebos* (Opera II. Tetralogiae III–IV., hg. von J. Burnet), Oxford 1901, 36c6–42a9.

⁶² Vgl. Platon *Philebos* (s. Anm. 61), 36c6f.

⁶³ Vgl. ebd., 37e10.

⁶⁴ Vgl. Aristoteles: *Topica et Sophistici Elenchi*, hg. von D. Ross, Oxford 1958, 150b27–151a19.

zugleich. Der Rekurs auf die Kausalität ist zentraler Bestandteil der Definitionslehre des Aristoteles: Was etwas (wesentlich) ist (*ti estin*), wird durch Beantwortung der Frage, wodurch (*dia estin*) festgelegt.⁶⁵ Aristoteles wendet diese Methode dann entsprechend auch beim Definieren der Emotionen in der *Rhetorik* an: „Der Zorn ist eine Strebung [...] aufgrund (*dia*) der Einschätzung von etwas als Geringschätzung (*phainomenēn oligorion*) [...]“⁶⁶ Fortenbaugh zieht daraus den Schluss, dass Aristoteles mit den Emotionsbestimmungen in der *Rhetorik* nicht einfach nur konventionelle Vorstellungen seiner Umwelt für ein praktisches Handbuch zusammenstellt, sondern diese als genuine, durch eine Definition klar bestimmte Begriffe betrachtet.⁶⁷ Diese Definitionen ermöglichen es Aristoteles, zwischen automatisch ausgelösten triebhaften Impulsen und dem, was die moderne Psychologie als Emotionen bezeichnet, zu unterscheiden.⁶⁸ Eine Emotion ist erst dann vollständig verstanden, wenn *alle* ihre Ursachen offengelegt sind. Es geht also nicht darum, dass ein Faktor monokausal das Phänomen erklären soll. Die meisten Emotionen – also nicht alle – sind z. B. keine ausschließlich seelischen Phänomene, sondern schließen oft „physische“ (körperliche) Prozesse ein.⁶⁹ Ohne sie ist die Entstehung der Emotion nicht vollständig beschrieben.

Ebenso haben Emotionen auch eine kognitive Ursache. Der Redner trägt *Gründe* vor, warum ein bestimmtes Ereignis zu erwarten ist, inwiefern dieses eine eminente substanzielle Gefahr für die Zuhörenden darstellt und warum Grund zur Hoffnung besteht, dass diese Gefahr durch unser Handeln abgewendet werden kann. Die Emotion der Furcht ist daher keine Form der lähmenden Panik, sondern motiviert das Handeln. Dieses Handeln beginnt mit dem Eintritt in die Überlegungen, die in einem Beratungsprozess als Argumente ausgetauscht werden können.⁷⁰ Ziel der Beratung ist immer die Entscheidung zum konkreten Handeln (*prohairesis*). Umgekehrt können Emotionen auch durch die in einer Rede vorgetragenen Gründe besänftigt werden. Das Argument des Redners ist also eine rationale Gefahrenanalyse, kein magisches Verzaubern der Hörenden, von dem Gorgias für die sophistische Rhetorik träumt.⁷¹ Die Rede ist *logos* und adressiert das kognitive Element, das alle Emotionen kennzeichnet, ein Urteil über das Bestehen einer Gefahr (Furcht) oder das Urteil über das Bestehen eines Unrechts (Zorn). Die Größe der Gefahr oder des Unrechts legen fest, welche Furcht oder welcher Zorn das richtige Maß hat. Es gibt also richtige und

⁶⁵ Vgl. Aristoteles, *Analytica priora et posteiora*, hg. von D. Ross und L. Minio-Paluello, Oxford 1964, 90a14f.

⁶⁶ Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1378a30f.

⁶⁷ Vgl. Fortenbaugh, *Rhetoric on Emotion* (s. Anm. 61), 146.

⁶⁸ Daher rührt der Wechsel im Sprachgebrauch, die *pathē* nicht mehr als „Affekte“ oder als „Passionen/Leidenschaften“ zu bezeichnen. Zum Problem dieser Terminologie vgl. O. Renaut, *La Rhétorique des passions*. Aristote, *Rhétorique II* 1–11, Paris 2022, 14–16.

⁶⁹ Vgl. Aristoteles: *De anima*, hg. von D. Ross, Oxford 1956, 403a5–7.

⁷⁰ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1383a6f.

⁷¹ Vgl. zur Deutung der Wirkung der Rede als mechanischer Akt der Zauberei Gorgias von Leontinoi, Helenēs Enkōmion, in: H. Diels/W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker II*, Berlin 1972, 287–294, hier: B 11,10., 290f., und Romilly, *Magie et Rhétorique* (s. Anm. 17), 21–51.

falsche Emotionen. Es ist daher möglich, die eigene Emotionalität zu erklären und zu rechtfertigen.⁷²

(2) Mit der Wiederentdeckung des kognitiven Aspekts in der Emotionstheorie des Aristoteles hat Fortenbaugh eine wichtige Debatte angestoßen. Er beantwortet aber vor allem die Frage nach den kognitiven Ursachen der Entstehung von Emotion. Die Wirkung der Emotion auf das Denken erscheint auf eine (durch ihre motivierende Wirkung hervorgerufene) unterstützende Funktion beschränkt. Man könnte sich den gleichen Prozess (Gefahrenanalyse – Urteil – Erwägung – Entscheidung) auch in einem „kaltblütigeren“ (emotionslosen) Modus vorstellen. In der oben bereits zitierten Grundbestimmung der Emotionen waren diese als Ursache (*dia*) für eine „Unterscheidung (*diapherousi*) in Bezug auf die Urteile“ eingeführt worden.⁷³ Die Formel lässt einigen Interpretationsspielraum: (a) Genau betrachtet, besagt die Formel nicht, dass die Emotionen die Urteile hervorrufen, sondern dass sie für die Differenz im Urteilen verantwortlich ist. Unterschiede im emotionalen Zustand drücken sich, *ceteris paribus* vorausgesetzt, in Unterschieden im Urteil aus. Mehrere Punkte bleiben damit offen: Haben die Emotionen diese Wirkung mit Notwendigkeit oder sind sie von weiteren Umständen abhängig? Wie stark ist die Wirkung der Emotionen: Sind sie grundsätzlich für die Bildung des Urteils verantwortlich oder verschieben sie nur die Gewichte in einem offenen Spiel der Gründe und Gegenstände? (b) Diese Unterscheidung wird in der Regel als Differenz im Inhalt des Urteils interpretiert. Wäre es denkbar, dass es (auch) um eine Differenz im Modus des Urteils gehen könnte (z. B. in der Festigkeit, emotionalen Färbung)? (c) Die Differenz entsteht durch die „Veränderung der Urteilenden“ (*metaballontes*). Die Formulierung erinnert noch einmal daran, dass die Urteile nicht das Werk von einem isoliert zu betrachtenden reinen „Intellekt“ sind, sondern von einem konkreten Menschen gebildet werden, dessen Gesamtkonstitution ebenso zu berücksichtigen ist, wie dessen Veränderlichkeit. Ist es daher denkbar, dass Aristoteles hier auf die Bedeutung des *Wechsels* in der emotionalen Befindlichkeit (und nicht nur die der Emotion selbst) in der Urteilsbildung aufmerksam machen will? Es wäre dann die Wandelbarkeit des emotionalen Faktors, der verfestigte Meinungen aufbrechen und eine Revision des ursprünglichen Urteils bewirkt oder zumindest unterstützt.

Stephen Leighton liest die aristotelische Grundformel etwas verkürzt als These, dass die Emotionen eine Veränderung im Urteil hervorrufen. Er spielt eine Reihe von Optionen durch, auf die diese Formel passen könnte:⁷⁴

(a) Emotionen können zur Erklärung von Unehrllichkeit dienen, bei der ein Gefühl wie Zorn die Äußerung des (rational getroffenen) Urteils unterdrückt, weil es demjenigen zugutekäme, dem der Zorn gilt. Stattdessen wird ein gegenteiliges Urteil (z. B. als Verdikt in einem Prozess) kundgetan. Hier hätten wir es mit einem Fall der Manipulation durch die Emotionserregung zu tun, die zu

⁷² Vgl. Fortenbaugh, *Rhetoric on Emotion* (s. Anm. 61), 147.

⁷³ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1378a20f.

⁷⁴ Vgl. S. Leighton, *Aristotle and Emotion*, in: A. O. Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley u. a. 1996, 206–237, hier: 206–217.

den problematischeren Wirkungen der Rhetorik zählen. Da Aristoteles offenbar eine feste Verbindung von Emotionen mit bestimmten Urteilen annimmt, geht Leighton davon aus, dass Aristoteles diese Option außer Acht lässt. Es ist jedoch fraglich, ob es sich hier tatsächlich um Unehrlichkeit handelt oder nicht eher um einen Konflikt zwischen zwei Urteilen, die gleichzeitig aufgetreten sind: Das emotionsgeladene Urteil, dass dieser Mensch ein Unrecht verübt hat, und das rationale Urteil, dass die vorgelegten Beweise für eine Verurteilung nicht ausreichen. Der Konflikt wird dann zugunsten des von Emotionen begleiteten Urteils gelöst. Damit wäre dieser Fall nur eine Variante einer weiteren Option, bei der die Emotionen die Urteilsbildung über einen uneindeutigen Sachverhalt befördern. Leighton deutet dies als Manipulation durch die Erregung von Emotion. Das muss aber nicht in jedem Fall so sein. Insofern die Rede Urteile über kontingente Sachverhalte bewirken soll, ist ein gewisser Grad an Unsicherheit auch nach Erwägung der Gründe, die für eine Entscheidung sprechen, unvermeidlich. Die Verbindung mit der Emotion erleichtert hier die Entscheidungsfindung. Selbst in Fällen, in denen das Urteil gänzlich offen ist, kann die Emotion ein notwendiges Hilfsmittel sein, um jene Urteile zu fällen, deren Gegenstand in der Diktion von William James eine wählbare („lebendige“), unumgängliche und wichtige Option ist.⁷⁵ Bei Aristoteles wären es in dieser Interpretation die Emotionen, die als motivierender Faktor die unvermeidlichen pragmatischen Entscheidungen überhaupt möglich machen.

(b) Alle diese Varianten scheinen gemeinsam vorauszusetzen, dass Emotion und Urteil zwei interaktionsfähigen Vermögen zugerechnet werden können. Diese Interaktion bedarf einer näheren Erläuterung. Leighton greift daher einen Vorschlag aus der *Nikomachischen Ethik* auf, der den Emotionen die Fähigkeit zuspricht, Wahrnehmungen zu verändern und damit auch die Urteile:⁷⁶ Wer zornig ist, hört eine Rede nur selektiv und bildet sich daher ein anderes Urteil als derjenige, der das Gesagte emotionsfrei aufnimmt. Das gleiche gilt für visuelle Wahrnehmungen: Aristoteles unterscheidet zwischen der Wahrnehmung per se (*kath' hauta*) und der Wahrnehmung per accidens (*kata symbebekos*):⁷⁷ Die Wahrnehmung als Sinnesdatum ist täuschungsfrei und bleibt gleich („ich sehe dieses Weiße“). Das wahrgenommene Sinnesdatum kann dann aber auch um eine weitere „Interpretation“ ergänzt werden („ich sehe Sokrates“), die zur Wahrnehmung (des Weißen) „hinzutreten“ kann, aber nicht fest mit ihr verbunden ist. Denn es ist möglich, dass die Wahrnehmung per se nicht mit einer Wahrnehmung per accidens verknüpft wird. In Aristoteles' Theorie des Träumens werden Emotionen für das Auftreten von Verwechslungen und das Herstellen von Verbindungen, die es nicht gibt (Gestaltwahrnehmung), verantwortlich gemacht.⁷⁸ Damit würde uns Leighton erneut zeigen, wie Emotionen Ursache für Fehlurteile sein können. Es ist aber auch möglich, die wahrnehmungssteuernde Funktion der Emotionen als etwas zu lesen, das die Fähig-

⁷⁵ Vgl. W. James, *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, New York 1956, 3.

⁷⁶ Vgl. Aristoteles, EN (s. Anm. 6), 1149a24–31.

⁷⁷ Vgl. Aristoteles, DA (s. Anm. 69), 418a7–9.

⁷⁸ Vgl. Aristoteles, *De Somniis*, in: *Aristotelis Opera*, hg. von I. Bekker, Berlin 1960, 458–462, hier: 460b1–16.

keit zum Bilden wahrer Urteile unterstützt. Denn wie oben festgestellt wurde, haben Lust und Unlust eine wichtige Funktion für den Erhalt und die Mehrung des Lebens. Lust und Unlust sind wesentliche Bestandteile der Emotion. Wenn die Emotionen richtig funktionieren, unterstützen sie uns darin, für das Leben relevante von irrelevanten Sachverhalten zu unterscheiden. Die Emotionen schärfen in diesem Fall die Wahrnehmung. Sie lassen das Bedrohliche und das Förderliche deutlicher aus dem Gesamt des Wahrnehmungsstroms hervortreten.

(c) Von der Schärfung der Wahrnehmung ist die dritte von Leighton vorgeschlagene Option für die Erklärung, wie Emotionen durch Lust und Unlust Urteile beeinflussen, zu unterscheiden. Positive Emotionen ziehen die Aufmerksamkeit an, negative Emotionen führen zur Abwendung der Aufmerksamkeit.⁷⁹ Unsere Weltwahrnehmung bekommt dadurch „Lücken“, die das Urteil über die Wirklichkeit verändern.

(3) Ein weiteres Problem bei der Deutung der epistemischen Funktion der Emotionen liegt im Begriff der *krisis*, der hier bisher mit dem Wort „Urteil“ wiedergegeben wurde. Tatsächlich gebraucht Aristoteles diesen Terminus in einem sehr weiten Sinn. Er umfasst rationale Festlegungen als Ergebnis intellektueller Prozesse ebenso wie die Fähigkeit, in der Wirklichkeit „Unterscheidungen“ durch Wahrnehmung oder Vorstellungskraft vorzunehmen.⁸⁰ Wie ist der Gebrauch des Terminus „*krisis*“ in der Wendung „Unterscheidung (*diapherein*) der Menschen im Urteil“ in der Grundbestimmung der Emotion zu lesen?

Fortenbaughs Lesart der *krisis* bei Aristoteles beruht auf der These, Aristoteles greife einen Diskussionsfaden aus Platons *Philebos* auf, der die Möglichkeit der Zuschreibung von Wahrheit und Falschheit zu den die Emotionen begleitenden Phänomenen der Lust und Unlust untersucht. Diese Zuschreibung wird möglich durch die Verbindung von Meinung (*doxa*) und Emotionalität. Die Kognitivität der Emotionen erfolgt durch die Möglichkeit, ihnen einen Wahrheitswert zuzuschreiben. Ist dafür eine Deutung des kognitiven Faktors als Meinung notwendig, die diesen im Denkvermögen ansiedelt?⁸¹ Eine Alternative zur intellektualistischen („doxastischen“) Deutung der Kognitivität wäre die Lokalisierung der emotionalen *krisis* im Vorstellungsvermögen (*phantasia*). Diese Lesart hat Jessica Moss durchgespielt.⁸² Die Emotionen werden im psychologischen Schema der *Nikomachischen Ethik* dem Strebevermögen und damit dem Seelenteil „ohne *logos*“ (*alogon*) zugeordnet. Das Strebevermögen schließt dagegen die Fähigkeit zur Wahrnehmung und zur Vorstellungsbildung (*phantasia*) ein. Die „kritische“, unterscheidende Funktion der Emotionen liege daher in der Generierung wertender Repräsentanzen von Dingen – z. B. die Erwartung von etwas Furchteinflößendem –, die wahrnehmungsartigen Charakter haben, aber nicht

⁷⁹ Vgl. Aristoteles, DA (s. Anm. 69), 431a8–10.

⁸⁰ Vgl. dazu auch Aristoteles, *De Motu animalium*, hg. und komm. von M. Nussbaum, Princeton 1978, 701a34–36; Aristoteles, *Physica*, hg. von D. Ross, Oxford ²1956, 253a17.

⁸¹ Fortenbaugh, *Rhetoric on Emotion* (s. Anm. 61), 141, spricht in diesem Kontext von „thoughts and beliefs“.

⁸² Vgl. J. Moss, *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, Thought and Desire*, Oxford 2012, 70–74.

auf begriffliche Strukturen zurückgreifen. Tatsächlich unterstützt beispielsweise die Definition von Furcht in der *Rhetorik* diese These, bei der die Emotion explizit auf die *Vorstellung* von Furchteinflößendem zurückgeht.⁸³ Moss' konsequent phantasiebasierte Lesart der *krisis* der Emotionen blendet den Kontext der Emotionstheorie aus, die Situation der Rede. Es ist hier nicht eine unmittelbare Wahrnehmung, die die Furcht in Verbindung mit meiner furchterregenden Vorstellung hervorruft, sondern der *logos* des Redners. Während Moss bei der Furcht zu Recht auf die Parallele zwischen Menschen und anderen sinnesbegabten Lebewesen verweisen kann, um den prärationalen Charakter der emotionalen *krisis* zu begründen, wird dies bei komplexeren Emotionen wie dem Zorn schwieriger. Denn hier enthält die emotionale *krisis* eine „Vorstellung“ (*phainesthai*) von Ungerechtigkeit. Aber die kognitive Komplexität einer „Idee“ wie der Gerechtigkeit legt doch nahe, dass auch die *krisis* eher den Charakter eines Urteils hat und der menschliche Zorn wesentlich verschieden von ähnlichen Erscheinungen im Tierreich sein muss. Wenn Aristoteles in der *Politik* den *logos* als spezifisch menschliches Phänomen einführt, dann gerade deswegen, weil durch den *logos* Wertfragen wie die nach der Gerechtigkeit verhandelt werden sollen.⁸⁴ Wie Moss zu Recht feststellt, ist der aristotelische Sprachgebrauch oft uneindeutig, so dass Terminologien aus dem Bereich der Vorstellungen und der Wahrnehmung sich mit solchen aus dem Feld des intellektuellen Erfassens ablösen. Möglicherweise drückt sich darin die Einsicht aus, dass zwischen dem rational-kognitiven und dem imaginativ-kognitiven Urteilen Kontinuitäten und Überlappungen möglich sind.

4 Emotion und Rationalität – vier Aspekte der aristotelischen Perspektive

Der Anspruch, dass jedes menschliche Individuum für sich allein durch vernünftige Überlegungen seine Überzeugungen bilden kann und darf, ist ein bedeutendes Ideal der Neuzeit, das wichtige emanzipatorische Impulse ausgesandt hat. Wie jedes Ideal stößt es im menschlichen Leben auf sehr reale Grenzen. Die Autarkie des geistig-intellektuellen Lebens ist auch für Aristoteles ein hohes Gut. Er weiß aber auch, dass sie Grenzen hat und lotet sie in seiner Philosophie immer wieder aus.

Dazu zählt *erstens* die Tatsache, dass Menschen auch Lebewesen sind. Wir teilen mit vielen Lebewesen zahlreiche Eigenschaften, darunter auch die Fähigkeit, emotional auf die Wirklichkeit zu reagieren. Je komplexer die Existenzweise eines Lebewesens wird, desto komplexer und reflexiver werden auch die emotionalen Muster. Wittgensteins Bemerkung, das Leben werde „nach und nach zu dem, worin für Hoffnung Raum ist“⁸⁵, bringt das zum Ausdruck. Die

⁸³ Vgl. Aristoteles, *Rhet.* (s. Anm. 7), 1382a21f.

⁸⁴ Vgl. Aristoteles, *Pol.* (s. Anm. 53), 1253a7–18. Wenn Aristoteles hier von der spezifisch menschlichen Fähigkeit zur „Wahrnehmung“ der Gerechtigkeit spricht, kann es nicht um sinnliches Erfassen gehen.

⁸⁵ L. Wittgenstein: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (Werke 7), Frankfurt a. M.

Furcht eines Menschen kann in vielen (wenn auch nicht in allen) Fällen von der Furcht eines Schafes unterschieden werden. Das rational-erkennende Weltverhältnis des Menschen ist daher eine Verlängerung und Vertiefung dieser primären Formen des emotionalen Verhältnisses zur Welt, die Überschneidungen und Kontinuitäten einschließt. Es kann daher Emotionen geben, die typisch menschlich sind, weil sie ohne das rationale Weltverhältnis nicht gedacht werden können.⁸⁶ Die Diskussion um den Charakter der Kognitivität von Emotionen erinnert daran, dass Vorstellungen und Gedanken oft eng verknüpft sind⁸⁷ und diese Verknüpfung intellektuelle Prozesse mitformen kann. Damit gewinnt die Erkenntnistheorie eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive zurück.

Zweitens sind Menschen soziale Wesen. Große Teile der Überzeugungsbildung erfolgt über soziale Prozesse. Wo Überzeugungsbildung ein menschliches Beziehungsgeschehen ist, hat sie in der Regel emotionale Komponenten. Ohne Vertrauen in den Sprechenden wird dessen Argument den Hörenden nicht erreichen. Darin erschöpft sich die soziale Rolle der Emotionen nicht. Aristoteles hat wie Platon Rationalität als Teil des öffentlichen Diskurses in der demokratischen Polis erlebt. Ein rationales Argument hat Überzeugungskraft. Aber diese Kraft kann nur dann voll wirksam werden, wenn die Diskursteilnehmer auch Denkweisen, Erfahrungen und Emotionen teilen. Schließlich stellen menschliche Emotionen selbst soziale Beziehungen dar, insofern sie immer eine intentionale Ausrichtung der Emotionen auf ein Gegenüber (*tisin*) implizieren. Aristoteles hat die Rolle der Emotion vor allem im Kontext deliberativer Urteilsbildung über kontingente Sachverhalte untersucht. Denn hier bewegen wir uns in höherem Maße als bei der intellektuellen Kontemplation metaphysischer Wahrheit in einem von Menschen geteilten und gemeinsam zu gestaltenden Raum.

Dieser Kontext lenkt *drittens* die Aufmerksamkeit auf die Frage, wie Überzeugungsbildung und Motivation miteinander verbunden sind. Betrachtet man die Vernunft als isoliertes Phänomen, steht am Ende einer erfolgreichen Überlegung die Feststellung, welches Urteil rational ist. Für alle weiteren Schritte muss dann auf ein weiteres Vermögen, den Willen, rekurriert werden. Umstritten ist, ob das Urteil selbst durch einen willentlichen Akt der Zustimmung entstehen muss. Weniger umstritten ist dagegen, dass das Urteil der Vernunft nicht unmittelbar eine Handlung motiviert, sondern vom Willen aufgegriffen werden muss. Zu erklären ist dann, warum der Wille das Vernünftige wählt oder wenigstens wählen sollte. Da Aristoteles diesen starken Willensbegriff nicht kennt, übernehmen bei ihm die Emotionen diese Rolle, die eine Brücke zwischen dem Rationalen und dem Vorrationalen spannen und den Aspekt der Motivation in zweifacher Weise einbringen: Gelingt es erstens nicht, die Emotionen anzusprechen, bleiben rationale Gründe, die vorgetragen werden, oft wirkungslos. Es bildet sich kein Urteil, weil deren Inhalt irrelevant erscheint. Aber ebenso kann zweitens auch eine erfolgte vernünftige Urteilsbildung wirkungslos bleiben, wenn sie sich nicht mit motivierenden Faktoren wie den Emotio-

⁸⁶1994, II, § 15.

⁸⁶ Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1370a19f. u. 25.

⁸⁷ Vgl. Aristoteles, DA (s. Anm. 69), 431a16f.

nen verbindet. Die aristotelische Konzeptualisierung lässt die Verbindung von Überzeugungsbildung und Motivation organischer erscheinen und vermeidet einen zu tiefen Riss zwischen menschlich-rationalem und menschlich-animalem Leben. Das unterscheidet sie von manchen alternativen Beschreibungen dieser Prozesse, die mit einem Begriff des Willens arbeiten, der willkürlich wie „von außen“ einzugreifen zu scheint.

Zur Funktion der Emotionen gehört es *viertens*, dass sie eine Beziehung zur Realität herstellen. Sie enthalten selbst in ihrer einfachsten Form ein kognitives Element der Unterscheidung (*krisis*), wenn nicht sogar ein echtes Urteil. Darin unterscheiden sie sich nicht vom Denken.⁸⁸ Genauso wie das Denken in Fehlurteile münden kann, kann auch die emotionale *krisis* irren. Die rationalen Vermögen des Menschen verfügen über Techniken der Kontrolle und Selbstkorrektur falscher Urteile. Über solche Techniken verfügen die Emotionen nicht. Aristoteles vermutet zwar eine natürliche Stärke in Wahrheit und Gerechtigkeit, die sich in einem Diskurs tendenziell eher durchsetzen können.⁸⁹ Eine Garantie für die Richtigkeit der Emotionen entsteht daraus aber nicht. Für den Erfolg der Überzeugungsbildung ist daher die Entwicklung der Emotionen in feste Dispositionen entscheidend, die eine der Realität adäquate emotionale Antwort gewährleisten. Insofern muss eine Erkenntnistheorie, die den Faktor der Emotionen einbezieht, eine epistemische Tugendlehre entfalten.

Die Überzeugungsmittel von *logos*, *ethos* und *pathos* stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern sollen durch ihr Zusammenwirken das schwierige Unterfangen der richtigen Überzeugungsbildung fördern.

Dr. Dr. Andreas Koritensky ist Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: a.koritensky@thf-paderborn.de

⁸⁸ Vgl. L. Zagzebski, What is Knowledge?, in: Dies., Epistemic Values. Collected Papers in Epistemology, Oxford 2020, 11–38, hier: 11, die diesen Aspekt am Begriff des Wissens herausstellt.

⁸⁹ Vgl. Aristoteles, Rhet. (s. Anm. 7), 1355a21f.

BRUNO NIEDERBACHER SJ

Entscheiden aufgrund von Trost und Untrost

Eine erkenntnistheoretische Skizze

KURZINHALT

Der Beitrag untersucht die ignatianische „zweite Wahlzeit“, in der Entscheidungen aus Trost und Untrost hervorgehen. Nach Klärung dieser geistlichen Emotionen und ihrer Unterscheidungsregeln wird ihr anthropologischer Hintergrund beleuchtet. Anschließend wird argumentiert, dass Trost und Untrost als prima facie epistemische Gründe moralischer Überzeugungen fungieren können, insofern sie Situationen evaluativ „erscheinen“ lassen, jedoch durch mögliche Gegengründe korrigierbar bleiben.

SUMMARY

The article examines Ignatius of Loyola's "second time of election," in which decisions arise from consolation and desolation. After clarifying these spiritual emotions and their rules of discernment, their anthropological background is discussed. It then argues that consolation and desolation can function as prima facie epistemic reasons for moral beliefs insofar as they present situations in an evaluative way, while remaining defeasible by possible counter-reasons.

Bekanntlich unterscheidet Ignatius von Loyola in seinen *Geistlichen Übungen* (GÜ) drei „Zeiten“, d. h. drei Situationen, in denen man sich befinden kann, und wie man in ihnen eine gesunde und gute Wahl treffen kann (GÜ 175–188).¹ Die erste Situation besteht darin, dass Gott den Willen einer Person so bewegt und anzieht, dass diese keine Zweifel darüber hat, was sie tun soll (GÜ 175). Die zweite Situation besteht darin, dass eine Person Trost und Untrost erlebt und durch Unterscheidung hinreichend Klarheit und Erkenntnis darüber gewinnt, was sie tun soll (GÜ 176). Ignatius schreibt: „Die zweite: Wann man aus der Erfahrung von Tröstungen und Trostlosigkeiten und aus der Erfahrung der Unterscheidung verschiedener Geister genug Klarheit und Erkenntnis gewinnt.“ (GÜ 176) Die „dritte Zeit ist ruhig“, eine Situation, in der eine Person

¹ Die Ziffern (GÜ) beziehen sich auf: Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen und erläuternde Texte*. Übersetzt und erklärt von P. Knauer, Graz/Wien/Köln 1988. Die Zitate stammen alle aus dieser Übersetzung.

nicht von den Wirkungen verschiedener Geister bewegt wird, sondern nach den Regeln praktischer Rationalität vorgeht, indem sie sich das Lebensziel vor Augen stellt und vernünftig abwägt, welche Handlungsalternativen bessere Mittel sind, um dieses Ziel zu erreichen (GÜ 177; siehe auch GÜ 169 und GÜ 23). Hier unterscheidet Ignatius zwei Methoden. Die erste Methode besteht darin, die Vor- und Nachteile jeder Handlungsalternative aufzulisten und vernünftig abzuwägen (GÜ 178–183). Nach der zweiten Methode soll man sich imaginativ in verschiedene Situationen versetzen und so zu Klarheit gelangen, z. B.: Was würde ich einem mir unbekannten Menschen raten, in so einer Situation zu tun? (GÜ 185) Wie würde ich wünschen, auf meinem Sterbebett (GÜ 186) oder angesichts des Jüngsten Gerichts entschieden zu haben (GÜ 187)?

In diesem Aufsatz geht es um die zweite Wahlzeit, der Gewinnung von Erkenntnis aufgrund der Erfahrung von Trost und Untrost; einer Erkenntnis, die sich auf Entscheidungen bezieht. Ich werde zuerst darlegen, was Ignatius mit „Trost“ und „Untrost“ meint, zweitens die wichtigsten Regeln zu deren Unterscheidung kurz vorstellen, drittens auf den anthropologischen Hintergrund eingehen und schließlich einige systematische erkenntnistheoretische Überlegungen darüber anstellen, wie Trost und Untrost angemessene epistemische Gründe für moralische Überzeugungen darüber, was zu tun richtig ist, sein können.

1 Geistlicher Trost und Untrost

Ignatius unterscheidet zwei Arten von geistlichen emotionalen Regungen: Trost und Untrost. Die grundlegende Emotion des Trostes ist „Liebe zum Schöpfer“. Ignatius schreibt:

„Ich nenne es ‚Tröstung‘, wann in der Seele irgendeine innere Regung verursacht wird, mit welcher die Seele dazu gelangt, in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen; und weiterhin, wann sie kein geschaffenes Ding auf dem Angesicht der Erde in sich lieben kann, sondern nur im Schöpfer von ihnen allen.“ (GÜ 316)

Auch jede Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe ist nach Ignatius geistlicher Trost. Ferner zählt er „innere Freudigkeit, die zu den himmlischen Dingen hinzieht“, „geistliche Freude“, „Ruhe und Frieden im Schöpfer“, „Erhebung des Geistes“ zum Trost (GÜ 316 und 373). Zum Untrost hingegen gehören

„Dunkelheit der Seele, Verwirrung in ihr, Regung zu den niederen und irdischen Dingen, Unruhe von verschiedenen Bewegungen und Versuchungen, die zu Unglauben bewegen, ohne Hoffnung, ohne Liebe, wobei sich die Seele ganz träge, lau, traurig und wie von ihrem Schöpfer und Herrn getrennt findet“ (GÜ 317 und 373).

Für meine Untersuchung ist hier zweierlei wichtig: Erstens, Trost und Untrost sind Emotionen. Emotionen gehören neben Empfindungen und Stimmungen zu den affektiven Zuständen. Sie unterscheiden sich von Empfindungen und Stimmungen dadurch, dass sie auf etwas bezogen sind, dass sie über etwas

sind, man sagt auch: dass sie ein intentionales Objekt haben. Man liebt oder hasst jemanden/etwas, fürchtet jemanden/etwas, freut sich über etwas, schämt sich für etwas, bereut etwas, ist zornig auf jemanden wegen etwas. In der Aufzählung dessen, was zu Trost und Untrost gehört, nennt Ignatius intentionale Objekte: „Liebe zu ihrem Schöpfer“, „Schmerz über ihre Sünden“, „Schmerz über das Leiden Christi“, „innere Freude, die zu den himmlischen Dingen ruft“, „traurig und wie von ihrem Schöpfer und Herrn getrennt“. Wir können diese affektiven Zustände also mit Recht als Emotionen deuten. Zweitens, Trost und Untrost sind nicht irgendwelche Emotionen, sondern *geistliche* Emotionen. Ihr Objekt ist Gott bzw. etwas, das auf Gott bezogen ist.

2 Regeln zur Unterscheidung

Ignatius formuliert in den Geistlichen Übungen eine Reihe von Regeln hinsichtlich der Erfahrung von Trost und Untrost: „Regeln, um einigermaßen, die verschiedenen Regungen zu verspüren und zu erkennen“ (GÜ 313–327), „Regeln zum gleichen Zweck mit größerer Unterscheidung der Geister“ (GÜ 328–336) und Regeln, „um Skrupel und Überredungskünste unseres Feindes zu verspüren und zu verstehen“ (GÜ 345–351). Die Regeln liefern Anweisungen, wie man diese emotionalen Regungen (i) wahrnehmen, (ii) deuten und (iii) mit ihnen richtig umgehen kann. Im Folgenden greife ich jene Aspekte heraus, die für meine erkenntnistheoretischen Überlegungen relevant sein werden.

Zu (i): Um die geistlichen Regungen von Trost und Untrost wahrnehmen zu lernen, liefert Ignatius die oben genannten Beschreibungen.

Zu (ii): Bei der Deutung der Regungen setzt die Unterscheidungsarbeit ein. Denn Trost und Untrost sind ambivalent. Ignatius rechnet mit übernatürlichen Kräften, die uns beeinflussen: der „gute Geist“ (GÜ 314) „Gott“ (GÜ 329), „seine Engel“ (GÜ 329), „der gute Engel“ (GÜ 331, 335), aber auch der „Feind“ (GÜ 314 ff.), der „Feind der menschlichen Natur“ (GÜ 325, 326, 327, 334), der „böse Geist“ (GÜ 314, 333), der „böse Engel“ (GÜ 331). Die Unterscheidung und Deutung betreffen die Frage: Woher kommen die emotionalen Bewegungen, die sich in einer Person regen? Wer oder was verursacht sie? Wohin führen sie? Wie können wir Täuschungen aufdecken? Auch die Folgen der emotionalen Bewegungen sollen Aufschluss über ihre Herkunft geben (GÜ 333–336). Das Ziel der Unterscheidung besteht letztlich darin, mit ihnen umgehen zu lernen, und durch sie zu erkennen, was der Wille Gottes ist, oder allgemeiner formuliert: zu erkennen, was zu tun richtig oder besser ist.

Eine grundlegende These von Ignatius lautet: Die geistlichen Emotionen sind relativ zu den zugrundeliegenden Neigungen zu deuten. Zwar ist es „Gott und seinen Engeln eigen, in ihren Regungen wahre Fröhlichkeit und geistliche Freude zu geben“, und dem Feind „ist es eigen, gegen die Fröhlichkeit und geistliche Tröstung zu streiten“ (GÜ 329). Aber so einfach ist es nicht. Nicht jeder Trost kommt von Gott oder führt zu Gott hin, und nicht jeder Untrost kommt vom Feind oder führt von Gott weg. Emotionen, die sich gut anfühlen, sind noch

keine sicheren Indikatoren dafür, ob etwas von Gott ist oder nicht. Sowohl der gute wie der böse Engel sind imstande, über Vorstellungen und Gedanken zu trösten (GÜ 331). Um die Regungen richtig deuten zu können, muss man die Neigungen und Gewohnheiten kennen und wissen, in welche Richtung man unterwegs ist. Ignatius schreibt:

„Bei denjenigen, die von Todsünde zu Todsünde gehen, ist der Feind gemeinhin gewohnt, ihnen scheinbare Annehmlichkeiten vorzulegen, und lässt sie sich sinnliche Vergnügen und Annehmlichkeiten vorstellen, um sie mehr in ihren Lastern und Sünden zu erhalten und zu mehren. Und bei diesen Personen wendet der gute Geist die entgegengesetzte Weise an, indem er ihnen durch die Urteilskraft der Vernunft die Gewissen sticht und beißt.“ (GÜ 314)

„Bei denjenigen, die intensiv dabei sind, sich von ihren Sünden zu reinigen und im Dienst Gottes, unseres Herrn, vom Guten zum Besseren aufzusteigen, ist es die umgekehrte Weise wie in der ersten Regel. Denn dann ist es dem bösen Geist eigen, zu beißen, traurig zu machen und Hindernisse aufzustellen, indem er mit falschen Gründen beunruhigt, damit man nicht weitergehe. Und es ist dem guten Geist eigen, Mut und Kräfte, Tröstungen, Tränen, Eingebungen und Ruhe zu schenken, indem er erleichtert und alle Hindernisse entfernt, damit man in guten Werken weiter vorangehe.“ (GÜ 315)

Zu (iii): Ignatius gibt eine Reihe von Tipps, vor allem für den Umgang mit Untrost: dass man in Zeiten des Untrostes keine vorschnellen Entscheidungen treffen soll (GÜ 318), gegen den Untrost verschiedene Gebetsmethoden anwenden soll (GÜ 319), dass man mit einem Ende des Untrostes rechnen darf (GÜ 321), dass er ein instrumentelles Gut sein kann, z. B. reinigende Funktion hat (GÜ 322) und dass man bei Fehlhaltungen gegensteuern soll, um zur Mitte zu gelangen (GÜ 350).

In diesen Regeln wird Einiges vorausgesetzt. Erstens werden theologische Voraussetzungen gemacht, z. B., dass es den christlich verstandenen Gott gibt, dass er der Menschen Heil will, dass er Menschen auf besagte Weise bewegen kann, dass es gefallene Engel gibt, die darauf abzielen, Menschen zu ihrem Unheil von Gott wegzuführen, dass auch sie Kräfte haben, Menschen auf bestimmte Weisen zu bewegen etc. Zweitens macht Ignatius anthropologische Voraussetzungen, z. B., dass Menschen nicht vollständig determiniert sind, dass sie Willensfreiheit haben, dass sie nach ihrem letzten Ziel, dem Heil bzw. Glück, streben, dass sie Dispositionen haben, die sie durch Übung verändern können, dass sie an sich und ihren Gewohnheiten arbeiten können, um ihr Ziel zu erreichen. Drittens macht Ignatius auch erkenntnistheoretische Voraussetzungen, z. B., dass Emotionen kognitiv bedeutsam sind, dass man durch sie, gepaart mit Vernunft, erkennen kann, was in einer Situation zu tun dem Willen Gottes entspricht bzw. das Richtige ist. Im Folgenden werde ich die theologischen Voraussetzungen nicht behandeln, sondern mich den anthropologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zuwenden. Ich werde zunächst etwas Licht

aus der aristotelisch-thomistischen Philosophie auf sie werfen, um sie dann mit Hilfe zeitgenössischer Überlegungen zu stützen.

3 Hintergrund: Klassische Anthropologie

Ignatius war ein Kind seiner Zeit. Ob er sich dessen bewusst war oder nicht, ob er es aus eigenem Studium wusste oder nicht: Er bewegte sich in einer religiösen Praxis, die von scholastischer Anthropologie geprägt war, die ihrerseits stark vom aristotelischen Menschenbild abhing. Dass Menschen eine spezifische Natur haben, von Natur aus das Glück anstreben, dass sie nicht vollständig determiniert sind und zu ihrem Besseren oder Schlechteren an ihren Haltungen (*habitus*) durch Üben und Lernen arbeiten können, dass sie sich Tugenden und Laster aneignen können: Dies wird bei aller Differenziertheit von scholastischen Philosophen und Theologen geteilt. Ich werde zunächst kurz auf die Theorie der Emotionen sowie der Tugenden zu sprechen kommen und mich dabei hauptsächlich auf Thomas von Aquin beziehen. Anschließend werde ich zu zeigen versuchen, wie die klassische Anthropologie helfen kann, die Regeln des Ignatius auf einem größeren theoretischen Hintergrund zu verstehen.²

Emotionen sind nach Thomas von Aquin Prozesse des Strebens, genauer: des wahrnehmungsbezogenen Strebens, der Fähigkeit, durch etwas, das Menschen wahrnehmen oder sich in der Fantasie vorstellen, emotional angezogen oder abgestoßen zu werden. Emotionen sind demnach mit Lust oder Schmerz verbundene Impulse zu etwas hin oder von etwas weg. Thomas unterscheidet dieses wahrnehmungsbezogene Streben weiter in das konkupiszible und das iraszible Streben. Diese Unterscheidung ergibt sich aufgrund eines Unterschiedes der Objekte, auf die es sich bezieht. Wird etwas als einfachhin *gut* (*bonum*) oder *schlecht* (*malum*) erfasst, so wird das konkupiszible Streben aktualisiert. Wird etwas als *gut*, *insofern es schwierig zu erreichen ist* (*bonum arduum*) oder als *schlecht*, *insofern es schwer zu vermeiden ist* (*malum arduum*) erfasst, so wird das iraszible Streben aktualisiert.³ Die Aktualisierungen dieser Strebevermögen sind die Emotionen (*passiones*). Thomas nennt elf Emotionen:⁴

(A) Etwas, das als gut erfasst wird, löst einen Impuls *hin zu* aus. Die Grundemotion ist *Liebe* (1), Zuneigung, Gefallen. Ihr entgegen steht auf der Seite des Übels ein Impuls *weg von*; die Grundemotion ist der *Hass* (2).

(B) Wenn das Gut nicht unmittelbar verfügbar ist, entsteht die Bewegung auf es hin. Diese Emotion wird *Verlangen* (3) oder Sehnsucht genannt. Ihr entspricht auf der Seite des Übels *Flucht* (4) oder Abscheu.

² Einige Gedanken dazu habe ich bereits veröffentlicht: B. Niederbacher, Ignatianische Unterscheidung im klassischen Menschenbild, in: GUL 97 (3/2024), 293–301.

³ Siehe dazu: Thomas von Aquin, Summa theologiae (= Sth) I 81, 2 und Sth I–II 23, 1f. Die Sth sowie alle anderen Werke des Thomas von Aquin werden zitiert nach Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita [= Editio Leonina], Rom 1882. Übersetzungen aus dem Lateinischen stammen vom Autor.

⁴ Vgl. Sth I–II 23, 4.

(C) Wenn das Gut erreicht ist, ist das Streben befriedigt: *Lust* (5) bzw. Freude ist die emotionale Reaktion. Ihnen entspricht auf der Seite des Übels *Schmerz* (6) bzw. Traurigkeit.

Die Emotionen des irasiblen Vermögens setzen jene des konkupisiblen voraus. Denn sie gehen von denen des konkupisiblen aus und münden in sie ein. Die Emotionen des irasiblen Vermögens treten bei Schritt (B) in Aktion: Ein noch nicht erreichtes, schwieriges Gut, das als erreichbar eingeschätzt wird, löst *Hoffnung* (7) aus. Wird es als nicht erreichbar eingeschätzt, so ist *Verzweiflung* (8) die emotionale Reaktion. Auf der Seite des schwierigen bevorstehenden Übels haben wir es mit Furcht (9) und Verwegenheit (10) zu tun. *Furcht* ist die Bewegung vom drohenden Übel weg. *Verwegenheit* ist der Impuls, gegen das schwere Übel anzugehen, um es zu überwinden. Ist das Gut erreicht, so fällt der Aspekt des Schwierigen weg, und wir befinden uns bereits bei den Affekten, welche unter (C) angegeben sind. Ist das schwere Übel bereits da, so folgt der *Zorn* (11). So kommt Thomas zu elf Emotionen. Das folgende Schaubild stellt diese elf Grundemotionen in ihren Bewegungen übersichtlich dar (zu lesen von unten nach oben):⁵

	Gut	schwieriges Gut		schwieriges Übel			Übel
(C) konkupisiblen	Lust/ Freude						Schmerz/ Trauer
(B) irasiblen		↑ Hoffnung	↓ Verzweiflung	↓ Furcht	↑ Verwegenheit	Zorn	
(A) konkupisiblen	↑ Verlangen Gefallen/ Liebe						↓ Flucht Hass
Symbole: ↑: hin zu; ↓: weg von							

Parallel zu dieser allgemeinen Emotionstheorie versteht Thomas auch die Bewegungen des Strebens im geistlichen Bereich. Zu den zwölf Früchten des Heiligen Geistes gehören laut Galaterbrief 5,22 auch Liebe, Freude und Friede. Mit Liebe ist nach Thomas der Vollzug der theologischen Tugend der Caritasliebe (*caritas*) gemeint, wenn immer Gott um seiner selbst willen und der Nächste um Gottes willen geliebt wird.⁶ Geistliche Freude (*gaudium spirituale*) und Friede (*pax*) sind innere Wirkungen der Caritasliebe. Wie sich Freude und Friede

⁵ Dieses Schaubild habe ich übernommen von P. Gondreau, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster 2002, 219.

⁶ Vgl. Sth I-II 70, 3.

im Allgemeinen einstellen, wenn das Gut gegenwärtig ist, so stellt sich geistliche Freude ein, wenn Gott dem Menschen durch die Liebe gegenwärtig ist, und Friede ergibt sich aus der Vereinigung allen Strebens auf Gott hin, sodass das Streben nicht mehr zerrissen ist, sondern zur Ruhe kommt.⁷

Die Fähigkeiten, emotional zu reagieren, erfahren im Lauf der Zeit eine Formung. Man gibt ihnen eine Prägung, indem man immer wieder Tätigkeiten gleicher Art vollzieht. Durch Einübung und Ausübung erwerben wir feste Haltungen, *habitus*. Die gute Haltung befähigt, in einer Situation emotional angemessen zu reagieren und richtig zu entscheiden. Die tugendhafte Person erlebt jene Dinge als anziehend, die erstrebenswert, gut, sind. Und sie erlebt jene Dinge als abstoßend, die nicht erstrebenswert, schlecht, sind und ist daher befähigt, wahre Urteile darüber zu bilden, was zu tun in einer Situation richtig ist.

Moralische Tugenden sind also Vollendungen des Strebevermögens. Zu ihnen gehören u. a. die Tugend der Tapferkeit (*fortitudo*), d. i. die Fähigkeit, in Angstsituationen angemessen zu reagieren und daher richtig zu entscheiden, oder die Tugend der Mäßigung (*temperantia*), d. i. die Fähigkeit, beim Essen, Trinken und Sex das rechte Maß zu finden. Die moralische Tugend definiert Aristoteles als *habitus* des Entscheidens, der in der Mitte liegt zwischen zwei Extremen, von denen das eine auf Übermaß, das andere auf Mangel beruht.⁸ So ist die Tapferkeit ein *habitus*, der in der Mitte liegt zwischen zwei Fehlhaltungen: dem der Feigheit im einen Extrem, dem der Verwegenheit im anderen. Die feige Person neigt dazu, sich zu viel zu fürchten und zu flüchten; die verwegene Person neigt dazu, sich zu wenig zu fürchten und dadurch sich und andere in Gefahr zu bringen. Die tapfere Person neigt dazu, jenes Maß an Furcht zu haben, das den jeweiligen Handlungsumständen angemessen ist.

Mit Aristoteles vertritt Thomas die Auffassung, dass der Mensch an seinen Haltungen und Einstellungen arbeiten kann. Findet man sich nicht in der Mitte, sondern auf der Zuviel- oder Zuwenig-Seite, so kann man durch konzentriertes Gegensteuern und Üben die Mitte erreichen. Aristoteles schreibt:

„Man muss aber sehen, zu welchen Dingen wir uns hingezogen fühlen, denn jeder neigt von Natur aus zu etwas anderem. Das zeigt sich an Lust und Unlust, die wir empfinden. Da müssen wir uns dann selbst auf die entgegengesetzte Seite ziehen. Denn wenn wir uns von den Fehlern weit entfernen, werden wir zur Mitte gelangen, so wie die es tun, die krummes Holz zurechtbiegen.“⁹

Durch gezielte Übungen in die entgegengesetzte Richtung kann man Fehlhaltungen loswerden und in den Bereich der tugendhaften Mitte gelangen.

Neben den erwerbbaaren moralischen Tugenden kennt Thomas auch erwerbbaare kognitive Tugenden. Sie sind Vollendungen des Erkenntnisvermögens. Sie befähigen, verlässlich und auf gerechtfertigte Weise das Wahre zu treffen.

⁷ Vgl. Sth II–II 28 und 29.

⁸ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik (=EN) 1106b36–1107a3. Übers. und hg. von G. Krapinger, Stuttgart 2020.

⁹ EN 1109b2–7.

Tugenden des Erkenntnisvermögens sind z. B. die Fähigkeit zu verstehen (*intellectus*), die Fähigkeit gültige und stichhaltige Schlüsse zu ziehen (*scientia*), die Fähigkeit, die höchsten Ursachen und Gründe zu erfassen und daraus Schlüsse zu ziehen (*sapientia*), die Fähigkeit zu erfassen, was in einer Situation zu tun richtig ist (*prudentia*), die Fähigkeit, Sachen herzustellen (*ars*).

Das menschlich erreichbare Glück besteht nach Aristoteles und Thomas in der Ausübung der moralischen Tugenden in Klugheit und in der Ausübung der Weisheit (*sapientia*). Für scholastische Theologen ist klar, dass das vollendete Glück auf dieser Erde, solange Menschen *in via* – auf dem irdischen Lebensweg – sind, nicht erreichbar ist. Sie glauben an das vollendete Glück, das Menschen *in patria* – in der himmlischen Heimat – erreichen. Und dieses Glück besteht darin, dass sie Gott schauen und lieben (oder lieben und schauen). Nach diesem Glück sehnt sich der Mensch, kann es aber von sich aus nicht erreichen. Es übersteigt die natürlich erwerbbaaren *habitus*. Unter „theologischen Tugenden“ versteht man nun *habitus*, die den Menschen von Gott geschenkt werden, um sie auf dieses übernatürliche Glück hin auszurichten. Nach Thomas von Aquin werden sie „theologisch“ genannt,

„zum einen, weil sie Gott zum Gegenstand haben, insofern wir durch sie auf rechte Weise auf Gott hingeeordnet werden; zweitens weil sie von Gott allein uns eingegossen werden; schließlich weil diese Tugenden allein durch göttliche Offenbarung in den Heiligen Schriften überliefert sind.“¹⁰

Die Tugend des Glaubens (*fides*) vollendet das Erkenntnisvermögen und befähigt, jenen heilsrelevanten Inhalten über Gott und Welt zuzustimmen, die für Menschen weder von sich aus einleuchten noch im strikten Sinn beweisbar sind. Die Tugenden der Hoffnung und der Liebe vollenden das Strebevermögen. Die Hoffnung (*spes*) befähigt, die Schau Gottes als ein Gut anzupeilen, das mit Gottes Hilfe erreichbar ist. Die Liebe (*caritas*) befähigt Menschen zu einer spirituellen Vereinigung mit Gott.¹¹ Mit diesen drei Tugenden beginnt nach Thomas das ewige Leben bereits in diesem irdischen Leben. Vollendet wird es in der himmlischen Heimat sein.

Für mein Untersuchungsinteresse ist der Zusammenhang zwischen den Haltungen, den Emotionen und der Erkenntnis der Richtigkeit von Handlungen relevant. Wir haben gesehen, dass nach Thomas Emotionen Reaktionen auf Wahrnehmungen und Vorstellungen sind. Aber emotionale Neigungen beeinflussen auch, auf welche Aspekte einer Situation eine Person achtet, worauf sie sich konzentriert, was sie herausgreift. Die Zielvorstellungen und entsprechenden Handlungsplanungen werden von den zugrundeliegenden Haltungen negativ oder positiv beeinflusst. Aristoteles schreibt im Kontext der Frage, ob wir für unsere Dispositionen verantwortlich sind:

¹⁰ Sth I–II, 62, 1: „Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinantur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur.“

¹¹ In Sth II–II, 23, 3, *Sed contra*, greift Thomas die Augustinische Bestimmung der *caritas* auf: „Caritas est virtus, quae, cum nostra rectissima affectio est, coniungit nos Deo, quia eum diligimus.“

„Wollte nun jemand sagen, dass alle nach dem streben, was ihnen als ein Gutes erscheint, dass sie aber nicht Herr über ihre Vorstellung sind, vielmehr einem jeden auch das Ziel so erscheine, wie er eben beschaffen sei, (so könnte man erwidern:) wenn ein jeder für sich selbst in gewisser Weise für seine Eigenschaften verantwortlich ist, so wird er es irgendwie auch für seine Vorstellung sein; wenn aber nicht, dann ist niemand schuld an seinem schlechten Tun [...].“¹²

Thomas zitiert immer wieder diesen Satz aus der EN: Wie jemand beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel.¹³ Handlungsziele erscheinen einer Person je nach Qualität ihres Strebens, d. h. je nachdem, durch welche Haltungen dieses Streben geprägt ist. Thomas nennt einige Beispiele: „[...] wie dem Begehrlichen, wenn das heftige Verlangen siegt, erscheint, dass das gut ist, was er begehrt [...];“¹⁴ „[...] wie dem Zürnenden als gut erscheint, was dem Ruhigen nicht so erscheint [...];“¹⁵ „[...] wie jenem, der den Schiffuntergang fürchtet, es aufgrund der Emotion der Furcht für jetzt als gut erscheint, dass er die Güter ins Meer wirft.“¹⁶ Emotionen und emotionale Dispositionen beeinflussen dieser Auffassung zufolge also, welche Handlungsmöglichkeiten uns als gut oder schlecht erscheinen. Neigt eine Person beispielsweise zur Ängstlichkeit, so werden ihr die gefährlichen Aspekte einer Handlungssituation auffallen und die Flucht als gute Handlung erscheinen. Neigt eine Person hingegen zur Verwegenheit, werden andere Aspekte der Handlungssituation ihre Aufmerksamkeit auf sich ziehen und ihr das Aufbegehren und Ankämpfen gegen die Gefahr als gut erscheinen. Aufgrund ihrer verschiedenen Neigungen fallen den beiden Personen unterschiedliche Aspekte der Situation ins Auge und sie kommen zu unterschiedlichen Überzeugungen darüber, was in dieser Situation zu tun richtig ist. Ihnen erscheinen also Ziele als gut, die vielleicht nicht gut sind. Der tugendhaften Person hingegen erscheinen jene Ziele bzw. Handlungen als gut, die tatsächlich gut sind. Thomas zufolge resultiert ihre emotionale Reaktion aus einer Art Konnaturalität ihres Strebens mit dem Guten:

„Und wie daher der Mensch durch den natürlichen Intellekt oder durch den *habitus* des Wissens dazu disponiert ist, sich den allgemeinen Prinzipien gegenüber richtig zu verhalten, so muss er, um sich gegenüber den partikulären Prinzipien des Handelns, die Ziele sind, richtig zu verhalten, durch irgendwelche *habitus* vollendet werden, aufgrund derer es für den Menschen irgendwie konnatural wird, recht über das Ziel zu urteilen. Und dies geschieht durch die moralische Tugend. Der Tugendhafte urteilt nämlich richtig über das Ziel der Tugend, weil: ‚wie einer beschaffen ist, so erscheint ihm das Ziel‘ wie es heißt.“¹⁷

¹² EN 1114a33–1114b4.

¹³ Vgl. Sth I–II 58, 5.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Sth I–II 9, 2.

¹⁶ Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum*, Liber 3, Lectio 13 (Marietti 1964, 520). Das Schiffsbeispiel stammt aus EN 1110a9.

¹⁷ Sth I–II 58, 5.

Richtig entscheiden kann eine Person nur dann, wenn sie von den richtigen partikulären Zielen ausgeht. Die Erkenntnis dieser Ziele geschieht durch die moralischen Tugenden. Tugendhaften Menschen erscheinen jene Handlungsmöglichkeiten als gut, die tatsächlich gut sind.

Strukturell ähnlich sieht Thomas dies im Bereich der Gnade. Wer Caritasliebe hat, hat auch die Weisheit als eine der sieben Gaben des Heiligen Geistes:

„[...] ein rechtes Urteil [über göttliche Dinge] auch aufgrund einer gewissen Konnaturalität mit ihnen zu haben, gehört zur Weisheit, insofern sie eine Gabe des Heiligen Geistes ist, wie Dionysius im zweiten Kapitel *Über die göttlichen Namen* sagt: ‚Hierotheus ist vollendet im Göttlichen, nicht nur wissend, sondern auch das Göttliche erleidend.‘ Diese Erfahrung oder Konnaturalität mit den göttlichen Dingen geschieht durch die Caritasliebe, die uns mit Gott vereint, nach 1 Kor 6,17: ‚Wer Gott anhängt, ist ein Geist [mit ihm].‘“¹⁸

Wie die moralischen Tugenden eine Konnaturalität mit dem moralisch Guten mit sich bringen, die eine Person befähigt, richtig über Handlungen zu urteilen, so bringt Caritasliebe eine Konnaturalität mit dem Göttlichen mit sich, die eine Person befähigt, richtig über das zu urteilen, was zu Gott gehört.

Nun kann ich zu Ignatius zurückkommen und einige Aspekte seiner Geistlichen Übungen und Regeln zur Unterscheidung der Regungen im Hinblick auf Entscheidungen erläutern. Erstens liefert die klassische Anthropologie einen Verständnishintergrund für die Auffassung, dass und wie man durch Übungen an den eigenen Einstellungen und Neigungen arbeiten kann. Bereits in der ersten Anmerkung stellt Ignatius einen Vergleich zwischen leiblichen und geistlichen Übungen her:

„Denn wie das Umhergehen, Wandern und Laufen leibliche Übungen sind, genauso nennt man ‚geistliche Übungen‘ jede Weise, die Seele darauf vorzubereiten und einzustellen, alle ungeordneten Anhänglichkeiten von sich zu entfernen [...].“ (GÜ 1)

Nach Ignatius haben geistliche Übungen das Ziel „über sich selbst zu siegen und sein Leben zu ordnen, ohne sich durch irgendeine Anhänglichkeit bestimmen zu lassen, die ungeordnet ist.“ (GÜ 21) Man kann das Leben in Ordnung bringen, indem man übt, auf ungeordnete Neigungen aufmerksam zu werden und gegenzusteuern:

„Die Seele, die im geistlichen Leben Nutzen ziehen will, muss immer in entgegengesetzter Weise vorangehen, als der Feind vorangeht. Wenn nämlich der Feind die Seele gröber machen will, bemühe sie sich, sich zu verfeinern. Und ebenso, wenn der Feind sie zarter machen will, um sie zum Extrem zu bringen, so bemühe sich die Seele, sich in der Mitte zu festigen, um in allem ruhig zu werden.“ (GÜ 350)

¹⁸ Sth II–II 45, 2; siehe auch Sth I 1, 6 ad 3.

Man arbeitet also – mit der Gnade Gottes – an den eigenen Dispositionen, indem man die inneren Regungen wahrzunehmen, zu deuten und mit ihnen umzugehen lernt, um den Willen Gottes für das eigene Leben zu erkennen.

Zweitens liefert die klassische Anthropologie einen Verständnishintergrund für die Auffassung, dass die geistlichen Emotionen relativ zu den Neigungen und Gewohnheiten einer Person zu deuten sind. Ignatius schreibt:

„Bei denen, die vom Guten zum Besseren vorangehen, berührt der gute Engel diese Seele mild, leicht und sanft wie ein Wassertropfen, der in einen Schwamm eintritt; und der böse berührt scharf und mit Geräusch und Unruhe, wie wann der Wassertropfen auf den Stein fällt. Und in entgegengesetzter Weise berühren die obengenannten Geister diejenigen, die vom Bösen zum Schlechteren vorangehen. Die Ursache dafür ist, dass die Einstellung der Seele den genannten Engeln entgegengesetzt oder aber gleichartig ist. Denn wenn sie entgegengesetzt ist, dann treten sie mit Lärm und manchem Verspüren wahrnehmbar ein. Und wenn sie gleichartig ist, tritt er schweigend ein wie in das eigene Haus bei offener Tür.“ (GÜ 355)

Dies versteht man, wenn man im Blick hat, dass sich Lust und Unlust je nach Disposition einstellen. Aristoteles schreibt: „Als Zeichen, an denen man die Dispositionen erkennt, müssen wir die Lust oder Unlust nehmen, die mit den Taten verbunden sind.“¹⁹ Der allgemeine theoretische Grundsatz im Hintergrund ist folgender: Tätigkeiten, die der Natur eines Dinges entsprechen, laufen quasi natürlich ab, mit einer gewissen Leichtigkeit, mit einem gewissen Genuss. Tätigkeiten, welche der Natur eines Dinges nicht entsprechen, sind unnatürlich für dieses Ding, sind ihm zuwider und laufen gewaltsam und mit Härte ab. Menschen sind durch ihre Natur nicht auf eine Art von Tätigkeit festgelegt. Sie können sich – wie schon gesagt – durch Einübung Gewohnheiten, *habitus*, aneignen. Diese Gewohnheiten sind wie eine zweite Natur.²⁰ Gedanken, Handlungsmöglichkeiten, Tätigkeiten, die ihnen entsprechen, gehen daher leicht und werden als genussvoll erlebt. Hat eine Person in Exerzitien also angesichts eines Gedankens oder Handlungsmöglichkeit trostvolle Emotionen, so sind diese nur Anzeichen für einen zugrundeliegenden *habitus*, aber noch keine Anzeichen für einen guten *habitus*, sprich: für eine Tugend. Es ist daher wichtig, die eigenen Dispositionen zu kennen, um die aufkommenden Emotionen richtig zu beurteilen. Nur wenn man sich im Bereich der Tugend bewegt, sind die positiven Emotionen verlässliche Indikatoren dafür, dass die Handlung, die man sich vornehmen will, auch richtig ist.

Schließlich liefert die klassische Anthropologie den Verständnishintergrund dafür, wie Emotionen und die ihnen zugrundeliegenden *habitus* kognitiv relevant sein können. Je nachdem, wie eine Person beschaffen ist, je nachdem,

¹⁹ EN 1104b4–5.

²⁰ Die Rede von einer „zweiten Natur“, findet man bei Cicero, De finibus bonorum et malorum, V, 74: „[...] deinde consuetudine quasi alteram quandam naturam effici [...]“. Zitiert aus: Cicero, De finibus bonorum et malorum. Über das höchste Gut und das größte Übel. Übersetzt und herausgegeben von Harald Merklin. Stuttgart 2003, 471.

welche *habitus* sie hat, erscheint ihr das Ziel. Das Erfassen der Ziele wird demnach von den zugrundeliegenden Einstellungen und daraus resultierenden Emotionen beeinflusst. Menschen in einem bestimmten emotionalen Zustand erscheinen bestimmte Handlungen als gut oder schlecht. Tugendhaften Personen erscheint das als gut, was tatsächlich gut ist.

4 Erkenntnistheoretische Überlegungen

Ich möchte nun Ignatius' Ansicht über die zweite Wahlzeit sowie die Regeln zur Unterscheidung in einen größeren erkenntnistheoretischen Kontext stellen.²¹ Wir haben viele Überzeugungen und täglich bilden wir neue oder geben alte auf: Überzeugungen über uns, über unsere Umgebung, die Politik, den Sport, das Wetter, aber auch darüber, was zu tun richtig ist, welche Werte es gibt usw. Hier geht es mir um moralische Überzeugungen, denn die Wahl, von der Ignatius spricht, hat immer mit dem Richtigen zu tun, entweder dem Gebotenen oder dem Erlaubten, wobei es bei Exerzitien häufig darum geht, dass Menschen innerhalb des Erlaubten das für sie Bessere wählen, das Bessere im Hinblick auf das Gesamtziel ihres Lebens, das Glück bzw. Heil. Es geht weniger um Überzeugungen allgemeinen moralischen Inhalts, z. B. dass man *pro tanto* Menschen in Not helfen soll, gerecht sein soll etc. Es geht vielmehr um Überzeugungen *partikulären* moralischen Inhalts, Überzeugungen, was ich zu einem Zeitpunkt wählen oder tun soll.

In der Erkenntnistheorie beschäftigt man sich u. a. mit der Frage, wann Überzeugungen gerechtfertigt sind. Konsens dürfte sein, dass eine Überzeugung genau dann gerechtfertigt ist, wenn sie auf angemessenen Gründen beruht. Die Debatten beginnen bei den Fragen, was angemessene Gründe sind und was es heißt, dass Überzeugungen darauf beruhen sollen. Ich werde hier eine moderat fundamentalistische Voraussetzung machen, wonach es zwei Arten von angemessenen Gründen gibt: (i) Gründe, die ihrerseits Überzeugungen sind, und (ii) Gründe, die etwas anderes als Überzeugungen sind.²² Ein Beispiel für (i): Meine Überzeugung, dass ich dem Nachbarn helfen soll, könnte durch meine Überzeugung gerechtfertigt sein, dass man Notleidenden helfen soll, soweit man kann, und meine Überzeugung, dass mein Nachbar sich in Not befindet. Ein Beispiel für (ii): Ich blicke aus dem Fenster und habe den visuellen Eindruck eines blühenden Baumes. Dieser Eindruck des blühenden Baumes, dieses phänomenale Mir-Scheinen, dass da ein blühender Baum steht, rechtfertigt meine Überzeugung, dass da ein blühender Baum steht. Während in Fall (i) eine inferenzielle Rechtfertigung vorliegt, also eine Rechtfertigung, die dadurch zustande kommt, dass ich einen Schluss aus bestehenden Überzeugungen gezogen habe, liegt im Fall (ii) keine inferenzielle Rechtfertigung vor. Die Überzeugung, dass da

²¹ Einige der folgenden Gedanken habe ich bereits veröffentlicht: B. Niederbacher, Emotion und Entscheidung. Erkenntnistheoretische Bemerkungen zur kognitiven Funktion affektiver Zustände in den *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola, in: ZKTh 135 (2/3/2013), 212–229.

²² Ich entfalte diese Voraussetzung in: B. Niederbacher, Erkenntnistheorie moralischer Überzeugungen, Frankfurt a. M. 2012.

ein Baum steht, ist unmittelbar dadurch gerechtfertigt, dass ich diese visuelle Erfahrung des blühenden Baumes habe. Angemessen sind Gründe, wenn sie zu Arten von Gründen gehören, die in der Regel für die Wahrheit einer Überzeugung sprechen, d. h., wenn es sehr wahrscheinlich ist, dass die Überzeugung wahr ist, wenn sie auf diesen Gründen beruht. Es sind Gründe, die im Idealfall zu Wissen führen und sie werden daher auch „epistemische Gründe“ oder „Erkenntnisgründe“ genannt – im Unterschied etwa zu praktischen Gründen. Angemessene Gründe sprechen zwar für die Wahrheit einer Überzeugung, aber sie garantieren sie nicht. Die Menschen im Mittelalter hatten angemessene Gründe für ihre Überzeugung, dass die Erde steht und die Sonne sich bewegt. Sprach doch all ihre Erfahrung dafür und kaum etwas dagegen. Dennoch wissen wir heute, dass es sich anders verhält. Epistemische Gründe können also *angefochten* und *zunichtegemacht* werden. Daher sagen wir, dass die meisten Überzeugungen *prima facie* gerechtfertigt sind. Es können Gegengründe auftreten, sogenannte „*defeaters*“, welche ihre Rechtfertigung zunichtemachen. Zu unseren Überzeugungsbildungspraktiken gehören ganze *Defeater*-Systeme: Vorgehensweisen, Überzeugungen zu prüfen, wenn sie verdächtig erscheinen.

Die Frage lautet nun: Wodurch können Überzeugungen partikulären moralischen Inhalts gerechtfertigt sein? Wie das Beispiel mit dem Nachbarn zeigt, können sie inferenziell gerechtfertigt sein, wenn sie auf anderen Überzeugungen beruhen, aus denen sie gefolgert sind. Doch dies ist nur eine Weise, wie sie gerechtfertigt sein können. Ich möchte hier die These vertreten, dass es auch hinsichtlich Überzeugungen moralischen Inhalts angemessene Gründe gibt, die nicht Überzeugungen sind: z. B. Emotionen.

Nehmen wir an, eine Person, sagen wir Berta, überlegt im Rahmen von Exerzitien, ob sie ein Jahr lang ehrenamtlich beim Jesuit Refugee Service (JRS) mitarbeiten soll. Aufgrund dessen, was sie über diese Tätigkeit gelesen und gehört hat, stellt sie sich in der Meditation vor, wie es wäre, wenn sie sich dafür engagieren würde. Dabei erlebt sie geistlichen Trost: Liebe zu Gott, innere Freude, Frieden. Meine Frage lautet: Wie kann die Erfahrung dieses Trostes ein epistemischer Grund für die Überzeugung sein, dass sie sich beim JRS engagieren soll?

Um diese Frage zu beantworten, bediene ich mich einer Emotionstheorie, die unter dem Namen „Wahrnehmungsmodell“ bekannt ist.²³ Emotionen, so sagte ich eingangs, haben intentionale Objekte: Sie sind über etwas. Eine zentrale Frage jeder Emotionstheorie lautet nun, wie man diese Intentionalität näher verstehen soll. Anhänger des Wahrnehmungsmodells verstehen diese Intentionalität im Sinn einer Präsentation: Eine Emotion präsentiert uns eine Situation auf wertende Weise. Aufgrund einer Emotion erscheint uns etwas als gut oder schlecht, anziehend oder abstoßend. So präsentiert meine Lust angesichts eines

²³ Viele Emotionstheoretiker vertreten eine derartige Auffassung, z. B.: R. de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass 1987; L. Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, Cambridge 2004; S. Döring, *Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation*, in: *Dialectica* 61 (3/2007), 363–394; R.C. Roberts, *Spiritual Emotions. A Psychology of Christian Virtues*, Cambridge 2007; R. de Sousa, *Emotional Truth*, Oxford 2011; R. C. Roberts, *Emotions in the Moral Life*, Cambridge 2013; C. Tappolet, *Emotions, Values, and Agency*, Oxford 2016. Zur Kritik des Wahrnehmungsmodells siehe: M. S. Brady, *Emotional Insight. The Epistemic Role of Emotional Experience*, Oxford 2013.

Marillenknoedels das Essen des Knoedels als gut. Aufgrund meiner Liebe zu diesem Gericht erscheint es mir als anziehend, als gut. Und meine Furcht angesichts eines Stiers präsentiert mir die Situation als gefährlich, als schlecht. Durch die Furcht erscheint mir die Situation als gefährlich. Und mein Zorn präsentiert mir eine Situation als ungerecht. Emotionen bestehen laut Wahrnehmungsmodell aus so etwas wie Werterfahrungen: gefühlten Erscheinungsweisen von Wert. Erkenntnistheoretisch interessant ist diese Ansicht, weil sie erlaubt, Emotionen als epistemische Gründe zu verstehen, die Wertüberzeugungen auf nicht-inferenzielle Weise rechtfertigen können. Genauer: Wenn eine Emotion uns eine Situation auf wertende Weise präsentiert, so kann sie *prima facie* Erkenntnisgrund für die Überzeugung sein, dass die Situation diesen Wert hat. Emotionen können Teil der Erkenntnisgründe für Wert- oder Pflichtüberzeugungen sein, so ähnlich wie visuelle oder auditorische Erfahrungen Erkenntnisgründe sein können für Überzeugungen darüber, was wir sehen oder hören. So schreibt Robert Roberts über die Emotion der Empörung:

“[...] if the person who makes the judgment is morally normal (virtuous), then his perceiving the injustice by way of the emotion actually adds justification to whatever justification he may derive for the judgment by other means (say, legal evidence, testimony, and whatever calculations may support these). [...] Emotions in general are the way we get perceptual (presentational, noninferential) moral information.”²⁴

Michael S. Brady fasst die These so zusammen:

“The central claim of the perceptual model is an epistemological claim, namely that emotional experience constitutes reason or evidence for evaluative judgment in a similar way to the way in which perceptual experience constitutes reason or evidence for empirical judgment.”²⁵

Brady sieht diese These aber kritisch. Es gebe bedeutsame Unterschiede zwischen Emotionen und Wahrnehmungserfahrungen. Wenn ich als Grund für meine Überzeugung, dass vor dem Haus ein blühender Baum steht, angebe, dass ich ihn gesehen habe bzw. ich die entsprechende visuelle Erfahrung hatte, dann wäre es sehr sonderbar, wenn jemand zusätzliche Gründe für diese Überzeugung verlangte. Im Normalfall, wenn keine *defeaters* auftauchen, sei damit die Frage der Rechtfertigung meiner Überzeugung erledigt. So sei es aber nicht im Fall von Emotionen. Angenommen ich habe ein schlechtes Gewissen und fühle mich schuldig wegen meines Verhaltens einem Mitbruder gegenüber. In solchen Fällen, so Brady, halte ich diese emotionale Erfahrung nicht für einen abschließenden epistemischen Grund, sondern bin motiviert zu fragen, ob ich mich zurecht schuldig fühle. Ich suche nach Belegen für die Angemessenheit meiner Schuldgefühle. So sei es auch bei Furcht, Eifersucht etc. Es sei Teil des Wesens von Emotionen überhaupt, unsere Wahrnehmung auf etwas zu lenken

²⁴ Roberts, Emotions (s. Anm. 23), 53.

²⁵ M. S. Brady, Emotional Insight. The Epistemic Role of Emotional Experience, Oxford 2013, 63.

und uns zu motivieren zu prüfen, ob die Wirklichkeit mit ihrer emotionalen Präsentation übereinstimmt.

„[...] it is our emotions themselves that *raise*, rather than silence, the justificatory question, through keeping our attention focused on the emotional object or event and by moving us to seek out considerations that bear on whether this object or event really is as it emotionally appears to be.”²⁶

Ferner seien Emotionen Reaktionen auf Gründe (*responses to reasons*), nicht aber selbst Gründe. Nehmen wir noch einmal das Schuldgefühl. Der Grund, mich schuldig zu fühlen, sei kein anderer als der Grund zu glauben, dass ich mich schlecht benommen habe. Das Schuldgefühl selbst sei kein zusätzlicher Grund, dies zu glauben.²⁷ Man verfiere dem Fehler des Doppelzählens, wenn man meinte, Emotionen lieferten zusätzliche epistemische Gründe für moralische Überzeugungen. Emotionen könnten höchstens Stellvertretergründe für Wertüberzeugungen sein, Ersatz für echte Gründe. Sobald wir die echten Gründe kennen würden, würden Emotionen ihre rechtfertigende Kraft verlieren. Denn Emotionen stünden bloß für Erfahrungen jener Merkmale, von denen wir annehmen, dass sie Emotionen dieser Art verlässlich verursachen und rechtfertigen. Nur *weil* unsere Emotionen verlässlich solche Merkmale aufspüren, könnten sie Indikatoren von Wert sein.²⁸ Brady gibt das Beispiel von einem Stier: Die Tatsache, dass der Stier spitze Hörner hat und sich in rasendem Tempo mir nähert, ist ein Grund für mich, Angst zu haben, und ein Grund für mich zu glauben, dass der Stier gefährlich ist. Meine Angst vor dem Stier könne nicht ein Grund sein zu glauben, dass der Stier gefährlich ist. Denn sonst müsste man aus der Tatsache, dass ich Angst vor dem Stier habe, schließen, dass ich guten Grund habe, Angst vor dem Stier zu haben. Angst könne sich nicht auf diese Weise selbst rechtfertigen.²⁹

Allerdings scheint mir, dass Bradys Argument nicht gültig ist, weil es verschiedene Bedeutungen des Wortes „Grund“ involviert. Mit „Gründen“ können hier gemeint sein:

- (1) Merkmale, die eine Situation gefährlich machen;
- (2) Normative Gründe, die eine emotionale Reaktion angemessen machen;
- (3) Erkenntnisgründe, die eine Wertüberzeugung epistemisch rechtfertigen.

Die Tatsache, dass der Stier spitze Hörner hat und sich mir mit rasender Geschwindigkeit nähert, macht die Situation für mich gefährlich (1). Diese Tatsache liefert auch einen normativen Grund dafür, Angst zu haben (2). Aber diese Tatsache ist nicht identisch mit dem Erkenntnisgrund dafür zu glauben, dass diese Situation gefährlich ist (3). Erkenntnisgründe sind vielmehr irgendwelche mentalen Zustände von mir, z. B. meine Überzeugung, dass rasende Stiere gefährlich sind, und meine Überzeugung, dass sich ein rasender Stier mir

²⁶ Ebd., 97.

²⁷ Ebd., 112.

²⁸ Ebd., 130f.

²⁹ Ebd., 113f.

nähert; oder eben die Erfahrung der Angst, die mir die Situation als gefährlich präsentiert. Mit anderen Worten: Eigenschaften, die einer Situation eine Werteigenschaft verleihen, oder die eine emotionale Reaktion normativ rechtfertigen, sodass es angemessen ist, eine Emotion zu haben, sind zu unterscheiden von Erkenntnisgründen, welche die Überzeugung epistemisch rechtfertigen, dass die Situation diese Werteigenschaft hat. Und selbst wenn Emotionen bloß Stellvertretergründe wären, wie Brady behauptet, so könnten sie dennoch solange rechtfertigende Kraft haben, bis ich jene Gründe erfasse, für die sie Stellvertreter sind. Brady scheint dies einzuräumen, argumentiert jedoch, dass man nicht bei emotionalen Belegen für Wertüberzeugungen stehenbleiben dürfe, sondern die normativen Gründe aufsuchen sollte, um das eigentliche epistemische Ziel hinsichtlich emotionaler Objekte und Ereignisse zu erreichen, nämlich Verstehen. Im Stierfall seien es die Merkmale, welche die Situation gefährlich machen, Gründe im Sinn von (1). Die Tatsachen zu kennen, die es mit sich bringen, dass die Situation gefährlich ist, führe uns zu Verstehen.

„Ultimately the perceptual model fails [...] because it misidentifies our epistemic goal with respect to emotional objects and events. The reason why we are not satisfied with taking our emotional experiences at face value, or why we do not think that emotional experiences silence the demand for justification, is that our epistemic goal is to understand our emotional-evaluative situation, rather than merely attain justified evaluative belief or evaluative knowledge. [Fußnote weggelassen]”³⁰

Allerdings sehe ich hier keinen Widerspruch: Die Emotion könnte uns darüber informieren, dass z. B. die Situation gefährlich ist, und uns zugleich motivieren, nach den Gründen zu suchen, welche die Situation gefährlich machen, und uns so zu Verstehen oder Einsicht führen.

Emotionen können also m. E. Erkenntnisgründe für Wertüberzeugungen sein. Diese These impliziert freilich nicht, dass nicht auch andere mentale Zustände, z. B. andere gerechtfertigte Überzeugungen, dieselben Wertüberzeugungen rechtfertigen könnten. Und für Emotionen als Erkenntnisgründe gilt, was auch für viele andere Erkenntnisgründe gilt: Sie rechtfertigen entsprechende Überzeugungen *prima facie*. Diese Rechtfertigung kann durch *defeaters* außer Kraft gesetzt werden. Umgekehrt können aber auch Emotionen als *defeaters* für *prima facie* inferenziell oder anderswie gerechtfertigte Überzeugungen auftreten. Nomy Arpaly erzählt die Geschichte von Emely, die immer geglaubt hatte, dass sie ein Doktorat in Chemie machen sollte.³¹ Aber während sie das Studium durchläuft, fühlt sie sich unruhig, traurig und schwer motivierbar. Diese andauernden emotionalen Zustände führen dazu, dass sie ihre ursprüngliche Überzeugung überdenkt. Man könnte auch sagen: Der andauernde Untrost angesichts ihres Doktoratsstudiums ist selbst ein *defeater* für die Rechtfertigung ihrer Überzeugung, dass sie dieses Studium betreiben soll.

³⁰ Ebd., 136f.

³¹ Vgl. N. Arpaly, *Unprincipled Virtue*, Oxford 2003, 49.

Nun kann ich zu meiner Frage zurückkommen: Wie kann die Erfahrung von Trost ein epistemischer Grund für Bertas Überzeugung sein, dass sie sich beim JRS engagieren soll? Nach dem Wahrnehmungsmodell präsentiert ihr Trost angesichts der Vorstellung dieser Handlungsmöglichkeit diese als wertvoll, als etwas, das Berta verwirklichen sollte. Durch die Emotion des Trostes erscheint sie ihr als wertvoll. Dieses Scheinen ist ein epistemischer Grund, der ihre Überzeugung, dass sie sich beim JRS engagieren soll, *prima facie* rechtfertigt. „*Prima facie*“, denn – wie Ignatius mit den Regeln zur Unterscheidung von Regungen aufmerksam macht – Berta sollte sich einer Reihe möglicher *defeaters* bewusst sein bzw. werden. Der Hinweis, auf die eigenen emotionalen Dispositionen zu achten (GÜ 314, 315, 335, 336), ist hier relevant. Wenn sie weiß, dass sie eine emotionale Schlagseite hat, wenn sie weiß, dass sie hinsichtlich bestimmter Ideen die Neigung hat, emotional zu überreagieren, so ist dies ein möglicher *defeater* für die Rechtfertigung ihrer Überzeugung. Ignatius erwähnt auch, dass sich die Wahl nur auf Handlungsarten beziehen darf, die indifferent oder in sich gut sind und „innerhalb der hierarchischen heiligen Mutter Kirche stehen, nicht aber schlecht oder ihr widerstreitend.“ (GÜ 170). Er denkt, dass die größere Erkenntnisgemeinschaft ebenfalls eine Rolle spielt. Es können also Gegengründe auftauchen, welche die Rechtfertigung einer moralischen Überzeugung durch Trost außer Kraft setzen. Umgekehrt können aber auch Trost und Untrost als *defeaters* für *prima facie* inferenziell oder anderswie gerechtfertigte Überzeugungen auftreten. Stellt sich etwa hinsichtlich einer Überzeugung über eine Handlungsmöglichkeit längerfristig Untrost ein, so kann damit die *prima facie* Rechtfertigung dieser Überzeugung außer Kraft gesetzt werden. Stellt sich hingegen längerfristiger Trost ein, so kann dies ein Grund sein, der diese Überzeugung *prima facie* rechtfertigt oder zumindest zusammen mit anderen Gründen *prima facie* rechtfertigt.

Abschließend können die kognitiven Funktionen von Trost und Untrost folgendermaßen dargestellt werden:

- (1) Mein Emotionserlebnis ist ein Erkenntnisgrund, welcher meine Überzeugung, dass ich jetzt diese Emotion habe, *prima facie* rechtfertigt. Mein Erlebnis der Liebe zu Gott rechtfertigt *prima facie* meine Überzeugung, dass ich jetzt Liebe zu Gott spüre. Mein Erlebnis der Emotion des Neides rechtfertigt *prima facie* meine Überzeugung, dass ich auf jemanden neidisch bin. Dies klingt trivial, ist aber im Exerzitienprozess wichtig. Sich einzugestehen, dass man bestimmte Emotionen oder auch Wünsche hat, ist ein entscheidender Schritt, wenn man lernen will, mit ihnen umzugehen.
- (2) Meine durch mein Emotionserlebnis *prima facie* gerechtfertigte Überzeugung, dass ich diese Emotion jetzt habe, kann zusammen mit meiner wie auch immer (induktiv, abduktiv, durch Zeugnis anderer) gerechtfertigten Überzeugung allgemeinen Inhalts, dass Emotionen dieser Art ein Zeichen dafür sind, dass ich Handlung *h* vollziehen soll, meine weitere Überzeugung, dass ich Handlung *h* vollziehen soll, *prima facie* rechtfertigen. Angewandt auf Berta: Sie erlebt angesichts der Vorstellung, sich beim JRS zu engagieren, Trost. Dieses Trosterlebnis rechtfertigt ihre Überzeugung *Ich fühle mich hinsichtlich der Vorstellung, mich beim JRS zu engagieren getrös-*

tet. Diese Überzeugung rechtfertigt zusammen mit ihrer Überzeugung Wenn ich in Bezug auf ein Vorhaben Trost erlebe, dann ist es richtig, dieses Vorhaben umzusetzen, ihre Überzeugung Es ist richtig, dass ich mich beim JRS engagiere.

- (3) Wenn das Wahrnehmungsmodell korrekt ist, dann gibt es noch eine direktere Weise, wie Trost und Untrost kognitiv relevant sein können. Mein Emotionserlebnis präsentiert mir eine Situation auf wertende Weise. Und diese mentale Präsentation rechtfertigt *prima facie* meine Wertüberzeugung. Angewandt auf Berta: Ihr Trost präsentiert das Engagement beim JRS als ein Gut, als etwas, das sie verwirklichen soll. Im Trost erscheint ihr diese Handlungsmöglichkeit als ein Gut. Dieses Scheinen rechtfertigt *prima facie* ihre Überzeugung, dass sie sich beim JRS engagieren soll, solange keine Gegengründe in Form von *defeaters* auftauchen.
- (4) Mein Emotionserlebnis kann ein *defeater* für die Rechtfertigung einer Überzeugung sein. Um an das Beispiel von Emely zurückzukommen: Obwohl sie vielleicht inferenziell gerechtfertigt ist zu glauben, dass sie in Chemiewissenschaften promovieren soll, erlebt sie dauerhaft Freudlosigkeit, Trauer, Unruhe. Diese emotionalen Zustände präsentieren ihr Vorhaben als etwas, das sie nicht weiterverfolgen sollte. Diese Präsentation kann die scheinbar rationale Rechtfertigung ihrer Überzeugung, dass sie es doch tun sollte, zunichtemachen.

5 Schlussbemerkung

Ignatius von Loyola ist bekannt für seine Regeln zur Unterscheidung der Geister. Diese Regeln sollen u. a. helfen, gute persönliche Lebensentscheidungen zu treffen. Aber auch für Entscheidungen in Gruppen und Gemeinschaften greift man auf diese Regeln zurück. Gerade in synodalen Prozessen ist man darauf bedacht, zu spüren, welche inneren Bewegungen das Gehörte in den Hörenden auslöst, es auszudrücken und so die Stimme von Gott dem Hl. Geist zu erkennen. In meinem Beitrag habe ich versucht, die klassischen anthropologischen Thesen herauszuarbeiten, welche diese Regeln verständlich machen können, sowie eine erkenntnistheoretische Skizze dafür zu liefern, wie Trost und Untrost kognitiv relevant sein können.

Dr. Bruno Niederbacher SJ ist assoziierter Professor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck.

Bruno.Niederbacher@uibk.ac.at

ALEXANDER KAISER

Das moralische Gefühl bei Kant

KURZINHALT

Der Artikel untersucht Kants Konzept des moralischen Gefühls und nimmt dabei besonders dessen handlungs- und motivationstheoretische Funktion in den Blick. Im Gegensatz zur gängigen Auffassung, Kant verwehre dem Gefühl in seinem streng rationalistischen Ansatz jegliche positive Relevanz, kann seine Position als eine differenzierte Verhältnisbestimmung von Vernunft und Gefühl rekonstruiert werden, in der die Vernunft das Vermögen zu fühlen voraussetzt, um sich selbst praktische Wirksamkeit zu verschaffen.

SUMMARY

The article explores Kant's concept of moral feeling, focusing in particular on its role in his theory of action and motivation. Contrary to the common perception that Kant, in his strictly rationalist approach, denies emotion any positive relevance, his position can be reconstructed as a nuanced articulation of the relationship between reason and emotion, in which reason presupposes the capacity for feeling in order to achieve practical efficacy.

„Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfindlichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und, [...] so würde sich die Menschheit [...] in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden.“¹

¹ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. *Metaphysik der Sitten*. Zweiter Teil, in: Kants gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. [= Akademie-Ausgabe], Bd. 6, 373–493, hier: 400. Im Folgenden werden alle Schriften Kants nach der Akademie-Ausgabe unter Angabe üblicher Siglen und der Band- sowie Seitenzahl zitiert, hier: MS:TL 6:400. Eine Ausnahme bildet die Kritik der reinen Vernunft, die nach der Originalpaginierung der ersten A-(1781) und zweiten B-Auflage (1787) zitiert wird. Hervorhebungen aus den Originalzitaten werden einheitlich in kursivierter Schreibweise wiedergegeben. Ein Siglenverzeichnis ist abrufbar unter https://www.kant-gesellschaft.de/gallery/KANT_Hinweise%20f%C3%BCr%20Autoren_2023.pdf, 3–6.

1 Einleitung

1.1 Anlass und Fragestellung

Gefühle, insbesondere der Ohnmacht und Angst, spielen heutzutage im politischen Raum eine kaum noch zu vernachlässigende Rolle. Politische Kräfte, die wissen, wie man sich ihrer bedient, erstarken nicht zuletzt genau deswegen.² Für Demokratien erweist sich das als zunehmendes Problem: Betrachtet man sie als gegründet auf eine zwanglose Hegemonie der vernünftigen Gründe,³ muss es ihnen naturgemäß schwerfallen, den Selbststand des Affektiven, welches häufig als Antagonist eben dieser Gründe wahrgenommen wird, ausreichend zu berücksichtigen.

Da nun die Traditionslinie unserer liberal-rechtstaatlichen Demokratien (und auch der Theoriebildung über diese) nicht unwesentlich auf die Aufklärung zurückzuführen ist, und Immanuel Kant (1724–1804) als eine ihrer prägenden Figuren gilt, erscheint es lohnenswert, einen Blick darauf zu werfen, welchen Platz die Gefühle in seinem Denken einnehmen. Zunächst ist dabei Folgendes festzuhalten: Kant gilt aufgrund seiner oftmals als rigoros wahrgenommenen Moralphilosophie und des oft karikierten Lebensstils⁴ als eine Art Stoiker im Hinblick auf die Gefühle⁵ oder, in Zuspitzung dieses gängigen Urteils, gar als die Galionsfigur einer Strömung der westlichen Geistesgeschichte, die die Emotionen und die Affekte systematisch zugunsten der Vernunft abwertet.⁶ Ein Urteil, das zumindest in seiner Pauschalität angesichts der jüngeren Forschung zur Rolle der Emotionen in Kants Werk auf den Prüfstand gehört.⁷ Allein schon das

² Vgl. M. Quent, „Demokratien nehmen Gefühle nicht ernst genug“, in: *Die Zeit*, 07.03.2026.

³ So ist bspw. J. Habermas der Ansicht, dass der Konsens in einem Diskurs zwar nicht logisch-deduktiv erzwungen werden kann, rationale Akteure aber dennoch kraft des „eigentlich zwanglosen Zwang des besseren, weil einleuchtenderen Argumentes“ vernünftig motiviert sind, diesen anzuerkennen, ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984, 115–116.

⁴ Zur Korrektur dieses Bildes, das insb. den Kant-Biographien der Zeitgenossen, Ludwig E. Borowski, Reinhold B. Jachmann und Ehregott A. C. Wasianski zu verdanken ist, vgl. M. Kühn, *Kant. Eine Biographie*. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München ⁵2004.

⁵ Vgl. differenziert zum Hintergrund dieser gängigen Ansicht: C. Horn, *Kant und die Stoiker*, in: B. Neymeyr (Hg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik: eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Berlin/Boston 2018, 1081–1104. Vgl. auch die These von M. Kühn, *Kant* (s. Anm. 4), 72–73, dass Kant aufgrund seiner Abneigung für den Pietismus, der seine Schulzeit im Collegium Fridericianum geprägt hatte, dem Gefühl jegliche Rolle für die Moralität verweigert und sich insbesondere den lateinischen Klassikern, nicht zuletzt den Stoikern, zuwendete.

⁶ Vgl. dazu Simon Blackburns Bild vom „kantischen Kapitän“, der als Personifikation der Vernunft mit eiserner Hand eine aus den Emotionen bestehende Crew befiehlt. Bei dem Bild handelt es sich um eine Adaption des platonischen Modells von der Person als Schiff (vgl. Platon, *Politeia*, 487e–489b). Kant repräsentiert für Blackburne eine besondere Ausprägung des letzteren Poles einer wertenden Unterscheidung von konativen (dionysischen) und kognitiven (apollinischen) Begriffen in der moralphilosophischen Tradition (ders.: *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford/New York, 1999, 242–250, 88).

⁷ Vgl. bspw. A. Wehofsits, *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants*

eingangs angeführte Zitat Kants aus der *Tugendlehre* (1797) sollte diesbezüglich aufhören lassen. Der Artikel möchte daher untersuchen, wie und ob Kant die Emotionen, genauer: die Gefühle, in seine Theorie des moralischen Handelns und der moralischen Motivation integriert. Im Mittelpunkt soll dabei das eigenartige Konzept eines „moralischen Gefühls“⁸ stehen, wie Kant es in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), aber auch andernorts in kritischer Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Ansätzen, insbesondere dem britischen „Moral-Sense“ entwickelt hat.⁹

Obwohl die Funktion, die ein solches Gefühl in Kants Moralphilosophie einnimmt, in der Forschung umstritten ist,¹⁰ kann für eine erste Orientierung doch zwischen drei verschiedenen Funktionen unterschieden werden, die ihm möglicherweise zukommen:¹¹ (1) Einer evaluativ-moralepistemischen Funktion, die seine Rolle in der Erkenntnis des Sittlichen hervorhebt, (2) einer kausal-motivationalen Funktion, die das moralische Gefühl als den Beweggrund moralischen Handelns in den Blick nimmt und damit insbesondere seine Funktion in der Handlungstheorie, und (3) einer bildend-kultivierenden Funktion, die auf die Rolle des moralischen Gefühls bei der Herausbildung eines moralischen Charakters bezogen ist. An dieser Stelle soll die zweite Funktion, welche vor allem in der *KpV* und in Ansätzen auch schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) präsent ist, im Fokus stehen.

Zentraler Fluchtpunkt der Untersuchung ist die Annahme, dass Kant das Konzept des moralischen Gefühls einführt, um ein Problem moralischer Motivation zu lösen, welches sich ihm schon vor der kritischen Neubegründung seiner Ethik in der *GMS* stellte: Was ist die „Triebfeder“, modern gesprochen: der

Ethik, Berlin/Boston 2016; T. Höwing, *Praktische Lust. Kant über das Verhältnis von Fühlen, Begehren und praktischer Vernunft*, Berlin/Boston 2013; I. Römer, *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, Berlin/Boston 2014; O. Sensen, *The Role of Feelings in Kants Moral Philosophy*, in: *Studi Kantiani* 25 (2012), 45–58.

⁸ Von Kant auch als „Gefühl der Achtung fürs Gesetz“ bezeichnet. Hier wird ausgehend von *KpV* 5:75 die Bezeichnung „moralisches Gefühl“ verwendet, da Kant damit den noch zu erläuternden positiven und negativen Aspekt dieses Gefühls zusammenfasst.

⁹ Vgl. D. Henrich, *Hutcheson und Kant*, in: *Kant-Studien* 49 (1958), 49–69; Jens, *Kulenkampff: Moralisches Gefühl oder moral sense. Wie berechtigt ist Kants Kritik?*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 12 (2004), 233–251.

¹⁰ Vgl. dazu die Interpretationsdiskussion zwischen einer sog. „affektivistischen“ und „intellektualistischen“ Lesart von Kants Theorie moralischer Motivation. Erstere nimmt, vereinfacht gesagt, an, dass für Kant ein Gefühl als Antrieb zu einer moralischen Handlung notwendig ist. Letztere hingegen verneint diese Notwendigkeit und betont die motivationale Kraft der Vernunft. – Die Diskussion nimmt ihren Ausgang bei R. R. McCarty, *Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect*, in: *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993), 421–435. Für eine relativ aktuelle Darstellung und Einordnung der diskutierten Positionen vgl. kurz B. S. Yost, *Kant's Theory of Motivation. A Hybrid Approach*, in: *Review of Metaphysics* 71 (2017), 293–319, hier: 296–298 oder ausführlich N. Kassan, *Reine praktische Vernunft fühlen. Kants Theorie der Achtung (KSEH 208)*, Berlin/Boston 2019, 82–108. Kritisch-vermittelnde Positionen vertreten z. B. O. Ware, *Kant on Moral Sensibility and Moral Motivation*, in: *Journal of the History of Philosophy* (2014), 727–746 und Yost, *Theory* (s. Anm. 10).

¹¹ Vgl. I. Goy, *Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 61 (2007), 337–360, hier: 344. Nicht zuletzt aufgrund dieser Vielfalt könnte man auch von einigen „stabilen Thesen“ Kants anstatt einer Theorie des moralischen Gefühls sprechen, vgl. Kassan, *Vernunft* (s. Anm. 10), 179.

motivierende Grund moralischen Handelns?¹² Also: Was veranlasst uns dazu, das, was wir als moralisch gut erkannt haben, auch handelnd in die Tat umzusetzen? Kants finaler Antwortversuch auf diese Frage liegt uns mit dem sogenannten „Triebfedernkapitel“ der *KpV* vor. Dort versucht er unter denselben theoretischen Voraussetzungen, die er zur Beschreibung des Regelfalls der vor- oder *außermoralischen* Handlung genutzt hatte, auch den Sonderfall *moralischen* Handelns anhand des Konzeptes des moralischen Gefühls zufriedenstellend zu erklären¹³, und zwar ohne dabei dem zu widersprechen, was er in der *GMS* und dann im ersten Hauptstück der *KpV* unter dem Spezifikum moralischen Handelns versteht: ein Handeln „aus Pflicht“¹⁴ bzw. eine Willensbestimmung allein gemäß der „gesetzgebenden Form“¹⁵ eines praktischen Grundsatzes. Wenn erklärt werden kann, welche Funktion das Konzept des moralischen Gefühls für Kant in diesem Kontext innehat, ist damit ein wesentlicher Schritt zur Bestimmung der Rolle des Gefühls in seiner Ethik getan.

1.2 Vorbemerkung zum Zugang und zur Quellenwahl

Mit der Konzentration auf das moralische Gefühl und dessen kausal-motivationaler Funktion ist eine Weichenstellung für die Untersuchung getroffen, die ich hier kurz offenlegen will, da sie begründet, warum ein breites Spektrum an potentiell moralisch relevanten Gefühlen keine Erwähnung findet: Behandelt werden soll Kants *moralphilosophischer*, nicht sein *moralanthropologischer* Zugang zur ethischen Relevanz des Gefühls,¹⁶ wodurch das gesamte Spektrum von Gefühlen, die nicht „ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur“¹⁷ erfasst werden können, notwendigerweise aus dem Blick gerät.

¹² Zum Gebrauch des Begriffs der „Triebfeder“ im 18. Jhd. vgl. J. Grimm/W. Grimm, Art. „Triebfeder“, in: Deutsches Wörterbuch, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/25, <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>, abgerufen am 13.05.2026. Vgl. zur systematischen Terminologie praktischer Gründe: J. M. Müller, Motivierende Gründe: Aktuelle Probleme und Kontroversen, in: *Information Philosophie* 47 (2019), 16–28 und weiterführend: C. Halbig, *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt a. M. 2007. – Das Verhältnis der beiden Typen von Gründen wird in der modernen Debatte unter verschiedenen Varianten einer Internalismus/Externalismus-Unterscheidung diskutiert. Es spricht einiges dafür, dass Kant eine differenzierte, internalistische Position vertritt, vgl. Scarano, *Moralisches Handeln*. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft (71–89), in: O. Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft* (KA 26) Berlin 2011, 117–131, hier: 128–130 und dazu kontrovers K. Ameriks, *Kant and Motivational Externalism*, in: H. F. Klemme (Hg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen* (Kant-Forschungen 16) Hamburg 2006, 3–22. Siehe auch Anm. 136 zur sog. ‚internalistischen Forderung‘.

¹³ Im Artikel gehe ich im Wesentlichen von der auf eine affektivistische Position (s. Anm. 10) hinauslaufenden These N. Scaranos aus, dass Kant in der *KpV* „den Versuch einer Begründung der Moral aus der Handlungstheorie unternimmt“ und in diesem Zuge dem moralischen Gefühl einen tatsächlichen motivationalen Stellenwert zuweist, vgl. ders., *Handeln* (s. Anm. 12), 119.

¹⁴ *GMS* 4:398, 406.

¹⁵ *KpV* 5:28.

¹⁶ Zur Unterscheidung dieser beiden „Projekte“ der praktischen Philosophie Kants vgl. auch Wehofsits, *Anthropologie* (s. Anm. 7), 1–10.

¹⁷ Vgl. *KpV* 5:8. Hierzu ist zu bemerken, dass Kant in seiner Moralbegründung weitestgehend vom Begriff ‚Mensch‘ im Sinne der biologischen Spezies abstrahiert und diesen durch den eines endlichen

Neben der *KpV* werden dazu auch die *GMS* und die *MS:TL* herangezogen. Auch wenn sich die erwähnten, unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen in der Analyse des moralischen Gefühls zeigen, will ich hier jedoch davon ausgehen, dass Kants Verständnis in diesen drei Schriften weitestgehend kohärent ist.¹⁸

2 Das Problem: Die Motivationsschwäche reiner Vernunft

2.1 Das Programm der *Kritik der praktischen Vernunft*

Um zu verstehen, warum Kant das Konzept eines moralischen Gefühls in seine Moralphilosophie einbringt, ist ein Blick auf den werkimmanenten Kontext seiner zweiten *Kritik* hilfreich. Kants Ziel in der *KpV* ist es, die Existenz „reiner praktischer Vernunft“ zu erweisen.¹⁹ Blickt man auf die Präzisierung seines Vorhabens in der Einleitung, wird deutlicher, was er damit meint: „Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund desselben sein könne“²⁰. Die Wirklichkeit „reiner“²¹ Vernunft entscheidet sich für ihn also daran, ob sie für sich genommen einen *hinreichenden Grund* des Handelns²² abgeben kann, oder ob sie lediglich und stets als eine empirisch-bedingte Vernunft zu verstehen ist, die Handeln zwar durch rationale Prinzipien leitet, diesen aber stets die Verwirklichung sinnlich-neigungsbestimmter Zwecke, allen voran die Glückseligkeit²³ des Handelnden zugrunde legt.

Vernunftwesens ersetzt. Alle Menschen sind zwar endliche Vernunftwesen, aber nicht alle endlichen Vernunftwesen müssen Menschen sein. Die erheiternde Konsequenz: Sollten wir dereinst auf Klingonen, Vulkanier oder gar Wookies treffen, könnten wir zurecht von ihnen fordern: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (GMS 4:421).

¹⁸ Vgl. L. W. Beck, Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft‘. Ein Kommentar. Ins Deutsche übers. von K.-H. Ilting, München ²1985, 211.

¹⁹ *KpV* 5:3: „Sie [die *KpV*, A. K.] soll bloß darthun, daß es reine praktische Vernunft gebe, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen.“ Da angesichts dieser Aufgabenstellung das gesamte praktische Vermögen auf dem Prüfstand steht, erschließt sich auch die Formulierung des Titels, in der Kant bewusst auf den noch von der Kritik der *reinen* Vernunft bekannten Zusatz verzichtet.

²⁰ *KpV* 5:15.

²¹ Im deskriptiven Sinne zu verstehen als Vermögen zu „Prinzipien der Erkenntnis a priori“ (vgl. *KrV* A 11/B 24).

²² *KpV* 5:15. Kant verwendet den Begriff eines hinreichenden Grundes, um zu beschreiben, dass etwas den Willen ohne die Voraussetzung weiterer Bedingungen zum Handeln bestimmen kann (vgl. *KpV* 5:71). Wie wir sehen werden, ist das moralische Gesetz, insofern es den Willen ohne ein *vorausgehendes* Gefühl bestimmen kann, ein hinreichender Grund des Handelns.

²³ Unter Glückseligkeit fasst Kant die „Befriedigung aller unserer Neigungen“ (*KrV* A 806/B 834) zu einem „Maximum des Wohlbefindens“ (GMS 4:418). Sie stellt den „subjective[n] Endzweck“ endlicher Vernunftwesen dar (RGV 6:6, Anm. 1), dessen Beförderung Kant als Pflicht betrachtet (vgl. GMS 4:399). Der Begriff der Glückseligkeit ist bei Kant ein empirisch-psychologischer.

Kants Untersuchung dieser Frage kann anhand von vier Teilfragen umrissen werden:²⁴ (1) Haben wir mit der reinen Vernunft ein Beurteilungsprinzip²⁵ des Moralischen zur Hand, das heißt: einen normativen Grund, mittels dessen gerechtfertigt werden kann, was als moralisch gut zu gelten hat? (2) Ist unser Wille überhaupt in einem solchen Sinne frei²⁶, dass er anhand reiner Vernunft bestimmbar ist? (3) Haben wir mit der reinen Vernunft auch ein Ausführungsprinzip²⁷ zur Hand, das heißt: ein Motiv, das uns zu einem Handeln gemäß ihrer Forderungen bewegen kann?²⁸ (4) Und zuletzt, aber von nicht minderer Bedeutung: Welche theoretischen Voraussetzungen sind damit verbunden, dass reine Vernunft auf die oben bestimmte Weise ohne Widerspruch praktisch sein kann?²⁹ Kants Antwort auf die ersten beiden Fragen beruht im Wesentlichen auf dem von ihm angenommenen, wechselseitigen Verweiszusammenhang zwischen dem Bewusstsein des unbedingt verpflichtenden, moralischen Gesetzes³⁰ als Erkenntnisgrund der Freiheit einerseits, und der Freiheit des Willens, einem derartigen Gesetz entsprechend sich bestimmen zu können, als Seinsgrund des moralischen Gesetzes andererseits.³¹ Die vierte Teilfrage zielt auf den notwendigen, letzten Zweck³² moralischen Handelns ab: Das „höchste Gut“, als die Zusammenstimmung von Glückseligkeit und Tugend in einer moralisch vollkommenen Welt. Die Möglichkeitsbedingungen einer derartigen Welt sieht Kant in der jetzt nicht mehr theoretisch, sondern praktisch begründeten Annahme der Existenz von Gott und Unsterblichkeit der Seele, den sogenannten Postulaten.³³ Uns interessiert hier jedoch die dritte, motivationstheoretische Teilfrage. Bei der Antwort auf die erste Frage konnte Kant sich im Wesentlichen auf die Angabe eines objektiv-rechtfertigenden Handlungsgrundes beschränken. Um jedoch erklären zu können, wie reine Vernunft unseren Willen auch

²⁴ Vgl. Kants eigene Anmerkungen zum Aufbau der Schrift mit Bemerkungen zum invertierten Aufbau der *KrV* in *KpV* 5:16. Vgl. für einen hilfreichen ersten Einstieg in die Schrift: F. Marwede / M. Willaschek, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in L. Berger/E. E. Schmidt (Hg.), *Kleines Kant-Lexikon*, Paderborn 2018, 49–56.

²⁵ Formuliert in Anlehnung an Kants Begriff eines „Principium[s] der Dijudikation der Verbindlichkeit“, I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, hrsg. von G. Gerhardt, Frankfurt a. M. 1990, 46. Es handelt sich hier um eine Neuedition der zuletzt 1925 publizierten, kritischen Zusammenstellung verschiedener studentischer Vorlesungsmitschriften durch P. Menzer.

²⁶ Vgl. zu Kants Gegenüberstellung zweier unterschiedlicher Freiheitsbegriffe *KpV* 5:96–97.

²⁷ Ein „Principium der der Exekution [...] der Verbindlichkeit“, vgl. Kant, *Vorlesung* (s. Anm. 25), 46.

²⁸ Insbesondere das sogenannte Triebfedernkapitel, vgl. *KpV* 5:71–89.

²⁹ Die sog. Postulatenlehre in der „Dialektik“ der *KpV*.

³⁰ Dem sog. „Factum der reinen Vernunft“ (*KpV* 5:30).

³¹ Pointiert drückt Kant das Begründungsverhältnis so aus: „Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“ (*KpV* 5:30). Vgl. auch *KpV* 5:4 für die eingängige Bezeichnung der Freiheit als „*ratio essendi*“ des moralischen Gesetzes und des moralischen Gesetz als „*ratio cognoscendi*“ der Freiheit.

³² Kant nimmt trotz des formalen Charakters seiner Ethik an, das jedem Handeln ein Zweckbezug zukommt. Jedoch ist dessen Position in der Willensbestimmung im vormoralischen grundsätzlich ein anderer als im moralischen Handeln: „Obzwar aber die Moral [...] keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich, nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden.“ (RGV 6:4)

³³ Vgl. insb. *KpV* 5:122–134.

hinreichend bestimmen kann, insofern er ein „pathologisch affizierte[r]“³⁴, also ein von subjektiv-zufälligen „Neigungen“, „Bedürfnissen“ und „Interessen“³⁵ geprägter Wille ist, muss Kants Überzeugung nach noch eine andere Art von Grund angegeben werden, und zwar ein subjektiv-motivationaler oder kurz: ein Motiv.³⁶ Kant versteht darunter eine „Triebfeder“ als „subjective[n] Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens [...] dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objectiven Gesetze nothwendig gemäß ist.“³⁷ Ihr Vorliegen ist für Kant nicht fakultativ, sondern im Fall von endlichen Vernunftwesen erforderlich. Er spricht daher auch von einem „Bedürfniß, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden“³⁸. Insofern es also darum geht zu zeigen, wie reine Vernunft für *endliche* Vernunftwesen wie den Menschen zu einem hinreichenden Handlungsgrund wird, behauptet Kant, muss eine solche Triebfeder angegeben werden.

2.2 Transzendentaler Idealismus und komplementäre Handlungsbeschreibung

Um zu verstehen, warum Kant der Ansicht ist, dass zur Beantwortung der Frage nach der Praktikabilität reiner Vernunft, also danach, wie moralisches Handeln möglich ist, immer auch ein Motiv angegeben werden muss, lohnt es sich, einen Schritt zurück zu treten und auf Kants Thematisierung der Frage nach der Vereinbarkeit von Naturdeterminismus und Freiheit zu blicken. Diese hatte er sich aus theoretischer Perspektive schon in der *Kritik der reinen Vernunft* gestellt,³⁹ war dort jedoch nur bis zu einer nicht widersprüchlichen Denkmöglichkeit von Freiheit gekommen.⁴⁰ In der Vorrede zur *KpV* nimmt er die Frage dann wieder auf:

„Die Vereinigung der Causalität, als Freiheit, mit ihr als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar *in einem und demselben Subjecte*, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als *Wesen an sich selbst*, auf das zweite aber *als Erscheinung*, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewußtsein, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.“⁴¹

³⁴ KpV 5:32.

³⁵ GMS 4:413, Anm. 1. Wir würden heute sagen: Präferenzen und Wünsche.

³⁶ Die Differenzierung dieser zwei unterschiedlichen Klassen von Gründen übernimmt Kant der Sache nach von dem britischen Moral-Sense-Philosophen Francis Hutcheson, vgl. S. Shadow, Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant (KSEH 117), Berlin/Boston 2013), 25–32.

³⁷ KpV 5:72.

³⁸ KpV 5:79.

³⁹ Vgl. insb. die dritte „Antinomie der reinen Vernunft“ (KrV A 444–451/B 472–479).

⁴⁰ Vgl. dazu pointiert die Vorrede zur 2. Auflage der KrV BXXVII–BXXVIII.

⁴¹ KpV 5:6, Anm. 1. Herv. des Verf. Vgl. hierzu auch Kants Ausführungen zur „Möglichkeit der Causalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit“ (KrV A 538–541/B 566–569), wo er explizit auf den Begriff des „Charakters“ als dem spezifischen „Gesetz der Causalität“ einer „wirkenden Ursache“ eingeht.

Die hier geäußerte, doppelte Weise, in der wir uns den Menschen „vorzustellen“ haben, damit Freiheit und Determinismus gleichzeitig denkbar sind, hat ihre Wurzeln in der erkenntnistheoretischen Position Kants, dem transzendentalen Idealismus⁴². Für diesen wesentlich ist die Unterscheidung einer doppelten epistemischen Zugangsweise zur Wirklichkeit, der in Abhängigkeit von der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens zwei zu unterscheidende Aspekte zukommen: Sie kann zum einen als „Sinnenwelt“, bestehend aus bloßen „Erscheinungen“, und zum andern als „Verstandeswelt“, bestehend aus „Dingen an sich“, betrachtet werden. Ganz im Einklang mit dem neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Weltbild fordert Kant dabei, dass die Welt der Erscheinungen einen geschlossenen, naturgesetzlichen Kausalnexus bildet.

Entsprechend dieser Differenzierung kann nun laut Kant auch der Mensch als endliches Vernunftwesen stets in zweifacher Hinsicht beschrieben werden: Zum einen als „Wesen an sich selbst“ oder auch „*homo noumenon*“⁴³, also unter dem Gesichtspunkt seiner Intelligibilität, und zum andern „als Erscheinung“ oder „*homo phaenomenon*“⁴⁴, d. h. unter dem Gesichtspunkt seiner raum-zeitlichen Verfasstheit.⁴⁵ Für die Handlung eines derartig bestimmten Subjekts heißt das:

„So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.“⁴⁶

Das bedeutet: Laut Kant können Handlungen einerseits aus der Perspektive des Handelnden unter Angabe ihrer Gründe beschrieben werden. Andererseits können Handlungen aber auch aus der Perspektive eines Beobachters theoretisch erklärt werden. Wenn wir gefragt werden, warum wir so und so handeln, könnten wir daher zuallererst *rechtfertigende* Gründe angeben, die für die Ausführung dieser Handlung sprechen. Aus dieser Perspektive würde eine Hand-

⁴² Vgl. als zentrale Belegstellen KrV A 42/B 59–60 und A 491/B 519, in der KpV z. B. 5:87. Das naheliegende Missverständnis in Bezug auf diese Differenzierung ist die Auffassung, Kant teile die Wirklichkeit in zwei unterschiedliche, gegenständliche Sphären ein, die uns jeweils auf verschiedene Weisen zugänglich sind: eine Erfahrungswelt, die uns in der Fähigkeit der „Sinnlichkeit“ (KrV A 19 / B 33) gegeben ist, und eine transempirische Welt, die uns durch das Vermögen der „Vernunft“ (KrV A 11/B 24) gegeben ist. Näher an Kants Aussageabsicht liegt eine Art Zwei-Aspekte-Interpretation: Wir verfügen zwar über zwei grundsätzlich verschiedene Erkenntnisvermögen, aber diese sind auf *ein und dieselbe* Wirklichkeit gerichtet, die gerade nicht unabhängig von unserer Erkenntnis in zwei gegenständliche Sphären geteilt existiert, sondern aufgrund der von uns in den Erkenntnisprozess miteingebrachten Elemente jederzeit zugleich in zweifacher Hinsicht betrachtbar ist und der insofern immer zwei Aspekte zukommen. Vgl. hierzu maßgeblich: H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven 2004.

⁴³ GMS 4:418

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Kant verwendet über sein Werk hinweg unterschiedliche Begriffe, um diese zwei Aspekte des Menschen als endlichem Vernunftwesen zu beschreiben: So spricht er hinsichtlich seiner Kausalität auch von einem „empirischen Charakter“ und „intelligiblen Charakter“ (KrV A 539/B 567) und bezeichnet den Menschen „als zu beiden Welten gehörig“ (KpV 5:87).

⁴⁶ KrV A 541/B 569.

lung daher als ein Ereignis thematisiert, dass nicht bloß empirisch beobachtet, sondern in seinem Zustandekommen erst durch die Gründe des Handelnden⁴⁷ für eben diese Handlung erklärt werden kann. Insofern ihr Zustandekommen aber nur durch die Angabe eben dieser Gründe erklärt werden kann, muss sie als durch deren propositionalen Gehalt oder, wie Kant schreibt, eine „intelligibele[] Ursache“ verursacht gelten. Diese nicht-naturgesetzliche Kausalität der Gründe wird von Kant als „transzendente Freiheit“⁴⁸ bezeichnet. Er behandelt sie als Gegenstand einer „transzendentalen‘ Ebene der philosophischen Handlungstheorie“⁴⁹. Ich verwende hierfür im Weiteren den Begriff ‚noumenale‘ Ebene oder Beschreibung. Die zweite Perspektive widmet sich der Handlung als einem beobachtbaren, also „sinnlich“ zugänglichen Phänomen. Wenn wir gefragt werden, was zu dieser Handlung als Ereignis in der physikalischen Welt geführt hat, können wir die Motive des Handelnden im Sinne psychischer Zustände angeben. Damit wird die Handlung als ein gemäß naturgesetzlicher Kausalität verursachtes Ereignis erklärt. Ihr entspricht eine „empiristische“ [...] Ebene der philosophischen Handlungstheorie“⁵⁰ Kants. Hierfür verwende ich im Weiteren den Begriff ‚phänomenale‘ Ebene oder Beschreibung. Ganz im Einklang mit der Differenz, die Kant im transzendentalen Idealismus etabliert hatte, sind auch diese beiden Beschreibungen einer Handlung für Kant nicht wechselseitig aufeinander reduzierbar.⁵¹ Sie erweisen sich vielmehr als notwendigerweise komplementär, um menschliches Handeln angemessen thematisieren zu können.

2.3 Das Gefühl als „Triebfeder“ des vormoralischen Handelns

Schauen wir uns nun etwas genauer an, warum Kants Theorie moralischen Handelns, wie er sie im ersten Hauptstück der *KpV* entfaltet, diesem Anspruch einer komplementären, phänomenalen und noumenalen Handlungsbeschreibung (noch) nicht gerecht werden kann.

Neben einem für die moderne Debatte untypischen, weiten Handlungsbegriff⁵² ist Handeln in einem schon engeren Sinne für Kant an das Vorhandensein eines

⁴⁷ M. Willaschek, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar 1992, 254 führt zum Status dieser Handlungsgründe aus: „Diese Gründe sind weder für den Handelnden selbst noch für einen Interakteur empirisch gegeben, denn als Grund fungiert ein psychischer Zustand [...] nur in Relation zu anderen [psychischen, A. K.] Zuständen und zur begründeten Handlung, und diese Relation ist kein empirisches, sondern ein ‚vernünftiges‘, also logisch-semantisches Verhältnis.“ Gründe sind dementsprechend nicht als raum-zeitlichen Entitäten zu verstehen, sondern als die kausal wirksame Interpretation der Beziehung derselben.

⁴⁸ *KpV* 5:97.

⁴⁹ Willaschek, *Vernunft* (s. Anm. 47), 47 und zum Kontext 91–168.

⁵⁰ Vgl. Willaschek, *Vernunft* (s. Anm. 47), 45–90, insb. 47. Vgl. auch *KpV* 5:9, Anm. 2, in der Kant grundlegende Begriffe dieser empirischen Psychologie erläutert. Vgl. auch *KrV* B 828.

⁵¹ Vgl. für einen Ansatz mit ähnlichen Konsequenzen: D. Davidson, *Handlung und Ereignis*. Übers. von J. Schulte, Frankfurt a. M. 1985 (Orig.: ders., *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980).

⁵² Als eine „Handlung“ gilt für Kant zunächst jegliches aktive Verursachen von Veränderungen im Gegensatz zum bloßen Empfangen oder Erleiden von Veränderungen. Zur Illustration: Dem weiteren Verständnis entsprechend ‚handelt‘ auch der Ofen, wenn er die Stube wärmt. Die Stube hingegen ‚erleidet‘ eine Veränderung (vgl. *KrV* A 203/B 248). Handeln beschreibt damit zunächst nur das kau-

„Begehrungsvermögens“⁵³ gebunden. Dieses bezeichnet die Fähigkeit von Lebewesen (auch Tieren)⁵⁴, auf der Basis einer mental-psychischen Repräsentation von potentiell existierenden Zuständen in der Welt, der „Vorstellung der Gegenstände“⁵⁵, die eigenen kausalen Kräfte auf die Herbeiführung der Wirklichkeit dieser ‚begehrten‘ Gegenstände ausrichten zu können.

Die Beziehung des handelnden Subjekts zu dieser Repräsentation des Gegenstands nennt Kant das Gefühl der „Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstands“⁵⁶. Die Wirklichkeit eines Gegenstands zu begehren, bedeutet dementsprechend, dessen Qualität der „Annehmlichkeit“⁵⁷ oder „Unannehmlichkeit“⁵⁸ (im Fall eines Gefühls der Unlust), relativ zu meinen Präferenzen und Wünschen fühlend wahrzunehmen – und mein Handeln danach auszurichten: „Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet“⁵⁹. Die motivationale Rolle des Gefühls ist für Kant also zentral. Es wird von ihm daher auch als „Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkür vorausgesetzt“⁶⁰ und kann als Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens bezeichnet werden.⁶¹ Da er das Gefühl näherhin als „eine dem *inneren Sinne* angehörige Receptivität“⁶² oder „Empfänglichkeit“⁶³ versteht, bezeichnet er es auch als „pathologisch“⁶⁴, womit auf seinen Charakter als etwas passiv Erlittenem hingewiesen wird.⁶⁵ Als solches fügt es sich unproblematisch in den naturgesetzlichen Ursachenzusammenhang ein und kann – was entscheidend ist für eine Beschreibung menschlichen Handelns auf phänomenaler Ebene – als Ursache der Handlung in der Erfahrungswelt benannt werden. Wenn hier zum Teil eine Unschärfe in der Verwendung des Begriffs ‚Gefühl‘ bemerkt wird – Kant spricht mal bestimmt von ‚dem Gefühl‘, aber dann auch wieder unbestimmt von ‚einem Gefühl‘ – liegt

sale Verhältnis zwischen dem Verursacher einer Wirkung, als dem Subjekt der Kausalität, und der Wirkung, setzt aber noch keine Intentionalität oder einen Willen voraus, vgl. Willaschek, Vernunft (s. Anm. 47), 34–43.

⁵³ KpV 5:9, Anm. 2. Es kann daher als der wesentliche Ort der Intentionalität in Kants Handlungstheorie aufgefasst werden, vgl. S. Schadow, Art. „Handlung“, in: S. Bacin u. a. (Hg.), Kant-Lexikon. Studienausgabe, Berlin/Boston 2017, 224–226.

⁵⁴ Vgl. zu einer Interpretation des Tieres bei Kant über seinen Status als Ding hinaus: F. Basaglia, Kants Definition von Begehrungsvermögen und sein Verständnis vom tierischen Leben, in: D. Emundts/S. Sedgwick (Hg.), Begehren/Desire (Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 13), Berlin/Boston 2018, 39–58.

⁵⁵ KpV 5:9, Anm. 2.

⁵⁶ KpV 5:21.

⁵⁷ Vgl. KpV 5:23. Kant bemerkt hier mit Blick auf den seiner Ansicht nach zum Scheitern verurteilten Versuch einer Unterscheidung des „oberen“ und „unteren“ Begehrungsvermögens auf der Basis des empirischen oder rationalen Ursprungs der Vorstellungen: „Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde.“

⁵⁸ Vgl. KpV 5:23.

⁵⁹ KpV 5:72. Vgl. auch schon KrV B 29.

⁶⁰ KpV 5:21 (Herv. d. Verf.).

⁶¹ Vgl. KpV 5:22. Vgl. zu zwei problematischen Aspekten in Kants Umschreibung des Gefühls Scarano, Handeln (s. Anm. 12), 121.

⁶² KpV 5:58, Herv. d. Verf.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ KpV 5:75. Nicht zu verwechseln mit dem modernen Wortsinn ‚krankhaft‘.

⁶⁵ Vgl. auch Anth 15:268.

das daran, dass er mit dem Begriff nicht nur die erlebten, einzelnen Gefühle der Lust oder Unlust bezeichnet, sondern je nach Kontext auch grundlegender das Gefühl der Lust und Unlust als eines der drei „Vermögen des Gemüths“⁶⁶ oder auch „Seelenvermögen“⁶⁷. Dieses Gefühlsvermögen ist für ihn die Voraussetzung dafür, dass einzelne Gefühle im oben genannten Sinne erfahren werden können.⁶⁸

Nun nimmt Kant allerdings im Einklang mit unserem Selbstverständnis als *rationale* Akteure nicht an, dass Gefühle unmittelbar motivational wirksam sind. Vielmehr wird ihre Wirkung von ihm als vermittelt über rationalen Prinzipien gedacht, zu denen sie auf eine näher zu bestimmende Art und Weise im Verhältnis stehen.⁶⁹ Die Voraussetzung für diese vermittelte handlungsleitende Wirksamkeit der Gefühle ist das Vermögen „praktischer Vernunft“⁷⁰ oder auch der „Wille“⁷¹. Dieser, von Kant auch als ein „oberes Begehrungsvermögen“⁷² bezeichnet, wird von ihm als die Fähigkeit eines Lebewesens verstanden, Handlungen nicht unmittelbar aus der affektiv geprägten Vorstellung von begehrten Gegenständen, sondern auch aus der „Vorstellung der Gesetze“, das heißt unter Beteiligung oder Maßgabe der Vernunft abzuleiten.⁷³ Im Gegensatz zu einer Bestimmung des (unteren) Begehrungsvermögens, bedeutet den Willen „zu bestimmen“, oder seinen „Bestimmungsgrund“ zu benennen, daher nichts anderes, als ihn als kausales Vermögen auf bestimmte rationale Prinzipien festzulegen.

Kant kennt grundsätzlich zwei mögliche Arten der Willensbestimmung und damit des vernünftigen Handelns: Eine empirisch vernünftige Willensbestimmung, die dem vor- oder außermoralischen Handeln entspricht, und eine rein vernünftige Willensbestimmung, die er mit dem moralischen Handeln identifiziert.

Im Fall der vormoralischen Handlung bestimmt sich der Wille anhand von „subjectiv-praktischen Grundsätzen“, den sog. „Maximen“⁷⁴. Die Vernunft hat hier die Rolle, in Form einer Regel, Mittel anzugeben, die der Verwirklichung eines begehrten Zustands in der Welt dienlich sind. Sie ist insofern zwar handlungs-

⁶⁶ KU 5:196.

⁶⁷ KU 5:198 für die „Tafel der oberen Seelenvermögen“.

⁶⁸ Vgl. EEKU 20:205–208.

⁶⁹ Vgl. KpV 5:79 oder auch GMS 4:413: „Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heißt Neigung, und diese beweist also jederzeit ein *Bedürfnis*. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein *Interesse*.“

⁷⁰ GMS 4:441.

⁷¹ Ich verzichte an dieser Stelle auf eine Differenzierung zwischen „Wille“ und „(freier) Willkür“, da Kant in der KpV bis auf sehr wenige Ausnahmen (vgl. KpV 5:33, 74) diese ebenfalls nicht vornimmt. In der TL hingegen differenziert er klar zwischen der Willkür als einem dezisionistischen Vermögen beliebige rational begründbare Entscheidungen zu treffen, und dem Willen als einem Vermögen des rationalen Strebens (vgl. TL 6:211–214, 226f.).

⁷² KpV 5:24f.

⁷³ Vgl. GMS 4:412 und zur Qualifikation als „oberes“ Vermögen KU 5:196.

⁷⁴ Vgl. für eine ausführliche Untersuchung des Begriffs der Maxime und dessen Relevanz im Rahmen der Handlungstheorie Kants L. Placencia, *Handlung und praktisches Urteil bei Kant. Eine historische und systematische Untersuchung zu Kants Konzeption des absichtlichen Handelns und ihren urteilstheoretischen Voraussetzungen*, Freiburg/München 2020, 203–267.

leitend, aber nicht *handlungsbestimmend*. Demgemäß wird sie von Kant als eine empirisch-bedingte, also von der Sinnlichkeit abhängige, Vernunft vorgestellt. Der von allen endlichen Vernunftwesen geteilte praktische Grundsatz ist das Prinzip der „eigene[n] Glückseligkeit“ oder „Selbstliebe“⁷⁵. Er gilt für Kant trotz seiner relativen Allgemeinheit als bloß subjektiv gültig, da sein Gegenstand, die Glückseligkeit als ein „Maximum des Wohlbefindens“⁷⁶, nicht objektiv, das heißt: erfahrungs*unabhängig* bestimmbar ist. Die Maximen sind damit für das Handlungssubjekt durch die Integration des Gefühls stets als handlungsleitend anzusehen. Sie können jedoch aus demselben Grunde auch bloß subjektive Verbindlichkeit beanspruchen.

Gefühle der Lust und Unlust stellen somit im handlungstheoretischen Regelfall – zwar vermittelt über die Vernunft, aber dennoch maßgeblich – den laut Kant erforderlichen subjektiven Bestimmungsgrund, die Triebfeder des Willens dar. Sie können aufgrund ihres sinnlichen Charakters für eine Beschreibung der Handlung auf phänomenaler Ebene problemlos herangezogen werden.⁷⁷

2.4 Der Ausschluss des Gefühls in der Begründung moralischen Handelns

Anstatt Kants handlungstheoretische Moralbegründung in den §§ 1–3 des ersten Hauptstücks detailliert nachzuzeichnen und die Antwort auf die ersten beiden Teilfragen der Schrift zu geben, soll hier Kants Bestimmung moralischen Handelns als der zweiten Form der Willensbestimmung auf die Rolle des Gefühls hin fokussiert werden. Die Leitfrage der *KpV* könnte man daher nun auch folgendermaßen reformulieren: Muss der Bestimmung des Willens durch Vernunft jederzeit ein Gefühl zugrunde gelegt werden oder kann Vernunft den Willen auch ohne die Voraussetzung eines Gefühls bestimmen? Kant formuliert diesen Gedanken schon in der Vorrede der *KpV*. Dort fragt er, ob ein Gefühl der Lust oder Unlust dem Begehrungsvermögen „jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse“, oder ob es auch denkbar ist, dass das Gefühl „unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben [des Begehrungsvermögens, A. K.] folge“.⁷⁸ Gäbe es diese Möglichkeit nicht, wäre reine Vernunft auch nicht praktisch. Denn die logische Vorordnung des Gefühls als Bestimmungsgrund des Willens erweist sich im Fall moralischen Handelns als problematisch, ja unvereinbar:

„Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermitteltst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, [...] so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten.“⁷⁹

⁷⁵ *KpV* 5:73.

⁷⁶ *GMS* 4:418

⁷⁷ *KpV* 5:22.

⁷⁸ Vgl. *KpV* 5:9, Anm. 2.

⁷⁹ *KpV* 5:71. Die schon in der *GMS* vorgenommene Unterscheidung von „Moralität“ und „Legalität“

Beim moralischen Gesetz haben wir es also laut Kant im Gegensatz zu den Maximen mit einem rationalen Prinzip zu tun, das den Willen ganz ohne die Voraussetzung eines Gefühls bestimmen soll.⁸⁰ Fällt der gefühlsmäßige Bezug auf einen begehrten Gegenstand weg, bleibt allein die bloße allgemein „gesetzgebende Form“⁸¹ eines praktischen Grundsatzes als Bestimmungsgrund des Willens über. Dieser wird von Kant als *objektiver* Bestimmungsgrund bezeichnet, weil er in seiner Gültigkeit nicht auf gewisse Bedingungen eingeschränkt ist, sondern ausnahmslos von allen vernünftigen Akteuren allein aufgrund ihrer Rationalität als Grund anerkannt werden muss.

Insofern die Willensbestimmung hier also gänzlich unabhängig von der Sinnlichkeit, also von passiv durch den inneren Sinn empfangenen Elemente stattfindet, steht sie auch nicht unter dem determinierenden Einfluss der Naturgesetze, nach denen diese als Erscheinungen verknüpft sind. Einem solchen Willen muss, wie oben schon erwähnt, eine „transscendentale“ Freiheit⁸² als intelligible oder auch ‚spontane‘ Kausalität zu kommen, womit er ein Vermögen darstellt, „eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen.“⁸³ Da aber jede Form von Kausalität Kants Ansicht nach ein Gesetz benötigt, nach dem die Ursachen und Wirkungen verknüpft sind, benötigt auch ein in diesem Sinne freier Wille ein Gesetz, welches nun – wenig überraschend – von Kant mit dem moralischen Gesetz identifiziert wird: „also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.“⁸⁴

Moralisches Handeln ist damit – im Gegensatz zum vormoralischen Handeln – nicht *heteronomes*, sondern *autonomes* Handeln. Das selbstgegebene Gesetz des Willens ist das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft. Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“⁸⁵ Die Vernunft erweist sich damit nicht nur als *handlungsleitend*, sondern auch als *handlungsbestimmend*.

Man muss hier nun mit Blick auf die obige Definition des Willens präzisierend hinzufügen, dass das moralische Gesetz natürlich nicht *direkt* den Willen bestimmt, wie es zum Beispiel ein Naturgesetz tun würde, sondern dass es die „Vorstellung“ dieses Gesetzes ist, als eine mentale Repräsentation seines logisch-semanticen Gehalts, die den Willen bestimmt.⁸⁶ Sie besteht für Kant genauerhin in dem „Bewußtsein dieses Grundgesetzes“⁸⁷ der reinen prakti-

setze ich hier als bekannt voraus.

⁸⁰ Das moralische Gesetz kann daher keine Maxime in dem genannten Sinne sein, da diese, wie gezeigt, ganz wesentlich das Gefühl als einen subjektiven Bestimmungsgrund miteinschließt. Es muss sich bei ihm um einen praktischen Grundsatz handeln, der sich zunächst auf die „bloße allgemein gesetzgebende Form“ beschränkt.

⁸¹ KpV 5:29.

⁸² KpV 5:97.

⁸³ KrV A 447/B 475.

⁸⁴ GMS 4:447.

⁸⁵ KpV 5:30.

⁸⁶ Vgl. Beck, Kritik (s. Anm. 18), 208.

⁸⁷ KpV 5:31. Dieses Bewusstsein wird von Kant auch als „Factum der Vernunft“ bezeichnet. Vgl. Willaschek, Vernunft (s. Anm. 47), 177–183 zur Interpretation dieses Faktums nicht als etwas Gegebenem, sondern als „Tat“ der Vernunft. Vgl. auch KpV 5:30.

schen Vernunft. Ganz entscheidend für die Frage, wie reine Vernunft ein hinreichender Grund des Willens werden kann, ist nun aber auch die folgende Überzeugung Kants: Da der logisch-semantische Gehalt des Gesetzes sich ganz allein auf die bloße Form beschränkt, fasst er das Moralbewusstsein selbst nicht als einen „Gegenstand der Sinne“⁸⁸, also phänomenal erfassbaren Zustand auf. Im Gegensatz zum Gefühl ist es daher, als solches betrachtet, untauglich, auch als subjektiver Bestimmungsgrund oder Triebfeder des Willens zu fungieren. Denn deren Funktion besteht ja gerade darin, für eine Beschreibung der Handlung auf phänomenaler Ebene herangezogen werden zu können, was einen sinnlichen Charakter voraussetzt.

2.5 Die fehlende „Triebfeder“ moralischen Handelns

An diesem Punkt wird das Dilemma deutlich, das sich aus Kants Theorievoraussetzungen ergibt: (1) Um moralisches Handeln endlicher Vernunftwesen auch phänomenal erklären zu können, muss ein Motiv angegeben werden. (2) Das Gefühl aber *darf* aufgrund seines sinnlichen Charakters, der zu Heteronomie führt, nicht das gesuchte Motiv moralischen Handelns darstellen. (3) Das Moralbewusstsein hingegen *kann* aufgrund seines intelligiblen Charakters nicht mit dem Motiv moralischen Handelns identifiziert werden. Die Konsequenzen daraus sind schwerwiegend: Zunächst erweist sich moralisches Handeln als für endliche Vernunftwesen, die auf ein Motiv angewiesen sind, als unmöglich (und was einerlei ist: phänomenal nicht beschreibbar). Ist es aber nicht möglich, moralisch – im Sinne der von Kant angegebenen Definition –, sondern immer nur vormoralisch zu handeln, dann müsste auch der Geltungsanspruch eines Gesetzes, das diese nicht ausführbare moralische Handlung fordert, hinterfragt werden.⁸⁹ Kants gesamte Moralbegründung wäre damit gescheitert. Auf diesem Hintergrund wird nun auch klar, warum Kant die Frage seiner zweiten *Kritik*, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange“⁹⁰ mit der Bestimmung moralischen Handelns als autonomem Handeln noch nicht für beantwortet hält. Seine handlungstheoretische, genauer gesagt: motivations-theoretische Frage ist also: Was kann unter diesen speziellen Theorievoraussetzungen widerspruchsfrei als die Triebfeder moralischen Handelns gelten?

Im Gegensatz zu der schon früh rationalistisch durchgeführten Moralbegründung schwankte Kant in Hinsicht auf dieses Problem lange zwischen unterschiedlichen Lösungsoptionen.⁹¹ Das Problem selbst beschäftigte ihn schon

⁸⁸ KpV 5:28: „Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinung gehört, so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen.“ Im Gegensatz zu L. W. Becks Meinung kann das Gefühl daher nicht mit dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes identifiziert werden, vgl. Beck, *Kritik* (s. Anm. 18), 209.

⁸⁹ Siehe hierzu das von Kant vorausgesetzte Prinzip, das Sollen Können voraussetzt: „Denn alsdann fällt dieser Begriff aus der Moral von selbst weg (*ultra posse nemo obligatur*)“ (Frieden 8:370).

⁹⁰ KpV 5:15.

⁹¹ Vgl. Schadow, *Achtung* (s. Anm. 36), 7, 243; Beck, *Kritik* (s. Anm. 18), 201.

vor der 1785 veröffentlichten *GMS*, wovon eine vielzitierte Passage aus seinen vermutlich zwischen 1775 und 1785 gehaltenen Vorlesungen zur Ethik⁹² Zeugnis gibt. Dort formuliert er das Problem, dass das Gesetz als objektiver Bestimmungsgrund nicht auch als Motiv taugt, folgendermaßen:

„Wenn ich durch den Verstand urteile, daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich diese Handlung tue, von der ich sich so geurteilt habe. [...] Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben, und daß es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein der Weisen.“⁹³

Kant bieten sich im Wesentlichen zwei Optionen zur Lösung dieses Problems an, die sich hinsichtlich der Rolle des Gefühls im Gefüge moralischen Handelns ganz wesentlich unterscheiden: (1) Das Verstandesurteil selbst – hier verstanden als das Moralbewusstsein – besitzt *keine* motivierende Kraft. Es muss daher ein vernunftexternes, separates moralisches Gefühl als Triebfeder angenommen werden, welches der moralischen Willensbestimmung vorausgeht. Oder: (2) Das Verstandesurteil kann die erforderliche motivierende Kraft aus sich selbst heraus aufbringen, und zwar insofern, als dass es selbst (in einem näher zu bezeichnenden Sinne) die Triebfeder moralischen Handelns darstellt.⁹⁴

Die erste Option steht dem von britischen Moral-Sense-Philosophen gewählten Weg nahe. So behauptet der schon für Kants erkenntnistheoretisches Werk einflussreiche⁹⁵ David Hume (1711–1776) in seinem emotivistischen Ethik-Ansatz eine maßgebliche Rolle des Gefühls im Zusammenhang der moralischen Motivation. Aufschlussreich in diesem Kontext ist eine Passage im *Treatise*,⁹⁶ in der Hume zunächst auf die in der Geschichte der Philosophie übliche Hochschätzung der Vernunft und die Abwertung des Affektiven hinweist. Er setzt sich angesichts dessen folgendes Ziel: „In order to shew the fallacy of all this philosophy, I shall endeavour to prove [...], that reason alone can never be a motive to any action of the will“.⁹⁷ Vernunft allein kann zwar urteilen und Sachverhalte feststellen, aber sie kann den Willen laut Hume allein nicht zum Handeln

⁹² Vgl. Kant, Vorlesung (s. Anm. 25).

⁹³ Kant, Vorlesung (s. Anm. 25), 54. In der *KrV* sieht sich Kant auch noch in Hinsicht auf die Frage der Realisierbarkeit des höchsten Guts und in Folge auch der Existenz Gottes mit einem Triebfedernproblem der Moral konfrontiert (vgl. *KrV* A 813/B 841).

⁹⁴ Vgl. *KpV* 5:76. Kant sieht hier als Funktion des moralischen Gefühls, das moralische Gesetz selbst „zur Maxime zu machen“, was selbstverständlich nicht bedeuten kann, dass seine objektive Gültigkeit eingeschränkt wird, sondern vielmehr, dass es damit *auch* subjektiv Gültigkeit beanspruchen kann.

⁹⁵ *Prol* 4:260: „die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.“

⁹⁶ Vgl. insbesondere seine Ausführungen im *Treatise* unter dem Titel „Of the influencing motives of the will“, D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739/40), L. A. Selby-Bigge / P. H. Nidditch (Hg.), Oxford 1978, 2.3.3, 413–418. Vgl. auch Trampota, Andreas: Vernunft allein bewegt nichts. Hume, Kant und die Externalismus-Internalismus-Kontroverse in der Ethik, in: G. Brüntrup (Hg.), *Warum wir handeln – Philosophie der Motivation*, Stuttgart 2012, 41–59.

⁹⁷ Hume, *Treatise* (s. Anm. 96), 413.

gemäß diesem Urteil bewegen. Dazu bedarf es des Gefühls. Daraus zieht er den drastischen Schluss: „Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.“⁹⁸ Vernunft wäre damit ziemlich genau auf die Rolle reduziert, die Kant ihr im Raum des vormoralischen Handelns zuweist. Auf den ersten Blick erscheint es nun so, als würde Kant zumindest der im Ziel enthaltenen These Humes – wenn auch nicht den behaupteten Konsequenzen – zustimmen, wenn er dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes als objektivem Bestimmungsgrund den phänomenalen Charakter verweigert und es damit aus der Klasse möglicher Triebfedern, also subjektiver Bestimmungsgründe ausschließt. Doch allein schon die angeführte Leitfrage der *KpV*, ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens *für sich allein* zulange, zeigt, dass Kants Ziel dem von Hume diametral entgegengesetzt ist. Spätestens mit dem oben dargestellten Ausschluss des Gefühls aus dem Gefüge der moralischen Willensbestimmung wird klar, dass er sich entschieden gegen die von Hume vorgenommene Herabstufung der Vernunft und die aus ihr folgende Lösung des Motivationsproblems mittels eines separaten moralischen Gefühls wenden muss.

Für Kant bleibt also auf der Basis seiner rationalistischen Moralbegründung nurmehr die zweite Lösung gangbar: Die vernünftige Einsicht kann die erforderliche motivierende Kraft aus sich selbst heraus aufbringen. Das muss sie auch, wenn moralisches Handeln nicht zu bloßer Heteronomie herabsinken soll. Zu Beginn des dritten Hauptstücks der *KpV* betont Kant daher, dass:

„die Triebfeder des menschlichen Willens [...] (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anders, als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn dies nicht blos den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist desselben zu enthalten, erfüllen soll.“⁹⁹

Wir hatten nun aber schon gesehen, dass das moralische Gesetz zwar zum objektiven Bestimmungsgrund taugt, aber aufgrund seines rein intelligiblen Charakters nicht auch zum subjektiven, zur Triebfeder. Es muss also etwas anderes gemeint sein, als eine intellektualistische und insofern exklusiv rationalistische Lösung des Problems moralischer Motivation,¹⁰⁰ die einfachhin eine *Identität* von Moralbewusstsein und Triebfeder, von objektivem und subjektivem Bestimmungsgrund behauptet. Wie sieht eine solche Lösung für Kant aus?

⁹⁸ Hume, *Treatise* (s. Anm. 96), 415.

⁹⁹ *KpV* 5:72.

¹⁰⁰ Platon vertritt zum Beispiel eine Form dieser Lösung des Motivationsproblems, wenn er moralisch falsches Handeln lediglich auf „Unverstand“ und nicht auf eine von der Erkenntnis unabhängige Form der Willensschwäche zurückführt (Platon, *Protagoras*, 358c), vgl. auch Schadow, *Achtung* (s. Anm. 36), 11–15.

3 Die Lösung: Das moralische Gefühl als Wirkung und Bedingung der Praktikabilität reiner Vernunft

3.1 Die Aufgabe des Triebfedernkapitels der *Kritik der praktischen Vernunft*

Angesichts dieser Ausgangslage müssen nun, wie Lewis W. Beck zurecht betont, zunächst zwei unterschiedliche Fragen voneinander abgegrenzt werden. Zunächst: „Wie kann ein Gesetz der intelligiblen Welt in der Erscheinungswelt die Ereignisse bestimmen?“¹⁰¹ Diese erste Frage hält Kant für nicht zu beantworten. Er stellt dies zu Beginn des Triebfedernkapitels klar:

„Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, [...] anzuzeigen haben.“¹⁰²

Der Grund der Möglichkeit der Einflussnahme von Vernunft auf die Sinnlichkeit, also die theoretische Erklärbarkeit der schon erwähnten, transzendentalen Freiheit des Willens, muss für Kant im Dunkeln bleiben. Er versucht schon in den *Vorlesungen zur Ethik* auf die Ziellosigkeit eines solchen Unterfanges hinzuweisen, wenn er die gesuchte Antwort mit dem „Stein der Weisen“ identifiziert.¹⁰³ Mit dem dargestellten wechselseitigen Verweiszusammenhang von Freiheit und Bewusstsein des moralischen Gesetzes setzt Kant allerdings sehr wohl voraus, dass reine Vernunft Einfluss auf die Sinnlichkeit nehmen kann.

Die zweite Frage ist laut Beck folgende: „Wie kann ein Wesen der Erscheinungswelt aus seiner Erkenntnis des Gesetzes der intelligiblen Welt sein Handeln so bestimmen, daß dieses Gesetz tatsächlich *Wirksamkeit* erlangt?“¹⁰⁴ Die Beantwortung dieser Frage hingegen stellt Kant nun explizit in Aussicht. Sie bildet die Aufgabe des gesamten Kapitels:

„so bleibt nichts übrig, als bloß sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe vorgehe. [...] Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe,

¹⁰¹ Beck, *Kritik* (s. Anm. 18), 200.

¹⁰² KpV 5:72.

¹⁰³ Vgl. für den pejorativen Sinn der Chiffre auch die von Kant als „Adepten des Steins der Weisen“ bezeichnete Gruppe im „Beschluß“ der KpV (5:163).

¹⁰⁴ Beck, *Kritik* (s. Anm. 18), 200.

sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben.“¹⁰⁵

Infrage steht also nicht das Verhältnis von „Ding an sich“ und „Erscheinungen“, von Freiheit und Natur, sondern das Verhältnis von verschiedenen Erscheinungen untereinander, die ausschließlich dann auftreten, wenn es der nicht weiter aufklärbare Fall ist, dass „das Gesetz in sich eine Triebfeder“¹⁰⁶ abgibt – also die phänomenal zu beschreibende Wirkung eines Aktes transzendentaler Freiheit. Eben diese Wirkung des Moralbewusstseins als Bestimmungsgrund des Willens auf die Sinnlichkeit des Handlungssubjektes, genauer auf sein Gefühlsvermögen, ist es, was Kant als das „moralische Gefühl“¹⁰⁷ bezeichnet. Nur am Rande sei hier bemerkt, dass Kant dem moralischen Gefühl im Rahmen seiner rationalistischen *Moralbegründung* selbstverständlich keine Beurteilungs- oder Begründungsfunktion für die Moral zuweist.¹⁰⁸ Diese Anmerkung ist in Hinsicht auf die Funktion des moralischen Gefühls in Moral-Sense-Ansätzen, wie z. B. dem von Francis Hutcheson (1694–1746), wichtig. Dort nämlich avanciert die moralische Affizierbarkeit des Menschen auch zur Letztinstanz für die Begründung des moralischen Urteils über Handlungen.¹⁰⁹

3.2 Die Gestalt des moralischen Gefühls als Wirkung des Moralbewusstseins

Kant spezifiziert nun im Laufe des Triebfedernkapitels dieses moralische Gefühl genauer. Ganz im Gegensatz zu der sonst klaren Struktur der *KpV*¹¹⁰ wiederholt er dabei einzelne Punkte mehrfach, was die Argumentation recht unübersichtlich und wenig einheitlich erscheinen lässt. Im Wesentlichen besteht diese jedoch aus drei Schritten.¹¹¹ Den *ersten*, nämlich dass reine Vernunft als Bewusstsein des moralischen Gesetzes den Willen bestimmt, setzt er als in seinen bisherigen Ausführungen als gegeben voraus, auch wenn er für sich genommen erklärungsbedürftig ist. Im *zweiten* Schritt geht es ihm zunächst darum, herauszustellen, dass der gesuchten Wirkung eine gewisse Art von *negativer* Empfindungsqualität zukommt: Denn die Bestimmung des Willens durch das Gesetz geht mit dem „Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten“¹¹² einher. Die sinnlichen Bestimmungsgründe,

¹⁰⁵ KpV 5:72.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ KpV 5:75.

¹⁰⁸ Vgl. KpV 5:76.

¹⁰⁹ Vgl. F. Hutcheson, Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Idee von Schönheit und Tugend. Übers. und mit einer Einleitung hrsg. von Wolfgang Leidhold, Hamburg 1986, II. 1, 17–31 (Orig.: An Inquiry Into The Original Of Our Ideas Of Beauty and Virtue [1725], Indianapolis 2008). Vgl. weiterführend auch Kants explizite Bezugnahmen auf Hutcheson z. B. GMS 4:442, KpV 5:40.

¹¹⁰ Leider gilt für das Triebfedernkapitel G. Irrlitz' Einschätzung der KpV als „ein konzentriertes Kunstwerk des Gedankens“ und „das in der Darstellungsweise gelungenste Hauptwerk Kants“ nicht, ders., Kant Handbuch. Leben und Werk, München ³2015, 309.

¹¹¹ Vgl. zur Rekonstruktion Scarano, Handeln (s. Anm. 12), 125–126 oder ausführlicher auch Schadow, Achtung (s. Anm. 36), 241–249.

¹¹² 5:72.

die im vormoralischen Handeln noch maßgeblich gewesen waren, allen voran vermittelt über das erwähnte Prinzip der Selbstliebe¹¹³, werden nun auf ihre Gesetzeskonformität eingeschränkt. Die Einschränkung seines Begehrens hat für das Handlungssubjekt einen Charakter der Unlust, den Kant als „Schmerz“ oder „Demütigung“ bezeichnet: „Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann“¹¹⁴.

Hier wird nun auch deutlich, warum Kant überhaupt meint, von einem moralischen *Gefühl* sprechen zu müssen. Er schreibt: „die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl.“¹¹⁵ Kants Rede von der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz mündet also nicht in einen Antagonismus von Vernunft und Gefühl, sondern die Vernunft setzt das Gefühl der Lust und Unlust (als Gefühlsvermögen) auf gewisse Weise voraus, um sich selbst Wirksamkeit zu verschaffen:¹¹⁶ Noch grundlegender könnte man sagen, dass vormoralisches und moralisches Handeln damit für Kant auf denselben sinnlichen Antriebskräften als Motivationssystem beruhen.¹¹⁷

Nachdem Kant nun diese grundlegende negative Empfindungsqualität des moralischen Gefühls dargelegt hat, will er in einem *dritten* Schritt zeigen, dass der Wirkung des Moralbewusstseins aber gleichzeitig auch eine *positive* Empfindungsqualität zukommt: Diese besteht für Kant darin, dass die Vernunft ein analytisches Urteil darüber trifft, welche Bedeutung dem Abbruch aller Neigungen in motivationaler Hinsicht zukommt: Dabei wird „die Wegräumung eines Hindernisses“, wie es die ‚gesetzeswidrigen‘ Neigungen darstellen, „einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt“¹¹⁸. Diese invertierende Deutung erlaubt es Kant nun auch, von einer positiven Wirkung des Moralbewusstseins zu sprechen, die er daher nicht mehr als „Schmerz“ oder „Demütigung“, sondern als „Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz“¹¹⁹ bezeichnet. Kant fasst seinen Gedankengang so zusammen:

„Also muß die Achtung für das moralische Gesetz auch als positive, aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jenes den hindernden

¹¹³ Kant differenziert die Wirkung hier noch weiter aus, wenn er die Selbstliebe als „Eigenliebe“ vom „Eigendünkel“ unterscheidet, der nicht nur abgebrochen wird, sondern ‚niedergeschlagen‘ (vgl. KpV 5:73).

¹¹⁴ KpV 5:73.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ KpV 5:75: „Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft“. L. W. Beck ist daher der Meinung, dass das „pathologische Gefühl als die Materie des moralischen Gefühls“ betrachtet werden kann, Beck, Kritik (s. Anm. 18), 212.

¹¹⁷ Vgl. für diese These z. B. A. Cohen, Kant on Moral Feelings, Moral Desires and the Cultivation of Virtue, in: Emundts/Sedgwick (Hg.), Begehren/Desire (s. Anm. 54), 4–17, hier: 16; vgl. auch MS:TL 6:399.

¹¹⁸ KpV 5:75. Er setzt hier als Grundlage für sein Argument den Satz „Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Tätigkeit ist die Beförderung dieser Tätigkeit selbst“ (KpV 5:79) voraus.

¹¹⁹ KpV 5:75.

Einfluß der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zur Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemäßen Lebenswandels angesehen werden.“¹²⁰

Kant führt beide Aspekte, den negativen der Demütigung und den positiven der Achtung, unter einem Begriff zusammen: Dieses Gefühl kann „aus beiden Gründen zusammen aber ein *moralisches Gefühl* genannt werden.“¹²¹ Es ist damit im Wesentlichen als eine Empfänglichkeit der sinnlichen Antriebsstruktur eines endlichen Vernunftwesens, sich durch Gründe der reinen Vernunft bewegen zu lassen, bestimmt.¹²²

3.3 Das Abhängigkeitsverhältnis von Moralbewusstsein und moralischem Gefühl

Nun könnte man gegen die Annahme eines solchen moralischen Gefühls einen Einwand formulieren, den Kant auch selbst zu bestätigen scheint:¹²³ Führt angesichts des o. g. Ausschlusses des Gefühls aus dem Gefüge der moralischen Handlung nicht auch ein solches moralisches Gefühl als Triebfeder zu einer Heteronomie des Willens? Um diese Frage zu beantworten, ist es hilfreich, noch einmal genau auf das Verhältnis von Moralbewusstsein und moralischen Gefühl zu blicken. Wenn Kant das moralische Gefühl als eine „Wirkung jenes Bestimmungsgrundes“¹²⁴ bezeichnet, meint er damit, dass es *als Wirkung* kausal abhängig ist, von dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes *als seiner Ursache*:

„Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.“¹²⁵

Insofern es sich nun bei dieser Kausalität des Moralbewusstseins einerseits um eine rein intelligible Form der Kausalität handelt, und andererseits die Begriffe des Gefühls der Lust und Unlust, die zur näheren Beschreibung der

¹²⁰ KpV 5:79

¹²¹ KpV 5:75. Für die Verwendung des Begriffs „moralisches Gefühl“ anstatt „Gefühl der Achtung“ spricht neben dieser Zusammenführung zweier Aspekte auch Kants ausschließlicher Gebrauch des ersteren in der TL (6:399–400).

¹²² TL 6:400: „Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz)“. S. Schadow rekonstruiert Kants Konzept des moralischen Gefühls daher auch als eine „Theorie der moralischen Sensibilität“, dies., Achtung (s. Anm. 36), 240. Sie lehnt sich dabei an die Terminologie von A. Reath, „Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination“, in: Kant-Studien 80 (1989), 284–302, an, der allerdings im Gegensatz zu Schadow eine intellektualistische Lesart von Kants Theorie moralischer Motivation vertritt (vgl. 288).

¹²³ KpV 5:71.

¹²⁴ KpV 5:72.

¹²⁵ KpV 5:73.

Wirkung vorausgesetzt wurden, für Kant als reine Verstandesbegriffe gelten,¹²⁶ kann der epistemische Status dieser Abhängigkeit des Gefühls vom Gesetz als eine Erkenntnis *a priori*, also eine erfahrungsunabhängige Einsicht, gelten. Das heißt: Obwohl wir also im moralischen Gefühl reine praktische Vernunft gewissermaßen fühlend wahrnehmen, wissen wir von ihrer handlungsleitenden Wirkung nicht erst aufgrund von Beobachtung oder Erfahrung psychischer Zustände. Dementsprechend kann auch von einer im strengen Sinne *notwendigen* Verbindung von moralischem Gefühl und Bewusstsein des moralischen Gesetzes gesprochen werden. Wenn Kant das moralische Gefühl als „*praktisch gewirkt*“¹²⁷ bezeichnet, will er genau auf dieses besondere, kausale Abhängigkeitsverhältnis verweisen. So lässt sich dann auch der formulierte Einwand abwehren: Im Gegensatz zum Regelfall der vormoralischen Handlung, in dem das Gefühl als „Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkür *vorausgesetzt*“¹²⁸ wurde, *folgt* das moralische Gefühl als ein praktisch gewirktes erst auf die Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz.¹²⁹ Der Ort des moralischen Gefühls im Gefüge der Willensbestimmung ist also ein grundsätzlich anderer als der oben beschriebene des pathologischen Gefühls.

3.4 Komplementäre Handlungsbeschreibung und Interpretation des moralischen Gefühls

Bis zu diesem Punkt könnte man nun jedoch durchaus einer Interpretation von Kants Konzept des moralischen Gefühls Recht geben, die dieses nicht mehr als die Triebfeder moralischen Handelns, im Sinne eines kausal-motivational wirksamen Motivs betrachtet, sondern höchstens noch als ein bloßes Nebenprodukt der Willensbestimmung durch das moralische Gesetz.¹³⁰ Schließlich wurde ja gezeigt, dass wir es, im Unterschied zu den pathologischen Gefühlen, mit einer bloßen *Folge* der Willensbestimmung zu tun haben, die dem eigentlichen Motivationsgeschehen logisch nachgeordnet ist. Warum sollte man also angesichts dessen das moralische Gefühl überhaupt noch weiter als Triebfeder bezeichnen? Man könnte gegen eine derartige Infragestellung der motivationalen Relevanz des moralischen Gefühls nun mit vielen Äußerungen Kants argumentieren, die dieses ganz eindeutig als moralische Triebfeder bezeichnen und damit auf die notwendige Rolle eines Gefühls als Motiv für Kant hinweisen.¹³¹ Dieser Weg führt in einen bestehenden Interpretationsstreit um die Rolle des moralischen Gefühls in Kants Theorie moralischer Motivation zwischen eher

¹²⁶ KpV 5:9, Anm. 2. und die Bezeichnung dieser empirisch-psychologischen Begriffe als „transzendente Definitionen“ bei Beck, Kritik (s. Anm. 18), 205.

¹²⁷ KpV 5:75. Eine Terminologie, die er schon in der *GMS* benutzt hatte, wenn er dort die Achtung als ein nicht „durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“ bezeichnet (*GMS* 4:401, Anm. 2).

¹²⁸ KpV 5:21, Herv. des Verf.

¹²⁹ Vgl. KpV 5:75.

¹³⁰ Vgl. grundlegend die Position des motivationalen Intellektualismus oder spezifisch Kassan, Vernunft (s. Anm. 10), 15–81, für das moralische Gefühl als „ein in evaluativer Hinsicht notwendiges Nebenprodukt der moralischen Willensbestimmung“ (1).

¹³¹ Vgl. die Position des motivationalen Affektivismus (Anm. 10).

affektivistisch und intellektualistisch geprägten Lesarten.¹³² Wir wollen an dieser Stelle versuchen, die starke Dichotomie der beiden Lösungen zu unterlaufen und einen ‚dritten Weg‘ anzubieten, der sicher nicht in jeder Hinsicht zufriedenstellend ist, aber bedacht werden sollte.

Wir hatten gesehen, dass aus Kants transzendentalen Idealismus handlungstheoretisch folgt, dass es immer zwei Beschreibungsweisen ein und derselben Handlung geben muss. Moralische Handlungen müssen demgemäß *phänomenal* als Ereignisse in der Erfahrungswelt anhand von physikalischen Ursachen, aber auch und immer zugleich *noumenal* als die Folge von Vernunftgründen beschrieben werden können. Nimmt man diese Anforderung einer notwendigerweise komplementären Handlungsbeschreibung ernst, kann man zu der Ansicht gelangen, dass die Fragestellung, ob denn nun entweder das Moralbewusstsein *oder* das moralische Gefühl als Triebfeder angesehen werden muss, im gegebenen Kontext sinnlos ist. Denn beide Antworten erweisen sich unter Kants besonderen Theorievoraussetzungen als unzulänglich. Wie auch in der Frage ‚Freiheit oder Determinismus?‘ ist er auch hier auf beide Aspekte zugleich angewiesen, also eine intelligible und eine sensible Ursache ein und derselben Handlung. Kant macht im Triebfedernkapitel folgende Bemerkung, die eine derartige Zwei-Aspekte-Lesart des Konzeptes der moralischen Motivation zumindest nahelegt:

„Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern *sie ist die Sittlichkeit selbst*, subjectiv *als Triebfeder betrachtet*, indem die reine praktische Vernunft dadurch, daß sie der Selbstliebe [...] alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze [...], Ansehen verschafft.“¹³³

Es geht auch hier wieder um die zwei unterschiedlichen Betrachtungsweisen auf ein und dieselbe Wirklichkeit, die wir laut Kant einnehmen können. Insofern ist die Angabe des Moralbewusstseins als intelligibler Ursache, möglich durch transzendental verstandene Freiheit, für sich genommen unzulänglich um moralisches Handeln zu erklären. Insofern ist aber auch die Angabe des moralischen Gefühls als phänomenaler Ursache für sich genommen unzulänglich, um moralisches Handeln zu erklären. Erst wenn beide in ihrer je spezifischen Funktion und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden, kann laut Kant eine zufriedenstellende Handlungsbeschreibung gegeben werden.

Auf dem Hintergrund dieser Ausführungen wird nun auch deutlich, warum das Bewusstsein des moralischen Gesetzes von Kant zwar als subjektiver Bestimmungsgrund oder Triebfeder bezeichnet wird, aber dennoch nicht mit dieser Triebfeder *identifiziert* werden darf:¹³⁴ Im Sinne des Begriffs einer innerweltlichen Kausalursache fungiert das moralische Gefühl als Triebfeder. Denn die

¹³² Vgl. Anm. 10.

¹³³ KpV 5:76, Herv. d. Verf.

¹³⁴ Vgl. für diese Interpretation der doppelten Triebfeder Scarano, Handeln (s. Anm. 12), 124. Kant erfüllt also auf besondere Weise die sogenannte ‚internalistische Forderung‘ („internalism requirement“) einer notwendigen Verbindung von objektiven Gründen und subjektiven Motiven. Für den Begriff: C. M. Korsgaard, Skepticism about Practical Reason, in: The Journal of Philosophy 83 (1986), 5–25, hier: 11.

moralische Handlung kann erst durch dieses phänomenal, also ihrem kausalen Zustandekommen in der physikalischen Welt nach, erklärt werden. Aufgrund der erfahrungsunabhängig einsehbaren, notwendigen ursächlichen Abhängigkeit des moralischen Gefühls vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes aber, kann das moralische Gesetz selbst als die eigentlich bestimmende Triebfeder bezeichnet werden, obwohl es nicht mit dieser identisch ist,¹³⁵ was aber nicht dazu berechtigt, das moralische Gefühl einfach als motivational irrelevant aus der Gleichung zu streichen!

Damit wäre erklärt, wie das moralische Gesetz selbst der *hinreichende* Grund moralischen Handelns sein kann und die zwei falschen, aber diametral entgegengesetzten Auffassungen moralischer Motivation¹³⁶ ausgeschlossen, die das oben beschriebene Dilemma Kants nicht zu lösen vermocht hatten: Einen Rationalismus, der davon ausgeht, dass das moralische Gesetz den Willen eines endlichen Vernunftwesens ohne jedwede Vermittlung bestimmt, einerseits, und die Position, dass es ein vernunftexternes, separates moralisches Gefühl gibt, welches der Willensbestimmung vorausgeht, andererseits. Das Konzept des moralischen Gefühls hingegen löst das oben beschriebene Dilemma Kants, da es problemlos für eine *phänomenale* Beschreibung *moralischen* Handelns herangezogen werden kann: Ihm eignet zwar ein sinnlicher Charakter, dieser führt aber im Gegensatz zu dem des pathologischen Gefühls nicht zu Heteronomie, sondern ist gerade die Folge der Autonomie des Willens. Damit ist dem Motivationsbedürfnis des endlichen Vernunftwesens einerseits, und dem Kriterium der Moralität andererseits entsprochen.

4 Schluss

In Relativierung der gängigen Auffassung, Kant komme in seiner Moralphilosophie gut ohne die affektive Dimension menschlichen Lebens zurecht, ja, er schließe sie gar aggressiv aus, muss man also Folgendes anerkennen: Obwohl das Gefühl laut Kant in der *Moralbegründung* keine Rolle spielen darf, da es Heteronomie als Fremdbestimmung des Willens mit sich führt, ist es doch in Hinsicht auf die Frage der *Motivation* zu moralischem Handeln und einer angemessenen Beschreibung desselben geradezu unabdingbar. Die Rede von der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz mündet daher bei Kant gerade nicht in einen Antagonismus von Vernunft- und Gefühlsvermögen, sondern in die Auffassung, dass die Vernunft das Vermögen zu Fühlen voraussetze, um sich selbst praktische Wirksamkeit zu verschaffen. Erst vor diesem Hintergrund wird dann auch verständlich, warum sich der Mensch ohne „alles moralische Gefühl“ für Kant tatsächlich als „sittlich todt“¹³⁷ erweist: Ohne das moralische Gefühl nämlich ist für ihn gar nicht erklärbar, wie der Mensch dem

¹³⁵ N. Scarano, drückt es treffenderweise so aus: „Die Transitivität der Kausalrelation ist der Grund dafür, daß sowohl das Gesetz als auch die Achtung als ‚Triebfedern‘ bezeichnet werden können.“ Ders., Handeln (s. Anm. 12), 124.

¹³⁶ Vgl. Beck, Kritik (s. Anm. 18), 209.

¹³⁷ TL 6:400.

moralischen Gesetz überhaupt handelnd Folge leisten könnte. Ein eminent praktisches Gesetz aber, dessen Forderung von seinem Adressaten praktisch nicht erfüllt werden kann, weil die dafür erforderliche Bedingung – der subjektiv motivierende Grund als erfahrungsweltliche Ursache – nicht vorliegt, verliere seine Gültigkeit. Dass selbst eine so dezidiert vernunftzentrierte Moralphilosophie wie die Kants zur Absicherung des Verbindlichkeitsanspruchs der Moral das Gefühl benötigt, sollte mit Blick auf die Stellung der Emotionen in der Ethik, aber auch in Hinsicht auf das Verhältnis von Vernunftgründen und Gefühlen in unseren liberal-rechtstaatlichen Demokratien zu Denken geben.



Alexander Kaiser (Mag. Theol.) ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: a.kaiser@thf-paderborn.de

JÓZEF BREMER SJ

Hope as embedded in the life and writings of Ludwig Wittgenstein

KURZINHALT

Hoffnung ist eine menschliche Ressource, die sich zu keinem Zeitpunkt von unserem Handeln trennen lässt. In vielen Fällen prägt sie unsere Entscheidungen und erhöht dadurch die Wahrscheinlichkeit ihrer Erfüllung. Als solche bietet sie keine Garantien, ebnet jedoch den Weg zu einem lebenswerten Leben und ist, nicht zuletzt, eine Art Verpflichtung eines jeden von uns gegenüber uns selbst. Dennoch gehört die Hoffnung zu den weniger beachteten Themen der Philosophie. Wir beginnen mit Ludwig Wittgensteins persönlichen Bemerkungen über – oder besser: Ausdrucksformen von – Hoffnung und erörtern anschließend ihren Stellenwert in seinem philosophischen Werk. Dabei werden wir zeigen, wie für Wittgenstein Hoffnung in die komplexe menschliche Lebensform eingewoben ist.

SUMMARY

Hope is a human resource, that cannot be separated from our actions at any time. In many cases, it shapes our decisions, thereby increasing the likelihood of its fulfilment. As such it offers no guarantees, yet paves the way to a life worth living and is, last but not least, a kind of commitment from each of us to our very selves. Hope, however, is one of the lesser-noted topics in philosophy. We begin with Wittgenstein's personal remarks on – or better, expressions of – hope and then we discuss its place within his philosophical writings. In doing so, we will show how for Wittgenstein hope is woven into the complex human form of life.

1 Introduction

“Und das Wort ‘Hoffen’ bezieht sich auf ein Phänomen des menschlichen Lebens.” (TS 227a,286–287)

Hope is difficult to define and describe because it is both a type of emotion and a way of thinking. We experience it consciously, but it seems to come from somewhere or someone outside of us while being directed towards something. Its role proves crucial in those moments of instability in our individual lives

and in times of social uncertainty. It invariably helps us cope with adversity. Hope can be supportive in bereavement, and the associated confidence and setting of realistic goals aimed at regaining well-being and quality of life can diminish fears and anxieties. It is not something given to us once and for all; we have to work at it and forge connections beyond ourselves so that hope itself may take root and become what we talk about and how we live. To illustrate this, we will refer to the life and works of Ludwig Wittgenstein.

It should be noted that he never systematically dealt with the subject of 'hope'. However, there are a few, among others, personal remarks in his so-called *Geheime Tagebücher (GT)*¹, *Tagebücher (TB)*², or *Denkbewegungen (DB)*³ and several general reflections in his *Tractatus Logico-Philosophicus (TLP)*⁴, *Philosophischen Untersuchungen (PU)*⁵, *Lecture on Ethics (LE)*⁶. The latter mostly deal with the acquisition of the word 'hope'; a comparison with other mental verbs and existential hopelessness. In his philosophical analyses of feelings, Wittgenstein is mainly interested in the logic and grammar of terms such as 'hope' or 'love'. In his writings we can distinguish two different types of mental states and thus of psychological terms. The first type includes expressions in the first-person of the present-tense, the second type includes descriptions. The notion of expression occurs as juxtaposed with the notion of 'communication' ("Was ist das Sprachspiel des Mitteilens?" MS 165,208), which is often understood as the transmission of information, and is a general and ambiguous concept. By contrast, expression contains subjective elements. Like communication, expression can be verbal and non-verbal. In the first part of this article, we will address the verbal expression of hope (avowals). This concerns linguistic expression in first-person present-tense sentences such as 'I hope' and the like.

Firstly, we will present the expressions of hope and hopelessness as they appear in Wittgenstein's *GT*, *TB* and *DB*, taking the form of confessions (avowals). First-person expressions of emotion do not refer to observations, unlike third-person sentences:

"Wenn wir Furcht, Trauer, Freude, Zorn, etc. Seelenzustände nennen, so heißt das, daß der Furchtvolle, Trauervolle, etc., die Mitteilung machen können kann: 'Ich bin im Zustand der Furcht', etc., daß diese Mitteilung – sowie ganz wie die primitive Äußerung – nicht auf einer Beobachtung beruht" (MS 136,43b).

¹ L. Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914–1916*. Hg. und dokumentiert v. Wilhelm Baum. Vorwort v. Hans Albert. Wien: Turia & Kant 1991, p. 44.

² L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914–1916*, Werkausgabe, Band 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 89–186.

³ L. Wittgenstein, *Denkbewegungen: Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

⁴ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984 (Werkausgabe, Band I).

⁵ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984 (Werkausgabe, Band I).

⁶ L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*. https://wittgensteinproject.org/w/index.php/Lecture_on_Ethics, based on Ludwig Wittgenstein. "A Lecture on Ethics." *The Philosophical Review*, vol. 74, no. 1, Jan. 1965, pp. 3–12.

After analysing Wittgenstein's first-person expressions of hope we will present his view of the embedding of hope and hopelessness in our human form of life and thus in our use of language. The hope woven into the form of life includes, in Wittgenstein's case, ethics and the life of religious faith. Finally, Wittgenstein's remarks on the destructive impact of hopelessness on our lives will be presented.

2 Living in the present means living without fear and hope

Right at the beginning of World War I, Wittgenstein volunteered for the front and was "Krakau zugeteilt" (MS 101,1r). He carried with him a proto-copy of the *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) and began keeping two diaries: *Tagebücher* (TB) and *Geheime Tagebücher* (GT). Floating down the Vistula river on the warship Goplana, he put himself in immediate danger of losing his life and he immediately noted that he had little hope of employing his technical knowledge in these primitive circumstances. Coming from a wealthy family, he was used to a prosperous and comfortable life, and so it was all the more difficult for him to endure the living conditions at the front, "Es ist schwer, mit leerem Magen und unausgeschlafen dem Geiste zu dienen!" (MS 101,24v). He deeply felt the lack of acceptance from other soldiers and moreover, he experienced the death of the young poet Georg Trakl, most likely suicide, whom he had supported financially and about whom he "hoff[te] es sehr [ihn] zu treffen" (MS 102,6v), and of whom he wrote "Dies [Trakl's Tod] traf mich sehr stark. Wie traurig, wie traurig!!!" (MS 102,6v). External conditions not only made it difficult for him to continue working on the TLP, but also confronted him with indisputable existential questions. He longed to confront death directly, to learn something existentially meaningful about life and thus change his life for the better. Even before the outbreak of World War I, he had confessed to his friend David Pinsent that he often thought about suicide and was ashamed that he did not have the courage to kill himself.⁷ Thoughts of suicide kept returning to him during his military service in Galicia (MS 101,48r, MS 103,91r). In this sense, military service was a self-examination, a burden that he had to take upon himself in order to live according to a different form of life. "Der Tod gibt dem Leben erst seine Bedeutung" (MS 103,12v). By some miracle, he survived his time in Galicia, was even decorated for bravery, spent a few months at the officers' school in Olomouc and then, as a lieutenant, fought on the Italian front where he was taken prisoner. On 4 May 1916 he wrote:

"Komme morgen vielleicht auf mein Ansuchen zu den Aufklärern hinauf. Dann wird für mich erst der Krieg anfangen. Und kann sein – auch das Leben! Vielleicht bringt mir die Nähe des Todes das Licht des Lebens!

⁷ W. Baum, Wittgensteins Freundschaft mit David Pinsent 1912–1918, in: Wilhelm Baum, Wittgenstein Ludwig. Geheime Tagebücher 1914–1916. Hrsg. und dokumentiert von Wilhelm Baum, Wien: Turia&Kant, 1992, 89–104 [p. 90].

Möchte Gott mich erleuchten! Ich bin ein Wurm, aber durch Gott werde ich zum Menschen. Gott stehe mir bei. Amen." (MS 103,8v–9v)

He volunteered for a dangerous stretch of engagements in the hope of "Licht des Lebens", was aware of his nothingness, and asked for God's help in becoming human. With the cry for the preservation of life he connected a request for transcendent light capable of leading him to an honest, meaningful life. For him, the question of the meaning of life was at this time really – with heart and soul – a matter of life and death. The expression of his hope and at the same time his faith that God will be with him are the repeated, first-person invocations in *GT*: "Gott helfe mir" (MS 101,11r), "Gott gebe mir Kraft", "Gott mit mir", "dein Wille geschehe!" (MS 101,310). Wittgenstein was aided by the truths of the Christian faith, if only by the words of the Letter of St John "Gott ist die Liebe" (1 Joh 4,16; MS 102,64v–65v), and, in moments of enemy fire and the hostility experienced from fellow soldiers, even quoted: "Möchte der schwerste Kelch an mir vorübergehen. Aber Dein Wille geschehe" (Mt 26,39; MS 103,8v). During his military service in Galicia, he carried with him apart from a copy of *TLP* also Tolstoy's *Kurze Darlegung des Evangeliums* [The Gospel in Brief]. His compulsion to achieve perfection and intellectual genius was to protect him from the risk of falling into the despair that had pushed his three brothers to suicide. He lived in the hope of an "Erleuchtendes Wort", a concept that appears repeatedly in *GT*. Most often it occurs in the form of a vocative, and in conjunction with his work on *TLP* he wrote:

"[...] Ziemlich gearbeitet. Aber noch immer kann *ich das eine erlösende Wort* nicht aussprechen. Ich gehe rund um es herum und ganz nahe, aber noch konnte ich es nicht selber erfassen!! Über meine Zukunft immer ein wenig besorgt, weil ich nicht ganz in mir ruhe! –!" (MS 102,23v).

This personal call for desired enlightenment came from his striving for a calm, inner state, one he had not yet reached in order to be able to really devote himself to philosophical work and to be freed from worries about his future. Hope and despair prevented him from being fully at peace within himself. A few years later, he wrote:

"Der Philosoph trachtet, das erlösende Wort zu finden, das ist das Wort, das uns endlich erlaubt, das zu fassen, was bis jetzt immer, ungreifbar, unser Bewußtsein belastet hat. (Es ist wie wenn man ein Haar auf der Zunge liegen hat; man spürt es, aber kann es nicht erfassen ergreifen und darum nicht loswerden.)" (MS 142,109 et 110, TS 211,158 et 159).

The hopeful search for this word was a process through which Wittgenstein attempted to bring the intangible problem into a concise form that enables understanding. His expectation of *erlösendes Wort* resembled the expectation of artistic inspiration, intuition, like a spontaneous idea from an artistic genius and stood in contrast to the method of scientific, experimental-logical research.

"*Grimmige Kälte!*. Auf der Weichsel schwimmt Eis [...] Keinen rechten Einfall gehabt und recht müde, daher wenig gearbeitet. Das erlösende

Wort nicht ausgesprochen. Gestern lag es mir einmal ganz auf der Zunge. Dann aber gleitet es wieder zurück. - - Bin mittelmäßiger Stimmung. Ich will bald schlafen gehen [...]“ (MS 102,23v–24v).

The feeling of piercing cold and the need for sleep, as well as the close connection between his professional duties, determined his “mittelmäßige Stimmung” (mediocre mood), which was linked to his mental and emotional state, and this in turn determined his progress in his philosophical work.

“Wieder gearbeitet” (MS 102,52v); “Fast nicht gearbeitet” (MS 102,55v), “Ein klein wenig gearbeitet” (MS 102,56v). Throughout the time of dealing with the *TLP* he had done strict moral work on himself. He endeavoured to become a decent human being, to risk his life in the most difficult requirements and hoped that his call for God and for the redeeming word would be heard at the same time. It was precisely the question of ethics or the question of the meaning of life, as much as they could not be stated in the scientific sense of the *TLP*, that were to be the decisive ones for Wittgenstein, equally in his irrepressible endeavour to become an ‘anständiges’ human being himself. This is evidenced by his notes in *GT*: “Die Russen sind uns auf den Fersen! ...Gott mit mir! Jetzt wäre mir Gelegenheit gegeben, ein anständiger Mensch zu sein, denn ich stehe vor dem Tode Aug in Auge. Möge der Geist mich erleuchten” (MS 101,21v).

His personal shouting complements his philosophical thinking. In the diaries *TB*, which he kept at the same time as *GT*, he wrote: “Der Mensch kann sich nicht ohne weiteres glücklich machen. Wer in der Gegenwart lebt, lebt ohne Furcht und Hoffnung” (MS 103,7r). A person who lives in the present lives without fear and hope. Fear and hope must have something to do with the passage of time. What our memory and conscience reproaches us with lies in the past; what we fear or hope for lies in the future (Koritensky⁸). Someone (perhaps more accurately in the sense of the *TLP* we should say – a “metaphysical subject”) living without remorse, fear or hope is always happy. Living in the present understood in this way means living in eternity, but this is not eternity in the colloquial sense. According to Wittgenstein:

“Man stellt sich die Ewigkeit (des Lohnes oder der Strafe) für gewöhnlich als eine endlose Zeitdauer vor. Aber man könnte sie sich geradesogut als einen Augenblick vorstellen. Denn in einem Augenblick kann man – alle Schrecken erfahren & alle Glückseligkeit” (MS 183,168–173).

The motif of the passage of time appears earlier in *GT* 7.10.14, where he writes that he further fails to understand what it means that it is his duty, his whole self, to sacrifice himself for life in the spirit. For he may die within an hour or two or within a month or within a few years. “Ich kann es nicht wissen und nichts dafür oder dagegen tun: So ist dies Leben. Wie muß ich also leben, um in jedem Augenblick zu bestehen? Im Guten und Schönen zu leben, bis das Leben von selbst aufhört” (MS 101,34v).

⁸ Vgl. A. Koritensky, Über die Hoffnung. Wie die Zukunft auf die Gegenwart wirken kann, in: ThGl 115 (2025), 353–358.

To exist in the present moment, i.e., to live without fear and hope, pushes back the thought of suicide, means living “im Guten und Schönen.” A few days later, he pointed out that he alternates between periods of indifference to his external fate and periods in which he alternated for more freedom and peace, when he was tired of having to follow every order without his own will:

“Über die nächste Zukunft völlig im ungewissen! Kurz: es gibt Zeiten wo ich nicht bloß in der Gegenwart und mit dem Geiste leben kann. Die guten Stunden des Lebens soll man als Gnade dankbar genießen und sonst gegen das Leben gleichgültiger sein” (MS 101,38v).

Escaping from the present, he withdrew from spiritual life, fleeing into fear and hopelessness. The concept of life in the present without any fear of death (a fear that he described as “Zeichen eines falschen, d.h. schlechten Lebens” (MS 103,19r) and the aforementioned fact that “Der Mensch kann sich nicht ohne weiteres glücklich machen” (MS 103,27r) corresponds to his remark in the *TLP*: “Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen” (MS 103,33r), which he reflected on in the course of his discussion about ‘good’ and ‘evil’.⁹ On the one hand, he hoped to achieve a relaxed attitude towards the ‘Äußerlichkeiten’ of life by turning more towards the spiritual, as well as by surrendering himself to God and fate. On the other hand, he wrote in *GT*:

“Gewiß, das Christentum ist der einzige sichere Weg zum Glück. Aber wie, wenn einer dies Glück verschmähte?! Könnte es nicht besser sein, unglücklich, im hoffnungslosen Kampf gegen die äußere Welt zugrunde zu gehen? Aber ein solches Leben ist sinnlos” (MS 102,39v–40v41v).

Wittgenstein does not argue as to whether Christianity is true, but he asks whether it provides help in confronting existence, in finding meaning in a world that might otherwise be considered absurd, hopeless and therefore insufferable. Hence, he points to Christianity as a religion that offers the hope of a happy life and death, providing the possibility that his life (and eventual death) has some meaning/sense. It is about integrating the events of his life into a harmonious and organic whole. He will then avoid such states like “viel gearbeitet aber ohne Hoffnung” (MS 101,32v), that he sees that “Der siegesgewisse und kühn hoffende Mut fehlt mir.” (MS 102,62v–63v). Only life in God will solve his problem: “Du weißt, was du zu tun hast, um glücklich zu leben: warum tust du es nicht?” (MS 103,21v–22v). But seeing life as providential, as if everything happened by the will of God, does not save him from moral obligations. He must make an effort to accept this providence without resisting it in vain, while struggling to “nur sich selbst besitzen!” (MS 102,53v), and thus to live without fear and hope.

⁹ I. Somavilla, *Verschlüsselung in Wittgensteins Nachlass*, In Volker Munz (ed.), *Essays on the philosophy of Wittgenstein*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2010, pp. 367–386 [p. 377].

3 Hope, love, faith

Another source of Wittgenstein's first-person remarks, sometimes very expressive calls or quick prayers as expressions of hope, or rather his cries, are the *DB*, notes from the years 1930–1932, 1936–1937. Some fragments were also written in cryptic form. They are testimony to the fact that his aspiration to a decent life (*anständiges Leben*), a striving for clarity (*Klarheit*), runs through his whole life. Employing his method of perspicuous representation and family resemblances, we give some examples of his first-person use of the term 'hope'. At the same time, we can see from these notes the number of life and philosophical contexts within which he speaks of hope in *DB*.

1. Wittgenstein is still living the hope already known from *GT*, "Gott! lass mich zu dir in ein Verhältnis kommen, in dem ich fröhlich sein kann in meiner Arbeit!" (MS 183,173). With these words, in *DB* (16.2.1937) he encourages himself, as it were, to believe that God can demand anything from him at any moment, that he should ask for the gift of life. At the same time he thinks that at any moment he could fall into madness and be completely miserable. Even in 1937, twenty years after his military service, he feels internally obliged to address questions about his hope, faith and religion. His activity in this area took the form of seeing the indivisible link between his personal moral life and his work on philosophy.

In his writings he uses the terms 'Eingebung', 'Intuition', 'Inspiration', 'Einsicht', which, without going into detail, can be contrasted with the concepts of 'Regel' (rule) and "einer Regel folgen" (to follow a rule). In the context of the discussion on rule-following, Wittgenstein points out in *PU* that we are inclined to say about someone: „der von der Regel gezwungen ist", (TS 230a66), and Wittgenstein asks what the difference is between „Diesem Vorgang, einer Art Inspiration zu folgen, und dem einer Regel zu folgen?" (TS 230c,70). It then seems reasonable to say that there is something, namely the rule, that compels one to use these correct applications. However, we only have such a describable feeling under certain circumstances [damit es mir erscheinen kann, als] (TS 230b,65). Answering the question Wittgenstein writes: „These are not my experiences of acting according to an inspiration and according to a rule, but grammatical remarks." (TS 230c,70)

Setting these grammatical remarks aside and returning to the *DB* we observe that not unexpectedly, his first-person utterances on faith are interwoven with the 'Eingebungen', hope of the happy life: "I believe that human beings can let their lives be guided by inspirations entirely in all their actions",

"Ich glaube, dass der Mensch sein Leben ganz in allen seinen Handlungen von Eingebungen leiten lassen kann, und ich muss jetzt glauben, dass dies das höchste Leben ist. Ich weiss, dass ich so leben könnte, wenn ich wollte, wenn ich dazu den Mut hätte. Ich habe ihn aber nicht und muss hoffen dass mich das nicht zu Tode, das heisst ewig, unglücklich machen wird" (MS 183,195).

The contents of faith ‘known’ by him are non-cognitive “actions that can be guided by inspiration,” which can be transformed into normative must-contents (“ich muss jetzt glauben, dass dies das höchste Leben ist”). The only factual belief that Wittgenstein wants to profess personally is the hopeful belief that there is a human ability to live one’s whole life – to allow oneself to be guided by ‘Eingebungen’. It is therefore hope and faith in, and trust in, a life that follows inspiration and a rule (TS 227a156–157). Wittgenstein calls such a life, one filled with a trust in inspiration, “das höchste Leben”, and for that he needs will and courage. Yet he lacks both, and must consequently only hope that he will not be eternally unhappy. *Eingebung* stands outside of the game of proof or the game of hypothesis. It is directly the ideal example of a conception that is not gained through reasoning and that one does not wish to treat argumentatively or discursively. In the essay *Über Gewissheit* (ÜG)¹⁰, Wittgenstein uses ‘Eingebung’ in the context of religious beliefs and the question of how certainty about things that we cannot ascertain through logical proof or empirical observation may be obtained. In this context, he writes: “Mit dem Wort ‘gewiß’ drücken wir die völlige Überzeugung, die Abwesenheit jedes Zweifels aus, und wir suchen damit den Andern zu überzeugen. Das ist *subjektive* Gewißheit“ (MS 175,1r–1v). He means that belief is not necessarily based on rational reasons, but also on an inner ‘intuition’ (*Eingebung*), a conviction that conveys the truth of a proposition to us.

He cannot see in himself a healthy longing for *Eingebung*, all he can see is vanity, and all he can obtain from it is self-loathing. Wittgenstein feels completely trapped. The lack of courage, the threat of being eternally unhappy fills him with sadness, so he can only hope for change. Furthermore, Wittgenstein knows that evil can also be interpreted allegorically: “Ist der Sinn des Glaubens an den Teufel der, daß nicht alles, was als eine Eingebung zu uns kommt, von gutem ist?“ (MS175,63v).¹¹ Thus, the issue of *Eingebung* varies from philosophy to artistry and theology.

“Ich hoffe dass die jetzige Traurigkeit & Qual die Eitelkeit in mir verbrennen möchten. Aber wird sie nicht sehr bald wiederkommen wenn die Qual aufhört? Und soll die darum nie aufhören? Das möge Gott verhüten” (MS 183,195–196).

He hopes that the ‘present’, i.e., the “jetzige Traurigkeit & Qual” will ‘burn up’ his vanity. This hope is, on the one hand, a sign that he is a state of (according to MS 103,7r, TB 14.7.16) fear and hope, and on the other hand that he is in a state of uncertainty over the vanity returning when the torment ceases. After remarks about an angry God who can destroy man and send him to hell, he notes that if he were really heading for the abyss (*Abgrund*), it would not necessarily be something terrible. The abyss is nothing terrible: what kind of hell he

¹⁰ Cf. L. Wittgenstein L., *Über Gewissheit*, hrsg. von G. E. M. Anscombe/G. H. von Wright, in: https://www.wittgensteinproject.org/w/index.php/%C3%9Cber_Gewi%C3%9Fheit.

¹¹ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Herausgegeben von G. H. Von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman, https://www.wittgensteinproject.org/w/index.php/Vermischte_Bemerkungen, p. 164.

has in mind by this image? One should rather call this state a ‘premonition of hell’ - because in it, too, one would like to say:

“Es kann noch furchtbarer werden: denn noch ist nicht jede Hoffnung ganz ausgelöscht. Kann man sagen, dass man deshalb so leben muss, dass, wenn man nicht mehr hoffen kann, man etwas hat, um sich daran zu erinnern?” (MS 183,201–202).

In the first-person, in a monologue, Wittgenstein tells himself to live so that he can survive this state of hopelessness: for all his cleverness, all his understanding will then be of no use to him. He will be lost with them, as if he did not possess them at all. His whole life will be so undermined, he and everything he owns. Trembling he will hang over the abyss with everything he owns. Anxiety fills him that such a state could exist. Perhaps such thoughts come to him because he sees so little light here and now.

In LE Wittgenstein speaks about “[...] it is, what one might call, the experience of feeling *absolutely* safe. I mean the state of mind in which one is inclined to say ‘I am safe, nothing can injure me whatever happens.’”¹² In these circumstances, it is obvious that he treats the assumption of one’s existence as an ethical purpose that can never be finalized. By contrast, the features of a permanent mode of existence appear to be belief or conviction.

“Denn das ist möglich! glaube ich. – Möchte ich unbestechlich sein! Darin würde das Wertvolle liegen” (MS 183,212). This includes: enjoyment (“Die Freude an meinen Gedanken (philosophischen Gedanken) ist die Freude an meinem eigenen seltsamen Leben. Ist das Lebensfreude?” (MS 183,108, cf. MS 155,46r), and faith (“Glaube daran dass Gott von dir in jedem Moment alles fordern kann!”, MS 183,173, 16.2.37). Love and faith (“Dieses Leben aber ist die Liebe, die menschliche Liebe, zum Vollkommenen. Und diese ist der Glaube.”, MS 183,232–234), and hope, (“Ich habe ihn [Mut] aber nicht und muss hoffen dass mich das nicht zu Tode, das heisst ewig, unglücklich machen wird”, MS 183,194–195), patience and consistency (“dass ich dann mit Geduld & Standhaftigkeit die Trübseligkeit ertrage,” MS 183,195)), humility and self-knowledge (“Selbsterkenntnis & Demut ist Eins”, MS 183,97). Wittgenstein writes of a completely consistent, stable form of life as the solely real alternative (see MS 103,7r).

2. The self-purification that Wittgenstein strove for until the end of his life had almost morbid dimensions, as we see in *DB*, where he writes: “An Innigkeit fehlt es mir vielleicht auch nicht. Aber an Anständigkeit” (MS 183,16). He is hindered in being decent by ‘Furcht’, a lack of courage, against being laughed at, “in Furcht Anderen einen ungünstigen Eindruck zu machen” (MS 183,149), but also the more deeply existential fear of an unfortunate death (MS 183,176).

“Andererseits habe ich in meiner Brust das Gefühl, als ob mir das Arbeiten vielleicht trotzdem nicht gestattet sei. D.h., ich fühle mich nur mäßig,

¹² Wittgenstein, Lecture on Ethics. https://wittgensteinproject.org/w/index.php/Lecture_on_Ethics, based on Ludwig Wittgenstein. “A Lecture on Ethics.” *The Philosophical Review*, vol. 74, no. 1, Jan. 1965, pp. 3–12.

oder nur halb, glücklich beim Arbeiten & habe eine gewisse Furcht es möchte mir untersagt werden" (MS 183,206)

and in *DB* 19.11.36 he writes: "Ich hoffe & fürchte!" (MS 183,143).

His hope is mixed with apprehension, fear, anxiety: "Ich hoffe & fürchte!", and therefore, according to *TB*, he does not live in a 'Gegenwart' (MS 103,7r). His "Ich hoffe & fürchte!" concerns the fear of how he is to confess (make a *Geständnis*) to those close to him the truth about his Jewish origins. And again there is a cry "Möge Gott mir helfen" (MS 183,143–144), but also apparently more prosaic: "Wie ich auch in den Vorlesungen oft geschwindelt habe indem ich vorgab etwas schon zu verstehen, während ich noch hoffte es werde mir klar werden" (MS 183,145 Z § 78). In the light of propriety (*Anständigkeit*), Wittgenstein self-critically admits that he sometimes cheated in lectures, that he himself did not understand certain problems discussed. At the same time, he hoped that one day he would redeem this.

3. In a telling way, Wittgenstein links his complex relationship with Marguerite Respinger to love and hope, as indicated by his ambiguous sentence: "Von allen Menschen die jetzt leben würde mich ihr [Marguerite, JB] Verlust am schwersten treffen, das will ich nicht frivol sagen, denn ich liebe sie oder hoffe daß ich sie liebe." (MS 183,1–4). We have before us a first-person expression of a reason or motive based on the speaker's feelings or potential feelings for someone. The phrase "denn ich liebe sie oder hoffe daß ich sie liebe" contains a kind of ambiguity, as normally we would say that either he loves her or he does not (*tertium non datur*). It indicates that his actions, words, feelings or motivations are influenced, sustained by a love that is either currently felt or could potentially develop. "Because I love her": It's a statement of present love and affection. He loves her and yet writing here that he hopes he loves her introduces a moment of uncertainty. The addition of "hope that I love her" figured up a contour of anticipation or possibility. The uncertainty, ambivalence and hopelessness of his committed love endeavours is shown in the next *DB* extract.

"Ich bin sehr verliebt in die Respinger freilich schon seit langem aber jetzt besonders stark. Dabei weiß ich aber daß die Sache aller Wahrscheinlichkeit nach hoffnungslos ist. [9.3.1930, JB]. D.h. ich muß gefaßt sein, daß sie jeden Moment sich verloben & heiraten kann" (MS 183,25–27).

His hopelessness has many faces. He felt passionate about her, but is also indecisive, which he himself in all probability sees as a hopeless case. On the one hand, the reason for his hopelessness is the uncertainty concerning the meaning of his experience in relation to Margarethe. "Ich bin mir über die Bedeutung aller meiner Erlebnisse mit M [Margarethe] sehr im Unklaren. Ich weiß nicht wohin das führen soll" (MS 183,40). On the other hand: "Der Gedanke an eine bürgerliche Verlobung der Marguerite erregt mir Übeligkeiten" (MS 183,117–118). One of the reasons for his hopeless state of mind lies in the complexity of his mind that is reflected in his relationship with the woman close to him. A kind of hopeless-

ness also fills him with the thought that just anyone makes a critical judgement, for example, about great musicians and their inner struggles.

4 Philosophy of hope

“Wie aber müßte sich ein Mensch verhalten, von dem man sagen würde: er hoffe nie? – Die erste Antwort ist: Ich weiß es nicht.” (MS 135,82r–82v)

As we have mentioned, according to Wittgenstein, psychological concepts in general, and emotions especially, exhibit an asymmetry in that “die dritte Person des Präsens durch Beobachtung zu identifizieren ist, die erste Person nicht.” (TS 232,615–617; TS 233b21–22). Wittgenstein’s emphasis on asymmetry regarding the feeling of pain is well known and permeates many of his later writings. The two sentences “I feel pain” and “he feels pain”. At first glance, it is quite natural to imagine that the first sentence describes precisely the same thing as the second when talking about me. However, this logical symmetry first occurs at the level of surface grammar.

But with feelings of sadness and hope, for example, things are quite different. They are not in the least similar to feeling pain. Nevertheless, we can say that we feel sadness (*Kummer*) or hope at a given moment (just as we can say that we feel pain at a given moment), that is, although we may feel sadness or hope, it makes no sense to say that we experience these feelings before we can express them. At the beginning of the second part of *PU* in writing about hope, Wittgenstein treats precisely this point with regard to sadness:

“Aber fühlst du nicht *jetzt* den Kummer? (“Aber spielst Du nicht jetzt Schach?”) Die Antwort kann bejahend sein; aber das macht den Begriff des Kummers nicht ähnlicher einem Empfindungsbegriff. – Die Frage war ja eigentlich eine zeitliche & persönliche; nicht die logische, die wir stellen wollten.” (MS 144,1).

Hope as well as sadness are feelings that a dog cannot feel. The same applies to other feelings that require relatively complex forms of life. Here we encounter an important argument against the thesis that we can never let another person genuinely know what we feel, because we can only give them outward signs of our private experiences, never put them up for public verification. For if we can only feel hope after we can employ concepts (language) and after we are members of a relatively complex, human form of life, then there is little point in saying that they are unspeakable.

Sadness and hope are private – it means, that we can mask them, but not in the sense that we cannot show them (‘show’ in the Wittgensteinian sense, as opposed to ‘saying’). A human being can feel sadness or hope with the phenomenal qualities he can express. He can tell us how strong or weak his hope is. He can tell us about the urgency and duration of his hope. And he can show the intensity of his hope in his life and in different actions (see Wittgenstein in *GT*).

The way we learn to express pain is different from the way we learn to express hope, but we can express pain as well as hope. We have learned the concept of pain, e.g., in different situations when we occasionally hurt ourselves and began crying. Our parents told us to stop crying and said: You are in pain¹³. We have the feeling of pain, we only learn how to express it, how to name it. In essence, we replace behavioural expression (screaming) with linguistic expression (MS 129,38). We don't learn to feel pain, only how to express it, i.e., only how to name it (better, only to replace our behavioural expression of it by an appropriate verbal expression).

In the case of 'sadness' or 'hope', neither our feelings of sadness nor our feelings of hope are unspeakable. Unlike in the case of feeling pain, we not only learn how to express them, but we also learn to feel these states. This kind of language play is not just an expression of communication, but one part of what we communicate. It is about language play which, like intellect, expands our will and affects us. In this case, language functions not only as a means of communication. It is one component of what we communicate. To paraphrase Wittgenstein, we can say: a dog can hope to go for a walk in a moment, but can it hope to go for a walk tomorrow?

But what happens in the case of feelings like hope and sadness goes a lot deeper? They are not just extensions of feelings which a baby brings along within himself from birth. They are not constructed from other more basic feelings or sensations through some sort of psychic composition. They are added to our inner world. Just as there may be a concept that "auf einen Charakter der menschlichen Handschrift abzielt, dann hat er keine Anwendung auf Wesen, welche nicht schreiben" (MS 144,1r), so too there may be concepts that refer to a very "komplizierter Lebensform" (ibid.). So that therefore hope and sadness cannot be applied to beings that do not engage in our human form of life.

This brings us to understanding the relations between the form of life and the language games by which it is described as one of empowerment: the form of life made language possible and, by enabling it in a particular way, also imposes constraints upon it. The form of life, thus, is placed over language: "Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien Lebensformen" (MS 144,57v). This means that language can in turn influence certain moments of the form of life, both cultural and physiological. For example, the linguistic play of hope is both made possible by our form of life and influences it in every respect, from political declarations to end-of-life decisions.

With regard to psychological phenomena such as hope or love, Wittgenstein points to their diversity. He repeatedly emphasises that the "unsägliche Verschiedenheit aller unsrer tagtäglichen 'Sprachspiele' ernst genommen werden müsse" (MS 138,24a; MS 144,56r). Or he talks about the fact that: "Wissen, Glauben, Hoffen, Fürchten (u.a.) so verschiedenartige Begriffe seien, dass eine Klassifikation, ein Einordnen in verschiedene Laden, für uns keinen Nutzen hat" (MS 137,89b; MS 167,3v–4r).

¹³ J. Bremer, „Pojęcie 'ból'u' zdobyłeś wraz z językiem”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, R. 22: 2013, Nr 2 (86), ISSN 1230–1493. DOI: 10.2478/pfins-2013-0027, pp. 401–416.

We are not born with an heretofore ready-made inner world. By learning to speak and act according to the life-form of our environment, we learn not only to name what previously remained locked inside us and to associate our innate feelings (such as hope) with their respective contexts (such as coming out of deep difficulties). What we learn is not only to call hope ‘hope’ and to feel hope precisely when we expect something. As we enter into more language games, we learn to name what did not exist before. As we enter into our complex forms of life, we acquire equally complex feelings. Concerning how hope marks our complicated life form as opposed to animals, Wittgenstein asks:

“Kann nur hoffen, wer sprechen kann? Nur der, der die Verwendung einer Sprache beherrscht. D. h., die Erscheinungen des Hoffens sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform. (Wenn ein Begriff auf einen Charakter der menschlichen Handschrift abzielt, dann hat er keine Anwendung auf Wesen, welche nicht schreiben.)” (MS 144,1r)

Wittgenstein speaks of instances of hope as modifications of a complex human form of life. For him, the competence to speak and learn arbitrary languages is a sign of a single form of life – not plural forms of life. The criteria of the assimilability and translatability of language are a natural consequence of language as a social phenomenon. We would not be able to make sense of a thought or feeling that was both thought and felt only by certain speakers and yet was linguistic. From the parallel with the inapplicability of graphological properties to beings that do not write (*menschliche Handschrift*), it is clear that Wittgenstein means that whether a being can use the word ‘hope’ determines whether we can attribute ‘hope’ to that being. Here the emphasis is on the fact that ‘language’ is partly decisive for the life form. By comparing our life form with that of a dog, the concept again takes on its full connotation. Yet this is precisely what is required for us to be able to understand the phrase: Only those who have mastered the languages in question can hope. Confirming this thesis and referring to Plato, Wittgenstein writes: “Plato nennt die Hoffnung eine Rede. (Philebos)” (MS 111,15).

Using the example of hope, Wittgenstein makes it clear that mental processes are first learnt through language games. One day you can say of the child: “Heute hat es zum ersten Mal gesagt ‘ich hoffe’.” (TS 233,b21). The biological and social development of the child includes the development of emotional impulses. He opposes talk of an “inner process”, not because he rejected it, but because there is sufficient outward evidence of hopeful behaviour: “das Leben wird nach und nach zu dem, worin für Hoffnung Platz ist.” (ibid). Child development includes the development of emotional impulses. This means that a ‘direct’ experience of psychic events like hope is only possible on the basis of an intersubjective experience of hope.

But while hope is irreducible to simple sensations like pain, it is not undefinable (unspeakable). By assuming a Wittgensteinian understanding of language, we avoid appealing to universal conditions for defining concepts (for example, using the conceptual category of ‘games’). He reminded us that we need not assume that “[t]here must be something in common, otherwise they would not

be called ‘games’” (TS 226,47)¹⁴. He suggested that we should “look and see ... family resemblances”, i.e., “similarities, relations and a whole series” of intersecting correspondences, as opposed to the necessary and sufficient features present in any activity that we call a ‘game’” (ibid). Similarly, defining hope as a concept of family resemblance entails looking at and seeing different ways of responding.

In this respect, Wittgenstein says “Unser Sprachspiel ist ein Ausbau des primitiven Benehmens. (Denn unser Sprachspiel ist Benehmen.) (Instinkt.)” (TS 233b,34). He is not referring to a specific language game, but to the general fact that we play with language in general. You could also say that using language is part of our nature, just like other behaviour. While many external (behavioural) as well as internal states can be measured with a watch, such as the duration of a toothache (although there may be some indeterminacy here), we cannot do so with hope, as with trust. A related question about the duration of hope is asked by Wittgenstein in *Zettel* (Z)¹⁵

“Ist ‘Ich hoffe’ eine Beschreibung seines Seelenzustandes? Ein Seelenzustand hat eine Dauer. ‘Ich habe den ganzen Tag gehofft....’, ist also so eine Beschreibung. Sage ich aber einem ‘Ich hoffe, du kommst’ – wie, wenn er mich fragte ‘Wie lange hoffst du es?’ Ist die Antwort: ‘Ich hoffe, während ich’s sage?’ Angenommen ich hätte auf diese Frage irgend eine Antwort, wäre sie nicht für den Zweck der Worte ‘Ich hoffe, du wirst kommen’ ganz irrelevant?” (TS 233,17).

The state of hope has no real duration, which means that hope is not some concrete state occupying our mind. Thus, the logic and grammar of the term ‘hope’ is more similar to the logic of using psychological terms, such as ‘loving’, ‘knowing’, ‘thinking’. The question: “Wie lange hoffst du es?” sounds awkward. A basic methodological feature of Wittgenstein’s philosophical psychology is that he asks how the grammar of a psychological concept is related to the grammar of other psychological concepts, in what ways their grammars are similar and in what ways they differ. In our case, this means analysing how a situation in which hope is placed relates to other situations in which, for example, beliefs, feelings or thoughts are expressed. It can be productive to compare such cases of our mental life to see whether they have – as Wittgenstein puts it – “echte Dauer”.

The transience and finitude of human and animal life is profoundly linked. Without the biological and social world that sustains us, humans cannot survive, but without humans there would be no hope. Similar considerations we see in *PU*, where Wittgenstein admits that animals capable of learning language can have primitive intentions and states of will.

¹⁴ A. Pichler, Wittgenstein Nachlass TS 226: A case of Wittgensteinian (Self-)Translation. In: Paulo Oliveira, Arley Moreno & Alois Pichler (eds.): Wittgenstein in/on translation, Colecao CLE 86, Campinas 2020a, pp.153–188.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Zettel*, G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright (Hg.), Berkeley: University of California Press, 1967.

“Wir sagen, der Hund fürchtet, sein Herr werde ihn schlagen; aber nicht: er fürchte, sein Herr werde ihn morgen schlagen. Warum nicht?” (MS 129,113)

While actual fear is a behaviour that can be accompanied by sounds in a primitive language game, Wittgenstein considers as impossible an animal that hopes, and an animal that thinks in terms of a calendar. Hope derives from a complex language game because it is a reflection of certain facts and thus a reference to something that may happen.

“Man kann sich ein Tier zornig, furchtsam, traurig, freudig, erschrocken vorstellen. Aber hoffend? Und warum nicht? Der Hund glaubt, sein Herr sei an der Tür. Aber kann er auch glauben, sein Herr werde übermorgen kommen? – Und was kann er nun nicht? – Wie mache denn ich’s? – Was soll ich darauf antworten?” (MS 144,1r)

As we saw above, animals live according to biological, genetic programming, we humans are ‘spiritually free’ to build up our form of lives and societies. We differ from animals in our use of language. Dogs may have primitive forms of language (e.g., expressive, intentional behaviour). But nothing in this behaviour resembles our language games. However, it is not right to say that they do not have mental states, because “Wenn man das Benehmen des Lebewesens sieht, sieht man seine Seele” (TS 241b,25). Animal behaviour, in the relevant forms, is similar enough to ours and it is enough for the attribution of mental states to them. The word ‘think’ is then seen as an ‘instrument’ (MS 129,177–178; MS 165,62).

In the above context of talking about hope, let us cite another of the most famous quotations from Wittgenstein’s work: “Das Krokodil hofft nicht, der Mensch hofft.”

“Ich habe. . . den Ausdruck ‚eingebettet‘ gebraucht, gesagt, die Hoffnung, der Glaube, etc. sei im menschlichen Leben, in allen Situationen und Reaktionen, die das menschliche Leben ausmachen, eingebettet. Das Krokodil hofft nicht, der Mensch hofft. Oder: Vom Krokodil kann man nicht sagen, es hofft; aber vom Menschen” (TS 232,604, MS 135,82r–82v).

It was extremely significant for him to make explicit this ‘embedded’ (*eingebettet*) of psychological concepts in the human form of life, because these concepts relate especially to meaningful states, paradigms and patterns in our lives. He develops this subject further, largely in his observations after the fact that each of these embedded psychological concepts refer to “ein Muster, welches im Lebens-Teppich mit verschiedenen Variationen wiederkehrt” (MS 144,1r). As Wittgenstein puts it using terminological variations: each of them refers to a “pattern of life” (*Lebensmuster*): “Die Zeichen des Hoffens sind Modifikationen eines viel komplizierteren Lebensmusters.” (MS 137,115a) And Wittgenstein writes: „Wenn ein Lebensmuster die Grundlage/Basis für eine Wortverwendung ist, so muss in ihr eine Unbestimmtheit liegen“ (MS 137,100a).

For example, in domesticated dogs waiting for their masters, we immediately recognise creatures to whom we want to attribute many of the characteristics

we usually attribute to the humans who live with them. Wittgenstein will say that only those who have mastered the application of a language can hope or believe something. On what his own life was like at the animal level, Wittgenstein writes in *GT*: “Das ist eben ‘Sünde’, unvernünftiges Leben, falsche Lebensauffassung. Ich werde von Zeit zu Zeit zum *Tier*. Dann kann ich an nichts denken als an Essen, Trinken, Schlafen. Furchtbar!” (MS 103,18v–19v). Here we have his first-person account of why animals have no hope, as their form of life is reduced to elementary, biological survival.

5 Hopelessness

But what happens when the form of life lacks such ‘eingebettet’ hope? What consequences does hopelessness have for human forms of life, or how does hopelessness show itself in human life? As examples, we will consider two cases of hopelessness as understood by Wittgenstein.

First of all, Wittgenstein thinks of a fully consistent form of life as the only real possibility for a happy and decent (*anständig*) life. As we saw, the ideal is that we may live in such a way that we can accept everything that happens to us and in our surroundings. He speaks of the experience of feeling absolutely safe (see above, LE). When this kind of absolute certainty is lacking, it can lead to fundamental hopelessness that makes our existence appear unbearable.

“Kann man nun nicht jemandem, & ich mir, sagen: ‘Du tust recht Dich vor der Hoffnungslosigkeit zu fürchten! Du mußt so leben, daß sich Dein Leben nicht am Ende zuspitzen kann zur Hoffnungslosigkeit. Zu dem Gefühl: Nun ist’s zu spät.’ Und es scheint mir, als könne es sich zu verschiedenem zuspitzen” (MS 183,168–173).

Anyone who knows what horrors man is capable of knows that this is still nothing compared to something even more terrible, which, as long as we can be distracted by focusing on external things, still remains, as it were, hidden. We see a hopelessness that can remain deeply hidden inside a person. In describing the phenomenon of hopelessness, Wittgenstein points to Mephisto’s final speech in Nicolas Lenau’s *Faust*.¹⁶

“Der Abgrund der Hoffnungslosigkeit kann sich im Leben nicht zeigen. Wir können nur bis zu gewisser Tiefe in ihn hineinschauen, denn ‘wo Leben ist, da ist Hoffnung’. Im Peer Gynt heißt es: ‘Zu teuer erkaufte man das Bißchen Leben mit solch einer Stunde verzehrendem Beben.’ – Wenn man Schmerzen hat, so sagt man etwa: ‘Jetzt dauern diese Schmerzen schon 3 Stunden, wann werden sie denn endlich aufhören’, in der Hoffnungslosigkeit aber denkt man nicht: ‘es dauert schon so lange!’, denn da vergeht die Zeit in gewissem Sinne gar nicht.” (MS 183,168–173)

¹⁶ N. Lenau: *Faust*. Ein Gedicht. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1989, <https://www.lernhelfer.de/sites/default/files/lexicon/pdf/BWS-DEU2-0164-01.pdf>.

He discusses the consequences of a bad life as leading, in the extreme, to an abyss of hopelessness, (*Abgrund der Hoffnungslosigkeit*), but he notes: “[Abgrund] kann sich im Leben nicht zeigen”, by which he means the passage of time in life, for as long as there is life there is hope. Wittgenstein continues that when one is in a state of hopelessness, in a sense time does not flow in one at all. Wittgenstein wishes he had the courage to endure that Faust lacked, and to endure his solitude without terror, but deprived of courage, he does not dare to delve into his interiority: hence his uncertainty as to whether he is close to the abyss at certain moments. When one is truly hopeless, there is not even hope that things will or can change. Hopelessness, when it is real, must be understood atemporally for the person experiencing it or contemplating it. By which he means the passage of time in life, for as long as there is life there is hope and he notes that one can always ask when the pains will stop or wish that they will (cf. above). In contrast to hopelessness, nothing about being in pain precludes thinking of pain as an event, ongoing in time, within our lives.

Hopelessness can be the first step towards a way out, which Wittgenstein sees as embracing religious faith. The teaching of religious faith would therefore have to take the form of a representation, a description of this system of reference, while at the same time being an appeal to conscience (see *DB*). The combination of conscience and a reference system would have to lead him, of his own accord, to embrace this reference system with passion.

“Es wäre, als ließe mich jemand auf der einen Seite meine hoffnungslose Lage sehen, auf der andern stellte er mir das Rettungswerkzeug dar, bis ich, aus eigenem, oder doch jedenfalls nicht von dem *Instruktor* an der Hand geführt, auf das zustürzte und es ergriffe.” (MS 136,16b–17a)

In the passage above, hopelessness is, as it were, the first step – Wittgenstein starts by demonstrating the hopelessness of the situation of the person moving towards faith, showing them salvation: a religious system of reference and making them aware of their need for religious faith. For him:

“Gewiß, das Christentum ist der einzige sichere Weg zum Glück. Aber wie wenn einer dies Glück verschmähte?! Könnte es nicht besser sein unglücklich, im hoffnungslosen Kampf gegen die äußere Welt zu Grunde zu gehen? Aber ein solches Leben ist sinnlos. Aber warum nicht ein sinnloses Leben führen? Ist es unwürdig?” (MS 102,39v–41c).

It is not thinking about happiness that leads to happiness, but a religious way of life. The above quotation omits the word ‘thinking’ (Denken), which Wittgenstein does not consider to be the right word in relation to faith; in religious faith, thinking undergoes a kind of modification. He sees a specific similarity between faith, expectation and hope, distinguishing them from thinking. He describes faith itself, and, we may add, hope as well as ‘Farbton der Gedanken’ (TS 227b,285–286).¹⁷ It is not a matter of rational conviction, but rather a passio-

¹⁷ I. Somavilla, *Aspekte philosophischer und religiöser Gewißheit bei Ludwig Wittgenstein*, in: *Wissen und Glauben. Knowledge and Belief. Contributions of the 26th International Wittgenstein 3 Sympo-*

nate attitude, a kind of ‘shade’ or ‘tone’ that gives thinking religious or existential depth and meaning.

A second case marked by hopelessness is the attempt to express ethical issues linguistically. Wittgenstein considers ethical expressions meaningless; not because he has not yet found the right expressions, but because their meaninglessness was their essence. He simply wanted to go beyond the world, and that meant going beyond meaningful language. His entire attitude, and in his opinion also the tendency of all people who have ever tried to write or speak about ethics or religion, was to go beyond the boundaries of language or to ‘hit the limits of language’. Wittgenstein continues: ‘This hitting against the walls of our cage is completely, absolutely hopeless. Ethics, insofar as it arises from the desire to say something about the ultimate meaning of life, absolute good, absolute value, cannot be a science’ (Wittgenstein *LE*)¹⁸.

What such running says about the language of ethics, according to Wittgenstein, in no way contributes to our knowledge. But it is the document of a tendency of the human mind which he personally respects deeply and which he would not ridicule with the best will in the world. Indeed, there is something extremely heroic about someone who, despite the hopelessness of success, still existentially refuses to be locked in a cage.

6 Summary

Elevating Wittgenstein’s individual fate to the status of a philosophical problem always has a significance that transcends his own form of life as a person. This is especially true in the case of someone who so strongly links the philosophical understanding of hope with his form of life. Wittgenstein’s life is accompanied by ambivalent hope and fear, which, according to him, is a sign that he does not live in the present. He does not live in the present in terms of his experiences on the front, at Cambridge University, or in his relationship with Margarethe. He lives in the hope that he will be able to work on *TLP*, on himself, and also that he may love Margarethe.

In his philosophy, the common question: what is hope? can be reduced to the question of what we do, what our actions are, and whether we have hope for something in this or that matter. This concept is consistent with Wittgenstein’s broader notion of ‘language games,’ in which language is understood not as a fixed system but as a dynamic practice intertwined with our actions and interactions, and an exploration of how these interactions can influence and shape our emotions and beliefs (Bremer, 2019)¹⁹. According to Wittgenstein, the grammar of the language in which we express our hope or talk about hope, as well as

sium in Kirchberg am Wechsel. Ed. by Winfried Löffler and Paul Weingartner. Kirchberg a. Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2003, pp. 331–333.

¹⁸ Wittgenstein, Lecture on Ethics. https://wittgensteinproject.org/w/index.php/Lecture_on_Ethics, based on Ludwig Wittgenstein. “A Lecture on Ethics.” *The Philosophical Review*, vol. 74, no. 1, Jan. 1965, pp. 3–12.

¹⁹ Bremer J., Wittgenstein über seine eigenen Emotionen in den Denkbewegungen, 2019, pp. 211–232.

faith or love, differs from the grammar of other feelings, such as the grammar of pain.

Our way of life is closely linked to language, which is why one of Wittgenstein's conclusions is that animals have no hope, unlike other feelings. The answer to the question: Can only those who can speak have hope? leads, on the one hand, to the thesis that hope can be shaped, expressed, and communicated through language, and that such expression can perpetuate or strengthen it. Therefore, the ability to speak can be considered essential for cultivating and sustaining hope. On this basis, hope can be a feeling, a state of mind or a belief that arises in us, even in the absence of verbal expression. Wittgenstein links hope with religious faith, and existential hopelessness can be seen as one of the stages of achieving faith in God.

Bibliography

Quotations from L. Wittgenstein's writings are according to The Bergen Electronic Edition, except for his Lecture on Ethics

Baum W., Wittgensteins Freundschaft mit David Pinsent 1912–1918. In: W. Baum, Wittgenstein Ludwig . Geheime Tagebücher 1914–1916. Herausgegeben und dokumentiert von Wilhelm Baum, Wien: Turia&Kant, 1992, 89–104.

Bremer J., Wittgenstein über seine eigenen Emotionen in den Denkbewegungen. In: I. Somavilla/C. Humphries/B. Sieradzka-Baziur (Hrsg.), Wittgensteins Denkbewegungen (Tagebücher 1930–1932/1936–1937) aus interdisziplinärer Sicht. Innsbruck: StudienVerlag, 2019, pp. 211–232.

Bremer J., „Pojęcie ‘ból’ zdobyłeś wraz z językiem”, Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria, R. 22: 2013, Nr 2 (86), ISSN 1230–1493. DOI: 10.2478/pfns-2013-0027, pp. 401–416.

Koritsensky A., Über die Hoffnung. Wie die Zukunft auf die Gegenwart wirken kann, in: ThGl 115 (2025), 353–358.

Lenau N., Faust. Ein Gedicht. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 1989, <https://www.lernhelfer.de/sites/default/files/lexicon/pdf/BWS-DEU2-0164-01.pdf>

Pichler A., Wittgenstein Nachlass TS 226: A case of Wittgensteinian (Self-)Translation. In: Paulo Oliveira, Arley Moreno & Alois Pichler (eds.): Wittgenstein in/on translation, Colecao CLE 86, Campinas 2020a, pp. 153–188.

Somavilla I., Verschlüsselung in Wittgensteins Nachlass. In Volker Munz (ed.), Essays on the philosophy of Wittgenstein. Berlin/Boston, De Gruyter, 2010, pp. 367–386.

Somavilla I., Aspekte philosophischer und religiöser Gewißheit bei Ludwig Wittgenstein. In: Wissen und Glauben. Knowledge and Belief. Contributions of the 26th International Wittgenstein Symposium in Kirchberg am Wechsel. Ed. by Winfried Löffler and Paul Weingartner. Kirchberg a. Wechsel: Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2003, pp. 331–333.

Wittgenstein L., (GT) Geheime Tagebücher 1914–1916. Hg. und dokumentiert v. Wilhelm Baum. Vorwort v. Hans Albert. Wien: Turia & Kant, 1991.

Wittgenstein L., (TB) Tagebücher 1914–1916, Werkausgabe, Band 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

Wittgenstein L., (DB) Denkbewegungen: Tagebücher 1930–1932, 1936–1937, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2000.

Wittgenstein L., (VB) Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß. Herausgegeben von G. H. Von Wright unter Mitarbeit von Heikki Nyman, https://www.wittgensteinproject.org/w/index.php/Vermischte_Bemerkungen

Wittgenstein L., (LE) Lecture on Ethics, https://wittgensteinproject.org/w/index.php/Lecture_on_Ethics, based on L. Wittgenstein. “A Lecture on Ethics.” *The Philosophical Review*, vol. 74, no. 1, Jan. 1965, pp. 3–12.

Wittgenstein L., Über Gewissheit (ÜG), Herausgegeben von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright, https://www.wittgensteinproject.org/w/index.php/%C3%9Cber_Gewi%C3%9Fheit

Dr. Józef Bremer SJ ist Professor für Philosophie an der Universität Ignatianum in Krakau.

jozef.bremer@ignatianum.edu.pl

FEDERICA Malfatti

Trust and the Epistemic Goods

KURZINHALT

Dieser Aufsatz widmet sich zwei Fragen: Was ist epistemisches Vertrauen, und welche Funktion nimmt es wahr? Hinsichtlich der ersten Frage wird herausgearbeitet, wann und wie sich epistemisches Vertrauen vom blinden Sich-verlassen-auf (deference) unterscheidet. In einem zweiten Schritt wird die Funktion in unserem epistemischen Leben untersucht. In der Literatur gilt epistemisches Vertrauen weithin als wichtiges Mittel zum Erwerb von Wissen und wahren Überzeugungen (knowledge). Ich zeige jedoch, dass dies nur ein Teil des Gesamtbildes ist: Epistemisches Vertrauen trägt auch wesentlich dazu bei, das Weltverständnis (understanding) von Akteuren zu verbessern.

SUMMARY

This paper discusses two questions: What is epistemic trust, and what is its function? Concerning the nature of epistemic trust it is crucial to resist the identification between epistemic trust and deference. Not all forms of epistemic trust are deferential. In a second step the function that epistemic trust has to play in our epistemic lives will be explored. It is widely acknowledged in the literature that epistemic trust is, or at least can be, an important instrument for acquiring knowledge and true beliefs. My arguments in this paper show that this is just a small part of the picture. There is more that epistemic trust can do. Beyond promoting knowledge and true belief, epistemic trust has an important role to play in the process leading agents to improve their understanding of the world.

1 Introduction

Trust is immensely important to us: without it, as Annette Baier famously put it, many things that we care about would be unsafe (Baier, 1986). Trust is also a means to many ends that we value. Without trust, our lives would be less successful, more difficult – arguably even barely livable. My focus in this article is *epistemic trust*. Epistemic trust is the kind of trust operative in the epistemic domain, i.e., the kind of trust involved in the acquisition of epistemic

goals such as knowledge, truth, and understanding. Epistemic trust is also of great importance to us. We need epistemic trust for intellectual flourishing. As fallible and limited epistemic creatures as we are, without relying on the competence, expertise, and guidance of other epistemic agents, we would certainly know less, understand less, and have access to fewer truths. By directing our trust towards the right agents, we can significantly extend our epistemic reach.

The paper is divided into two main parts.

Part one deals with the topic of the *nature* of epistemic trust. What is epistemic trust? It is an open question how many relations the relation of trust has. Sometimes three: we often trust others for certain goals or ends that we care about (I trust you to take care of my dog or to drive me to the station). Sometimes two: I can have a generally trusting attitude towards my grandmother without there being a specific goal that I trust her for. Sometimes one: Someone can just be a trusting person, with no specific target this trust is directed to (Dormandy, 2020; Jones, 1996). Epistemic trust is probably a kind of three-place trust: an epistemic agent trusts another agent for the acquisition of an epistemic end – such as truth, knowledge, or understanding. But what does this precisely involve? What is it that trusting an agent epistemically demands from me?

Part two deals with the topic of the *function* of epistemic trust. It is natural to think of epistemic trust as a means (or as a shortcut, as it were) to achieve knowledge and true belief (Keren, 2007; Zagzebski, 2012). When time is short, or a certain issue exceeds our grasp, we need to trust others in order to find out what reality is like. But what about epistemic goods (arguably) different from knowledge? E.g., what about understanding (Dellsén, 2017; Elgin, 2017; Hills, 2016; Kvanvig, 2003)? Knowledge is certainly very valuable to us. Yet we sometimes demand more than merely knowing *that* something is the case. Especially when stakes are high, we want to understand *why* things are the way they are and not otherwise (Grimm, 2021). What is the role of epistemic trust in this process? Can epistemic trust contribute to understanding? If yes, how?

2 Epistemic Trust: Its Nature

What does it mean to trust someone in the epistemic domain, i.e., for the acquisition of an epistemic good? When, say, my doctor tells me that vaccines are safe and I trust her on this, what exactly am I doing? What is it that trusting an agent, or a testifier, demands from me?

The most prominent account of epistemic trust currently available in the literature is probably Arnon Keren's. Keren's theory relies on the widely shared intuition that trusting is by definition incompatible with "taking precautions" (Baier, 1986; Fricker, 2006, 2021). I cannot trust you to water my plants while I am away, and at the same time have a backup plan in case you forget or do not show up. If, say, I have installed an automatic watering system that will activate if the soil gets too dry, I am not really trusting you to water my plants. This goes hand in hand with the idea that trust comes with an "accepted vulnerabi-

lity” (the term stems from Baier, 1986. See also Furman, 2020; Johnson, 2020; Mackenzie, 2020). In trusting you, I (have to) embrace the possibility that the goal or task that I wish realized might not be in fact realized, and/or that what I care about (say, my cactus) might be harmed. To be sure, in normal instances of trust this possibility will be rather low from the truster’s perspective. This is because trust typically comes with an optimistic attitude, or a positive epistemic attitude of some kind (more on this below) towards the proposition that the trustee, i.e., the person trusted, won’t let us down (Frost-Arnold, 2014; Jones, 1996) (So-called therapeutic trust probably functions differently. See, e. g., Carter, 2022.)

Something very similar, or so Keren argues, holds for the epistemic domain – i.e., when we trust others for the acquisition of epistemic goods. Epistemic trust, Keren claims, is incompatible with taking “epistemic precautions”: If I trust you on p , I put myself in your hands as far as (the truth of) p is concerned. I make myself “epistemically vulnerable”. This means that, according to Keren, I completely screen off or suspend my existing evaluation of the matter. In Keren’s words, what epistemic trust relative to p demands from me is that I disregard my existing reasons speaking for and against (the truth of) p . The best way to model this is in terms of changing one’s epistemic basis (Jäger, 2016): in trusting somebody on whether p , in Keren’s terms, I base my belief that p *exclusively* on this person’s telling me that p (Constantin & Grundmann, 2020; Grundmann, 2026; Keren, 2014; Zagzebski, 2012).

Keren, I contend, has provided a great account of one important epistemic trust-phenomenon: *deference*. However, the epistemic trust terrain is arguably more diverse than Keren seems to assume. Epistemic trust is a multifaceted phenomenon. There is more to epistemic trust than just deference. Consider the following case. Suppose I cannot take a stance on whether p is the case. I have considered some evidence and I slightly tend towards p , but I am undecided and hence ask for your advice, as I take you as far more competent than I am in the relevant domain. You tell me that p and I take your telling (or, more in general, the fact that you believe that p) to be decisive evidence in settling the matter. For me, the case is closed. I don’t ask for a second opinion. I refrain from gathering any additional evidence regarding p . I come to believe that p , partly on the basis of your telling and partly on the basis of my evidence (i.e., the one speaking for p ’s truth). Am I trusting you on p or not? Keren would have to say that I am not, because my existing reasons concerning p are still playing a role in justifying my belief that p . My belief that p is partially grounded on your telling, and partially on reasons I possess independently. However, it seems to me that I am indeed trusting you in such a case – at least to some extent (Gilbertson, 2020; Malfatti, 2020). Actually, I am trusting you in a way that allows me to retain something of my autonomy as an agent and that does not jeopardize or neutralize my epistemic efforts. While deference is certainly the right epistemic behavior in certain circumstances, it might be epistemically detrimental in others. Suppose the reasons I had considered in favor of p , despite not being conclusive, were good ones. By screening them off as Keren’s account requires,

I am arguably worsening, rather than improving, my epistemic position (see Dormandy, 2018 for an extensive argument in support of this claim).

We have seen that trust in general is incompatible with “taking precautions”, i.e., with having a plan B that guarantees that the goal we care about and that we trust someone for will be achieved even in the case the trustee lets us down or something does not go as planned. For Keren, using one’s existing reasons (for or against the truth of a proposition) is the epistemic analogue of taking precautions, and it is therefore incompatible with epistemic trust. I think the analogy does not work as well as Keren would like to have it. In the case I just described, the evidence that I have for (and against) *p* is far from conclusive. If I find out that you are not as competent as I thought you were, or that you are on drugs that might dim your judgment, I won’t be in the position to take a stance on whether *p*. I will probably suspend judgment until I know better, or until a better informant comes along. In other words: even if some of my reasons retain their epistemic function after I have aligned with your view, there is no guarantee that the goal I care about (i.e., the truth about whether *p*) will be reached. To be sure, if I allow some of my reasons to play an active role in my stance on whether *p*, I am less vulnerable than I would be if I were to base my belief exclusively on your telling that *p*. If you let me down and I cannot trust your word anymore, I still have some instruments available that will help me navigate the relevant subject matter. With luck, I might end up spotting the truth myself. But epistemic trust, like trust in general, is not an all-or-nothing matter. It admits of degrees. We can trust informants more or less, completely or just a little bit. So, it is plausible to assume that while full epistemic trust or deference will require full or complete vulnerability, lesser degrees of epistemic trust will be compatible with lesser degrees of vulnerability.

I have briefly mentioned that trust comes with an optimistic attitude of some sort, or with a noetic pro-attitude of some kind towards the proposition that the trustee, i.e., the person trusted, won’t let us down regarding the particular goal that we are trusting her for. However, what is the precise nature of the attitude involved in trusting? Philosophers disagree when it comes to answering this question. According to so-called doxastic accounts of trust, trust entails a *belief* about the person trusted: either the belief that the person in question is trustworthy with respect to what she is trusted to do, or that she will do what she is trusted to do, or both. Non-doxastic accounts, on the other hand, deny that trusting entails holding such a belief. Frost-Arnold, e.g., suggests that the attitude involved in trust could be a form of *acceptance* (Frost-Arnold, 2014)¹. Jones, instead, argues that the attitude involved in trusting is an *affective attitude*; in

¹ How is acceptance different from belief? Acceptance is action-oriented, while belief is truth-oriented or world-oriented. As Cohen puts it, while belief that *p* comes with a stable disposition to feel that *p* is true, to accept that *p* “is to have or adopt a policy of deeming, positing, or postulating that *p* – that is of going along with that proposition (either for the long term or for immediate purposes only) as a premise in some or all contexts for one’s own and others’ proofs, argumentations, inferences, deliberations, etc.” (Cohen, 1989: 368). While we often believe what we accept and accept what we believe, the two attitudes can come apart. It is possible to believe that *p* without being in the position to use *p* in one’s reasoning, deliberations and so on; and on the other hand it is possible to accept that *p* while feeling that *p* is not true.

her view, trusting comes with a distinctive optimistic emotional orientation towards another person – a stance that shapes how one feels about, reacts to, and interprets the other person's actions (Jones, 1996).

In any case, why should we think that trust comes with an optimistic attitude, or with a noetic pro-attitude such as a belief or acceptance about the positive prospects of what is awaiting us? Let me briefly elaborate on this and motivate this intuition with the aid of an example. Suppose that I am trusting you to water my cactus while I am away. Quite intuitively, I could not (or at least, not reasonably) trust you to water my cactus if I were absolutely certain, or maybe even if I just strongly believed that you will very probably let my cactus die of thirst in my absence (either because you do not care, or because you are forgetful, or both). In trusting you to water my cactus, then, I am somewhat optimistic about the future of my plant; while I acknowledge that things might go wrong, I take the cactus to be in reasonably good hands. For me to be able to trust you, then, my probability assessment about the proposition that you will indeed do what I ask you to do can't be excessively low. Interestingly, however, it seems as if the relevant probability assessment can't be excessively high either. Suppose that, for whatever reason, I am absolutely certain that you will water my cactus while I am away (maybe I know that you can't do otherwise; maybe I have infallible foreknowledge). In a case like this, too, it seems as if I cannot genuinely trust you to water my cactus. More precisely: if I know, and know that I know that you will do X, I do not need to trust you to do X. If these reflections are along the right lines, they tell us something interesting: in a state of absolute (subjective) certainty about what will happen, interpersonal trust is misplaced. Interpersonal trust and (subjective) certainty, in other words, are not a good match. Interpersonal trust comes into the picture when there is some level of uncertainty; i.e., it seems to require a perceived openness about the future. Interpersonal trust happens despite, or maybe even in light of the very fact that we are incapable of predicting exactly what will happen and how things will turn out.

But what about epistemic trust? What about a case in which we are trusting someone not for taking good care of something that we value, nor for helping us realize a practical task, but for (or in the process of acquisition of) an epistemic good? In the attempt to find an answer to this question, consider another example. Suppose that I am trusting my doctor about the safety of vaccines. (My doctor tells me: "Vaccines are safe!" and I believe her, overwhelmingly or exclusively on the basis of her telling.) Clearly, I could not (reasonably) trust my doctor about the proposition that vaccines are safe if I were certain, or maybe even if I strongly believed that the doctor does not know what she is talking about. Nor could I (reasonably) trust her if I took her to be either incapable or unwilling to share the truth in question with me, for whatever reason. In trusting my doctor, I have some measure of optimism about the fact that believing her will lead me to improve my epistemic position. I have some confidence that the epistemic good that I care about (i.e., the truth about the safety of vaccines) will in fact be realized, or better, shared between my informant and me. In this respect, then, interpersonal trust and epistemic trust seem to align. But what

about a case in which I know for a fact or am absolutely certain that what the doctor tells me is correct? Can I still trust her for the truth of what she is telling me? My answer here is: it depends on the details of the situation. If I know for a fact that *p* is true, maybe in light of a previous evaluation of the evidence that I performed myself, or thanks to another perfectly reliable informant, and the doctor is telling me that *p*, epistemic trust would be indeed misplaced. Quite intuitively, I do not need to trust the doctor about *p* if I know that *p* myself. However, imagine that what I know is not that *p*, but just some facts about the doctor – e.g., that, for whatever reason, the doctor is infallible when it comes to information relevant to *p*. I.e., I know that whatever proposition the doctor will share with me, that proposition is (or will be) true. At the same time, there is no particular proposition in the relevant set of propositions known by the doctor that I am aware of before engaging with her. Can I trust my doctor in a case like this? When she tells me something about vaccines and I believe her, am I trusting her or am I doing something else? Intuitions are likely to diverge about this; however, it seems to me that in a similar case I indeed can trust my doctor – and actually should do so! If this is right, then it seems that in the epistemic domain different rules are in place than in the interpersonal domain. I can trust an informant for the truth of what she is telling me even in the absolute subjective certainty that she will indeed share the truth with me.

To be sure, there is a relevant sense in which even in the hypothetical absolute subjective certainty that my informant is reliable and trustworthy, in trusting her I am putting myself in her hands, epistemically speaking. When I trust my doctor about the safety of vaccines, I align with her view while remaining (at least partially, but still significantly) unaware of the reasons why (one should think that) vaccines are safe. I know or reasonably believe that the reasons grounding the doctor's judgement are good ones; however, I do not have access to these reasons – nor do I demand to have access to them as long as I trust².

3 Epistemic Trust: Its Function

What is epistemic trust good for? What is the function of epistemic trust in an epistemic community? I have mentioned in the introduction that epistemic trust, very much like interpersonal trust, can help us overcome our (cognitive and practical) limitations. Thanks to (well-grounded) interpersonal trust, we achieve more practical goals than we would achieve on our own, relying on our own resources and nothing else. Thanks to (well-grounded) epistemic trust, we achieve more (and better) epistemic goals than we would achieve by conducting our inquiries on our own, relying only on our cognitive resources and

² Something arguably similar holds for the interpersonal domain. If I trust you to take care of my dog while I am away, I have to embrace some measure of ignorance about how exactly you will take care of him. If I monitor, or even just if I demand to know every single detail about how you will engage with him in my absence (how long you will take him out for his daily walk, how many treats you will be giving him, how many minutes a day you will be cuddling with him on the couch, and so on), I am not really trusting you to take care of him.

nothing else. Epistemic trust, then, when it targets the right agents, enables us to significantly extend our epistemic reach. However, which epistemic goods and goals is epistemic trust most likely to promote?

It is very natural to think of epistemic trust as an effective instrument or promising way to target knowledge and truth (Keren, 2014; Zagzebski, 2012). Suppose, once again, that my doctor tells me that vaccines are safe. Suppose also that she is an outstanding informant (and that I know that she is): she is competent, honest, and moved by good will towards her patients (Jones, 1996). Trusting my doctor's word is very clearly a chance for learning for me. By aligning with my doctor's view, and by allowing my belief to be grounded on epistemic work that my doctor has performed, I will be in a position to add an important item to my knowledge repertoire (Grundmann, 2026; Hardwig, 1985). By believing my doctor, I will end up knowing something that I would not otherwise have known.

But what about epistemic goals (arguably) different than knowledge? E.g., what about understanding (Dellsén, 2017; Elgin, 2017; Hills, 2016; Kvanvig, 2003)? Knowledge is certainly a very important epistemic goal. Very often, however, we are not satisfied with knowing *that* something is the case; we want to appreciate also *why* things are the way they are and not otherwise. We want to see how things fit together. We want to understand the domain or subject matter that is the target of our investigation (Grimm, 2021). What is the role of epistemic trust in the process of targeting understanding?

At least *prima facie*, knowledge and understanding relate differently to epistemic trust. Knowledge clearly has a social dimension – it allows for a division of epistemic labor. Our knowledge can be, and very often is, “heteronomous”: we can be epistemically justified in believing that *p* even if *somebody else* has access to the evidence speaking for *p*'s truth (Hardwig, 1985). The fact that a trustworthy member of our epistemic community (or, even better, that a group of trustworthy members) believes that something is the case can provide us with outstanding reasons to believe the corresponding content as well. We can, thus, know *on trust*. We even come to know mostly or overwhelmingly on the basis of trust. We can acquire knowledge, in other words, by completely deferring to a trustworthy speaker (in the sense outlined above). Sometimes, I will even be in a better position to target truth and knowledge by *deferring* to a trustworthy speaker than by partially relying on my own reasons (Constantin & Grundmann, 2020; Grundmann, 2026; Zagzebski, 2012). This is arguably the case when the epistemic gap between me and a speaker is particularly deep. To exemplify, suppose that I am a layperson as far as physics is concerned. I get to interact with a Nobel prize winner in theoretical physics. She tells me that reality, or space, probably has 10 dimensions (maybe she is a string theorist). I then start arguing with her telling her: “Look, I have very clear perceptual evidence telling me that we live in a three-dimensional world; I don't know how you came to this conclusion, but you must be wrong!” This wouldn't be just a sign of epistemic arrogance from my side; arguably, I would be acting against rationality: this is because as a layperson in physics interacting with a Nobel Prize winner in theoretical physics, I should acknowledge that the evidence that I have considered concerning, say, the structure of reality, forms a very tiny subset of

the evidence that my interlocutor has considered. This makes my existing evidence relative to the relevant subject matter rationally unusable. In a similar case, I should do what Keren's account of trust requires me to do: disregard my own evaluation, align with my interlocutor's position and base my belief merely on her say-so. I should believe, to put it differently, *on the speaker's authority* (Grundmann, 2026).

Understanding, or so it seems, does not work in this way. Of course, our understanding depends in many ways upon the performances of other people and their interaction with us. We learn from one another all the time. Teachers foster understanding in their students, parents in their children. However, it seems *prima facie* impossible to "share the burden" of understanding with others as we do in the case of knowledge. My understanding, or so it seems, cannot be grounded on the epistemic achievement of and on epistemic reasons possessed by someone else. I cannot understand, as it were, on trust. Moreover, there seems to be something about understanding that is hardly compatible with deference. Why is that? This seems to be the case because the kind of reasons at play in typical cases of epistemic trust, i.e., reasons about the trustworthiness of the speaker and about the probability of the proposition(s) testified of being true, are not the (only) kind of reasons that matter for acquiring understanding. I might have excellent reasons to believe that your say-so is trustworthy, and that what you testify is true, but this is not, or at least not evidently so, related to my understanding of what you say, or of the subject matter your telling is about.

To exemplify, suppose I want my students to come to understand, and not just to come to believe or to know, that humans are (probably) responsible for global warming. Imagine the students look puzzled and keep wondering "why is it so?" or "how is this possible?" or "how can we be so sure"? My natural reaction will not be to tell them something like "trust me (or the experts) on this" or "take my (or the experts') word for it". Clearly, such a response would not bring much advancement in terms of understanding. What I will rather try to do is to remove the source of their puzzlement. I will tell them more about the causal nexus in question. I will describe the mechanism underlying it. I will help them navigate through the theory of anthropogenic climate change, and also explain to them why the theory is probably the best theory that we have, in light of currently accepted scientific standards. And when it will come to test our students' understanding at the end of the course, I will expect them to be able to back up their claims, to provide reasons for them, and to explain how exactly human actions can have effects on the earth's climate.

And yet, on a closer look, things are not that simple. When we leave the surface and dig a little bit deeper into the nature and functioning of understanding, we realize that understanding is much more social and more grounded on trust than standardly assumed. Understanding, very much like knowledge, has a social structure and admits of, sometimes even requires a division of epistemic labor. Very often, or maybe even most of the time, we are what Bernard of Chartres once called "dwarfs on the shoulders of giants" without even realizing it: we understand thanks to others, by relying on others, with the essential contribution of others. If we are lucky enough to run into the right agents, or

responsible enough to seek out the right interlocutors, we are very likely to significantly extend our ability to make sense of the world. When we understand something and thereby come to see things clearly, it is probably because someone else has taught us, enlightened us, shared his or her perspective with us, or shaped our environment in such a way that our attempts to make sense of the world were likely to succeed (Malfatti, 2025b).

This becomes evident once we consider understanding's architecture. Understanding is a "mediated" epistemic state (Greco, 2014; Malfatti, 2019). This means that we understand phenomena via or on the basis of representational systems that account for these phenomena (accurately enough). Sometimes the understander is the author or creator of the epistemic mediators that she deploys. A detective, e.g., investigates a crime scene, and comes up with an explanation for what happened. Or, a doctor visits a patient and formulates a diagnosis for the patient's symptoms. This, however, is not the rule. In many cases, arguably most of the time, the epistemic mediators involved in understanding are already at our disposal. They are *somewhere to be found* in our epistemic environment. They have been written down in books, published online, or they are real objects that we can physically interact with. Of course, many of them are such that they can be incorporated into our view of reality. But what is important to notice is that in many cases, we understand reality via epistemic mediators that other trustworthy and competent agents designed or came up with (Malfatti, 2024). When, say, we cognitively interact with a map of Rome and hereby acquire an understanding of the structure of the city, we trust those who put the map together. When we read Thucydides' reconstruction of the Peloponnesian war, we have no option but to trust him for what he writes if we want to understand why and how Sparta defeated Athens. Would we understand the Peloponnesian War better if we *were* Thucydides, if we had written the story of the war ourselves? This might be. However, we know from the hermeneutical literature that readers of a story sometimes understand the story better than the authors themselves.

Once we acknowledge the mediated nature of understanding, a space of possible coexistence between understanding and epistemic trust begins to emerge. The issue is no longer *whether* epistemic trust is compatible with understanding; the issue becomes *what kind* of epistemic trust understanding involves.

Epistemic trust is usually spelled out in terms of trust for the truth of a certain proposition. Clearly, this is not the kind of trust that is involved in understanding. The reason for this is twofold. First, understanding is very rarely, if ever, conveyed by single informational or propositional units. We understand reality via epistemic mediators of a certain complexity, comprising many different informational units connected to one another in systematic ways (Elgin, 2017; Malfatti, 2025a). Second, the relation between understanding and truth is not as straightforward as it might seem. Understanding answers to an adequacy condition significantly weaker than knowledge. Knowledge is factive: if we know that *p*, then *p* is true. If understanding were factive like knowledge is, this would mean that we would understand reality, or phenomena, only on the basis of representational systems that truthfully account for these phenomena.

If factivists about understanding are right, we understand a phenomenon in that we learn truths about it – and the more truths about *P* we incorporate into our noetic system, the better our understanding will be. Once we will find out the whole truth about *P*, we will probably understand *P* perfectly, or to the highest conceivable extent (Kelp, 2015). This, however, cannot be the whole story about understanding. For one, we regularly understand reality by deploying representational systems that depart, sometimes radically, from the way things (allegedly) are (De Regt, 2017; Elgin, 2017; Potochnik, 2017). Moreover, the relation between understanding and truth is less linear than factivists seem to assume. It is just not the case that an increase in the amount of truth or in the number of truths in one's noetic system automatically results in an increase in understanding. Quite the opposite: too much truth sometimes *obstructs* our attempts to make sense of things. We understand reality not by depicting it in every detail; rather, we understand it by identifying patterns and relations of dependence, but in order to do so, we need to leave out much of reality's complexities and nuances (McCain, 2022). Virginia Woolf once allegedly claimed: "Art is not a copy of the real world. One of the damn things is enough!" Something very similar, or so it seems, holds for any cognitive activity that aims at providing humans with an understanding of reality.

Understanding reality via an epistemic mediator, then, is not a matter of believing it; it is much more a matter of being able and stably disposed to use the mediator in question to pursue our cognitive and epistemic aims (Malfatti, 2022). If this is what understanding requires, inviting others to trust us for the sake of understanding is not a matter of inviting them to believe us. It is much more a matter of inviting them to look at things from a certain perspective, to take some epistemic mediators seriously as a promising means of further inquiry and exploration of reality. Accepting to trust one in this sense is very much like accepting to put a pair of new glasses on and be ready to see what reality looks like through their lenses (Cottingham, 2006; Malfatti, 2025a).

4 Conclusion and Open Issues

In this paper, I have tackled two questions: what epistemic trust involves, and what role epistemic trust has to play in our epistemic practices.

Concerning the nature of epistemic trust, I have tried to resist the identification between trust and deference. In my view, epistemic trust is not an all-or-notting matter; rather, it admits of degrees. Deference is a particular kind of trust, i.e., a particularly strong way of trusting. We sometimes believe other agents by allowing our belief to be fully grounded on their say-so, and by thereby completely screening off our existing evaluation. This, however, is not always the case. We sometimes trust more moderately and more carefully. We sometimes align with the view of others while some of our reasons retain their epistemic force. I have also explored the similarities and differences between interpersonal and epistemic trust. If my arguments are on target, interpersonal trust is misplaced in the absolute subjective certainty about what will happen. Interpersonal

trust, then, requires a perceived openness about the future. When it comes to epistemic trust, things seem to be different: we can trust testifiers, e.g., for the truth of what they say even in the subjective certainty about their reliability and trustworthiness. What this difference means, and where it arises from, remain open questions that deserve to be explored in future work.

On the functional side, I have argued that epistemic trust is not only a central instrument for the acquisition of knowledge and true belief; it also plays a very important role in our pursuit of understanding. Although understanding cannot be acquired by completely deferring to the authority of a trustworthy agent, we typically understand via representational systems that other trustworthy agents have designed and that are available in our epistemic environment. Epistemic trust, when it comes to understanding, is best conceived not as acceptance of the truth of individual propositions, but rather as a disposition to take seriously certain conceptual tools as a means to engage with, inquire about, and make sense of a domain. My analysis helps us appreciate how understanding can be both irreducibly personal and thoroughly social. Individuals must actively engage with and use epistemic mediators in order to understand the world around them; and yet, the very availability and reliability of those mediators depend on relations of trust within epistemic communities.

Several open issues remain. I have argued that epistemic trust can be an extraordinarily good thing. And yet, it is clear that not all forms of epistemic trust are epistemically beneficial or desirable. An epistemic trust that targets the incompetent, the unreliable, or the sloppy, certainly is not. An epistemic trust that radically compromises our ability to think critically and that results in complete epistemic submission isn't either. A complete theory of epistemic trust should therefore have something to say about: i) which forms of trust are beneficial and foster our intellectual flourishing and which ones do not; ii) what it means to be epistemically trustworthy, or worthy of epistemic trust; iii) how epistemic trust relates to epistemic autonomy. My hope is that my reflections in this paper will offer a springboard to think and theorize about these important issues.

References

- Baier, A. (1986). Trust and antitrust. *Ethics*, 96(2), 231–260.
- Carter, J. A. (2022). Therapeutic trust. *Philosophical Psychology*, 0(0), 1–24. (<https://doi.org/10.1080/09515089.2022.2058925>)
- Cohen, L. J. (1989). Belief and Acceptance. *Mind*, 98(391), 367–389. (<https://doi.org/10.1093/mind/XCVIII.391.367>)
- Constantin, J., & Grundmann, T. (2020). Epistemic authority: Preemption through source sensitive defeat. *Synthese*, 197(9), 4109–4130.
- Cottingham, J. (2006). What Difference Does It Make? The Nature and Significance of Theistic Belief. *Ratio*, 19(4), 401–420. (<https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2006.00337.x>)

- De Regt, H. W. (2017). *Understanding Scientific Understanding*. Oup Usa.
- Dellsén, F. (2017). Understanding without Justification or Belief. *Ratio*, 30(3), 239–254. (<https://doi.org/10.1111/rati.12134>)
- Dormandy, K. (2018). Epistemic Authority: Preemption or Proper Basing? *Erkenntnis*, 83(4), 773–791.
- Dormandy, K. (2020). Introduction: An Overview of Trust and Some Key Epistemological Applications. In K. Dormandy (Ed.), *Trust in Epistemology* (pp. 1–40). Routledge.
- Elgin, C. Z. (2017). *True Enough*. MIT Press.
- Fricker, E. (2006). Testimony and epistemic autonomy. In J. Lackey & E. Sosa (Eds), *The Epistemology of Testimony* (pp. 225–253). Oxford University Press.
- Fricker, E. (2021). Can Trust Work Epistemic Magic? *Philosophical Topics*, 49(2), 57–82.
- Frost-Arnold, K. (2014). The cognitive attitude of rational trust. *Synthese*, 191(9).
- Furman, K. (2020). Emotions and Distrust in Science. *International Journal of Philosophical Studies*, 28(5), 713–730. (<https://doi.org/10.1080/09672559.2020.1846281>)
- Gilbertson, E. (2020). Understanding by Testimony: A Reply to Malfatti. *Theoria*, 86(4), 528–534. (<https://doi.org/10.1111/theo.12263>)
- Greco, J. (2014). Episteme: Knowledge and Understanding. In *Virtues and Their Vices*. Oxford University Press. (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199645541.003.0014>)
- Grimm, S. (2021). Understanding (Stanford Encyclopedia of Philosophy). Edward N. Zalta.
- Grundmann, T. (2026). *Expert Authority and the Limits of Critical Thinking*. Oxford University Press.
- Hardwig, J. (1985). Epistemic Dependence. *The Journal of Philosophy*, 82(7), 335–349. (<https://doi.org/10.2307/2026523>)
- Hills, A. (2016). Understanding Why. *Noûs*, 50(4), 661–688. (<https://doi.org/10.1111/nous.12092>)
- Jäger, C. (2016). Epistemic Authority, Preemptive Reasons, and Understanding. *Episteme*, 13(2), 167–185.
- Johnson, C. R. (2020). Epistemic Vulnerability. *International Journal of Philosophical Studies*, 28(5), 677–691. (<https://doi.org/10.1080/09672559.2020.1796030>)
- Jones, K. (1996). Trust as an affective attitude. *Ethics*, 107(1), 4–25.
- Kelp, C. (2015). Understanding phenomena. *Synthese*, 192(12), 3799–3816. (<https://doi.org/10.1007/s11229-014-0616-x>)
- Keren, A. (2007). Epistemic Authority, Testimony and the Transmission of Knowledge. *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 4(3), 368–381.
- Keren, A. (2014). Trust and belief: A preemptive reasons account. *Synthese*, 191(12), 2593–2615.

- Kvanvig, J. L. (2003). *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge University Press. (<https://doi.org/10.1017/CBO9780511498909>)
- Mackenzie, C. (2020). Vulnerability, Insecurity and the Pathologies of Trust and Distrust. *International Journal of Philosophical Studies*, 28(5), 624–643. (<https://doi.org/10.1080/09672559.2020.1846985>)
- Malfatti, F. I. (2019). Can Testimony Generate Understanding? *Social Epistemology*, 33(6), 477–490. (<https://doi.org/10.1080/02691728.2019.1628319>)
- Malfatti, F. I. (2020). Can Testimony Transmit Understanding? *Theoria*, 86(1), 54–72.
- Malfatti, F. I. (2022). Understanding phenomena: From social to collective? *Philosophical Issues*, 1, 253–267.
- Malfatti, F. I. (2024). Do We Deserve Credit for Everything We Understand? *Episteme*, 21 (1), 187–206.
- Malfatti, F. I. (2025a). Disagreements in Understanding. *Philosophical Studies*. (<https://doi.org/10.1007/s11098-025-02326-8>)
- Malfatti, F. I. (2025b). *The Social Fabric of Understanding*. Springer.
- McCain, K. (2022). *Understanding how science explains the world*. Cambridge University Press.
- Potochnik, A. (2017). *Idealization and the Aims of Science*. University of Chicago Press.
- Zagzebski, L. T. (2012). *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford University Press. (<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199936472.001.0001>)

Dr. Federica Isabella Malfatti ist Senior Scientist am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck.

Federica.Malfatti@uibk.ac.at

Rezensionen

■ PRAKTISCHE THEOLOGIE

Barbara Haslbeck:

Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen im deutschsprachigen Raum. Ein unterschätztes Phänomen und seine systemischen Bedingungen

Freiburg i. Br.: Herder 2025 – ISBN: 978-3-451-02426-9 – 58 €, 384 S.

Missbrauch an Ordensfrauen in der katholischen Kirche stellt ein Phänomen dar, dessen Ernsthaftigkeit und Ausmaß nicht nur im deutschsprachigen Raum bislang unterschätzt wurde. Um das Thema adäquat erfassen zu können, braucht es sowohl die Berichte Betroffener als auch wissenschaftliche Forschung. Das beides verbindet die 2025 erschienene Forschungsarbeit von Barbara Haslbeck, Mitarbeiterin in der Fort- und Weiterbildung Freising sowie Mitglied der Forschungsgruppe zu „Missbrauch an Frauen in der katholischen Kirche“ der Universität Regensburg. Für die vorgelegte empirisch-qualitative Studie führte die Autorin 15 Interviews mit Frauen, die als Ordensfrau sexuellen Missbrauch erlebt haben.

Nach einem Geleitwort von Ute Leimgruber (17–21), Lehrstuhlinhaberin für Pastoraltheologie und Homiletik an der Universität Regensburg, skizziert das erste Kapitel „Zur Forschungsthematik“ (23–35) den Hintergrund der Studie sowie den bisherigen Forschungsstand. Ziel der Untersuchung sei es, eine „vertiefte Innenansicht der Erfahrungen Betroffener zu ermöglichen, und zwar für den deutschsprachigen Raum“ (30), wobei keinerlei Aufdeckungsinteresse verfolgt werde.

In Kapitel II „Zur Methodik“ (37–60) begründet die Autorin ihre methodischen Entscheidungen für ein induktiv-offenes Erhebungsinstrument, um anhand qualitativer Einzelinterviews die Erfahrungen Betroffener zu erfassen und nach der Methode der qualitativen Inhaltsanalyse auszuwerten.

Kapitel III „Auf den ersten Blick – Fakten zu Befragten, Gemeinschaften, Tatpersonen und Missbrauchsgeschehen“ (61–74) gibt eine erste Beschreibung der Befragten, Gemeinschaften, Tatpersonen, Art und Dauer des Missbrauchs sowie der Vorgänge danach.

Auf dieser Grundlage folgen drei Kapitel, die die Ergebnisse der ausgewerteten Interviews präsentieren. Sie sind unterteilt in „Das Missbrauchsszenario“ (Kapitel IV, 75–176), „Das individuelle Erleben der Betroffenen“ (Kapitel V, 177–266) sowie „Die Rolle der Gemeinschaft und systemische Bedingungen“ (Kapitel VI, 267–325).

Kapitel VII „Auf den Punkt gebracht – zusammenfassende Erkenntnisse“ (327–343) fasst die wesentlichen Ergebnisse strukturiert zusammen.

Ausgehend davon werden in Kapitel VIII „Fazit und Empfehlungen“ (345–366) konkrete Hinweise für die Gestaltung sicherer Bedingungen im Ordensleben gegeben, wobei die Phase der Einführung in eine Gemeinschaft, das Setting der geistlichen Begleitung, der Umgang mit Missbrauchsbetroffenen, die Anforderungen für Verantwortliche, die Reduktion von Abhängigkeiten sowie die Förderung von Fachlichkeit betrachtet werden. Ebenso

werden Desiderate für die Forschung formuliert und die Befragten selbst kommen mit Empfehlungen abschließend zu Wort.

Danksagung (367) und Literaturverzeichnis (369–378) schließen die Ausführungen.

Da bislang im deutschsprachigen Raum keine empirische Studie zu sexuellem Missbrauch an Ordensfrauen vorlag, widmet sich die von Barbara Haslbeck vorgelegte Untersuchung einer überfälligen Forschungslücke. Dabei nimmt sie die Betroffenen in den Blick und fragt ebenso analytisch nach systemischen Bedingungen, die den Missbrauch ermöglicht haben. Vielfach werden die besonderen Dynamiken deutlich, die mit der Lebensform als Ordensfrau verbunden sind.

Aus den umfangreichen Ergebnissen seien zwei hervorgehoben: Dass auch Frauen sexuellen Missbrauch ausüben, stellt gesamtgesellschaftlich nach wie vor ein Tabu dar. Umso relevanter ist die Tatsache, dass drei der 15 Befragten den sexuellen Missbrauch durch andere Ordensfrauen der Gemeinschaft schilderten. Interessant ist dabei die Beobachtung, dass diese Täterinnen im Unterschied zu den männlichen Tatpersonen den Missbrauch weniger spirituell deuteten und ihn mithilfe von Zwang und Dominanz verübten. Eine starke emotionale Bindung zwischen Betroffener und Täterin, wie sie mehrfach in anderen Fällen vorkommt, entstand bei dieser Konstellation nicht. Ordensfrauen als Täterinnen sowie die geschlechtsspezifischen Strategien stellen ein wichtiges Thema für die weitere Forschung dar.

Darüber hinaus ist auf die anhaltende Herausforderung zu verweisen, mit der Missbrauchsthematik in den Gemeinschaften adäquat umzugehen. Das betrifft sowohl konkrete Handlungsschritte der Intervention, die manchmal vielleicht gut gemeint, aber letztlich nicht zielführend sind, als auch die Thematisierung innerhalb der Gemeinschaft mit Blick auf Betroffene.

Die Studie hat in diesem Punkt ein großes Ausmaß an Schweigen, Unprofessionalität sowie Hilflosigkeit offenbart. Daher wären konkrete Unterstützungsmöglichkeiten zu entwickeln, die sowohl Personen in Verantwortungspositionen als auch die einzelnen Ordensmitglieder in den Gemeinschaften berücksichtigen.

Insgesamt leistet die Studie von Barbara Haslbeck einen wichtigen Beitrag, die Sensibilität für den Missbrauch an Ordensfrauen zu erhöhen, und ist allen Verantwortlichen im Bereich der Orden und darüber hinaus zur Lektüre zu empfehlen. Es bleibt zu hoffen, dass sie auch weitere Betroffene ermutigen kann, ihre Geschichte zu erzählen, damit Klöster für alle zu sicheren Orten werden, die geistliche Berufungen wachsen lassen und nicht zerstören.

Theresa Oesselke

Wohlgshaft, Hermann:

Das Scheitern. Unser treuester Begleiter
auf dem Weg zum Glück

Ostfildern: Patmos Verlag 2025 – ISBN:
978-3-8436-1576-1 – 22,00 € – 223 S.

Sprache ist immer verräterisch. So berichtet Harald Martenstein in einer Kolumne, die er für das *Zeit Magazin* (Nr. 27, 21. Juni 2023) verfasst hat, dass ihn die häufig zu hörende Rede von einem „krachenden“ Scheitern doch ziemlich irritiere. Er frage sich: Ist es Mal um Mal wirklich ein krachendes Geräusch, ein laut hörbares?

Wo es Scheitern gibt, entsteht eine Geräuschkulisse, so die Grundthese, die Hermann Wohlgshaft verficht. Und um diese zu erhärten, bietet er einiges auf. Zunächst untersucht er das Motiv des Scheiterns in Mythen, Märchen und Sagen, durchsucht dann biblische Texte. Ferner beleuchtet er das Motiv des Scheiterns in Philosophie und Psychologie, in Filmen, Theaterstücken und nicht zuletzt in der Poesie. Und dann gilt es noch, das Scheitern in Gesellschaft und Kirche zu erörtern.

Scheitern stellt vieles, manchmal alles in Frage. Scheitern hat so viele Gesichter wie die der Menschen, die scheitern. Das alles will erst einmal durchdacht sein, und da ist es gewiss überhaupt keine dumme Idee, sich auf den Weg einer erzählenden Vernunft einzulassen, was der Verfasser in großem Umfang denn auch tut. Seine Überlegungen zur Wirklichkeit des Scheiterns schöpfen aus den Quellen jener Geschichten, welche die Urkunden der Mythen, Märchen und Sagen darstellen, und sie erkunden zusätzlich etliche Werke der Weltliteratur, darunter Don Quijote von Miguel de Cervantes, Macbeth von William Shakespeare und Michael Kohlhaas von Heinrich von Kleist. Und Hermann Wohlgshaft weiß als Karl-May-Biograph selbstverständlich

auch etwas zu dessen Erfahrungen und Schilderungen des Scheiterns zu sagen. Worum es Hermann Wohlgshaft geht, ist ja, wie es glücken kann, mit etwas umzugehen, das sich so gut wie nicht umgehen lässt: Das Scheitern ist so ein Etwas. Mit hin hat er eigentlich ein Buch über eine Lebenskunst geschrieben, die vor dem dunklen Lebensschatten des Scheiterns nicht kapituliert, vielmehr sich unmittelbar der Frage stellt, wie es sich mit dem „Existenzial“ des Scheiterns verhält: ob „prinzipiell trostlos“ (Jürgen Habermas) damit gelebt werden muss oder doch „getröstet wunderbar“ (Dietrich Bonhoeffer) gelebt werden kann. Denn gelebt werden muss damit *volens nolens*.

Scheitern hat stets ein Moment der Irrationalität bei sich. Gute philosophische Rationalität hat sich darum einzugestehen, dass Erfahrungen des Scheiterns sich nicht widerstands- und widerspruchslos in eine gedankliche Systematik einfangen, einfügen und einhegen lassen. Es gilt nach wie vor der Satz des Münsteraner Philosophen Peter Wust, „dass die ‚Summe des Lebens durch Vernunft dividiert‘ niemals ohne Rest“ (P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis*, München 1962, 17) aufgeht. Hermann Wohlgshaft würde diesen Satz bedenkenlos unterschreiben.

Die These, dass Scheitern, wie der Untertitel seines Buches sagt, unser treuester Begleiter auf dem Weg zum Glück sei, erscheint vielleicht doch etwas gewagt, wenn man sie allzu wörtlich nimmt und so missversteht. Versteht man die These jedoch so, dass das „Glück der Fülle“, von dem der Berliner Lebenskunstphilosoph Wilhelm Schmid gern sagt, dass dieses Glück ein Glück ist, das „immer auch die andere Seite, das Unangenehme, Schmerzliche und ‚Negative‘, mit dem zurecht-zukommen ist“ (W. Schmid, *Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist*,

Frankfurt a. M./Leipzig 2007, 28), umfasst, dann kann es tatsächlich so sein, dass es, wie es eine glückliche Schuld gibt (Exsultet der Osternacht), es auch ein glückliches – glückendes – Scheitern geben mag. Hermann Wohlgshaft ist mit seinem Buch über das Scheitern nicht gescheitert. Wem die Lektüre dieses Buches nicht scheitern soll, der muss allerdings wissen, dass er viel Nacharbeit zu verrichten hat. Denn die Fülle von textlichen Belegen, die der Verfasser ausbreitet, ist mancherorts schier erdrückend. Vieles von dem erschließt sich erst dann, wenn man alles nachliest (oder eben schon kennt), was aus den Mythen, Märchen und Sagen, aus den Werken psychologischen, philosophischen und theologischen Geistes da vielerorts referiert und rezipiert wird.

Hermann Wohlgshaft ist wohl unverkennbar auch ein Autor, der sich manch-

mal eben damit bescheidet, „andeutungsweise“ zu schreiben, und das für keine Schande hält, denn er hat eine gewisse Wahlverwandtschaft zu dem Schweizer Schriftsteller Max Frisch, der bekanntlich „das Weiße zwischen den Worten“ (M. Frisch, Tagebuch 1946–1949, Bd. II, in: Ders., Gesammelte Werke in zeitlicher Folge. Jubiläumsausgabe in sieben Bänden, hg. v. H. Mayer, Frankfurt a. M. 1986, 378) liebte. Vielleicht ist eine „das Weiße“ liebende Schreibe, wenn es um das Scheitern geht, ja exakt die richtige.

Bernhard Sill

Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Das Herausbergremium ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Redaktionsrat	Prof. Dr. Rüdiger Althaus, Jun.-Prof. Dr. Matthias Daufratshofer, Jun.-Prof. Dr. Cornelia Dockter-Verscharen, Prof. Dr. Jonas Hagedorn, Prof. Dr. Herbert Haslinger, Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn, Prof. Dr. Christoph Jacobs, Prof. Dr. Michael Konkel, Prof. Dr. Dr. Andreas Koritensky, Prof. Dr. Aaron Langenfeld, Prof. Dr. Daniel Lanzinger, Prof. Dr. Annemarie Pilarski, Prof. Dr. Peter Schallenberg, Prof. Dr. Christian Stoll, Prof. Dr. Stephan Wahle
Schriftleitung	Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn Prof. Dr. Christoph Jacobs Prof. Dr. Michael Konkel
Redaktion und Satz	Monika Heidkamp (Mag. Theol.)
Kontakt	Schriftleitung „Theologie und Glaube“ Kamp 6 33098 Paderborn Tel.: +49 5251 121-740 E-Mail: thgl@thf-paderborn.de
Verlag	Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG Soester Straße 13, D-48155 Münster buchverlag@aschendorff-buchverlag.de (Bestellungen, Kündigungen und sonstige geschäftliche Mitteilungen sind direkt an den Verlag zu richten.)
Bezugspreise	Einzelheft: 14,80 € Jahresabonnement: 48,00 € (Preise jeweils zuzüglich Porto) Digitale Ausgabe: kostenfrei

Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung der Schriftleitung bzw. der Herausgeber wieder.

This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY-ND), which means that the text may be used, provided credit is given to the author. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

1. Auflage 2026



© 2026 Editors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

Soester Straße 13
48155 Münster
buchverlag@aschendorff-buchverlag.de
www.aschendorff-buchverlag.de

ISBN 978-3-402-16465-5 (Print)
ISBN 978-3-402-16469-3 (PDF)
<https://doi.org/10.17438/16469>