

Jan Slaby

## SKLAVEN DER LEIDENSCHAFT?

### ÜBERLEGUNGEN ZU DEN AFFEKTLEHREN VON KANT UND HUME

Die Annahme, wir seien heute bezüglich einer Bestimmung des „Inventars des Mentalen“ in einer besseren Position als die Klassiker der Philosophiegeschichte, ist nur zum Teil korrekt. Was wir auf unseren Landkarten des Geistes verzeichnen, welche mentalen Strukturen, Fähigkeiten und Eigenschaften wir annehmen und wie wir ihre Funktionsweisen sowie den Zusammenhang zwischen ihnen konzipieren, sind nämlich noch weitgehend offene Fragen. Das gilt nicht nur trotz, sondern auch gerade wegen der großen Fortschritte in der Hirnforschung und den Kognitionswissenschaften: Die schiere Mannigfaltigkeit der Ansätze, die Vielfalt neuer technischer Untersuchungsverfahren, die Pluralität der Disziplinen, die alle zum Verständnis des „Geist-Gehirn-Komplexes“ beitragen wollen und die zahlreichen dort erzielten Resultate führen zu einem Zustand, den ein amerikanisches Sprichwort leicht überspitzt auf den Punkt bringt: *The more you know, the less you understand*. Bahnbrechendes Wissen über Gehirnprozesse und mentale Zusammenhänge aller Art liegt vor, doch die Integration der zahlreichen Spezialkenntnisse in ein fundiertes, einheitliches Bild von Geist und Kognition läßt auf sich warten.<sup>1</sup>

Es kann demnach nicht irrelevant sein, den historischen Vorläufern unserer Disziplinen Gehör zu schenken. Im Folgenden werde ich die Affekt- bzw. Gefühlstheorien von Kant und Hume mit dem Ziel untersuchen, aus den Positionen dieser Denker Antworten auf eine zentrale Frage der philosophischen Debatte über den Status von Emotion und Vernunft im menschlichen Geist und in der Genese menschlichen Handelns zu gewinnen: Stehen die Emotionen der Vernunft, wie oft angenommen, als Widersacher gegenüber, oder führt diese Stilisierung in die Irre, da die Emotionen

---

<sup>1</sup> „*How the mind works*“ wissen zur Zeit nur Popularisierer wie Steven Pinker (1997); Leute mit etwas mehr Problembewußtsein müssen hingegen mit Jerry Fodor entgegen: „*The Mind doesn't work that way*“ (2000) und zugeben, daß *sie* es jedenfalls noch nicht wissen.

eine entscheidende Rolle für das menschliche Entscheiden und Handeln spielen und die Vernunft daher essentiell auf ihren Beitrag angewiesen ist?<sup>2</sup>

Wie sich im Folgenden zeigen wird, stehen sich zwei fundamental unterschiedliche Herangehensweisen gegenüber. Höhepunkt der Gegensätzlichkeit sind die konträren Ansichten bezüglich des klassischen Topos, demzufolge Vernunft und Leidenschaft ewige Widersacher im Kampf um Willensbildung und Handlungskontrolle seien. Kant macht die Annahme eines solchen Seelenkonflikts zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen – die gegensätzlichen Vermögen „Vernunft“ und „Neigung“ bilden die Achsen eines Koordinatensystems, in dem er die für ihn interessanten Phänomene lokalisiert (Abschnitt 1). Hume hingegen propagiert einen radikalen Bruch mit der klassischen Konzeption; in seiner Handlungstheorie bilden die „Leidenschaften“ den entscheidenden Motivationsfaktor, während die Vernunft auf den Status eines instrumentellen Hilfsvermögens relegiert, zum sprichwörtlichen „Sklaven der Leidenschaft“ erklärt wird (Abschnitt 2).

Neben einer Untersuchung der konträren inhaltlichen Positionen ist zudem die spezifische Weise von Interesse, in der die beiden Autoren ihr Thema jeweils angehen. Anhand einiger kurzer Bemerkungen zur Emotionstheorie Antonio R. Damasio werde ich abschließend illustrieren, inwiefern der hier zutage tretende Unterschied für aktuelle Behandlungen des Themas relevant ist (Abschnitt 3).

#### KANT: KABINETT DER ALLTAGSPATHOLOGIEN

Wie kaum anders zu erwarten, ist Kant kein Freund von Affekten und Leidenschaften. Ihnen unterworfen zu sein sei „Krankheit des Gemüts“ (§ 73, 251),<sup>3</sup> sie seien wie „Verkrüppelung“ oder wie „Wahnsinn“ anzusehen (§ 74, 253), es handele sich bei ihnen geradezu um „Krebsschäden für die reine praktische Vernunft“ (§ 81, 266) und überdies gebe es für den von ihnen Befallenen wenig Aussicht auf Heilung, höchstens ließen sich ihre Symptome durch „Palliativmittel“ (§ 80, 266) notdürftig lindern. Insbesondere an den Leidenschaften läßt Kant kein grünes Blatt – während Affekte sich rasch verflüchtigten und eher „wie ein Rausch [sind], den man ausschläft, obgleich Kopfweh darauf folgt“ (§ 74, 252), seien Leidenschaften Fälle für

<sup>2</sup> Ich werde dabei die historische Chronologie mißachten und Kant vor Hume betrachten. Diese Reihenfolge hat systematische Gründe und kann als Hinweis darauf gewertet werden, daß die folgenden Bemerkungen weniger philosophiehistorisch als vielmehr problemorientiert verstanden werden sollen.

<sup>3</sup> Alle Kant-Zitate beziehen sich auf dessen *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), zitiert nach der Akademie-Ausgabe, Band VII (Berlin 1907). In Klammern hinter den Zitaten jeweils Paragraph- und Seitenangabe.

den „Seelenarzt“, der aber zumeist machtlos bleibe (ibid.). Diese Bemerkungen mögen aus heutiger Sicht wie die überzogenen Vorstellungen eines professoralen Gemüts erscheinen, als Ausdruck einer „*déformation professionnelle*“ des in die Jahre gekommenen Vernunftphilosophen – doch wie ich mit den folgenden Ausführungen zeigen möchte, lohnt sich ein genaueres Hinsehen durchaus.

Zunächst einmal ist es keineswegs die Hauptabsicht Kants, eine Theorie der Gefühle oder der Emotionen aufzustellen. Was er zu den Affekten und Leidenschaften zu sagen hat, steht im Kontext einer Untersuchung des „Begehrungsvermögens“ – man könnte sagen: im Kontext einer Theorie natürlicher Motivation. Der Grundbegriff in diesem Zusammenhang ist der der *sinnlichen Begierde* mit der als „habitualisierte sinnliche Begierde“ (§ 73, 251) eingeführten wichtigen Unterkategorie der *Neigung*. Die Begierde bestimmt Kant als die „Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben“ (§ 73, 251). Begierde ist also die Selbstbestimmung nicht des Subjekts, sondern der *Kraft* des Subjekts, womit der Punkt betont ist, daß Begierden *unwillkürliche* Antriebe sind, die ungefragt auftreten und das Subjekt auf ein Ziel hin drängen, das dieses sich nicht selbst gesetzt hat (etwa durch rationale Überlegung).

An der Definition von Begierde ist eine zentrale begriffliche Weichenstellung abzulesen, die bei Kants Bestimmung der Kategorie „Leidenschaft“ noch deutlicher zum Vorschein kommt: „Die durch die Vernunft des Subjekts schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft“ (§§ 73, 251). Vernunft und Begierde (bzw. Neigung) liegen also von Hause aus im Clinch, und Leidenschaften sind genau die Zustände, bei denen die Vernunft dauerhaft unterlegen ist, bei denen die Neigung sich also ungebremst Bahn brechen und beständig handlungswirksam werden kann.

Auch die Affekte charakterisiert Kant durch die inhibitorische Wirkung, die sie auf den „Vernunftgebrauch“ ausüben; allerdings ist in ihrem Fall nicht „Begierde“ das *genus proximum*, sondern ein momentaner Gefühlszustand: „Dagegen ist das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subjekt die Überlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen läßt, der Affekt“ (§ 73, 251).<sup>4</sup> Aus der Analyse von Lust und Unlust, die Kant im Buch II geliefert hat, geht jedoch hervor, daß auch für diese beiden basalen, den Affekten zugrunde liegenden Zustände die Handlungstendenz ein ent-

---

<sup>4</sup> Vgl. auch *Kritik der Urteilskraft*, § 29, Allgemeine Anmerkung: „Affekten sind von Leidenschaften spezifisch unterschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl; diese gehören dem Begehrungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, jene anhaltend und überlegt: so ist der Unwille, als Zorn, ein Affekt; aber Haß (Rachgier) eine Leidenschaft“ (Fußnote S. 119 f.).

scheidendes Merkmal ist – insbesondere der mit Unlust identifizierte *Schmerz*<sup>5</sup> ist laut Kant der Motivationszustand par excellence: „Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit, und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten“ (§ 60, 231). Auch der komplementäre Zustand der Lust wird durch die Handlungstendenz, sich nach Möglichkeit in ihm zu halten, charakterisiert.<sup>6</sup>

Leidenschaften sind also grundlegende, die vernünftige Überlegung ausschaltende, zeitlich stabile Antriebe; Affekte kurzfristige, mit eindeutigen Handlungstendenzen verbundene Gefühlszustände. Die Tatsache, daß es sich bei beiden Zustandstypen um „Vernunftinhibitoren“ handelt, ist nun offensichtlich dafür verantwortlich, daß Kant sie beide als „Krankheiten des Gemüts“ brandmarkt – wobei er die Leidenschaften aufgrund ihrer Stabilität und dem Umstand, daß „sie sich mit der ruhigsten Überlegung zusammenpaaren lassen“ und daß sie „selbst mit dem Vernünfteln zusammen bestehen können“ (§ 80, 265) für bedeutend gefährlicher hält.

Im Gegensatz zu den Affekten bahnen sich die Leidenschaften ihren Weg nämlich in gewisser Weise durch den Verstand – sie verleiten das Subjekt dazu, auf völlig rationalem Wege ein irrationales Ziel zu verfolgen bzw. ein Ziel auf Kosten aller anderen möglichen und sinnvollen Ziele zu privilegieren. In Kants Worten: „Leidenschaft setzt immer eine Maxime des Subjekts voraus, nach einem von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln. Sie ist also jederzeit mit der Vernunft desselben verbunden.“ (§ 80, 266) Und kurz darauf heißt es, daß sich der „Kranke“ – d.h. der von einer Leidenschaft „Befallene“ – nicht heilen lassen will, weil er sich der Herrschaft des einzigen Grundsatzes entziehe, durch den dies geschehen könne. Der Grundsatz lautet: „[N]icht einer Neigung zu Gefallen die übrigen alle in den Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, daß sie mit der Summe *aller* Neigungen zusammen bestehen könne“ (§ 81, 266).<sup>7</sup>

<sup>5</sup> „Schmerz ist die Unlust durch den Sinn, und was jenen hervorbringt, ist unangenehm“ (§ 60, 230).

<sup>6</sup> „[W]as ebenso mich antreibt, [meinen Zustand] zu erhalten (in ihm zu bleiben): ist mir angenehm, es vergnügt mich“ (§ 60, 231). – Unter der Kategorie des Affekts versammelt Kant dann den größten Teil derjenigen Zustände, von denen eine Gefühls- bzw. Emotionstheorie handeln sollte: Freude, Zorn, Scham, Furchtsamkeit etc. (vgl. § 76-79).

<sup>7</sup> Kant illustriert dies an einem Beispiel: „Die Ehrbegierde eines Menschen mag immer eine durch die Vernunft gebilligte Richtung seiner Neigung sein; aber der Ehrbegierige will doch auch von anderen geliebt sein, er bedarf gefälligen Umgang mit anderen, Erhaltung seines Vermögenszustandes u.d.g. mehr. Ist er nun aber *leidenschaftlich*-ehrbegierig, so ist er blind für diese Zwecke, dazu ihn doch seine Neigungen gleichfalls einladen, und daß er von anderen gehaßt, oder im Umgange geflohen zu werden, oder durch Aufwand zu verarmen Gefahr läuft, – das übersieht er alles“ (§ 80, 267). Diese Torheit, „den Teil seines Zwecks zum Ganzen zu machen“ (ibid.), ist laut Kant das Hauptcharakteristikum der Leidenschaft und verweist **auf seine Konzeption von praktischer Vernunft**.

Daß der Vernunftgebrauch auf diese Weise eingeschränkt bzw. von irrational privilegierten Zielen kooptiert wird, ist für Kant gleichbedeutend damit, daß die Freiheit des handelnden Subjekts verhindert wird. Von Affekten und Leidenschaften affiziert zu sein, bedeutet Unfreiheit. Die Leidenschaft gebe die Freiheit auf und finde „ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn“ (§ 81, 267).<sup>8</sup> Doch sei es keineswegs so, daß der im Bann einer starken Leidenschaft Befangene nun gleichsam „dumm, aber glücklich“ dahinglebe, sondern er entwickle durchaus ein Bewußtsein seiner Situation, was seinen Zustand um so bemitleidenswerter erscheinen lasse:

Weil indessen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur inneren Freiheit nicht nachläßt, so seufzt der Unglückliche unter seinen Ketten, von denen er sich gleichwohl nicht losreißen kann: weil sie gleichsam schon mit seinen Gliedmaßen verwachsen sind (§ 81, 267).

\*

Betrachtet man all dies nun aus der Perspektive der zahlreichen aktuellen Arbeiten zum Thema Emotionen, in denen gerade die Überwindung des althergebrachten Gegensatzes von „Vernunft und Leidenschaft“ propagiert wird,<sup>9</sup> so erscheint Kant als der typische Vertreter der überholten, von philosophischen Vorurteilen durchsetzten Position der Tradition – einer Position, der – so mag es scheinen – aus heutiger Sicht leicht das Wasser abgegraben werden könnte.<sup>10</sup> Es gibt aber auch Vorurteile, die einfach stimmen. Bezüglich Kants Vorgehensweise in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* lassen sich jedenfalls zwei Positionen einnehmen: (1) Einerseits kann man die Wortverwendung Kants auf unsere heutige, umgangssprachliche Verwendung von Ausdrücken wie „Affekt“ und „Leidenschaft“ übertragen und dann feststellen, daß er mit seiner ausnahmslosen Pathologisierung dieser Zustände weit über das Ziel hinausschießt. Man würde Kant also unterstellen, er behaupte, *alles*, was wir im weitesten Sinne als „Emotionen“ bezeichnen, sei ein Fall für den Therapeuten und schränke die innere Freiheit des Subjekts auf eine Weise ein, die zu keinem Zeitpunkt wünschenswert sein kann. Die Konsequenz dieser Lesart ist klar: Von solch einer überzogenen Position kann man nichts lernen.

---

<sup>8</sup> Vgl. auch § 82, 269.

<sup>9</sup> Vgl. etwa Damasio 1994, de Sousa 1987, Solomon 1976.

<sup>10</sup> Auf das Verhältnis der Kantischen zu einer prominenten gegenwärtigen Theorie, nämlich der von Damasio, gehe ich im 3. Abschnitt näher ein.

(2) Eine alternative Lesart der relevanten Passagen ließe unser gegenwärtiges Alltagsverständnis der Emotionswörter außen vor und versuchte einzig, Kants Wortverwendung soweit wie möglich zu rekonstruieren. Man konstatiert dann einfach, daß es laut Kant zwei Sorten von problematischen motivationalen Zuständen gibt, die beide eine vernünftige Abwägung der Folgen einer Handlung nicht aufkommen lassen und somit oft zu einem Verhalten führen, das vom handelnden Subjekt, hätte es die freie Wahl, nicht gewählt würde. Alsdann kann man die Frage stellen, ob es die Phänomene, auf die Kants Beschreibungen zutreffen, tatsächlich gibt und falls ja, ob sie hinreichend häufig vorkommen, daß sie eine solch ausführliche Behandlung rechtfertigten. Der Umstand, daß Kant bei seinen Beschreibungen auf Ausdrücke zurückgreift, die wir inzwischen anders verwenden, sollte in einer solchen Lesart zwar festgestellt, aber nicht zu einem pauschalen Argument gegen die Kantische Auffassung gemacht werden.

Ich möchte hier für die zweite Lesart plädieren und feststellen, daß Kant in der Tat eine interessante und empirisch gehaltvolle Klassifizierung vornimmt. Es *gibt* schlicht und einfach die Zustände, auf die seine phänomenologische Beschreibung zutrifft. Es sind motivationale Zustände, deren auffälligstes Merkmal eine Handlungswirksamkeit ist, die wider alle vernünftige Überlegung bezüglich dessen, was langfristig oder in einer gegebenen Situation sinnvoll ist, fortbesteht. Sie als Vernunftverhinderer und Blockierer der inneren Freiheit zu bezeichnen, trifft den Kern der Sache. Diese Zustände wirken einer Minimalforderung praktischer Vernunft entgegen: daß nämlich – wie Kant bemerkt – nicht einem beliebigen Wunsch alle anderen gegenwärtigen und künftig zu erwartenden Wünsche untergeordnet werden sollten. Sie sabotieren ein „rationales Neigungsmanagement“ und lassen eine Orientierung an langfristig sinnvollen Zielen gar nicht erst aufkommen.

Kants Strategie der *Pathologisierung* von Emotionszuständen hat phänomenologische Berechtigung; sie trifft etwas, was in der gegenwärtigen Debatte m. E. stark unterbelichtet wird: daß nämlich auch zahlreiche Zustände *unterhalb* der Schwelle zur manifesten psychischen Störung bei Lichte besehen krankhafte Züge annehmen.

Im Falle der Affekte wird diesem Sachverhalt allgemein Rechnung getragen. Innerhalb gewisser Grenzen akzeptieren wir es als Entschuldigung, die uns von Sanktionen absehen läßt, wenn jemand eine verwerfliche Handlung „im Affekt“ begangen hat. Wir sagen dann etwa: „Sie wußte in diesem Moment vor lauter Eifersucht nicht, was sie tat.“ Oder: „In seiner Wut ließ er sich zu einer Tat hinreißen, die er unter normalen Umständen niemals begangen hätte.“

Doch auch zeitlich stabile Motivationsstrukturen mit stark irrationalen Einschlag sind keine Seltenheit: Man stelle sich eine Studentin vor, die aus übertriebenem Ehrgeiz nichts anderes tut, als ständig über den Büchern zu sitzen und zu lernen und dabei die meisten anderen Lebensbereiche ver-

nachlässigt. Nach und nach vereinsamt sie, weil sie jegliche Kontaktpflege unterläßt; ihr Gesundheitszustand wird schlechter, weil sie sich nicht sportlich betätigt; sie läßt andere Interessen verkümmern und wird immer eindimensionaler. Wann immer sie den Vorsatz faßt, mal etwas anderes zu tun und ihre Studierstube verläßt, beschleicht sie bald ein dermaßen großes Unbehagen, daß sie rasch wieder zu den Büchern zurückkehrt. So groß auch die akademischen Erfolge der Streberin sein werden, sie wird ihres Lebens nicht wirklich froh und läuft sogar Gefahr, ernsthaft Schaden zu nehmen.<sup>11</sup>

Oder man nehme die von Kant selbst als Beispiel für eine Leidenschaft erwähnte „Herrschaft“: Ein vom Bedürfnis nach Dominanz und Kontrolle beherrschter Mann schafft mit der ihm eigenen Aggressivität und Dynamik den beruflichen Aufstieg. In der Führungsposition angekommen, wird er zum Schrecken seiner Untergebenen, da er sie kontrolliert und wegen Kleinigkeiten rüde zurechtweist. Er bringt es nicht übers Herz, wichtige Aufgaben zu delegieren, macht folglich alles selbst und erstickt in Arbeit. Ein Privatleben hat er nicht; Beziehungen scheitern, weil die Partnerinnen sein Herumkommandieren und die ständigen Zurechtweisungen bald satt haben; etc. Weitere Fälle dieser Art ließen sich beliebig anschließen: Spielsucht mitsamt ihren Vorformen, Neigung zu übermäßiger oder stark einseitiger Ernährung, verwurzelter Haß mit dem Hang zur „Vergeltung um jeden Preis“ bis hin zu seinen gewalttätigen Auswüchsen in Extremismus und Terrorismus.

Diese Beispiele bilden keineswegs eine klar umrissene psychologische Kategorie, doch ihnen allen ist gemeinsam, daß es sich um gleichsam „subklinische“, aber sich dennoch äußerst negativ auf die Lebensführung auswirkende, nur schwer zu bezwingende Motivationsstrukturen handelt. Die Grenze zwischen diesen *Alltagspathologien* und manifesten Neurosen oder auch klar diagnostizierbarem Suchtverhalten mag fließend sein – der entscheidende Punkt ist, daß es die Phänomene tatsächlich gibt, die Kant „Leidenschaften“ nennt und daß es sich bei ihnen keineswegs um harmlose „Charaktereigenschaften“ handelt.

Wo immer etwas als krankhaft bezeichnet wird, muß es einen Maßstab der Gesundheit, ein *Normalitätskriterium* geben. Im Falle Kants ist dieses Kriterium eindeutig bestimmt: Es ist Herrschaft des oben schon erwähnten Grundsatzes der praktischen Vernunft, „nicht einer Neigung zu Gefallen die übrigen alle in den Schatten oder in den Winkel zu stellen“ (§ 81, 266). Man braucht sich also gar nicht im großen Stil auf Kants allgemeine Konzeption praktischer Vernunft einzulassen, denn bereits dieser Grundsatz liefert ein gleichsam minimal normatives Kriterium, eine Art Imperativ des klugen Neigungsmanagements: Folge einer Neigung nur in dem Maße, in dem sie

---

<sup>11</sup> Ist Ehrgeiz eine Leidenschaft? Wohl nicht in unserem Sinne; aber wohl für Kant. (Hier kleine Bemerkung einfügen.)

sich mit der Summe aller deiner (präsenten und künftigen) Neigungen in Einklang bringen läßt. Dieser „hypothetische“ Imperativ dient in unserem Zusammenhang lediglich als ein Negativkriterium zur Identifizierung pathologischer Fälle: Pathologisch sind solche Fälle, in denen das Subjekt diesem Grundsatz nicht mehr folgen *kann*.

Was haben wir bis hierher gesehen? Nun, werten wir das, was Kant im Rahmen seiner Bemerkungen zum Begehrungsvermögen über Affekte und Leidenschaften sagt, als den Ansatz zu einer Emotionstheorie, dann hat diese die klassische Gestalt: Affekte und Leidenschaften treten als unliebsame Vernunftverhinderer in Erscheinung, sie verhindern vernünftiges Entscheiden und sind somit in einem wichtigen Sinne *irrational*. Wir haben überdies gesehen, daß Kants Phänomen-Klassifizierung eine empirisch gehaltvolle und alltagspsychologisch bedeutsame Interpretation gegeben werden kann.

Verortete man Kant im Spektrum der gegenwärtigen Diskussion um Emotion und Leidenschaft, so käme er den Vertretern kognitivistischer Theorien am nächsten. Denn die Zustände, die er betrachtet, bestehen in erster Linie aus hartnäckig handlungswirksamen *Maximen* eines Subjekts. D.h. sie lassen sich in propositionale Form bringen und haben den Charakter von Wünschen oder Zielvorstellungen.<sup>12</sup> „Ich muß mehr arbeiten!“ – „Meine Leistungen müssen besser werden“ – „Ich darf mich nicht ablenken“ – solche und ähnliche Sätze bringen den Gehalt der „Leidenschaft“ der von übersteigertem Ehrgeiz geplagten Studentin auf den Punkt. Zur Identifikation solcher Zustände ist also eine Perspektive erforderlich, die einem Subjekt Überzeugungen und Wünsche zuschreibt und diese dann an (minimalen) Rationalitätsstandards mißt. Pathologische „Leidenschaften“ sind demnach konative Zustände, die regelmäßig zu solchen Handlungen führen, die diese Rationalitätsstandards verletzen.

#### HUME: IMPOTENZ DER VERNUNFT

Berühmt sind Humes Invektiven gegen die klassische Sichtweise vom „Kampf zwischen Affekt und Vernunft“. Ein solcher finde nicht statt – weil er nämlich gar nicht stattfinden könne. „Reason“ und „passion“ seien zwei fundamental verschiedene Vermögen, denen es schlicht an der Gemeinsamkeit mangle, die nötig wäre, damit sich sinnvoll von einem Kampf zwischen beiden sprechen ließe. Die Vernunft sei, was die Handlungsmotivati-

---

<sup>12</sup> Richard Wollheim betont ebenfalls die sachliche Nähe von Emotionen und Wünschen: So behauptet er etwa, „[d]aß die Emotionen gleichsam auf den Schultern unserer Wünsche in unser Leben treten“ (Wollheim 2001, 31).



on angehe, radikal impotent, sie könne für sich betrachtet niemals zum Motiv einer Handlung werden; während einzig die Leidenschaften<sup>13</sup> die nötige motivationale Kraft aufbrächten. Wenn dem einen der beiden vermeintlichen Antagonisten aber jede eigene Antriebskraft fehlt, so könne man nicht kohärent davon reden, daß Vernunft und Leidenschaft miteinander um die Handlungskontrolle ringen würden. Wenn man überhaupt von einem Kampf reden könne, dann höchstens von einem zwischen entgegengesetzten Gefühlszuständen.

In dieser Zuspitzung der Humeschen Position sind (unter anderem) zwei wichtige Thesen enthalten:<sup>14</sup>

1. Die Vernunft hat keine motivationale Kraft
2. Emotionen – und *nur* sie – sind Motivationen

Im folgenden werde ich diese beiden Thesen anhand Humes Ausführungen in Buch II und III des *Treatise of Human Nature* erläutern und kritisch diskutieren,<sup>15</sup> diejenigen Elemente seiner Emotionstheorie identifizieren, denen „alltagsphänomenologische Plausibilität“ zukommt und die Konzeption schließlich mit zwei Kritikpunkten konfrontieren, die mir einschlägig erscheinen.<sup>16</sup>

Bei der Demonstration der angeblichen „Impotenz der Vernunft“ wählt Hume eine unkomplizierte Route. Er definiert Vernunft einfach in einer Weise, die denkbar weit von jeglichem Handlungsbezug entfernt ist:

Reason is the discovery of truth or falsehood. Truth or falsehood consists in an agreement or disagreement either to the real relations of ideas, or to the real existence and matter of fact. Whatever, therefore, is not susceptible of this agreement or disagreement, is incapable of being true or false, and can never be an object of our reason (Buch III, 1.1; 295 458).<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Ich verwende „Leidenschaft“ in diesem Abschnitt als Übersetzung von Humes „passion“, womit ich von Kants eigenwilliger Verwendung dieses Wortes abweiche und wieder einem der heutigen Alltagssprache näher stehenden Wortgebrauch folge. Hin und wieder verwende ich auch das Wort „Emotion“.

<sup>14</sup> Darüber hinaus natürlich auch die grundlegende – und keineswegs triviale! – These von der radikalen Verschiedenheit von Emotion und Vernunft.

<sup>15</sup> Ich zitiere im Folgenden aus der neuen Oxforder Ausgabe, ed. by David Fate Norton/Mary J. Norton (Oxford University Press 2000). (Nicht besser Selby-Bigge?)

<sup>16</sup> Mein Verständnis von Humes Auffassung wurde durch die ausgezeichnete Rekonstruktion Dominik Perlers (2001) erleichtert, auch wenn ich seine weitgehend affirmative Haltung bezüglich der Humeschen Position nicht teile.

<sup>17</sup> Eine ausführlichere Bestimmung der Vernunft liefert Hume im *Enquiry concerning Human Understanding*, Section IV.

Angesichts dieser Bestimmung von Vernunft ist allerdings noch keineswegs klar, daß damit die Emotionen etwas fundamental anderes, und demnach etwas *Arationales* seien. Wie in der gegenwärtigen Debatte des öfteren behauptet, könnten schließlich auch die Emotionen selbst Kandidaten für Vernünftigkeit sein – etwa dadurch, daß sie Überzeugungen bzw. Urteile beinhalten, die wahr oder falsch sein können.<sup>18</sup> Genau an dieser Stelle kommt eines der umstrittensten Elemente der Humeschen Affektenlehre ins Spiel, nämlich seine These, die Leidenschaften seien „original facts and realities, compleat in themselves, and implying no reference to other passions, volitions and actions“ (ibid.). Aufgrund dieser Nicht-Referentialität bzw. Nicht-Repräsentativität gelte dann: „’Tis impossible, therefore, they can be pronounced either true or false, and be either contrary or conformable to reason“ (ibid.).

Eine weitere, etwas ausführlichere Version des „Impotenz-Arguments“ erfolgt im Abschnitt 3.3 von Buch II. Dort geht Hume näher auf die zwei Arten von Verstandestätigkeit ein, die es seiner Ansicht nach gibt – einerseits das Urteilen nach demonstrativen Beweisgründen (d.h. Erkenntnis von „relations of ideas“), andererseits das Urteilen nach Wahrscheinlichkeit (d.h. Erkenntnis von „matters of fact“) – und fragt dann beinahe rhetorisch, ob diese beiden Tätigkeiten jemals die Ursache einer Handlung sein könnten (vgl. S. 266). Zu demonstrativen Urteilen bemerkt er, daß deren Anwendungsbereich die Welt der Ideen sei, während der Wille uns jederzeit in den Bereich der Realität versetze. Diese Bereichsunterscheidung zeige, wie weit Demonstration und Volition auseinander liegen (vgl. ibid.).

Die zweite Verstandestätigkeit hat zwar Realitätsbezug, doch dieser stehe ebenfalls nur in äußerst indirektem Zusammenhang mit Handlungen: Flößt uns nämlich irgendein Gegenstand Lust oder Unlust ein, so ist es dieser *Gefühlszustand*, der unsere Handlungstendenz „to avoid or embrace what will give us this uneasiness or satisfaction“ (ibid.) auslöst, während der Verstand lediglich durch Erkenntnis von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen Informationen darüber beschafft, welche anderen Objekte mit dem lust- oder unlust-erzeugenden Objekt verbunden sind oder welche Objekte ähnliche Eigenschaften besitzen:

Here then reasoning takes place to discover this relation; and according as our reasoning varies, our actions receive a subsequent variation. But ’tis evident in this case, that the impulse arises not from reason, but is only directed by it. (Buch II, 3.3, S. 266)

---

<sup>18</sup> Am pointiertesten vertritt gegenwärtig R. C. Solomon (1976) eine solche Position.

Was die Vernunft nicht kann – nämlich den für die Handlung nötigen „Impuls“ geben – muß folglich ein anderes Vermögen leisten. Und dies sei **nun eben** die Aufgabe der Leidenschaften.

Die Vernunft produziert Überzeugungen, aber diese allein reichen nicht aus, um uns zu Handlungen zu veranlassen. Die Leidenschaften, insbesondere die direkten, sind hingegen intrinsisch motivational.<sup>19</sup> Andererseits sind sie ihrerseits vollkommen arational, weil sie – wie eben gesehen – keine Kandidaten für Wahrheits- oder Falschheitszuschreibungen sind. Es mache demnach keinen Sinn, sondern komme einem Kategorienfehler gleich, sie rational kritisieren zu wollen. Aus alledem folgt dann Humes berühmtes Diktum, daß die Vernunft der „Sklave“ der Leidenschaften sei und es auch sein müsse und daß ihr nie eine andere Aufgabe zukomme, als den Leidenschaften zu dienen und Folge zu leisten.

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 (Buch II, 3.3, 266).

Wie wir gesehen haben, ist diese These nicht als eine normative Auszeichnung der Gefühle im Gegensatz zur Vernunft zu verstehen, sondern als eine gleichsam konstitutionstheoretische These im Rahmen einer Handlungstheorie: Die Vernunft kann aufgrund ihrer rein epistemischen Natur gar keine andere als eine „dienende“ Rolle spielen, sie kann sich an der Verwirklichung einer gegebenen Motivation zwar auf entscheidende Weise beteiligen, indem sie die nötigen deskriptiven oder instrumentellen Überzeugungen bereitstellt, aber sie kann weder selbst Ziele bestimmen noch von sich aus die „Körpermaschine“ in Bewegung setzen.

Ein solches Zwei-Komponenten-Modell ist in der gegenwärtigen philosophischen Handlungstheorie weit verbreitet: In dem Ausdruck „belief-desire-explanation“ finden sich die beiden von Hume proklamierten Vermögen wieder; **seine Handschrift ist auch noch gut zu erkennen, wenn – wie etwa bei Davidson – von sogenannten „pro attitudes“ die Rede ist, die zu den deskriptiven Überzeugungen in einem praktischen Syllogismus hinzukommen müssen, damit dieser Handlungen wirklich zu erklären vermag** (vgl. Davidson 1963).

---

<sup>19</sup> Die Unterscheidung zwischen „direkten“ und „indirekten“ Leidenschaften ist neben der zwischen „ruhigen“ und „heftigen“ zentral für Humes Emotionstheorie. Die direkten Leidenschaften sind u.a. dadurch charakterisiert, daß sie unmittelbar willensbildend sind – in erster Linie sie sind es also, die den Motivationscharakter der „passions“ ausmachen (vgl. insb. Buch II, Abschnitt 3.1). Die indirekten Leidenschaften – Humes ausführlich diskutierte Beispiele sind „pride“, „humility“, „love“ und „hatred“ – können hingegen auch ohne unmittelbare Handlungstendenzen auftreten.

In der bisher geschilderten abstrakten Form entbehrt Humes Theorie aber noch jeglicher Plausibilität, denn zwei Einwände drängen sich geradezu auf: Erstens scheint die These, Emotionen seien „original existences“ ohne repräsentative Eigenschaften, kontraintuitiv. Emotionen haben doch offensichtlich intentionalen Gehalt: Bin ich wütend, dann bin ich wütend über etwas oder über jemanden, freue ich mich, dann freue ich mich über etwas etc. Aufgrund dieser Intentionalität scheint es auch durchaus möglich, Emotionen rational zu kritisieren – schließlich können sie, je nach dem, auf was sie gerichtet sind, angebracht oder weniger angebracht und damit, wie es scheint, eben doch: vernünftig oder unvernünftig sein.

Der zweite Einwand betrifft die vermeintliche Unfähigkeit der Vernunft, uns zu Handlungen zu motivieren. Es gibt doch klarerweise Fälle, in denen wir uns aufgrund vernünftiger Überlegungen gegen die Neigungen des Augenblicks entscheiden, also das tun, was wir für vernünftig halten und nicht das, zu dem wir uns „gefühlsmäßig“ hingezogen fühlen.

Es ist leicht einzusehen, daß der Umgang mit diesen Einwänden, die ja nicht auf Details sondern ins Grundsätzliche gehen, für eine fundierte Einschätzung der Humeschen Theorie von entscheidender Bedeutung ist.

Dem ersten Einwand begegnet Hume mit der Präzisierung des Verhältnisses von Leidenschaften und Überzeugungen. Selbstverständlich bestehe zwischen beiden Komponenten ein Zusammenhang – Leidenschaften würden gemeinhin von Urteilen und Überzeugungen *begleitet*, und insofern diese Urteile und Überzeugungen unvernünftig seien, könne man in einem gewissen Sinne sagen, daß es auch die entsprechenden Leidenschaften seien. Er präzisiert noch weiter und unterscheidet zwei Weisen potentieller Unvernünftigkeit von Emotionen:

*First*, When a passion, such as hope or fear, grief or joy, despair or security, is founded on the supposition of the existence of objects, which really do not exist. *Secondly*, When in exerting any passion in action, we choose means insufficient for the design'd end, and deceive ourselves in our judgment of causes and effects (Buch II, 3.3, 267).

Nun wird zumindest deutlicher, was Hume mit der „original existence“ der Leidenschaften meinen könnte: Zwar werden Leidenschaften in der Regel von Überzeugungen verursacht und stehen daher in einem unmittelbaren Zusammenhang mit diesen;<sup>20</sup> dennoch sind diese Überzeugungen aber nicht *Bestandteil* der Leidenschaften selbst.<sup>21</sup> Betrachtet man das Buch II des *Treatise* in seiner Gesamtheit, dann scheint diese Interpretation angemessen:

<sup>20</sup> „As belief is almost absolutely requisite to the exciting our passions, so the passions in their turn are very favourable to belief“ (Buch I, 3.10, 82).

<sup>21</sup> Dominik Perler (2001, 12, 14 und Anm. 26) versucht diese Lesart zu **plausibilisieren**.

Einerseits gibt es zahlreiche Passagen, die dafür sprechen, daß Hume eine Art „*feeling theory*“ der Emotionen vertritt; andererseits besteht der Großteil des Textes aus umfangreichen Analysen der kognitiven Antezedenzbedingungen verschiedener Emotionen, etwa des Stolzes und der Niedergeschlagenheit, der Liebe und des Hasses.

Fraglich ist es indes, ob Hume mit dieser Klarstellung tatsächlich unseren ursprünglichen Einwand entkräftet: Wenn die Überzeugung, auf der eine Emotion basiert, falsch ist, kritisieren wir nicht die Emotion als irrational – im Gegenteil, nun verstehen wir, warum jemand die unpassende Emotion hat und versuchen ihn über seinen Irrtum aufzuklären. Es ist die der Emotion zugrunde liegende falsche Überzeugung, die wir kritisieren und zu korrigieren suchen. Die Emotion selbst kritisieren wir erst dann, wenn sie nicht zu den Überzeugungen desjenigen paßt, der sie hat: wenn sich jemand über die Maßen über einen kleinen, unbedeutenden Fehler eines Kollegen ärgert; wenn jemand Angst vor einer Prüfung hat und sie deshalb immer wieder verschiebt, obwohl er weiß, daß er in der Lage ist, sie zu bestehen, weil er ähnliche Prüfungen in der Vergangenheit gemeistert hat, sich gut vorbereitet hat etc.; wenn jemand aufgrund gleichsam „subliminaler“ Anhaltspunkte übertriebene und lang anhaltende Eifersuchtsanfälle erleidet, obwohl alles objektiv dafür spricht, daß seine Partnerin die Treue in Person ist etc. – weitere Fälle dieser Art sind Legion. Da Hume seine Diskussion nicht auf diese Fälle ausdehnt,<sup>22</sup> können wir nur darüber spekulieren, wie er mit ihnen umgehen würde. Vermutlich würde er die These vertreten, daß bei all diesen Fällen dennoch jeweils eine kausal relevante und zur jeweiligen Emotion passende Überzeugung vorliegen muß – so versteckt sie auch sein mag – und daß es erst das Verwerfen dieser Überzeugung ist, das die Emotion auslöscht.

Humes Entgegnung auf den zweiten Einwand kommt in dem für uns relevanten Zusammenhang eine noch größere Bedeutung zu, weil davon abhängt, ob es Hume gelingt, uns von der Unmöglichkeit eines Kampfes zwischen Vernunft und Leidenschaft zu überzeugen. Humes Desiderat ist ein alternativer begrifflicher Kommentar zu den Fällen, wo wir doch ganz offensichtlich aus vernünftiger Einsicht heraus *gegen* momentane Inklinationen zu Handeln imstande sind. Seine Lösung ist denkbar unkompliziert – er

---

<sup>22</sup> Humes Behandlung dieses Problems in Abschnitt 3.3 endet, bevor es zu den eigentlich interessanten Fällen kommt: „The moment we perceive the falsehood of any supposition, or the insufficiency of any means our passions yield to our reason without any opposition. I may desire any fruit as of an excellent relish; but whenever you convince me of my mistake, my longing ceases.“ (Buch II, 3.3, 416 f.) Daß auch Hume solche „Emotionen wider besseres Wissen“ kennt wird im Abschnitt 2.3 deutlich. Dort behauptet er, daß Leidenschaften gelegentlich die zu ihnen passenden Überzeugungen erst nachträglich erzeugen. Eine ernsthafte Problematisierung dieses Umstandes fehlt jedoch.

deutet die in Frage stehenden Erfahrungen einfach um: Diese Fälle seien gar keine Fälle, bei denen sich die Vernunft gegen unsere Wünsche und Leidenschaften durchsetzt, sondern auch hier seien Leidenschaften am Werk – allerdings handele es sich dabei um die sogenannten „ruhigen“ Leidenschaften („*calm passions*“), deren Wirken wir aufgrund des Fehlens der ansonsten üblichen emotionalen Erregung gemeinhin mit der Vernunft zu wechseln pflegen:

These desires are of two kinds; either certain instincts originally implanted in our natures, such as benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children; or the general appetite to good, and aversion to evil, consider'd merely as such. When any of these passions are calm, and cause no disorder in the soul, they are very readily taken for the determinations of reason, and are suppos'd to proceed from the same faculty, with that, which judges of truth and falsehood. (Buch II, 3.3, 268 417)

Was gemeinhin für einen Kampf zwischen Vernunft und Leidenschaft gehalten werde, sei tatsächlich ein Konflikt zwischen zwei Arten von Leidenschaften: den heftigen Begehrlichkeiten des Augenblicks auf der einen, sowie den ruhigen, beständigen, den Charakter der Person ausmachenden Neigungen auf der anderen Seite. „Present disposition“ versus „general character“ also statt Vernunft versus Gefühl (vgl. *ibid.*).

Ein solcher Schachzug sollte uns mißtrauisch machen. Oftmals erfüllt nämlich die Einführung eines **neuen (bzw. nicht ohne weiteres gebräuchlicher)** Terminus einzig den Zweck, eine theoretische Schwierigkeit aus der Welt zu räumen, die im Rahmen des ansonsten gebräuchlichen Vokabulars nicht zu bezwingen wäre. Hume scheint mir mit seinen „*calm passions*“ eine theoretische Anomalie schlicht „wegdichten“ zu wollen. Man braucht gar nicht zu bestreiten, daß es neben den heftigen auch ruhige, mit wenig Erregung verbundene Emotionen gibt, und daß diese uns auch hin und wieder zu Handlungen motivieren. Äußerst unplausibel ist einzig die Behauptung, daß *immer dann*, wenn wir glauben, aus vernünftiger Einsicht heraus gegen eine emotionale Neigung gehandelt zu haben, es nicht unsere Vernunftgründe sondern kaum- oder gar nicht spürbare „ruhige“ Leidenschaften gewesen sein sollen, die den entscheidenden motivationalen Impuls lieferten.

Ob akzeptabel oder nicht, zusammenfassend läßt sich zu Humes Theorie der Leidenschaften folgendes sagen: Seine Affektenlehre tritt an ihrer entscheidenden Stelle als Handlungstheorie auf, und zwar mit der Kernthese, daß einzig die „passions“ motivationale Kraft haben, während die Vernunft lediglich instrumentellen Charakter hat und sich in den Dienst der wechselnden Leidenschaften stellt, ohne je selbst handlungswirksam zu werden.

Obwohl der Kantischen Theorie radikal entgegengesetzt, läßt sich auch für Humes Auffassung einiges an „alltagsphänomenologischer Evidenz“ anführen: Daß Rauchen schädlich für die Gesundheit ist, wissen die meisten Raucher, dennoch ist diese Überzeugung gewöhnlich kein Grund, mit dem Rauchen aufzuhören. Wie man aus der einschlägigen Literatur zum Abgewöhnen des Rauchens weiß, muß die Motivation in der Regel von ganz woanders kommen. Daß man als Student gute Gründe hat, eine Hausarbeit zügig zu schreiben und abzugeben, ist klar, dennoch fällt es vielen schwer, es tatsächlich zielstrebig und konzentriert zu tun. Besteht jedoch ein starkes persönliches Interesse an dem Thema, sind Begeisterung und positive Emotionen damit verbunden, geht die Arbeit locker von der Hand und nicht selten ist auch das Ergebnis besser, als es wäre, wenn eine Arbeit über irgendein beliebiges Thema einfach lustlos heruntergeschrieben würde. Geradezu lächerlich käme uns ein Fußball-Trainer vor, der seiner Mannschaft vor dem Spiel schlicht sachlich erklärte, daß es angebracht sei, zu gewinnen, weil es dafür drei Punkte gebe und es dann in der Tabelle bergauf gehe. Beim Sport wie in vielen anderen Bereichen auch ist eine Motivation gefragt, die sich aus anderen Quellen speist als aus der rationalen Abschätzung der zählbaren Vorteile des angestrebten Resultats. Die These, daß Emotionen für Motivationen dieser Art eine weitaus wichtigere Rolle spielen als rationales Abwägen, wird kaum jemand bezweifeln wollen.

Auch Humes Darstellung trifft also etwas, das wir aus unserer alltäglichen Erfahrung zu kennen glauben. Nun haben wir aber im Abschnitt zu Kant gesehen, daß uns auch eine der Humeschen grundsätzlich entgegengesetzte Auffassung empirisch plausibel erscheint. Die Art meiner Präsentation der Positionen von Kant und Hume dürfte bereits verraten haben, welches Modell ich für das treffendere halte. Bevor ich einen genaueren Blick auf die Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen den Ansätzen der beiden Autoren werfe, möchte ich noch kurz auf zwei m. E. zentrale Mängel der Humeschen Auffassung hinweisen.

Der erste problematische Punkt betrifft die Anforderungen, die Hume ganz offensichtlich an eine Handlungstheorie stellt. Er redet davon, daß ein „Impuls“ gegeben werden müsse, der uns in Bewegung setzt.<sup>23</sup> Er schließt von der Tatsache, daß die Vernunft in erster Linie ein abstraktes Urteilsvermögen sei, darauf, daß sie uns keinen „Antrieb“ zum Handeln geben könne. Wie es scheint, fordert Hume als Bestandteil von Handlungserklärungen die Aktivität eines „Antriebsvermögens“ und dies sieht er in den Leidenschaften. Eine solche Impetus-Theorie der Handlung scheint mir nun aber verfehlt zu sein. Von einer philosophischen Handlungstheorie zu fordern, daß sie nicht nur erklären solle, warum sich der menschliche Körper

---

<sup>23</sup> Zur Erinnerung: “But ’tis evident in this case, that the *impulse* arises not from reason, but is only directed by it.” (Buch II, 3.3, 266 – Hervorhebung von mir, J.S.).

so bewegt, daß er die und die Handlung ausführt, sondern darüber hinaus auch, warum er sich überhaupt bewegt, ist zuviel verlangt. Es geht vielmehr darum, eine adäquate Beschreibung für diejenigen Körperbewegungen zu finden, die Handlungen sind. Nicht jedoch darum, zu erklären, warum wir uns überhaupt bewegen und nicht vielmehr nicht. Wie es kommt, daß wir uns bewegen, darf für die Philosophie keine offene Frage mehr sein. Eine Behandlung dieser Frage gehört in die Naturwissenschaft und benötigt keine obskure philosophische Ergänzung.<sup>24</sup> Begibt man sich aber der Notwendigkeit, einen Impetus-Faktor unter den Handlungsantezedentien auszuzeichnen, so ist auch die motivationale Asymmetrie zwischen Vernunft und Leidenschaft hinfällig. Dann können beide Vermögen gleichermaßen ausschlaggebende Handlungsgründe bereitstellen.<sup>25</sup>

Der zweite Einwand ist noch ein wenig allgemeiner als der erste: In Humes Konzeption von Vernunft fehlt eine Perspektive, von der aus gegebene Handlungsgründe als vernünftig oder unvernünftig ausgezeichnet werden können. Das Problem liegt in Humes Auffassung von Vernunft als bloßem Urteilsvermögen. Was die Vernunft seiner Ansicht nach einzig leistet, ist das Gewinnen von Überzeugungen durch entweder demonstrative Schlüsse oder durch empirische Tatsachenurteile. Beide Urteilsarten werden gleichsam kontextfrei als Spezialvermögen beschrieben, deren Aktivität endet, wenn die entsprechende Überzeugung vorliegt.<sup>26</sup> Diese rein deskriptive Auffassung von Vernunft mag charakteristisch sein für Humes Empirismus; dieser Umstand sollte uns aber nicht daran hindern, auf ihre Mängel aufmerksam zu machen: Eine solche eingeschränkte Vernunftauffassung beraubt uns der Möglichkeit, wichtige Elemente unserer Handlungs- und Urteilspraxis als vernünftige Wesen zu beschreiben. Am deutlichsten wird

---

<sup>24</sup> J. Nida-Rümelin (2001, 39 ff.) nennt eine Auffassung wie diejenige Humes eine „Physik des Wollens und des Handelns“ und sieht ihren Ursprung bei Thomas Hobbes, der im *Leviathan* Liebe und Hass als Abstoßungs- und Anziehungskräfte auffaßt, die den Körper in Bewegung halten. Ich stimme seiner Kritik an dieser fest verwurzelten Auffassung zu.

<sup>25</sup> Ein Umstand, der mit unserer gewöhnlichen Praxis der Handlungsbegründung bestens im Einklang ist; schließlich akzeptieren wir auf die Frage „Warum hast Du das getan?“ sowohl die Antwort, „Weil ich gerade Lust darauf hatte“ als auch die Antwort, „Weil es mir vernünftig erschien“. Es besteht keine Asymmetrie.

<sup>26</sup> Man könnte das, was Hume bei der Bestimmung von Vernunft unterläuft, als „*faculty fallacy*“ bezeichnen: Er schließt von den am meisten offenkundigen „Produkten“ dessen, was wir im weitesten Sinne umgangssprachlich als Vernunft bezeichnen – also deduktiv-logisch und deskriptiv-empirisch adäquat gewonnene Überzeugungen – auf ein Vermögen, dessen Aufgabe genau dies ist: das Gewinnen solcher Überzeugungen. Zusammen mit weiteren Hintergrundannahmen – die empiristische Ausrichtung, die Tendenz zum methodologischen Individualismus – ergibt sich dann die „*nothing buttery*“: Vernunft ist *nichts als* ebendieses Vermögen. Normative, evaluative und intersubjektive Erwägungen kommen gar nicht erst in den Blick.



dieser Vernunftdefätismus angesichts der berühmten Aussprüche Humes, daß es der Vernunft nicht zuwider laufe, eher die Zerstörung der ganzen Welt zu wollen als einen Ritz am Finger und daß es ebensowenig unvernünftig sei, den vollständigen eigenen Ruin in Kauf zu nehmen, um das kleinste Unbehagen eines Indianers zu verhindern. Die Fähigkeit und Berechtigung, punktuelle Einzelhandlungen in einen größeren Kontext zu stellen und so auf ihre Vernünftigkeit zu überprüfen, geht bei Hume also völlig verloren. Entsprechend fehlt auch die Perspektive, von der aus Kant seine „Pathologisierung“ von Affekt und Leidenschaft vornimmt: Die Perspektive einer Gesamtschau über das Miteinander von gegenwärtigen und künftigen Neigungen einer Person, von der aus die Person eine gegebene Handlungsmöglichkeit daraufhin überprüfen kann, ob sie zum gegebenen Zeitpunkt vernünftig ist oder nicht.

Selbst wenn man nur dieses minimal-normative Kriterium der Neigungs-koordination in Anschlag bringt – also alles andere als eine anspruchsvolle Konzeption von praktischer Vernunft – fällt Humes Vernunftauffassung weit dahinter zurück. Das sollte für uns Grund genug sein, sie zu verwerfen. Dann bleibt uns allerdings die Aufgabe zu zeigen, warum auch Humes Emotionstheorie alltagspsychologischen Gehalt zu haben scheint. Warum haben wir den Eindruck, daß unsere Vernunftgründe allein selten ausreichen, uns zu Handlungen zu veranlassen? Wieso sind wir davon überzeugt, daß Emotionen die stärksten Motivationen sind?

Nun, darauf zu antworten ist denkbar einfach: Wir haben diese Eindrücke, weil es stimmt: Emotionen sind die Motivationen *par excellence* – Humes These, Leidenschaften (insbesondere seine „*direct passions*“) seien unmittelbar willensbildend, dürfte voll zutreffen. Was hingegen nicht stimmt, ist die These von der „Impotenz der Vernunft“: Wir sind sehr wohl in der Lage, aufgrund vernünftiger Gründe gegen die Neigungen und Leidenschaften des Augenblicks zu handeln. Daß das glücklicherweise nicht immer nötig ist und daß es manchmal mißlingt, spricht nicht gegen diese von Kant zu recht vorausgesetzte Tatsache der *conditio humana*.

## KANT UND HUME IM KONTEXT

Bei der bisherigen Präsentation und Diskussion der beiden Auffassungen spielten Verweise auf gegenwärtige Diskussionszusammenhänge keine große Rolle. Ich bemerkte oben, daß Kant eine dem aktuellen *mainstream* der Emotionsforschung entgegengesetzte Position einnimmt. Daraus ergibt sich **automatisch**, daß Hume aus Sicht heutiger Theoretiker der Anschlußfähigere sein dürfte. Der Grundzug dieser aktuellen Thematisierungen ist die Anerkennung der wichtigen Rolle, die die Emotionen für menschliches Den-

ken, Entscheiden und Handeln spielen. Beispielhaft sind in dieser Hinsicht die Untersuchungen des Hirnphysiologen Antonio R. Damasio.<sup>27</sup> Ausgangspunkt seiner Theorie sind die erstaunlichen Verhaltensweisen, die Patienten mit Läsionen im Bereich des präfrontalen Kortex an den Tag legen: Diese zeigen sich nämlich unfähig, in Angelegenheiten, die unmittelbar ihre eigene Lebensführung und ihr nahes soziales Umfeld betreffen, Entscheidungen zu treffen. Sie sind somit zu einer normalen Lebensführung nicht mehr in der Lage, zeigen aber bei Denkaufgaben, die keine persönliche Signifikanz, sondern lediglich streng logischen oder mathematischen Charakter haben, kaum oder gar keine Beeinträchtigungen. Damasio leitet aus solchen Beobachtungen seine Theorie der „somatischen Marker“ ab. Entscheidungen im personal relevanten Bereich würden nicht auf „reiner Vernunft“ allein – er versteht darunter formal-logisches Abwägen sämtlicher Handlungsoptionen sowie rationale Kosten-Nutzen-Analysen –, sondern zusätzlich auf einer automatisch ablaufenden emotionalen Bewertung vorgestellter Szenarien basieren. Gewisse mentale Bilder würden „somatisch markiert“, d. h. ihr Imaginieren werde von positiven oder negativen „Bauchgefühlen“ begleitet, was zur Folge habe, daß negativ markierte Optionen von vornherein ausgeschlossen würden und sich so die Komplexität der Entscheidungssituation deutlich reduziere (vgl. Damasio 1994, 173 ff.).

Es sei daher ein Fehler der klassischen Rationalisten gewesen, die Emotionen als Störfaktoren des Vernunftgebrauchs auszuschließen und statt dessen eine rein logische Konzeption vernünftigen Überlegens und Entscheidens vorzulegen. Wie sich an den Läsionspatienten studieren lasse, seien die Emotionen für vernünftiges Entscheiden unabdingbar.

Diese Überlegungen bezieht Damasio auch unmittelbar auf die Motivations-thematik, womit er der Auffassung Humes besonders nahe kommt: Wenn wir etwas tun, das zwar in der Gegenwart mit Unlust verbunden ist, aber später angenehme Folgen für uns hat – seine Beispiele sind Joggen gehen, sich einer notwendigen Operation unterziehen oder ein Graduiertenstudium absolvieren – dann sei nicht eine nüchterne Kalkulation der langfristigen Vorteile dieser Kasteiungen und auch nicht bloße „Willenskraft“ ausschlaggebend, sondern die somatisch positiv markierte Imagination des zukünftigen Zustandes.<sup>28</sup> Wie in der Theorie Humes nehmen also auch bei Damasio die Emotionen eine ausgezeichnete Rolle als motivationale Zustände ein.

---

<sup>27</sup> Vgl. zur Theorie Damasio auch Walter (1998, 334 ff.).

<sup>28</sup> „Willenskraft“ sei vielmehr bloß ein anderes Wort für den Umstand, daß wir uns den angestrebten zukünftigen Zustand bildlich vorstellen und dabei positive Emotionen erleben. Der Gedanke an zukünftige Gratifikationen wiege somit die gegenwärtigen Mühen auf (vgl. Damasio 1994, 175).

Allerdings ist auch in Bezug auf Damasio fundierte Untersuchungen zu bemerken, daß die von ihm skizzierte rationalistische Gegenkonzeption, gegen die er seine Theorie der somatischen Marker ins Feld führt, auf einer spürbaren Unterbestimmung von Vernunft und Rationalität basiert. Niemals würde ein Rationalist bestreiten, was Damasio ihm gleichwohl unterstellt: daß bei unserem faktischen Entscheiden auch evaluative Zustände wie die Emotionen eine Rolle spielen. Die Verurteilung der Emotionalität als Störfaktoren der Vernunft war ja nicht so gemeint, daß emotionale Bewertungsmechanismen *vollständig* auszuschließen seien, sondern lediglich so, daß nicht hartnäckige und unbelehrbare Emotionen die alleinige Handlungskontrolle übernehmen sollten. Kant gibt in dieser Hinsicht ein gutes Beispiel ab: Er geht von der Beobachtung aus, daß es nun einmal so ist, daß viele suboptimale Verhaltensmuster – also die von mir so genannten „Alltagspathologien“ – das Ergebnis solcher stabiler Emotionen sind. Was auch immer die *normale* Rolle emotionaler Faktoren im menschlichen Entscheidungsgeschehen sei, so könnte man diesen Gedankengang paraphrasieren, lasse sich nicht bestreiten, daß irrationales Verhalten oftmals eindeutig auf das Konto bestimmter, stabiler Emotionsmuster gehe und Emotionen also genau in diesem Sinne als Störfaktoren und Vernunftinhibitoren gelten können.

Der Unterschied der Auffassungen, die sich hier gegenüberstehen, betrifft also nicht das empirische Material, sondern die Perspektiven, aus denen es jeweils betrachtet wird: Kants minimal-normative Bewertungsperspektive erlaubt es ihm, gewisse Emotionen als Störfaktoren der Vernunft zu bezeichnen. Humes und Damasio empirische Perspektive hingegen führt zu dem Befund, daß ohne Emotionen gar kein Entscheiden und folglich kein vernünftiges Handeln möglich wäre. Eine Diskrepanz entsteht nur deshalb, weil beide Lager den Vernunftbegriff für sich reklamieren. Kants Konzeption ist deshalb als Antwort auf die Ausgangsfragestellung angemessener, weil sich Vernunft ohne Bezug auf normative Bewertungen nicht adäquat charakterisieren läßt. Kant verfügt also über einen angemesseneren Vernunftbegriff.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Insofern scheint mir auch Damasio in die Nähe zu einem „*faculty fallacy*“ in Bezug auf die Vernunft zu geraten: Die Untersuchungen der psychologischen Vorgänge „*reasoning*“ und „*decision making*“ sind auf einer anderen logischen Ebene angesiedelt als die Bestimmung der Begriffe „Vernunft“, „vernünftige Entscheidung“ und „rationales Überlegen“. Was wir über unser faktisches Rasonieren und Entscheiden herausfinden, ändert nichts an unserem Verständnis dieser allgemeinen Ausdrücke. Insbesondere nimmt es uns nicht die Berechtigung, bezüglich faktisch gefällter Entscheidungen eine normative Beurteilungsperspektive einzunehmen.

## FAZIT

Es wäre falsch zu behaupten, die Differenzen zwischen Kant und Hume betreffen klar lokalisierbare Unterschiede in den Affekt- bzw. Emotionstheorien dieser beiden Autoren. Denn das, was Kant vorgelegt hat, kann nicht als eine solche gewertet werden. Kant hat im Rahmen seiner Motivationstheorie – also im Rahmen seiner Bemerkungen zum „Begehrungsvermögen“ – eine alltagspsychologisch plausible Lesart der geradezu klischeehaften These vom Kampf zwischen Vernunft und Leidenschaft geliefert. Hume hingegen verfolgt mit seiner Position (unter anderem) den Zweck, die Existenz eines solchen „Kampfes“ begründet zu bestreiten. Wir haben Gründe gefunden, die eher die Kantische Lesart nahelegen als die entsprechende Gegenthese Humes, ohne daß dadurch der Kern der Humeschen Emotionstheorie selbst widerlegt würde. Die Probleme betrafen vielmehr Humes Vernunftauffassung sowie seine handlungstheoretische Grundannahme.

Betrachtet man die hier dokumentierte und interpretierte Kontroverse aus einer Metaperspektive, so fällt insbesondere folgendes auf: während Kant Affekte und Leidenschaften als alltagspsychologisch *auffällige* Zustände bestimmt, deren Auffälligkeit darin besteht, daß sie das vernünftige Überlegen und Entscheiden und folglich das rationale Handeln blockieren, versucht Hume seine Bestimmung der Kategorie „passion“ *tiefer* anzusetzen, nämlich auf der Ebene eines psychischen Vermögens. Humes Perspektive, so könnte man aus heutiger Sicht sagen, bestimmt die Leidenschaften als „*natural kind*“, während Kant sie lediglich als „*relevant kind*“ klassifiziert, also aus der Sicht ihrer lebensweltlichen Relevanz (eben als *problematische* Motivationsstrukturen). Die Emotionen als ein fundamentales psychisches Vermögen zu bestimmen, wie Hume es tut, mag angehen, aber sobald man diesen Schritt auch in Bezug auf die Vernunft unternimmt, gibt es die oben erwähnten Probleme. Man verwechselt die normative Bewertungsperspektive mit der psychologischen Beschreibung und nimmt sich damit eine wichtige Möglichkeit, die menschliche Handlungspraxis adäquat zu charakterisieren (vgl. oben S. 14 f.).

In Bezug auf Emotionen, Affekte und Leidenschaften sind hingegen beide Klassifikationsweisen zulässig. Es handelt sich bei diesen Zuständen einerseits um organismische Zustände, die sich nach den in den Biowissenschaften üblichen Klassifikationsprozeduren individuieren lassen.<sup>30</sup> Andererseits aber nehmen sie eine derart fundamentale Rolle in unseren alltagspsychologischen Selbst- und Fremdinterpretationen ein, daß man nicht ohne

---

<sup>30</sup> Wobei es allerdings sein könnte, daß das, was wir umgangssprachlich mit dem Obertitel „Emotionen“ bezeichnen, in Wahrheit mehrere natürliche Arten umfaßt. Paul E. Griffiths (1997) unterscheidet beispielsweise zwischen basalen Affektprogrammen, höheren kognitiven Emotionen sowie sozial stabilisierten Emotionskripten.

weiteres über diese Klassifikationspraxis hinwegsehen kann. Daß der umgangssprachliche Emotionsbegriff die entsprechenden naturwissenschaftlichen Kategorien nicht vollständig abbildet, sondern auch andere, ähnliche Phänomene umfaßt, ist noch kein Argument dafür, daß wir ihn aufgeben und durch wissenschaftlich respektablere Kategorien ersetzen sollten. Kants Vorgehensweise zeigt, daß sich am Leitfaden des klassischen Topos vom Kampf zwischen Vernunft und Leidenschaft eine relevante Phänomenfamilie identifizieren läßt, die durch das Netz psychologischer, psychiatrischer oder biologischer Kategorisierung hindurchzufallen droht. Bevor wir im szientifischen Übereifer zur Entzauberung der traditionellen Vorurteile über Emotion und Vernunft ansetzen, sollten wir also prüfen, ob die hergebrachten Bestände der *folk psychology* nicht einen ebenso signifikanten Gehalt haben wie das, was von Seiten ambitionierter Naturwissenschaften an ihre Stelle gesetzt werden soll.<sup>31</sup>

#### LITERATUR

- Damasio, Antonio R. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: G.P. Putnam's Sons.
- Davidson, Donald (1963) Actions, Reasons, and Causes. In: Ders.: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 1980, 3-19.
- De Sousa, Ronald (1987) *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fodor, Jerry A. (2000) *The Mind doesn't Work that Way*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Griffiths, Paul E. (1997) *What Emotions Really Are. The Problem of Psychological Categories*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Hume, David (1739/40) *A Treatise of Human Nature*, ed. by David Fate Norton/Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press 2000.
- Hume, David (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Kant, Immanuel (1790) *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe, Bd. V). Berlin, 1908.
- Kant, Immanuel (1798) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe, Bd. VII), Berlin: 1907.
- Nida-Rümelin, Julian (2001) *Strukturelle Rationalität*, Stuttgart: Reclam.
- Perler, Dominik (2001) Humes Theorie der Motivation. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 26, 3-21.
- Pinker, Steven (1997) *How the Mind Works*, London: Allen Lane.

---

<sup>31</sup> Ich danke Achim Stephan und Andreas Bürger für wichtige Hinweise zu einer früheren Version dieses Artikels.

- Solomon, Robert (1976) *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. New York: Anchor Press/Doubleday.
- Walter, Henrik (1998) *Neurophilosophie der Willensfreiheit*. Paderborn: Schöningh.
- Wollheim, Richard (2001) *Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle*. Aus dem Englischen übersetzt von Dietmar Zimmer, München: C.H. Beck. (Originalausgabe: *On the Emotions*. New Haven: Yale University Press, 1999).