

# Zur Rationalität und Emotionen bei moralischen Entscheidungen

Thomas König

4. Februar 2018

## Inhalt

1	Huckleberry Finns Verwirrung	1
2	Emotionen in der Moralphychologie	3
3	Eine Replik vom Standpunkt der Moralphilosophie	4
4	Eine naturalistische Brücke zwischen Moralphilosophie und Moralphychologie	7
4.1	Die Rolle von Emotionen in einer naturalistischen Moralphilosophie . . . .	7
4.2	Notwendigkeit moralische Narrative und Akteure . . . . .	8
4.3	Autonome Akteure und die Praxis moralischen Urteilens . . . . .	9
5	Vom rationalen Umgang mit eingeschränkter Einsichtsfähigkeit	13
	Literaturverzeichnis	14

Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point.

---

Blaise Pascal, Pensées

## 1 Huckleberry Finns Verwirrung

In seinem Aufsatz "The Conscience of Huckleberry Finn" beschreibt der Philosoph Jonathan Bennett eine Szene aus der berühmten Geschichte von Mark Twain, die exemplarisch ist für die Fragestellung, die ich im folgenden Text angehen will [2]: Huckleberry Finn ist mit einem Floss auf dem Mississippi unterwegs. Mit ihm ist Jim, ein entlaufener Sklave, den das Floss bald über eine Grenze bringen wird, hinter der es keine Sklaverei mehr gibt und er ein freier Mensch sein wird. Huck und Jim haben sich auf ihrer Reise angefreundet, und Jim ist Huck unendlich dankbar für die Hilfe, die er auf seiner Flucht von ihm erhalten hat. Umgekehrt wird sich Huck plötzlich bewusst, dass er mit seiner Beihilfe zur Flucht von Jim ein Unrecht begeht. In der ihm angestammten Moral sind Sklaven Eigentum, und was er tut, wenn er Jim bei der Flucht hilft, ist damit zumindest Beihilfe zu Diebstahl, was moralisch schlecht ist und was er darum nicht tun sollte. Huck wird nun im weiteren Verlauf der Geschichte bei einem Landausflug darauf angesprochen, ob der

Mann auf dem Floss ein Schwarzer sei. Damit erhält er die Gelegenheit, Jim zu verraten, und so das für ihn moralisch richtig Scheinende zu tun. Huck tut dies, aus Gründen, die ihm unerklärlich bleiben, nicht, und belügt die Fragenden. Huck handelt damit entgegen seinem bewussten moralischen Urteil, und damit aus einem bestimmten Blickwinkel heraus falsch, aber kongruent mit seinen kaum reflektierten Gefühlen für Jim, nämlich aus wahrhaft empfundener Freundschaft und Mitleid für Jim. Diese Gefühle sind ihm aber als bewusste Handlungsgründe überhaupt nicht zugänglich, und können ihm sein Tun damit nicht erklären. Er beschliesst, nicht weiter darüber nachzudenken, und in Zukunft einfach immer das zu tun, was ihm gerade richtig scheint [2, S.7].

Das Beispiel zeigt also einerseits, dass es gar nicht so offensichtlich ist, wie wir zu den „guten“ moralischen Urteilen kommen, und wie wissen können, was es ist, dass sie gut macht. Die Frage nach der Epistemik moralischer Urteile, die sich damit stellt, ist damit einerseits *empirischer* Natur: Wir wollen wissen, wie wir de facto zu unseren moralischen Urteilen kommen. Damit sind wir erst einmal im Bereich der Moralpsychologie, die aus einer möglichst wertneutralen Perspektive untersuchen will, welche Elemente einer bestimmten Situation bei welchen Personen zu welchen Urteilen führt, und wie diese Urteile begründet werden.

Andererseits, und gleichzeitig, hat die Frage aber auch eine *normative* Komponente, und ist damit im Bereich der praktischen Philosophie: Die empirische Forschung macht nämlich wenig Sinn, wenn sie nicht irgendwann Bezug nimmt auf die Tatsache, dass es für moralisch urteilende Person etwas gibt, dass bestimmte Handlungen *tatsächlich* gut oder schlecht macht, und dass sich dieses Etwas nicht rein aus dem objektiv messbaren Vorhandensein bestimmter Verhaltensdispositionen herleiten kann. Ausserdem scheint es uns wichtig, dass wir die guten Dinge nicht irgendwie tun, so wie wir zum Beispiel irgendwie die Körpertemperatur regulieren (was auch gut ist), sondern dass wir uns diesem „gutes Tun“ *als Person* bewusst sind, weil wir uns nur so dafür verantwortlich fühlen können. Die Moralpsychologie gibt uns damit keinen Aufschluss darüber, was Moral und moralische Verantwortung an sich sind, sondern zeigt bloss, wie Personen unter Bezugnahme auf ihr Empfinden und Verstehen von Moral bestimmte Situationen beurteilen. Wir kämen sonst in einen naturalistischen Fehlschluss, wie ihn schon David Hume formuliert hat, indem er feststellte, dass sich aus „Sein“ kein „Sollen“ ableiten lässt. Praktische Philosophie und Moralpsychologie bedingen sich also gegenseitig, und die Frage nach der Epistemik moralischer Urteile beinhaltet auch eine Klärung dieser gegenseitigen Bedingtheit.

Das Beispiel von Huck und Jim ist noch aus einem weiteren Gesichtspunkt interessant: Es weist uns darauf hin, dass Emotionen bei moralischen Urteilen eine wichtige Rolle spielen. Das ist einerseits *empirisch* intuitiv, weil es häufig der Alltagserfahrung entspricht. Andererseits scheint es aus einer *normativen* Perspektive wichtig, dass moralisches Handeln in irgendeiner Weise vernünftig begründbar ist. Emotionen werden nun aber häufig als nicht besonders rational betrachtet, und rationales Handeln bedingt, so die Standardsicht, einen „kühlen Kopf“, also gerade, dass Emotionen in den Hintergrund treten können. Die Klärung der Rolle von Emotionen bei moralischen Urteilen scheint demnach ein guter Ausgangspunkt zu sein, um die Beziehung zwischen Moralpsychologie und praktischer Philosophie genauer zu untersuchen, weil sich genau dort die Spannung zwischen den beiden Gebieten sehr gut zeigt.

Ich will deshalb im folgenden Teil erst kurz darstellen, welche Befunde und Thesen die Moralpsychologie zur Rolle von Emotionen bei moralischen Urteilen geliefert hat, und warum gleichzeitig Emotionen als Gründe für moralische Urteile aus der Sicht der klas-

sischen praktischen Philosophie nicht hinreichend sind, die Frage nach dem Wesen von Moral an sich zu klären. Ich will dann in einem nächsten Teil auf neuere, sogenannten naturalistische Ansätze in der praktischen Philosophie kommen, die moralische Emotionen in einen grösseren Rahmen stellen, der sowohl Raum lässt für psychologische Empirie wie auch für normative Ansprüche auf Rationalität aus der praktischen Philosophie, und diese sinnvoll in Bezug zueinander stellt. Einige der Befunde der Moralpsychologie sollen dann auch auf ihre Kompatibilität mit diesen philosophischen Erklärungen untersucht werden. Zum Abschluss will ich versuchen, das Ganze noch aus etwas allgemeineren Überlegungen zur Epistemik zu betrachten.

## 2 Emotionen in der Moralpsychologie

Die Moralpsychologie erforscht empirisch, wie sich Menschen in moralischen Kontexten de-facto Verhalten. Ein wesentlicher Teil dieser Befunde spricht nun deutlich dafür, dass Emotionen bei moralischem Urteilen und Handeln eine zentrale Rolle spielen. Emotionen scheinen sogar, so argumentiert Haidt [6], in den meisten Fällen hinreichend für moralisches Urteilen zu sein. Er begründet diesen Schluss folgendermassen:

1. **Viele Urteile werden sehr schnell und wenig rational durch intuitive Prozesse bestimmt:** Solches intuitiv-emotionales Urteilen ist nach Haidt phylo- und ontogenetisch älter als bewusst rationales Urteilen, und intuitive Urteile sind, wenn sie im Konflikt zu rationalen Urteilen stehen, stärker und rigider, so dass sie typischerweise handlungsbestimmend sind. Für das Primat von intuitiven Urteilen in moralischen Kontexten spricht weiter, dass das Gros der moralischen Urteile scheinbar intentionslos, ohne bewusste Anstrengung innerhalb eines sehr kurzen Zeitfensters gefällt werden, und von da an generalisiert werden und zeitlich sehr stabil bleiben [6, S.819-20]. Moralisches Urteilen teilt damit eine Reihe von Eigenschaften, die wir typischerweise mit Sinneswahrnehmungen verbinden: Schnelligkeit, Sicherheit, Robustheit, kaum kognitiver Zugang, und häufig direkt handlungsbestimmend. Die Art und Weise, wie ich zu einer Abneigung gegenüber einer Person komme, die zum Beispiel ihren Hund schlägt, wäre damit sehr ähnlich der Art und Weise, wie ich zu einer Abneigung gegenüber gewissen Substanzen komme, die für mich schlecht schmecken: Ich verspüre etwas (eine Emotion, einen Geschmack), was *direkt*, und ohne weitere Reflexion Grund genug ist, mein Handeln möglicherweise entsprechend anzupassen und das weitere Einnehmen der Substanz zu vermeiden.
2. **Rationale Argumente dienen häufig eher der Rechtfertigung eines Status-quo als einer De-novo Beurteilung einer Situation:** Haidt argumentiert, sehr zu recht, wie mir scheint, dass rationale Argumente in einen Kontext eingebettet sind, und dass der Spielraum für rationale Argumente durch den Wunsch nach Kongruenz mit diesem Kontext häufig stark eingeschränkt ist [6, S.820-822]. Dieser Kontext kann nach Haidt sozial sein (ich bin eher bereit, mein Urteil dem eines Freundes als dem eines Unbekannten anzupassen), oder er ergibt sich aus dem eigenen Narrativ [4]: Ich bin weniger bereit, ein eigenes Urteil anzunehmen, das im Widerspruch zu meinen vergangenen Urteilen und Taten steht, weil das meinem Bild als über die Zeit kongruent handelnde Person abträglich scheint. Dieser Wunsch nach Kongruenz scheint nur auf den ersten Blick irrational: Lebensweltlich ist es wohl häufig pragmatisch am sinnvollsten, dass sich viele Urteile ohne grossen

Aufwand aus einem bis anhin verlässlichen Kontext einfach ergeben, und dass die begrenzten kognitiven Ressourcen vor allem dort eingesetzt werden, wo ein solch verlässlicher Kontext fehlt. Ich kann mich zum Beispiel in meiner gewohnten Umgebung viel besser auf Fragen aus der Psychologie und Philosophie konzentrieren, als wenn ich allein in einer unbekanntenen Umgebung am reisen bin.

3. **Moralische Argumente sind häufig post-hoc:** Wenn man Versuchspersonen experimentell und für sie unbewusst so manipuliert, dass sie etwas Bestimmtes tun, und sie nachher nach den Gründen für ihr Tun befragt, rationalisieren die Versuchspersonen häufig ihr Tun, in dem sie aus einem Pool von „typischen“ Gründen etwas angeben, das das Tun erklärt [6, S.823-824]. Ein krasses Beispiel dafür ist eine Szene aus einem Film, (dessen Titel ich leider vergessen habe,) in dem eine Hundebesitzerin zu jemandem, der gerade von ihrem Hund gebissen wurde sagt: „Sie müssen schon eine sehr schlechte Person sein, damit mein Hund sie beisst.“ Haidts Feststellung, dass moralische Argumente post-hoc bestimmt sein können, unterminiert das rationale Fundament solcher Argumente; sie sind bestimmt von Vorgängen, zu denen die urteilende Person gar keinen bewussten Zugang hat, und die in der Kausalstruktur vorgelagert sind. Das macht sie offensichtlich als Grundlage und Ursache für bewusst-rationale Urteile ungeeignet. Post-hoc Rationalisierungen sind aber, analog zur Diskussion des vorhergehenden Punkts, auf einer übergeordneten Art und Weise rational, weil sie zur Kongruenz der Person beitragen, die ihr Tun, auch wenn es faktisch nicht bewusst selbstbestimmt ist, in ein rationales Narrativ einbinden will, das für sie als zeitlich extendierte Person konstituierend wirken kann.
4. **Emotionen sind wichtiger für moralisch richtige Handlungen als rationale Urteile:** Haidt stützt diese Aussage vor allem durch die Befunde zu sogenannten Psychopathen, das heisst Personen, die einerseits ein komplettes und voll funktionales Repertoire an kognitiv-intellektuellen Ressourcen haben, die in ihren affektiven Reaktionen aber weit ausserhalb der Norm liegen. Solche Personen sind dafür bekannt, Taten zu begehen, die moralisch jenseits aller Normen liegen, die aber rein rational nicht inkohärent sind [6, S.824]. Daraus scheint sich zu ergeben, dass Emotionen für moralisches Urteilen und Handeln notwendig sind.

Zusammenfassend ergibt sich aus Haidts Argumenten für die Rollen von Emotionen und bewusst-rationalen Überlegungen im Kontext von moralischen Urteilen, dass erstens moralische Urteile notwendigerweise von Emotionen abhängig sind (Punkte 1 und 4), dass zweitens bewusst-rationale Überlegungen eingebettet sind in einen individuellen sozialen und lebensgeschichtlichen Kontext, der für die personale Identität der urteilenden Person sehr wichtig ist (Punkte 2 und 3), dass sie in ihrer Urteilsfähigkeit aber einschränkt, und dass drittens empirisch Emotionen und dieser soziale und lebensgeschichtliche Kontext für uns bei vielen, und vor allem bei den alltäglichen moralischen Entscheidungen eine hinreichende Entscheidungsgrundlage zu sein scheint (Punkte 1, 2 und 3).

### 3 Eine Replik vom Standpunkt der Moralphilosophie

Was bedeuten nun diese Befunde für die Moralphilosophie? Müssen wir daraus tatsächlich, wie Haidt [6, S.830] es formuliert schliessen, dass Rationalität, und damit wohl auch die Moralphilosophie, der Schwanz ist, der mit dem Hund wedelt? Ich denke, es gibt eine

Reihe von guten Gründen, die gegen ein solches Fazit sprechen, und die ich kurz darlegen will:

1. **Haidts These führt in den moralischen Relativismus:** Haidt definiert moralische Urteile als „evaluations (good vs. bad) of the actions or character of a person that are made with respect to a set of virtues held to be obligatory by a culture or subculture [6, S.817].“ Unter der Annahme, dass auch Emotionen durch den kulturellen Hintergrund einer Person massgeblich geprägt sind, wird diese Definition durch seine empirischen Argumente sehr gut gestützt. Umgekehrt bedingt aber seine Argumentationslinie auch, dass die Definition von moralischem Urteilen nicht über einen soziokulturellen und lebensgeschichtlichen Kontext hinausgeht und weitere Notwendigkeiten wie die einer rationalen Begründbarkeit eines Urteils nicht mit einschliesst. Haidts Argument ist damit an sich in einer ganzen Reihe von Punkten problematisch:
  - Es ist zirkulär, und damit logisch nicht gültig, weil sich die Argumente für eine bestimmte Form von moralischen Urteilen und die Definition von moralischem Urteilen gegenseitig bedingen: Das lässt sich gut zeigen, indem man sich auf den Standpunkt stellt, dass moralische Urteile mehr als intuitiv sein sollen. Dann lässt sich Moral auch nicht mehr im obigen Sinn definieren.
  - Die Definition von Moral als Satz von rein kulturell festgelegten Verhaltensregeln wird in der praktischen Philosophie als moralischer Relativismus bezeichnet. Gegen den moralischen Relativismus gibt es eine Reihe von Standardargumenten, die diese Position schwer zu verteidigen machen: Er erklärt nicht, warum wir bestimmte Praktiken anderer Kulturen schlecht finden (z.B. das Steinigen von Ehebrecherinnen), moralische Reformatoren (die zum Beispiel die Sklaverei abschaffen wollten) wären moralisch im Unrecht, weil sie gegen die Ansichten des gegebenen Kulturkreises verstossen, und es bleibt unklar, wie eine Person, die verschiedenen Kulturkreisen angehört, moralisch entscheiden kann [11, 41-69].
  - Haidts Definition von moralischen Urteilen macht auch solche Urteile moralisch, die in Kenntnis und unter Berücksichtigung der kulturellen Wertmassstäbe gefällt werden, die aber damit inkompatible Emotionen wecken. Ich erinnere an das Beispiel aus Friedrich Dürrenmatts Roman *Der Verdacht* [3] in dem ein angehender Arzt in einer Notlage eine lebensrettende Operation ohne Narkose durchführt, der Erzähler aber in den Augen des Operierenden eine Freude zu Quälen wahrnimmt, die er als teuflisch bezeichnet. Die Handlung kann man nun im Sinne von Haidts Definition als moralisch richtig beurteilen, weil sie faktisch dem entspricht, was gemäss unserem kulturellen Verständnis in der gegebenen Situation zu tun ist. Gleichzeitig weckt die Szene starke und aversive moralische Emotionen, die auf ein grösseres moralisches Problem hinweisen. In anderen Worten, in Haidts Definition können auch Psychopathen moralisch richtige Urteile fällen, auch wenn wir deren Motive als moralisch verwerflich empfinden und entsprechende Emotionen verspüren.
2. **Die Wahrnehmung einer Tatsache ist nicht das Gleiche wie die Tatsache selbst:** Die empirische Forschung zur Moralpsychologie versucht zu beschreiben, wie wir zu moralischen Urteilen kommen. Sie macht daher primär Aussagen zur

Epistemik von Moral, bleibt aber stumm in Bezug zur Ontologie der Moral. In diesem Sinn ist die Aussage, dass Moral an sich wesentlich aus Emotionen besteht, genauso falsch wie die Aussage, dass Salz wesentlich aus der Geschmacksempfindung besteht, die ich auf meiner Zunge empfinde. Emotionen, und salzig Sein, beschreiben damit den Zugang zu einem Untersuchungsgegenstand, nicht aber den Gegenstand der Untersuchung an sich. Moral selbst beginnt dann zu existieren, wenn jemand zum Entschluss kommt, aus den richtigen Gründen das Richtige zu tun, um dadurch bestimmte zukünftige Ereignisse zu verursachen oder zu verhindern, das heisst, um als moralischer Akteur persönlich Verantwortung zu übernehmen. Das geht deutlich über den Wahrnehmungsaspekt hinaus, und verbindet sich, ganz im Sinn des bereits erwähnten Bedürfnisses nach Kongruenz, mit der für die persönliche Identität notwendigen Möglichkeit, das eigene Handeln bewusst als über die Zeit hinweg an einem wie auch immer bestimmten „Guten“ orientiert darstellen zu können [4].

Trotzdem ist bleibt der Aspekt der Wahrnehmung aber wichtig für die weiteren Untersuchungen hier: Genau so wie es nötig ist, dass wir Salz als salzig schmeckend erfahren müssen, damit wir es als Salz erkennen, müssen vielleicht bei moralischen Urteilen ebenfalls bestimmte emotionale Erfahrungen vorhanden sein, damit wir sie als moralisch empfinden.

- 3. Der Philosophie ist die Problematik der Beschränktheit des objektiven Zugangs zu Wissen schon lange bekannt:** Haidts Kritik an der Moralphilosophie als eine Unternehmung, die auf einer Allem übergeordneten Rationalität beruht, übersieht sehr wichtige Bewegungen in der Philosophie des letzten Jahrhunderts. Gerade die sogenannte kontinentale Philosophie hat sich intensiv mit dem Zusammenhang und den gegenseitigen Bedingtheiten zwischen Erkennenden und den Gegenständen der Erkenntnis auseinandergesetzt. Edmund Husserls Phänomenologie [9] wollte zum Beispiel vor jeder Erklärung eines Sachverhalts feststellen, wie uns das Wesen des Sachverhalts an sich zugänglich ist und sich uns darstellt. Spätere Exponenten dieser Form von Erkenntnistheorie gingen von Subjekten aus, die in einer bestimmten, ihnen wesentlichen Art und Weise in weltliche Dinge involviert sind, und denen wahrheitsfähige Aussagen erst durch einen direkten und praktischen Bezug zu ihrer Welt zugänglich werden, der sich nicht in „der richtigen Anschauung der Dinge“ erschöpfen kann. Kontinentale Philosophen wie Martin Heidegger [7], und später Max Horkheimer oder Jürgen Habermas postulierten, dass die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt bedingt ist durch die praktische Notwendigkeit des Subjekts, in seiner Lebenswelt aus ihm eigenen Gründen in bestimmter Art und Weise zu handeln. Emotionen sind, meine ich, plausible Kandidaten für solche uns Menschen eigene Gründe.

Haidts Kritik an der Moralphilosophie verfehlt ihr Ziel damit insofern, als dass sie die rationale Rechtfertigung von moralischen Urteilen in der Moralphilosophie auf der auf der gleichen Stufe anordnet wie moralische Emotionen, und sie damit implizit in Konkurrenz zu diesen stellt. Moralphilosophie kann sich aber rational mit der Frage auseinandersetzen, in wie weit Emotionen gute Gründe für moralisches Handeln sein können, ohne dass sie dabei daran gebunden ist, bewusst rationale und objektive Entscheidungen selbst als einzige Möglichkeit zuzulassen, moralische Fragen richtig zu beantworten. Sie findet dabei ausgehend insbesondere von der kontinentalen Philosophie des letzten Jahrhunderts eine breite Tradition von Ansätzen, die sich intensiv mit den gegenseitigen Abhängigkeiten

zwischen unserer besonderen epistemischen Natur, den sich daraus ergebenden besonderen epistemischen Zugängen, und der Ontologie der zu erfassenden möglichen Wahrheiten beschäftigt. Ich will diesen Ansatz im Folgenden weiter verfolgen, jedoch nicht anhand der kontinentalen PhilosophInnen, sondern anhand eines Aufsatzes von Karen Jones [10], der die Rationalität von Emotionen bei moralischen Urteilen anhand des sogenannten naturalistischen Ansatzes untersucht.

## 4 Eine naturalistische Brücke zwischen Moralphilosophie und Moralpsychologie

Karen Jones beschreibt den Kern des naturalistischen Ansatzes bei erkenntnistheoretischen Problemen wie folgt: Die Epistemik beschäftigt sich ja mit der Frage, anhand welcher Regeln und Normen wir in einem gegebenen Kontext zu wahren Antworten kommen können. Dabei, so das naturalistische Argument, sind wir naturgemäss in unseren epistemischen Möglichkeiten in vieler Hinsicht begrenzt: Begrenzt durch die bestimmte Form und Möglichkeiten unseres Körpers, durch eine bestimmte Form der Sozialisierung, durch bestimmte kognitive Strukturen mit begrenzter Flexibilität, und weil wir in einer gegebenen und begrenzten Umwelt und Zeitspanne zuhause sind [10, S. 181-182]. Die Begrenzungen, die uns reflexiv auch kaum zugänglich sind, führen dazu, dass es bei Erkenntnisproblemen jeglicher Art eine *empirische* Frage ist, anhand welcher Normen wir zu richtigen Antworten kommen. In anderen Worten, was *für uns*, gegeben unsere begrenzte Natur, eine vernünftige Grundlage ist, anhand derer sich bestimmte Fragen zweckmässig beantworten lassen, ist bestimmt durch die Art des Wesens, das wir sind, und dessen, was und wie wir *als diese Wesen* etwas Bestimmtes erkennen können. Welche Normen sich damit letztendlich als zielführend erweisen, zeigt sich erst in der Praxis, in der die Anwendung der verschiedenen Normen unterschiedlich hilfreich ist, für bestimmte Fragen Antworten zu finden, mit denen wir „etwas anfangen“ können. Das gilt auch, wenn es um moralisches Erkennen geht, also auch bei unserer Frage, wie wir wissen können, was moralisch richtig ist, und welche Rolle dabei die Emotionen spielen.

### 4.1 Die Rolle von Emotionen in einer naturalistischen Moralphilosophie

Aus diesem naturalistischen Ansatz lässt sich nun eine Reihe von Dingen ableiten, die für unsere Fragestellung interessant sind:

- Aus einer naturalistischen Perspektive ist es irrational zu fordern, dass die Normen, anhand derer wir bestimmte Fragen beantworten objektiv sind [10, S.183]. Wir sind gemäss Jones in unserer natürlichen epistemischen Begrenztheit gar nicht in der Lage, von unserem gegebenen besonderen Blickwinkel zu abstrahieren, aber der Anspruch auf Objektivität würde genau das verlangen. Daraus folgt, dass es rational ist, den Anspruch auf Objektivität fallen zu lassen zugunsten eines möglichst sinnvollen Gebrauchs der uns zugänglichen, und damit aber subjektiven „Bordmittel“.
- Diese subjektiven „Bordmittel“, also die uns zugänglichen Normen zur Beantwortung einer Frage, sind dann gerechtfertigt (wahr), wenn sie unseren epistemischen

Zielen dienen, die sich wiederum aus der Praxis ableiten. Emotionen, die zu diesen Bordinstrumenten gehören, sind damit mögliche gerechtfertigende Gründe für moralische Urteile, falls sie tatsächlich dazu führen, in der Praxis die richtigen Entscheidungen zu fällen.

- Aus dem oben Genannten folgt, dass Normen nur empirisch rechtfertigt werden können. Es stellt sich also aus der moralphilosophischen Perspektive die empirische Frage, ob durch Emotionen begründete moralische Urteile praktisch zielführend sind. Anders als die zentrale Frage der Moralphysikologie ist diese Frage aber konsequenzialistisch, und bleibt deshalb normativ und damit philosophisch. Um eine solche Frage beantworten zu können, braucht es nun aber einen Massstab für die „Trefferquote“, der rationalerweise allerdings ebenfalls nicht objektiv sein kann.

Für Karen Jones ist es aus dem naturalistischen Standpunkt her offensichtlich, dass es nicht eindeutig klar sein kann, wie dieser Massstab für die Bewertung praktischer moralischer Entscheidungen auszusehen hat [10, S.183]. Grundsätzlich lässt sich aber wohl sagen, dass wir laufend versuchen, in einer Art und Weise zu handeln, die den Lauf der Dinge in der Zukunft so beeinflusst, dass er unseren gegenwärtigen Sorgen gerecht wird (was übrigens als „Struktur der Sorge“ auch für Heidegger ein zentrales Element seiner Philosophie war). Welcher Art dieses Handeln konkret ist, ergibt sich damit empirisch aus der „richtigen Mischung“ von Gründen, wobei diese Gründe sehr verschiedener Art sein können, sich also als rational-bewusstes Urteilen, als Emotion, oder auch einfach als Befolgen einer Daumenregel manifestieren können. Bewusst-rationale „in Anbetracht aller Dinge“ gefällte Urteile müssen damit, genau wie Emotionen oder auch Daumenregeln, in der Praxis ihre Leistung zeigen, um gute Gründe zu sein.

Damit ist auch klar, dass die ausschlaggebenden Gründe für eine Handlung, wie auch immer sie sich manifestiert haben, sich später als falsch erweisen können. Dieses aus falschen Gründen gehandelt Haben äussert sich nach Karen Jones als *Reue* [10, S.184]: Personen bereuen zum Beispiel, in wichtigen Dingen sorglos gewesen zu sein, sie bereuen, aus bestimmten Gründen gehandelt zu haben, die kein Grund für Sorge gewesen wären, oder sie bereuen, Gründe für eine Handlung übersehen zu haben.

Was folgt daraus zum Status der Emotionen bei moralischen Urteilen? Für Karen Jones sind Emotionen in moralischen Kontexten wertvoll, nicht *obwohl* sie im Widerspruch zu bewusst-rationalen, „in Anbetracht aller Dinge“ gefällten Urteilen stehen können, sondern *weil* sie das können. Sie verbreitern und verbessern damit nämlich die epistemische Basis, anhand derer wir praktisch zu solchen Entscheidungen kommen können, die wir später nicht bereuen müssen. Konkret sind für Karen Jones Emotionen insbesondere wertvolle mögliche Gründe für moralische Urteile, weil sie sehr schnell und damit in manchen Fällen als einzige rechtzeitig sind, weil sie unbewusste Gründe offenlegen können, weil ihr Vorhandensein einem moralischen Urteil entsprechendes Handeln wahrscheinlicher macht, und weil sie sich empirisch oft als zielführend erweisen [10, S.185-186].

## 4.2 Notwendigkeit moralische Narrative und Akteure

An diesem Punkt ergibt sich nun eine Schwierigkeit: Wenn sich herausstellen sollte, dass wir häufig intuitiv und durch Emotionen allein die besseren moralischen Urteile fällen als durch bewusst-rationale Überlegungen, unterminiert das unser Verständnis unserer Selbst als moralische Akteure. Wir haben bereits weiter oben mehrmals festgestellt, dass es für die personale Identität einer Person nicht nur wichtig ist, aus über die Zeit hinweg



kohärenten Gründen zu handeln, sondern diese Gründe auch benennen zu können, und ihm Rahmen eines Narrativs darstellen zu können: Diese Feststellung ist nicht neu: Walter Fisher, ein Kommunikationsforscher, entwickelte in den 80 Jahren eine Theorie des narrativen Paradigmas, aus dem heraus er den Mensch als „Homo narrans“ bezeichnete. Fisher argumentierte, dass persönliche Identitäten, um zu überzeugen, guten Gründen folgen müssen, wobei sich diese guten Gründe selbst wieder aus der Biographie, dem kulturellen Hintergrund und dem Charakter der Akteure ergeben [4, S. 314]. Die Rationalität solcher personalen Narrative ist bestimmt durch die Kohärenz und Persistenz der guten Gründe und den entsprechenden Handlungen [4, S. 314].

Der Konflikt, von dem wir ausgegangen sind, verschiebt sich damit: Es stellt sich nicht mehr die Frage, ob wir aus a-priori bestehenden Gründen intuitiv oder rational die besseren moralischen Urteile fällen (das muss sich empirisch zeigen), sondern wie wir intuitiv richtige moralische Urteile, zu deren Genese wir wenig bewussten Zugang haben mögen, in ein bewusst rationales Narrativ unseres uns *als Person* eigenen Urteilen und Tuns integrieren können, das uns als moralische Akteure zu einer über die Zeit konsistenten Person macht. Karen Jones spricht genau das an, wenn sie darauf hinweist, dass es aus der Ich-Perspektive scheint, als ob mein bewusst-reflexives Selbst in der Lage ist, mein Urteilen und Handeln zu steuern, und dass diese Steuerung im Bezug steht zu von diesem bewusst-reflexiven Selbst benennbaren Gründen [10, S.189]. Wir fühlen uns, in anderen Worten, befähigt zu bestimmten epistemischen Tugenden.

Dieses Grundbedürfnis „HerrIn im eigenen Haus zu sein“, ist damit ein grundsätzlich anderes Problem als das, moralisch zu den richtigen Urteilen zu kommen. Es ist ein Wunsch nach *personaler Autonomie*, der sich auch in moralischen Kontexten äussert, und es ist nur in Kombination mit dem Vorhandensein dieser Autonomie möglich, dass wir uns für unser Urteilen und Tun verantwortlich fühlen können. Wir würden diesem Wunsch nach Autonomie schlecht entsprechen, wenn wir in moralischen Kontexten unseren Emotionen einfach freien Lauf liessen und entsprechend agierten, auch wenn sich später, zur eigenen Überraschung, herausstellen würde, dass wir damit faktisch genau das richtige getan oder gelassen hätten. So wie jemand, der Velofahren kann, und damit einen intuitiv richtigen Umgang mit den Gesetzen der Physik hat damit nicht zum Physiker wird, wird also jemand, der intuitiv den richtigen Umgang mit moralischen Problemen hat, nicht zu einer verantwortlichen Person.

### 4.3 Autonome Akteure und die Praxis moralischen Urteilens

Wir können nun die Malaise, die Haidts provokative These verursacht hat, genauer fassen: Sie übersieht, dass Moral nicht nur bedeutet, für bestimmte moralische Probleme die richtigen Antworten zu finden, sondern dass es ebenso wichtig ist, dass solche Entscheidungen mit der Autonomie eines Akteurs in Einklang stehen, und ihn damit erst zum moralischen Akteur machen. Wer aber ausser solche moralischen Akteure könnte denn dem Begriff der Moral an sich Bedeutung geben? Emotionen sind damit möglicherweise notwendig und hinreichend für manche moralische Entscheidungen, sie sind aber sicher nicht hinreichend für das Verständnis von Moral an sich.

Ich will nun, auch anhand der Arbeit von Karen Jones [10, S. 190] einige der Möglichkeiten nennen, durch die eine Person Kontrolle über ihre moralische Entscheidungsfindungsprozesse erlangen kann, und die ich im weiteren als moralische Tugenden bezeichnen will:

- **Eine Person kann ihre Impulse kontextabhängig kontrollieren:** Ich kann

zum Beispiel, wenn ich den Eindruck habe, ich habe nicht genügend Wissen, um eine Situation vollständig zu verstehen, meine primäre und intuitive Beurteilung unterdrücken. Nehmen wir als Beispiel, dass ich mit jemandem abgemacht habe, und die Person, die mich bereits früher einmal versetzt hat, kommt wieder nicht zur vereinbarten Zeit. Ich verspüre Ärger, der auch sehr gut auf ein im Raum stehendes moralisches Problem hinweist. Gleichzeitig bin ich wahrscheinlich in der Lage, meinen Impuls zu gehen zu unterdrücken, weil ich nicht weiss, warum die Person wieder zu spät kommt, und ich später, und abhängig von der Begründung der Person, je nachdem auch zu anderen Sanktionen greifen kann. Karen Jones präsentiert den umgekehrten Fall eines Sicherheitsmanns, der weiss, dass er in brenzligen Situationen sehr schnell reagieren muss, und der dann gerade deshalb sinnvollerweise seine intuitive Beurteilung als einziges handlungsrelevantes Kriterium betrachtet [10, S.195].

- **Eine Person kann ihr eigenes Handeln und deren Folgen bewusst beobachten und die moralische Urteilspraxis entsprechend anpassen:** So kann es zum Beispiel sein, dass ich gelernt habe, dass ich müde und mit hungrigem Magen deutlich schneller reizbar bin, und ich in dieser Situation in der Vergangenheit häufig in einer Art und Weise geurteilt habe, die ich später bereut habe. Ich kann damit lernen, den Wert meiner Urteile selbst kontextabhängig zu beurteilen, und die entsprechenden Konsequenzen daraus zu ziehen. So kann ich zum Beispiel versuchen, Entscheidung auf einen Moment zu verschieben, von dem ich weiss, dass er für richtige Entscheidungen besser geeignet ist. Umkehrt hat der Sicherheitsmann wahrscheinlich gelernt, dass er, wenn er in brenzligen Situation explizit überlegt, zwar immer noch zu den richtigen Entscheidungen kommt, diese aber nicht besser sind als seine Intuitionen, dafür aber zu spät.
- **Eine Person kann Wahrnehmen, dass ihre Art und Weise zu Urteilen zu Inkohärenzen führt, und ein Urteil entsprechend revidieren:** Ich kann zum Beispiel feststellen, dass ich über meine Mitbewohner ärgere, weil ich kochen will und die Küche noch voll unabgewaschenem Geschirr und Töpfen ist. Auf den zweiten Blick muss ich aber feststellen, dass ein relevanter Teil der Sauerei in der Küche von mir selber stammt. Das kam so, wie mir nun bewusst wird, weil ich wegen dringenden anderweitigen Aufgaben meine Haushaltspflichten aufgeschoben habe. Das scheint mir wiederum verständlich, und löst bei mir das Gefühl aus, etwas weniger Pflichten würden mir guttun. Damit komme ich allerdings in eine Inkohärenz, weil ich verschiedene Verursacher (also meine Mitbewohner und mich) der gleicher Sachlage (die dreckige Küche) nach zwei völlig unterschiedlichen Massstäben (Mitleid vs Pflichterfüllung) beurteile. Das Wahrnehmen dieser Inkohärenz erlaubt mir nun, mein Urteil zu revidieren, und aus Mitleid mit all den anderen gestressten Seelen in unserem Haushalt die Küche halt ohne weitere Kommentare wieder in Ordnung zu bringen und etwas Gutes zu kochen, im Sinne einer moralisch wertvollen Tat für das Gemeinwohl.

Die Rationalität solcher übergeordneter, rational zugänglicher Kontroll- und Evaluationsmechanismen von Entscheidungsfindungsprozessen ist nun, wie ich im Folgenden kurz zeigen will, nicht im Widerspruch zu Haidts empirischen Argumenten, und es entspricht auch einer Reihe von weiteren Befunden aus der Moralpsychologie. Zuerst zu den vier Argumenten von Haidt:

1. **Viele Urteile werden sehr schnell und wenig rational durch intuitive Prozesse bestimmt:** Das ist für einen moralischen Akteur dann kein Problem, wenn es auf einer übergeordneten Ebene gute Gründe gibt, die dafür sprechen, dass in der gegebenen Situation intuitive Urteile nicht zu Handlungen führen, von denen ich erwarten muss, dass ich sie später bereue. Und weil neurobiologisch Emotionen stark mit Lernvorgängen verbunden sind [1], also gegenwärtige Emotionen in einem definierten Kontexten zu ähnlichen Emotionen in späteren und ähnlich definierten Kontexten führen, gibt es wahrscheinlich tatsächlich so etwas wie eine mit der Erfahrung wachsende Kompetenz moralischer Intuitionen, die sich primär durch Emotionen äussert, und die mit der Zeit immer zuverlässiger werden können.
2. **Rationale Argumente dienen häufig eher der Rechtfertigung eines Status quo als einer De-novo Beurteilung einer Situation:** Auch das ist an sich nicht problematisch, so lange die Person dabei nicht inkohärent wird. Was sich in der bewusst-rationalen Rechtfertigung der Person äussert, ist der Wunsch, das bestehende Urteil in das eigene Narrativ zu integrieren und damit Autonomie zu erlangen und erhalten.
3. **Moralische Argumente sind häufig post-hoc:** Dieser Befund deutet ebenfalls darauf hin, wie wichtig der Erhalt von Autonomie bei moralischen Fragen ist. Die Fehlleistungen, die in experimentellen Settings beobachtet wurden, wo die Handlungen einer Person ohne ihr Wissen manipuliert wurden, die Person dann aber diese Handlungen erklären soll, erklären sich aus dem intrinsischen Bedürfnis der Person, als autonomer Autor dieser Handlungen rationale Gründe angeben zu können. Die experimentelle Situation verhindert aber gerade dies, so dass dieser Versuch misslingen muss. Ich denke aber, dass es auf einer übergeordneten Ebene wohl besser ist, solche Fehlleistungen in einem gewissen Grad zuzulassen, weil der übergeordnete Wunsch nach Kohärenz auch ein wichtiges Korrektiv von intuitiven Urteilen sein kann, die wir später bereut hätten, und so in der Gesamtperspektive, und ausserhalb des Labors, die Qualität von moralischen Urteilen eher verbessert.
4. **Emotionen sind wichtiger für moralisch richtige Handlungen als rationale Urteile:** Auch das ist aus der Sicht eines moralischen Akteurs keine Schwierigkeit, solange es benennbare Gründe für die Annahme gibt, dass diese Emotionen ziel führend sind, und solange der Entscheidungsvorgang unter einer gewissen bewusst-reflexiven Evaluation stattfindet, die emotional motivierte Handlungen auch inhibieren kann, falls das angebracht scheint.

Analog zum Argument von Karen Jones, dass für moralische Urteile eine breite und aus möglicherweise sehr unterschiedlichen und teilweise unabhängigen Prozessen resultierende epistemische Basis einer auf Autonomie bedachten Person wahrscheinlich die besten Aussichten auf gute Entscheidungen liefert, hat sich auch in der Moralpsychologie eine gesamtheitlichere Sicht verbreitet, die dem entspricht. Ich möchte hier zwei diese Sicht stützende Befunde ganz kurz skizzieren:

- Huebner et al. kommen in ihrer Übersichtsarbeit [8] zum Schluss, dass Emotionen zwar in einer wichtigen kausalen Beziehung zu moralischen Konzepten stehen, aber nicht zwingendermassen notwendig sind, wenn moralische Urteile gefällt werden müssen [8]. Die gegebene Befundlage zur Rolle von Emotionen bei moralischen Entscheidung ist, so Huebner et al., nicht genügend trennscharf, um ihren kausalen

Status eindeutig zu bestimmen, So ist es zum Beispiel plausibel, dass Emotionen zwar die Aufmerksamkeit auf eine moralisch relevante Situation lenken können, damit dann aber weitere und anders geartete, aber ebenfalls schnelle Entscheidungsfindungsprozesse auslösen, die entscheidend für die abschliessende Beurteilung der Situation sind [8, S.2], oder dass umgekehrt eine rasche kognitive Einsicht in die moralische Problematik einer Situation *in Folge* Emotionen auslöst. Diese Emotionen werden möglicherweise vor allem dann wichtig, wenn es darum geht, die mit der moralischen Kognition kongruenten Handlungen auch zu motivieren [8, S.6].

- Weitere Ansätze in der Moralpsychologie betonen auch die Notwendigkeit von moralischen Akteuren, die für ihre intentionalen, und damit letztendlich unter bewusster Kontrolle erfolgten Handlungen verantwortlich sind. So sind moralische Beurteilungen einer Handlung einer anderen Person deutlich davon abhängig, inwieweit die Handlung selbstbestimmt war, und was für Vorwissen und neue Einsichten zu den möglichen Intentionen einer Person vorhanden sind [12]. Die moralische Problematik der Anekdote aus Dürrenmatts Roman ergibt sich zum Beispiel vollständig aus den unwillkürlich zu Tage tretenden Intentionen des operierenden Arztes, also aus einem bestimmten Typ von moralisch gefährlichem Akteur. Ein weiteres Argument für die Wichtigkeit moralischer Akteure kommt von Gray et al. [5], die feststellen, dass es in jeder Form von moralischen Problemen eine Dyade von Täter und Opfer gibt, und dass sich Täter immer dadurch definieren, dass sie erstens intentional handeln, und zweitens eine Einsichtsfähigkeit in die Konsequenzen ihres Handelns haben, also schuldfähig sind: Handlungen, die an und für sich moralisch problematisch sind, die aber von jemandem ausgeführt werden, dem entweder die entsprechenden Intentionen fehlen, oder der keine Einsicht in die Folgen der Handlung hat, werden deutlich weniger als moralische Verstösse betrachtet [5, S.106].

Damit entspannt sich, denke ich, das Verhältnis zwischen Moralpsychologie und Moralphilosophie doch deutlich. Die Moralphilosophie hat sich davon weg bewegt, dass gute Urteile nur solche sind, die aus guten Gründen erfolgen, was viel Raum gibt für die Rolle von Emotionen, was den empirischen Befunden der Moralpsychologie entspricht. Umgekehrt beinhalten die neueren Thesen der Moralpsychologie Elemente wie das des Akteurs, die für die Moralphilosophie trotz aller Einschränkungen des rationalen Horizonts zentral bleiben. Und um auf Haidts Metapher von Schwanz (der Vernunft), der mit dem Hund (den Emotionen) wedelt: Vielleicht wäre ein anderes Bild immer noch angebrachter: Das vom Mensch (der Vernunft), der einen Hund (Emotionen) hat: Der Hund bellt, wenn eine Gefahr droht, und seine sehr feine Nase erlaubt ihm, Dinge rasch zu finden, die der Mensch nicht riecht. Ein gut erzogener Hund kann nun dem Mensch mit seinen besonderen Fähigkeiten in vielen Dingen helfen, kann aber auch still sein, wenn man das von ihm verlangt, ein schlecht erzogener Hund aber bellt Freunde an, findet Dinge, die nichts nützen und fordert Aufmerksamkeit für sich, wenn andere Dinge wichtiger wären. Und es gibt, zugegebenermassen, auch Menschen, die von ihrem Hund einfach durch die Landschaft gezogen werden, so wie es der Hund will.

## 5 Vom rationalen Umgang mit eingeschränkter Einsichtsfähigkeit

Ich möchte zum Abschluss der Überlegungen zum Verhältnis von Rationalität und Emotionen im Kontext von moralischen Entscheidungsfindungsprozessen noch auf eine allgemeinere Tatsache hinweisen. Wir haben in der Herleitung der naturalistischen Herangehensweise an epistemische Probleme gesehen, dass die Art und Weise, wie wir bestimmte Fragen zweckmässig beantworten können, bestimmt ist durch die Art des Wesens, das wir sind, und dem, was und wie wir etwas *als diese Wesen* erkennen können. Das Verspüren von Emotionen ist sicher eine der uns wesentlich gegebenen Arten, bestimmte Dinge zu erkennen, gerade wenn es um soziale und moralische Sachverhalte geht. Gleichzeitig scheinen Emotionen problematisch, weil wir kaum „hinter sie sehen“: Wir haben introspektiv einen sehr beschränkten Zugriff auf die epistemischen Vorgänge, die dazu führen, dass wir in einer gegebenen Situation eine Emotion verspüren. Emotionen stellen sich „einfach“, unwillkürlich und ohne wahrnehmbare Anstrengung ein, und wir können höchstens post-hoc und indirekt versuchen zu inferieren, was sie ausgelöst haben mag, und was sie von unserer Realität in der ihr eigenen Qualität abbilden.

Dieses einfache, unwillkürliche und anstrengungslose Wahrnehmen von Realitäten ist aber am Anfang sämtlicher unserer Wahrnehmungsprozesse. Wir sind zum Beispiel nicht in der Lage zu begründen, wie wir dazu kommen, aus der Aktivierung von Fotosensoren in der Retina zu Wissen über Flächen und Kanten in einem dreidimensionalen Raum zu kommen, ja, wir haben nicht einmal einen bewussten Zugang zu der Aktivierung von Fotosensoren auf der Retina. Gleiches gilt für sämtliche andere Sinnesmodalitäten; wir erleben akustische Objekte wie Stimmen oder Klänge, und keine Schallwellen, wir erleben einen bestimmten Geruch, und nicht die Kombination von bestimmten chemischen Reizen, wir erleben Bewegung, und nicht eine Stimulation des Vestibulärsystems. Damit ist sämtliche Information, die unserem kognitiv-rationalen Bewusstsein zugänglich ist, bereits sehr weit verarbeitet und in einer Weise transformiert, die essenziell durch die Eigentümlichkeiten unserer Wesens- und Wahrnehmungsart bestimmt ist und die sich uns in einer bestimmten kognitiven „Gestalt“ darstellt.

Aber: Obwohl kognitiv-rationale Wahrnehmungsvorgänge also immer bedingt sind durch das Vorhandensein solcher Gestalten, können sie darüber hinausgehen. So sind wir zum Beispiel in der Lage zu erkennen, dass eine perspektivische Zeichnung zwar die Gestalt eines dreidimensionalen Raumes evoziert, der Gegenstand „Zeichnung“ selbst aber essenziell zweidimensional ist. Die Erkenntnis der Täuschung verändert nun zwar nicht notwendigerweise die Gestalt unserer Wahrnehmung, sie verändert aber unseren Umgang mit der Information, die uns die Wahrnehmung der Gestalt vermittelt: Wir wissen, dass da nichts dreidimensional ist. Wir haben, im Sinne von Karen Jones, Fähigkeiten zur epistemischen Tugend, auch wenn es um die Bewertung und Integration unserer Wahrnehmungsleistungen geht.

An dieser Stelle wird also noch einmal, und in aller Deutlichkeit klar, warum es nicht rational sein kann, sämtliche unserer Zugänge zu Wahrheiten in der Welt selbst rational begründen können zu sollen, sondern dass Rationalität darauf aufbauen muss, den Wert der sich in gestalthafter Form präsentierenden Information richtig zu gewichten und zu integrieren. Allerdings ist es dafür umgekehrt manchmal möglich, rational von den Gestalten zu abstrahieren und über sie hinaus auf Wahrheiten zu schliessen, die zwar ausserhalb unserer Wahrnehmungsmöglichkeiten sind, die aber unser Handeln dennoch sinnvoll leiten können, wie zum Beispiel in der Wissenschaft.

Vielleicht ist zum Abschluss der Diskussion hier hilfreich, einmal den Versuch zuzulassen, auch bestimmte Formen von sozialen Emotion als moralische Gestalten zu betrachten. Diese moralischen Gestalten stellen sich in einer durch unsere Natur gegebenen Weise dar, und sind bereits das Resultat eines sehr effizienten, aber rational und bewusst nicht zugänglichen Verstehens von Teilaspekten einer moralischen Sachlage. Wie beim Erkennen von Gestalten bei der sinnlichen Wahrnehmung wären wir auch bei der Wahrnehmung von solchen moralischen Gestalten täuschbar. Wir wären aber, dank rationalem Selbstmonitoring und Selbstkontrolle, also dank gewissen moralischen Tugenden, je nachdem in der Lage, solche Fehler zu erkennen und unsere Urteile zu revidieren und wir können möglicherweise sogar durch Abstraktionsleistungen zu tieferen moralisch-ethischen Einsichten gelangen.

## Literaturverzeichnis

- [1] BAUMEISTER, R. F. ; VOHS, K. D. ; DEWALL, C. N. ; ZHANG, L. : How emotion shapes behavior: Feedback, anticipation, and reflection, rather than direct causation. In: *Personality and Social Psychology Review* 11 (2007), MAY, Nr. 2, S. 167–203. <http://dx.doi.org/10.1177/1088868307301033>. – DOI 10.1177/1088868307301033. – ISSN 1088–8683
- [2] BENNETT, J. : The Conscience of Huckleberry Finn. In: *Philosophy* 49 (1974), Nr. 188, S. 123–134. <http://dx.doi.org/10.1017/S0031819100048014>. – DOI 10.1017/S0031819100048014
- [3] DÜRRENMATT, F. : *Der Verdacht*. Diogenes Verlag AG, 2013
- [4] FISHER, W. R.: *Narration, Reason, and Community*. SUNY Press Albany, NY, 1997. – 307–327 S.
- [5] GRAY, K. ; YOUNG, L. ; WAYTZ, A. : Mind perception is the essence of morality. In: *Psychological Inquiry* 23 (2012), Nr. 2, S. 101–124
- [6] HAIDT, J. : The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment. In: *Psychological Review* 108 (2001), Nr. 4, S. 814
- [7] HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*. 19. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006
- [8] HUEBNER, B. ; DWYER, S. ; HAUSER, M. : The role of emotion in moral psychology. In: *Trends in Cognitive Sciences* 13 (2009), Nr. 1, S. 1–6
- [9] HUSSERL, E. ; RIEMEL, W. : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. 1935
- [10] JONES, K. : Emotion, weakness of will, and the normative conception of agency. In: *Royal Institute of Philosophy Supplement* 52 (2003), S. 181–200
- [11] TIMMONS, M. : *Moral theory: An introduction*. Rowman & Littlefield Publishers, 2012
- [12] UHLMANN, E. L. ; PIZARRO, D. A. ; DIERMEIER, D. : A person-centered approach to moral judgment. In: *Perspectives on Psychological Science* 10 (2015), Nr. 1, S. 72–81