Sonja Schierbaum*

Christian Wolff über motivierende Gründe und handlungsrelevante Irrtümer

<https://doi.org/10.1515/agph-2019-0073>

Abstract: In this paper, I discuss Christian Wolff’s conception of motivating and normative reasons. My aim is to show that in the discussion of error cases, Wolff pursues a strategy that is strikingly similar to the strategy of contemporary defenders of nicht-psychologist accounts of motivating reasons. According to many nicht-psychologist views, motivating reasons are facts. My aim is to show that Wolff’s motivation in pursuing this strategy is very different. The point is that due to his commitment to the Principle of Sufficient Reason, Wolff has to show that error cases are compatible with the PSR. The issue is worth discussing because it is not yet sufficiently explored what motivating reasons are, according to Wolff, and how they relate, in substance, to normative reasons. Methodologically, my approach can be characterized as one of “mutual illumination”: I think it is possible to highlight some crucial ambiguities of Wolff’s conception against the backdrop of the contemporary conception of motivating reasons, but also to question the importance and role of the ontological question of what motivating reasons are in contemporary discussions against the backdrop of Wolff’s position.

1 Einleitung

Wie können wir motiviert werden, so zu handeln, wie wir handeln sollen? Nach Christian Wolff (1679–1754) ist es bekanntlich eine Frage der Einsicht in das Gute, denn wir sollen das tun, was gut ist. Was gut ist, wollen wir aber notwendig, wenn wir es denn – korrekt – einsehen. So betrachtet ist der Irrtum eine Quelle für das Abweichen des Wollens vom Sollen und kann als solche diskutiert werden. Vertreter sogenannter psychologischer und Vertreter nicht-psychologischer Theorien um motivierende Gründe in der gegenwärtigen Debatte würden dem sicherlich zustimmen. Die Rolle, die die Diskussion von Irrtumsfällen bei Wolff

*Corresponding author: Sonja Schierbaum, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Institut für Philosophie, Josef-Stangl-Platz 2, 97070 Würzburg, DE; Sonja.Schierbaum@uni-wuerzburg.de

spielt, ist jedoch eine ganz andere. Bei Wolff ist meines Erachtens die Betrachtung von Irrtumsfällen ein möglicher Schlüssel zum Gesamtverständnis seiner Konzeption, da sich das Problem moralischen Handelns als ein Problem der (rechten) Erkenntnis darstellt.¹

Anders nimmt sich die Sache in der gegenwärtigen Debatte zwischen den Vertretern der genannten Theorien aus. Vertreter psychologischer Theorien sind der Auffassung, dass mentale Zustände (wie Wünsche und Überzeugungen) konstitutive Bestandteile motivierender Gründe sind, während Vertreter nicht-psychologischer Theorien dies verneinen.² Den letzteren zufolge sind motivierende Gründe etwa Tatsachen.³ Die Grenze zwischen diesen Typen von Theorien wird also anhand der Antwort auf die ontologische Frage gezogen, was motivierende Gründe *sind*.

Die Diskussion von Irrtumsfällen dient psychologischer Theorien dazu, Einwände gegen nicht-psychologische Theorien zu formulieren:⁴ Wenn allein Tatsachen motivieren, aber die Tatsache, von der der Handelnde glaubt, dass sie besteht, nicht besteht, dann handelt er nicht aus einem motivierenden Grund. Zusammen mit der Prämisse, dass es aus der Perspektive der ersten Person ununterscheidbar ist, welche Überzeugungen über Tatsachen wahr und welche falsch sind, und der Prämisse, dass die Form von Handlungserklärungen einheitlich sein muss, wird dann der Schluss gezogen, dass Tatsachen in keinem Fall moti-

1 „Die Erklärungen nun, die ich von Thugenden und Lastern, guten und bösen Handlungen gegeben, sind ein Licht, welche die Menschen erleuchten, daß sie die Wahrheit sehen, und sich den Schein nicht blenden lassen. Dieses ist aber in der That nicht als was geringes anzusehen. Wer tugendhaft leben will, muß die Tugend kennen, und sie von dem großen Scheine, den unterweilen die Laster haben, zu unterscheiden wissen: [...]. Wollen wir nun nicht gefährliche Leute in der Welt werden, die Unglück über das menschliche Geschlechte durch den Vorsatz Gutes zu thun bringen; so müssen wir das Gute von dem Bösen richtig unterscheiden können, und demnach von beyden einen richtigen Begriff haben.“ Wolff, *Deutsche Ethik*, Vorrede 1, 3 f. (unpaginiert).

2 Vertreter psychologischer Theorien sind gegenüber Vertretern nicht-psychologischer Theorien in der Mehrheit. Vgl. Alvarez 2010, 63 f. Vertreter ersterer sind etwa klassischerweise Davidson 1980 [1963]; Smith 1987, 1994, Kap. 4; Mele 2003; Gegen den Psychologismus argumentieren etwa Alvarez 2008, 2010; Bittner 2001; Dancy 2000, 2008; Hornsby 2007, 2008; Hyman 1999, McDowell 2013; Raz 1999; Schueler 2003; Stout 1996; Stoutland 1998; Williamson 2000.

3 Vgl. etwa Darwall 1983, Raz 1975, Scanlon 1998. Allen drei Autoren zufolge sind Tatsachen wahre Propositionen, so dass Gründe auch wahre Propositionen sind. Dancy 2000 verneint, dass wahre Propositionen Gründe sein können, da Propositionen abstrakte Gegenstände sind, die die Welt repräsentieren, während Gründe konkret und nicht-repräsentational sind, denn es handelt sich bei Gründen um Weisen, wie die Welt ist, nicht um Repräsentationen derselben.

4 Der *locus classicus* für diese Art von Einwand ist Bernard Williams' einflussreicher Aufsatz „Internal and External Reasons“ von 1981. Vgl. auch Bond 1983, 28.

vierende Gründe sein können, also auch dann nicht, wenn die entsprechenden Überzeugungen wahr sind.⁵

Vertreter nicht-psychologistischer Theorien verfolgen unterschiedliche Strategien, um dem Einwand zu begegnen.⁶ Eine Gruppe behauptet etwa, dass ein Subjekt im Falle des Irrtums nicht aus einem motivierenden *Grund* handelt, sondern nur aus etwas, was ein Grund zu sein *scheint*, nämlich eine falsche Überzeugung, so dass die Handlung auch im Falle des Irrtums erklärt werden kann.⁷

In dem vorliegenden Aufsatz möchte ich zeigen, dass Wolff eine ähnliche Strategie im Umgang mit Irrtumsfällen zugeschrieben werden kann, obgleich seine Strategie ganz anders motiviert ist. Bei Wolff, so die These, geht es darum, den Ansatz zu rechtfertigen, dass das Problem moralischen Handelns ein Problem der rechten Erkenntnis ist. Da Wolff dem *Prinzip des zureichenden Grundes* verpflichtet ist, muss er zeigen, dass und wie Irrtümer auf eine mit diesem Prinzip kompatible Weise möglich sind.

Die Interpretation wird jedoch dadurch erschwert, dass Wolff weder explizit noch systematisch zwischen *motivierenden* Gründen („Bewegungs-Gründen“) und *normativen* Gründen unterscheidet.⁸ Im Kontext der Ethik scheinen *normative* mit *motivierenden* Gründen identisch zu sein, im Kontext der Metaphysik jedoch nicht. In letzterem Kontext nämlich scheint Wolff unter „Bewegungs-Gründen“ mentale Akte oder Zustände zu verstehen. Da er jedoch die richtige Intuition

5 Diese Prämisse nennt Halbig „Williams' Axiom“, da diese von Bernard Williams explizit formuliert wurde: „The difference between false and true beliefs on the agent's part cannot alter the form of the explanation which will be appropriate to his action.“ Williams 1981, 102. Vgl. Halbig 2007, 71.

6 Die erste akzeptiert die Einheitlichkeit der Handlungserklärung, gibt dafür aber den Anspruch auf, dass Handlungserklärungen faktiv sind. So akzeptiert Dancy die Konsequenz, dass etwas, das nicht der Fall ist, der Grund für eine Handlung sein kann. Vgl. Dancy 2002, 132. Eine zweite Gruppe verneint die These von der Einheitlichkeit der Handlungserklärungen und favorisiert stattdessen eine disjunktive Theorie motivierender Gründe. So Halbig 2007, 80; Hornsby 2008, 249. Demnach ist es möglich, aufgrund der disjunktiven Struktur aus einer Tatsache heraus oder „im Lichte einer Tatsache“ zu handeln, gleich ob diese besteht oder nicht. Diese Auffassung vertritt zumindest Halbig (siehe Halbig 2007, 80–83).

7 Vgl. Alvarez 2010, 146.

8 Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass Wolff auch nicht systematisch zwischen motivierenden *Gründen* und motivierenden *Zuständen* unterscheidet. Darauf hat kürzlich Daniel Eggers hingewiesen: „Wolff fails to systematically distinguish between (a) reasons on the one hand and (b) motivating mental states on the other. His use of the Latin *motivum* and the fact that he refers to distinct perceptions of goodness as 'Bewegungs-Gründe', i. e., as *moving* or *motivating* reasons, might be taken to suggest that these perceptions belong into the latter category. Yet the fact that he refers to them as 'Bewegungs-Gründe', i. e. *reasons*, rather suggests that they belong to the former (me: reasons).“ Eggers 2019, 561f. Vgl. auch Mele 2003, 13–15.

hat, dass Handlungen im Allgemeinen nicht durch mentale Zustände gerechtfertigt werden können, bestimmt er normative Gründe der Sache nach als die tatsächlichen Folgen von Handlungen.⁹ Normativ ist ein Grund, aus dem man etwas tun oder unterlassen *soll*.¹⁰ Wenn wir eine vollkommene Einsicht in die tatsächliche Güte von Handlungen hätten, wären die normativen Gründe auch unsere motivierenden Gründe, so die Interpretationshypothese. Diese stellt einen in der Forschung bisher fehlenden Versuch dar, dieser Schwierigkeit angemessen zu begegnen.¹¹ Es wurde sogar in der jüngeren Forschung der Vorwurf erhoben, Wolff könne nicht recht zwischen Gründen und Ursachen unterscheiden.¹² Dieser Vorwurf soll zurückgewiesen werden.

Es lohnt sich, sich die historische Position Wolffs näher zu betrachten, da die metaethische Diskussion über das Verhältnis von normativen und motivierenden Gründen häufig als Verlängerung der Debatte zwischen Empiristen und Rationalisten im 18. Jahrhundert angesehen wird, zu der Wolff der herrschenden Auffassung nach einen wichtigen Beitrag geleistet hat.

Methodologisch kann der hier verfolgte Ansatz mit dem Schlagwort der „gegenseitigen Erhellung“ beschrieben werden: Einerseits möchte ich zeigen, dass es möglich ist, Wolffs Ansatz im Lichte gegenwärtiger Debatten zu interpretieren und verständlich zu machen; andererseits soll im Lichte einer historischen Debatte deutlich werden, wie unterschiedlich die Motivation für die Beschäftigung mit einem philosophischen Problem wie dem des Irrtums für die Theorie praktischer Gründe sein kann, so dass indirekt auch klar wird, dass es nicht selbstverständlich ist, der ontologischen Frage die Bedeutung und die Rolle zuzuschreiben, die sie, wie ich meine, in heutigen Debatten hat. Dies kann hilf-

⁹ Nur in Ausnahmefällen, etwa pathologischen, ist es möglich, eine Handlung durch einen mentalen Zustand zu rechtfertigen. So ist etwa meine – wahnhafte – Überzeugung, dass ich von Außerirdischen verfolgt werde, ein Grund, der einen Besuch beim Psychiater rechtfertigt. Vgl. Alvarez 2010, 48 f.

¹⁰ Dancy, der die Auffassung vertritt, dass es sich bei normativen und motivierenden Gründen nicht um zwei verschiedene Arten von Gründen handelt, beschreibt die Rechtfertigung von Handlungen durch normative Gründe im Unterschied zu einer Erklärung ohne Rechtfertigung folgendermaßen: “Normative reasons are the ones we try to cite in favour of an action, because they are the ones that should show that the action was sensible or right or whatever. So if an agent does something extremely silly, we might say he had a motivating reason for doing what he did but little normative reason. What this means is that we can give a certain sort of explanation for his acting as he did, but we cannot defend it.” Dancy 2002, 2.

¹¹ Weitgehender Konsens in der Forschung besteht dagegen etwa bezüglich der Ansicht, dass Wolffs Konzept einer „natürlichen Verbindlichkeit“ innovativ und wegbereitend für die Autonomie der Moral bei Kant ist. Vgl. Hüning 2015; Klemme 2018; Poser 1980; Schmucker 1961.

¹² Diesen Vorwurf erhebt Hüning 2004b, 166.

reich sein, um *mainstream views* in der zeitgenössischen Philosophie kritisch zu betrachten und nach Alternativen zu suchen.¹³

In Abschnitt 2 werde ich zunächst Wolffs Konzeption von Gründen im Kontext des *Satzes vom zureichenden Grunde* vorstellen, bevor ich mich in Abschnitt 3 den „Bewegungs-Gründen“ und in Abschnitt 4 den normativen Gründen bei Wolff widme. In Abschnitt 5 diskutiere ich dann die Irrtumsfälle vor diesem Hintergrund.

2 Gründe und das Prinzip des zureichenden Grundes

Der Begriff des *Grundes* oder genauer gesagt, des *zureichenden Grundes*, ist eine wesentliche Komponente des sogenannten *Satzes vom zureichenden Grunde*. Dieser stellt nach Wolff, der sich Leibnizens Auffassung anschließt, nach dem *Satz vom Widerspruch* das zweitoberste Erkenntnisprinzip dar.¹⁴ Wolff ist dem *Satz vom zureichenden Grunde* ebenso verpflichtet wie Leibniz, dem er auch im Hinblick auf die Reichweite und die deterministischen Konsequenzen des Prinzips folgt. Relevant für den Kontext praktischer Gründe ist der psychologische Determinismus. So wollen wir das, was wir für gut halten, notwendigerweise, während wir das, was wir für schlecht (oder „böse“) halten, ebenso notwendigerweise *nicht* wollen.¹⁵ Wolffs Konzeption praktischer Gründe muss mit dem *Satz vom zureichenden Grunde* und dem darin enthaltenen Konzept eines Grundes

¹³ Mein Ansatz ähnelt in letzterer Hinsicht demjenigen von Antognazza (vgl. Antognazza 2015). Sie plädiert für einen vermittelnden Ansatz, nach dem die Geschichte der Philosophie *als ganzes* historisch und philosophisch sein sollte.

¹⁴ „Unsere Vernunftschlüsse stützen sich auf zwei große Prinzipien, das des *Widerspruchs*, kraft dessen wir als falsch beurteilen, was ihn einschließt, und als wahr, was dem Falschen entgegengesetzt ist [...]. Und das des *zureichenden Grundes*, kraft dessen wir erwägen, daß keine Tatsache als wahr oder existierend gelten kann und keine Aussage als richtig, ohne daß es einen zureichenden Grund dafür gibt, daß es so und nicht anders ist, [...].“ Leibniz, *Monadologie*, §§ 31, 32. Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 10, 6; § 30, 16 f. (Für die Auflösung der Kurztitel, siehe die Angaben unter der aufgelisteten Literatur.) Der Punkt ist, dass der *Satz vom Widerspruch* das Erkenntnisprinzip notwendiger Wahrheiten, der *Satz vom Grunde* hingegen das Erkenntnisprinzip kontingenter Wahrheiten darstellt.

¹⁵ Nach Auffassung mancher Autoren macht es dieser notwendige Zusammenhang Wolff unmöglich, ein plausibles Konzept der Verbindlichkeit (*obligatio*) zu akzeptieren (vgl. Hüning, 2004a, 102).

kompatibel sein.¹⁶ Daher ist es sinnvoll, zunächst die Konzeption des Grundes im Kontext dieses Prinzips zu betrachten.¹⁷

Das Prinzip taucht in verschiedenen Formulierungen in Wolffs Werken auf, etwa in der folgenden:¹⁸ „[...] so muß auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist, das ist, es muß allezeit etwas seyn, daraus man verstehen kan, warum es würcklich werden kan.“¹⁹ Demnach heißt zu verstehen, warum etwas ist, nicht nur, zu verstehen, warum es wirklich *ist*, sondern warum es wirklich *werden kann*. Entscheidend ist eine Art physischer Möglichkeit. Es ist nur notwendig, aber nicht hinreichend, dass etwas miteinander verträgliche Eigenschaften hat, um wirklich zu werden.²⁰ Dazu ist noch etwas anderes notwendig, das, wie Wolff sagt, „durch sein Thun dem Möglichen zur Würcklichkeit verhilft“. Dies ist nichts anderes als die Erklärung einer Wirkursache.²¹

Wodurch unterscheiden sich Wirkursache und zureichender Grund voneinander? Die Erklärung einer Wirkursache kommt ohne den Bezug auf die Kognition aus, während das Element der Kognition wesentlich ist für die Erklärung eines zureichenden Grundes. Ohne den zureichenden Grund von etwas kann man nicht *verstehen*, warum es existiert. In seiner lateinischen *Ontologie* erklärt Wolff den Begriff des zureichenden Grundes folgendermaßen: „Unter einem *zureichenden Grund* verstehen wir das, von woher eingesehen wird, warum etwas ist.“²²

16 Statt vom *Satz des zureichenden Grundes* spreche ich auch, der Kürze halber, vom *Satz vom Grunde*.

17 „Doch bedingt die Abhängigkeit der Ethik von der Metaphysik, die von Wolff sehr stark herausgestellt wird, daß die Weichen für die Moralbegründung in der Ontologie und Psychologie, ja sogar schon in der Logik gestellt werden. [...] Dieses Abhängigkeitsverhältnis läßt sich indes verschieden deuten. [...] Wolffs Intentionen kommt es jedoch näher, die Metaphysik von vornherein als ganz auf die Ethik und politische Philosophie hin ausgerichtet zu verstehen. Jene Wissenschaften sind gewissermaßen die Krönung und Vollendung von dieser.“ (Schwaiger 1995, 23)

18 Hier eine weitere Fassung in der späteren lateinischen *Ontologie*: Wolff, *Erste Philosophie oder Ontologie*, [1730], § 70: „*Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit, hoc est, si aliquid esse ponitur, ponendum etiam est aliquid, unde intelligitur, cur idem potius sit, quam non sit.*“

19 Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 30, 16 f.

20 Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 13, 8. So ist etwa ein hölzerner Teller möglich, weil seine Eigenschaften einander nicht ausschließen; er ist deswegen aber noch lange nicht wirklich. Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 12, 7 f.

21 „[...] dasjenige Ding, welches durch sein Thun dem Möglichen zur Würcklichkeit verhilft, das ist, etwas hervorbringt, wird eine würckende Ursache genennet.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 120, 63.

22 Wolff, *Erste Philosophie oder Ontologie*, [1730], § 56, 128: „*Per Rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit.*“ In diesem Paragraphen erklärt Wolff, entgegen der Überschrift, nicht den Terminus *zureichend*, sondern nur den des *Grundes*.

Zwar verwendet Wolff hier keinen modalen Ausdruck, doch ist klar, dass ein Subjekt mittels eines zureichenden Grundes verstehen *kann*, warum etwas ist.²³

Wolff veranschaulicht den Unterschied zwischen einer Ursache und einem zureichenden Grund folgendermaßen: Zwar erkannten die Scholastiker das Prinzip an, dass nichts ohne Ursache sei, nicht jedoch das Prinzip, dass nichts ohne zureichenden Grund sei.²⁴ Als Beispiel führt Wolff den Fall der magnetischen Anziehung an; dass Magneten Dinge aus Eisen anziehen, müsse demnach eine Ursache haben, und zwar deren Anziehungskraft. Die Scholastiker fragten jedoch nicht, *wie* der Magnet mittels dieser Kraft eiserne Dinge anzieht. Daher, so Wolff, nahmen sie eine Ursache ohne einen zureichenden Grund an. Wenn man nämlich nicht einsehen kann, *wie* die Anziehungskraft ihren Effekt hervorbringt, kann man auch nicht verstehen, *warum* Anziehung besteht. Eine Ursache mit einer nicht einsehbaren Kraft zuzulassen heißt jedoch, eine Ursache ohne zureichenden Grund zuzulassen. Dann nämlich kann die Wirkung, hier die Anziehung, nicht „auf einsehbare Weise“ (*intelligibili modo*) erklärt werden. Ein Grund ist der Kognition prinzipiell zugänglich.

Man könnte auch sagen, dass es nach dem *Satz vom Grunde* für alles einen *erklärenden* Grund gibt, so dass zumindest in *einem* Sinne der Grund von etwas dessen Existenz *erklärt*, nämlich insofern man durch die Einsicht in den Grund von etwas versteht, *warum* es existiert.²⁵ Wolffs Bindung an den *Satz vom Grunde* verpflichtet ihn zu der Annahme, dass es auch Erklärungen für Handlungen geben muss, die auf einem Irrtum beruhen. Die Frage ist, ob Wolff eine einheitliche Erklärung von Handlungen durch Gründe vorlegen kann.²⁶

Vorweggreifend sei Folgendes angemerkt: Im Sinne des *Satzes vom Grunde* gibt es insofern eine einheitliche Erklärung für Handlungen, als ein Grund dasje-

23 Außerdem gibt es einen Gebrauch des Indikativs, der auf eine Disposition oder Fähigkeit eines Gegenstands Bezug nimmt. So kann etwa die Äußerung: „Dieser Reiskocher kocht Reis“ auch wahr sein, wenn der Reiskocher zum Zeitpunkt der Äußerung *keinen* Reis kocht. Dies gilt analog auch in Bezug auf Gründe: Auch wenn gerade niemand mittels des Grundes G versteht, warum x existiert, ist die Äußerung, „Durch G versteht man, warum x existiert“, wahr. Im Folgenden lasse ich die Spezifikation „zureichend“ weg, da ich ausschließlich zureichende Gründe diskutieren werde.

24 Vgl. Wolff, *Erste Philosophie oder Ontologie*, [1730], § 71, 159 f.

25 D. h., man könnte den *Satz vom Grunde* auch epistemologisch interpretieren, wie etwa Della Rocca, der das Prinzip mittels der Erklärung (*explanation*) definiert: “[...] to the Principle of Sufficient Reason, the PSR, that forlorn principle according to which, for each thing (object, state of affairs, or whatever) that exists or obtains, there is an *explanation* of its existence, there is a reason that it exists.” (Della Rocca 2010, 2. Hervorh. von mir). Vgl. auch Alvarez 2010, 197.

26 Auf die Frage nach der Einheitlichkeit von Handlungserklärungen komme ich in Abschnitt 5 zurück.

nige ist, wodurch eine Wirkursache ihre Wirkung hervorbringt. In diesem Sinne ist ein Grund also etwas, was in ontologischer Hinsicht erklärt, warum dasjenige, wovon es ein Grund ist, existiert oder existieren kann. Dass es für jede Handlung in diesem Sinne eine Erklärung gibt, heißt aber nicht, dass jede Handlung auch *gerechtfertigt* ist.²⁷ Wenn jemand aufgrund eines Irrtums nicht so handelt, wie er handeln soll, dann kann seine Handlung zwar in ontologischer Hinsicht *erklärt* werden, ohne jedoch *gerechtfertigt* zu sein.²⁸

Wolff führt das Verhältnis von Ursache und Grund in seiner *Deutschen Metaphysik* weiter aus:

Wenn ein Ding A etwas in sich enthält, daraus man verstehen kan, warum B ist, B mag entweder etwas in A, oder außer A seyn; so nennet man dasjenige, was in A anzutreffen ist, den Grund von B: A selbst heißet die Ursache, und von B saget man, es sey in A gegründet. Nehmlich der Grund ist dasjenige, wodurch man verstehen kan, warum etwas ist, und die Ursache ist ein Ding, welches den Grund von einem andern in sich enthält.²⁹

Demnach *enthält* ein Ding A den Grund von einem Ding B, wobei B entweder eine Eigenschaft von A ist (etwas „in A“) oder eine von A verschiedene Eigenschaft eines Dinges C oder das Ding C selbst als Subjekt oder Träger von Eigenschaften (etwas „ausser A“). In Wolffs Terminologie ist B als Wirkung *in* A als seiner Ursache gegründet, so wie der (zureichende) Grund von B *in* A als Bs Ursache enthalten ist. Schematisch lässt sich dies folgendermaßen fassen:

$$A(G) \rightarrow B^{30}$$

Wolffs aus der Alltagswelt gewählte Beispiele sind hier erhellend. So fragt Wolff, warum die Pflanzen in seinem Garten so schnell gewachsen sind.³¹ Seine Antwort

²⁷ Eine Handlung ist gerechtfertigt, wenn es einen normativen Grund für sie gibt. Das gilt unabhängig von der jeweiligen Theorie rechtfertigender Gründe. Es wird zu fragen sein, unter welchen Bedingungen eine Handlung bei Wolff nicht nur im Sinne des *Satzes vom Grunde* erklärt, sondern auch gerechtfertigt ist. Auf diese Frage komme ich in Abschnitt 4 zurück.

²⁸ Der Kürze halber spreche ich von einer Erklärung von x im Sinne des *Satzes vom Grunde* auch von einer ontologischen Erklärung.

²⁹ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 29, 15; siehe auch *Philosophia rationalis*, § 696, 502: „Ens, quod in se continet rationem, cur alterum existat dicitur hujus causa.“

³⁰ Lies „A (G)“: „Ein Grund G ist in A enthalten“. Der Pfeil „→“ soll hier die kausale Relation des Hervorbringens ausdrücken, die zwischen A als Ursache und B als Wirkung von A besteht: Mittels des Grundes G bringt eine Ursache A eine Wirkung B hervor, und zwar so, dass ein Subjekt mittels G verstehen kann, wie A die Wirkung B hervorbringt.

³¹ „Wenn ich nachforsche, wie es zugegangen, daß im Garten alles geschwinde gewachsen, und finde, daß der Wärme der Luft solches zuzuschreiben sey; so ist die Wärme der Grund des geschwinden Wachstums, und die Luft, in so weit sie warm ist, die Ursache: der geschwinde Wachsthum aber ist in der warmen Luft gegründet.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik* § 29, 15 f.

lautet, weil die Luft so warm war. Genauer: die Wärme der Luft ist der Grund für das schnelle Wachsen der Pflanzen. Die Wärme ist eine Qualität der Luft. Das schnelle Wachsen (als Wirkung) ist damit in der Luft, insofern sie warm ist, (als Ursache) gegründet. Dass die Ursache den Grund *enthält*, heißt in diesem Fall, dass die Luft, eine gewisse Qualität aktuell *hat*, nämlich warm zu sein. Denn eine Qualität ist das Resultat der Aktualisierung einer Kraft. Nur Substanzen, d. h. Dinge, die unabhängig von anderen Dingen existieren können, haben Kräfte.³² Eine Kraft wird aktualisiert, indem sie zu genau einem ihrer möglichen Zustände „beschränkt“ wird. So ist die ontologische Relation zwischen einer Substanz und ihren – aktualisierten – Qualitäten ein Beispiel für die Relation des „Enthalten-seins“, die nach Wolff zwischen einer Ursache und einem Grund besteht.³³

Das zweite Beispiel betrifft unter anderem den Grund für eine Handlung.³⁴ So will jemand spazieren gehen, weil das Wetter schön ist.³⁵ In diesem Fall ist die „Vorstellung des schönen Wetters“ der *Grund* des Spazierengehen-Wollens, und die „Seele“ ist die Ursache des Spazierengehen-Wollens, insofern sie nämlich das schöne Wetter wahrnimmt.³⁶ Die Seele *enthält* einen Wahrnehmungsakt, der das schöne Wetter zum Inhalt hat. Wenn die Person spazieren geht, weil das Wetter

32 Wolff unterscheidet zwischen „Dingen, die vor sich bestehen“ und Dingen, die „nur durch andere bestehen“. Erstere nennt er auch Substanzen. So ist etwa die Seele, insofern sie die Kraft hat, sich die Welt vorzustellen, d. h. zu denken, eine Substanz, während die Begriffe und Strebungen nur als Aktualisierungen dieser Kraft existieren können. Wolff nennt Aktualisierungen oder Akte auch „Einschränkungen“. Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 114, 59 f.

33 Wolff bezeichnet auch die Relation zwischen einer Handlung und ihren Folgen als eine des „Enthalteseins“. So „enthält“ eine Handlung ihre Folgen (vgl. Fn. 100). Kann demnach eine Handlung auch als Ursache und ihre Folgen als Grund bezeichnet werden? Eine Handlung ist keine Substanz. Wolff fährt aber in demselben Paragraphen fort: „Man kan auch die Wärme eine Ursache nennen und ihre Würckung in das Gewächse den Grund.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 29, 16. Es scheint, als könne ein und derselbe Gegenstand in einer Hinsicht als Ursache, in einer anderen als Grund beschrieben werden. Wolff zufolge scheint es also möglich, die Existenz ein und desselben Dinges unterschiedlich zu erklären. Anders gesagt, die Existenz ein und desselben Dinges scheint durch zwei verschiedene Einsetzungsinstanzen des Schemas $A(G) \rightarrow B$ erklärt werden zu können. Wenn dem so ist, welche Konsequenzen hat dies für die Erklärung von Handlungen? Ich komme darauf in Abschnitt 3 und insbesondere in Abschnitt 5 zurück.

34 „Unter anderem“, weil die Schwierigkeit an diesem Beispiel darin besteht, dass es sowohl einen Grund des Wollens als auch den Grund einer Handlung enthält. Auf diese Schwierigkeit komme ich weiter unten zu sprechen.

35 „Wiederum, wenn ich ausgehen will, weil schönes Wetter ist; so ist die Vorstellung des schönen Wetters der Grund von meinem Wollen, und die Seele, so sich diese Vorstellung machet, die Ursache des Wollens: [...]“. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 29, 16 (siehe Fn. 37 für die Fortsetzung des Zitats).

36 Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 114, 59 f.

schön ist, dann ist nach Wolff die Qualität des Wetters der *Grund* für das Ausgehen, und das Wetter, insofern es schön ist, ist die *Ursache* des Spazierengehens.³⁷

Einige vorbereitende Bemerkungen sind angebracht. Nach Wolff ist ein Grund dasjenige, woher man verstehen kann, *warum* etwas ist. Für gewöhnlich wird eine Warum-Frage mittels eines Satzes beantwortet, der mit der Konjunktion „weil“ beginnt. Wolff selbst macht in seinem Beispiel von dieser Form Gebrauch („wenn ich ausgehen will, *weil* schönes Wetter ist“). Die Standardform eines Grundes ist demnach propositional. Die Qualität des Wetters ist jedoch nicht propositional. Folgt daraus, dass Gründe in ontologischer Hinsicht nicht-propositionaler Natur sein können? Die Antwort ist positiv, denn beide Beispiele zeigen, dass aktualisierte Kräfte von Dingen der Grund sein können, warum andere Dinge existieren, Handlungen eingeschlossen.³⁸ Es ist jedoch möglich, den nominalen Ausdruck „die Schönheit des Wetters“ auch mittels einer propositionalen Form zu paraphrasieren („*dass* das Wetter schön ist, ist der Grund, warum ich ausgehe“).³⁹ Obwohl Gründe zwar in ontologischer Hinsicht nicht-propositional sein können, treten sie sprachlich doch meist in propositionaler Form in Erscheinung.⁴⁰

Zweitens scheint es, dass ein Grund des *Wollens* ontologisch verschieden ist von einem Grund des *Handelns*, denn der Grund des *Wollens* ist, Wolffs Beispiel zufolge, die *Vorstellung* des schönen Wetters, während der Grund dafür, tatsächlich spazieren zu gehen, die *Schönheit des Wetters* ist. Die *Vorstellung* des schönen Wetters ist ein mentaler Akt, die *Schönheit des Wetters* nicht. Der Ausdruck „Vorstellung“ ist jedoch mehrdeutig. Es handelt sich hier um eine Akt/Objekt-Ambiguität.⁴¹ Einerseits bezeichnet „Vorstellung“ den mentalen Akt. Andererseits bezeichnet er das, was vorgestellt wird, d. h. den Gehalt des Akts. Der Gehalt

37 „[...] Die Schönheit des Wetters ist der Grund von meinem Ausgehen, und das Wetter, in so weit es schön ist, eine Ursache meines Ausgehens.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 29, 16.

38 Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 116, 61; § 117, 61 f.

39 „A reason given by means of a nominal expression can be paraphrased, and sometimes specified more fully, by giving it in propositional form, either as the proposition following the expression ‘the reason that’ or following the connective ‘because’ or similar.“ Alvarez 2010, 41.

40 Zu dem Problem der Propositionalität von Gründen vgl. etwa Dancy, 2000, 145–51. Dieses Problem werde ich hier nicht weiter besprechen, da es für die Hauptfrage nicht relevant ist.

41 „There is an act/object ambiguity in the term ‘belief’, for this term can be used to refer to my believing something, or to what I believe (what is often called ‘the content’ of a belief. If ‘a belief’ is given the second use (i. e. to refer to what is believed), then to say that reasons are beliefs is not to say that they are mental states, because, even if believing that p is a mental state, what is believed (that p) is not itself a mental state.“ Alvarez 2010, 45. – Wie Alvarez bemerkt, ist es nicht ganz zutreffend, von einer „Akt/Objekt-Ambiguität“ zu sprechen, da etwas zu glauben kein Akt, sondern eher ein Zustand ist (Alvarez 2010, 45). Dies lässt aber den Kern der Unterscheidung unberührt.

eines Akts ist aber wiederum nicht notwendigerweise mental: Wenn jemand an Kirschen denkt, dann stellen Kirschen den nicht-mentalen Gehalt seines Denkakts dar. Es muss an dieser Stelle offenbleiben, ob bei Wolff Gründe des Wollens und Gründe des Handelns ontologisch verschieden sind oder nicht.⁴²

Demnach gibt es folgende Möglichkeiten: Wenn Wolff mit „Vorstellung“ (a) einen mentalen Akt meint, dann ist, zumindest dem Beispiel zufolge, ein Grund des Wollens von einem Grund des Handelns ontologisch verschieden. Wenn Wolff mit „Vorstellung“ (b) den Gehalt des Akts meint, der *nicht* notwendigerweise mental ist, dann ist ein Grund des Wollens ontologisch *nicht* notwendigerweise von einem Grund des Handelns unterschieden. Es könnte aber sein, dass Wolffs Gebrauch des Ausdrucks „Vorstellung“ schwankend ist.

Wolff stellt explizit fest, dass man nur dann etwas wollen kann, wenn man kognitiven Zugang zu dem Gegenstand des Wollens mittels eines mentalen Akts hat, denn, „man (kann) nur nach etwas streben oder etwas vermeiden, von dem man Kenntnis hat.“⁴³ Daraus allein folgt aber nicht, dass Gründe des Wollens und Handelns mentale Akte sind. Manche Vertreter nicht-psychologistischer Theorien sprechen hier von „Ermöglichungsbedingungen.“⁴⁴ Demzufolge kann jemand zwar nur etwas wollen, wenn es ihm kognitiv zugänglich ist, es ist aber nicht notwendig, dass der mentale Akt selbst ein konstitutiver Bestandteil des *Grundes* ist, etwas zu wollen.

Sind Gründe des Wollens bei Wolff also mentale Akte? Und sind diese von Gründen des Handelns ontologisch verschieden? Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass es möglich scheint, ein und dieselbe Handlung unterschiedlich zu erklären. Die These lautet, dass in Irrtumsfällen weniger Möglichkeiten der Erklärung gegeben sind.⁴⁵

Die Diskussion wurde bisher im Kontext der Metaphysik geführt. Unter einem Grund versteht Wolff hier generell die aktualisierte Kraft eines Gegenstands, mittels derer der Gegenstand als Ursache seine Wirkung hervorbringt. Im Folgenden werden auch Texte aus dem Bereich der Ethik und des Naturrechts herangezogen. Die Metaphysik bildet jedoch die Grundlage auch der Handlungstheorie und Ethik, so dass eine Theorie der Gründe des Wollens und Handelns mit dem *Satz vom Grunde* kompatibel sein muss. Wolff nennt Gründe des Wollens auch „Bewegungs-Gründe (des Willens)“. Diese sollen nun diskutiert werden, um zu bestimmen, ob Gründe des Wollens mentale Akte sind.

⁴² Ich komme auf diese Frage in Abschnitt 3 zurück.

⁴³ „[...] cum appetere vel aversari nequeamus, quod non cognoscimus, [...]“. Wolff, *Philosophia practica* II, § 190, 177.

⁴⁴ Dancy spricht von einer „enabling condition“. Dancy 2002, 127.

⁴⁵ Diese These diskutiere ich in Abschnitt 5.

3 „Bewegungs-Gründe“

In der *Deutschen Ethik* schreibt Wolff:

Die Erkenntniß des Guten ist ein Bewegungs-Grund des Willens (§ 496 Met.). Wer die freye Handlungen der Menschen, die vor und an sich gut sind [...] deutlich begreiffet, der erkennt, daß sie gut sind [...]. Und daher ist das Gute, was wir an ihnen wahrnehmen, ein Bewegungs-Grund, daß wir sie wollen.⁴⁶

Wenn Wolff in dieser Passage von der *Erkenntnis* von Handlungen, die „an und für sich gut *sind*“, spricht, klingt es zunächst so, als verwendete er „erkennen“ als Erfolgsverb. Zu erkennen, dass eine Handlung gut ist, ist faktiv.⁴⁷ Wenn jemand *erkennt*, dass Rauchen seiner Gesundheit schadet, dann schadet es tatsächlich seiner Gesundheit, zu rauchen. Es scheint demnach, als würde sich „das Gute, was wir (an den Handlungen) wahrnehmen“, auf das beziehen, was tatsächlich gut an einer Handlung ist, und nicht (nur) auf unsere Kognition.

Vor dem Hintergrund der im letzten Abschnitt eingeführten Akt/Objekt-Ambiguität könnte das darauf hinweisen, dass Bewegungsgründe nicht mentale Akte sind, sondern dasjenige, was gut an einer Handlung ist. Das allein reicht natürlich nicht aus, um eine psychologistische Theorie motivierender Gründe für Wolff auszuschließen.⁴⁸ Ein Problem dieser Interpretation ist zudem, dass die „Erkenntnis des Guten“ nur in dem Fall des *deutlichen* Begreifens, den Wolff hier explizit bespricht, faktiv ist. Nur dann ist das folgende Konditional notwendig wahr: Wenn man *deutlich* „begreift“, dass eine (Art von) Handlung gut ist, dann erkennt man, dass sie gut ist.⁴⁹

Zudem verweist Wolff in der zitierten Passage auf die Definition von „Bewegungs-Gründen“ in der *Deutschen Metaphysik* in § 496, derzufolge „Bewegungs-Gründe“ *Vorstellungen* des Guten bzw. Bösen sind.⁵⁰ Wolff unterscheidet in der

⁴⁶ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 6, 7.

⁴⁷ Vgl. Williamson 2000, 34.

⁴⁸ Vertreter einer solchen Theorie unterscheiden zwar zwischen wahren und falschen Überzeugungen als Gründen, ohne jedoch anzunehmen, dass im Falle wahrer Überzeugungen die Gründe dasjenige sind, worauf sich die Überzeugung bezieht, und nicht die Überzeugung selbst. Vgl. Halbig 2007, 81 f.

⁴⁹ Genauer gesagt ist das Konditional wahr, wenn die Erkenntnis deutlich und *adäquat* ist. Darauf komme ich in Abschnitt 5 zurück.

⁵⁰ „[...] , daß wir allezeit einen Grund haben müssen, warum wir etwas wollen, nemlich die *Vorstellung* des Guten [...]; ingleichen einen Grund, warum wir etwas nicht wollen, nemlich die *Vorstellung* des Bösen [...]. “ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 496, 302.

Deutschen Metaphysik weiterhin zwischen *deutlichen* und *undeutlichen* Vorstellungen des Guten und Bösen.⁵¹

Es soll zunächst gezeigt werden, dass eine *deutliche* Vorstellung das Vermögen des Verstandes involviert, während eine *undeutliche* Vorstellung des Guten und Bösen nur die sinnliche Wahrnehmung oder Affekte involviert.⁵² Gerade in Bezug auf die *undeutliche* Vorstellung spielt der Begriff der Lust bzw. Unlust eine zentrale Rolle; dies erschwert die Interpretation des „Bewegungs-Grundes“ bei Wolff zusätzlich.

Zunächst also zur deutlichen Vorstellung oder Erkenntnis. Es ist nötig zu untersuchen, was für ein deutliches Erfassen erforderlich ist. Wolff veranschaulicht dies wiederum anhand eines Beispiels: Wenn jemand an zwei geschriebene Ausdrücke denkt, etwa die Substantive „der Mond“ und „der Mund“, dann erfasst er diese *deutlich*, wenn er fähig ist, zwischen beiden zu unterscheiden, d. h., wenn er fähig ist, beide korrekt zu buchstabieren. Denn dieses impliziert nicht nur, dass er die Bestandteile des jeweiligen Ausdrucks kennt, sondern auch die korrekte Reihenfolge derselben.⁵³

Generell ist eine Kognition von einem Gegenstand *deutlich*, wenn das Subjekt (a) nicht nur in der Lage ist, diesen Gegenstand von anderen zu unterscheiden, sondern auch, diese in deren (begriffliche) Bestandteile zu zerlegen.⁵⁴ Das deut-

51 “[...] Bewegungs-Gründe sind entweder deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen (§ 496) oder Lust, Unlust und Affecten (§ 502), das ist, undeutliche Vorstellungen des Guten und Bösen (§§ 404, 417, 441).“ Wolff, *Deutsche Metaphysik* § 506, 308.

52 „Das Vermögen das Mögliche deutlich vorzustellen ist der Verstand. Und hierinnen ist der Verstand von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft unterschieden, daß, wo diese allein sind, die Vorstellungen nur höchstens klar, aber nicht deutlich seyn: hingegen wo der Verstand dazu kommt, dieselben deutlich werden.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 277, 153.

53 „So, wenn ich an zwey geschriebene Wörter gedencke, unterscheide ich sie durch die Buchstaben, daraus sie zusammen gesetzt sind.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 206, 115. Eine konzise Darstellung der distinkten Erkenntnis findet sich auch bei Hogan, vgl. Hogan 2009, 359–61.

54 Die Fähigkeit der Zerlegung ist gradierbar: So unterscheidet Wolff zwischen „vollständigen“ und „unvollständigen“ deutlichen Vorstellungen. Vgl. Wolff, *Deutsche Logik*, Kap.1, § 16, 130 f. Man könnte auch von Begriffen des Verstandes sprechen. Nach Wolff ist ein Begriff „eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken“. Wolff, *Deutsche Logik*, Kap.1, § 4, 123. Eine Vorstellung von x liegt vor, wenn man etwa x sinnlich wahrnimmt oder aber auch, wenn man eine sprachliche Äußerung versteht, die x beschreibt oder sich auf x bezieht. Entscheidend ist, dass man nach Wolff nur dann auch ein Verständnis von x hat oder x versteht, wenn man einen deutlichen Begriff von x hat: „So bald wir von einem Dinge deutliche Gedancken oder Begriffe haben: so verstehen wir es. Und dasjenige ist verständlich, was wir deutlich erkennen können.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 276, 152 f. Einen Gegenstand verstehen oder Verständnis von ihm zu haben heißt nichts anderes, als einen deutlichen Begriff von ihm zu haben: „Daher wenn uns einer von einer Sache nichts zu sagen weiß, ob er sie gleich sich einbilden kan, das ist, wenn er

liche setzt das klare Erfassen voraus; nur wenn man einen Gegenstand klar erfasst, kann man ihn von anderen unterscheiden und wiedererkennen. Wenn man hingegen einen Gegenstand nur „dunkel“ erfasst, so kann man ihn nicht von anderen unterscheiden.⁵⁵

Zentral für Handlungen sind deren Folgen. Dass eine Handlung gut ist, bedeutet nämlich, dass ihre Konsequenzen (für den Handelnden) gut sind. Handlungen sind insofern „an und für sich gut“ als ihre Folgen nicht von äußeren Faktoren wie etwa dem Willen Gottes abhängen, sondern allein von der notwendigen Natur der Dinge. Daher sind die Konsequenzen von Handlungen ebenso notwendig. Diese Notwendigkeit spielt, zumindest indirekt, eine zentrale Rolle für das Erkennen von Irrtümern.⁵⁶

Bevor geklärt werden kann, was es heißt, eine deutliche Vorstellung von den „freyen Handlungen der Menschen“ zu haben, die „vor und an sich gut sind“, ist zu klären, zwischen welchen Arten von Handlungen Wolff grundsätzlich unterscheidet.⁵⁷ Handlungen umfassen sowohl Körperbewegungen wie mentale Akte (etwa des Denkens). Wolff unterscheidet weiter zwischen freien und notwendigen Handlungen. Freie Handlungen sind nichts anderes als willentliche Handlungen. So schreibt Wolff:

Da nun dasjenige, was von unserem Willen herrühret, seinen Grund im Willen (§ 29, Met.) [...] hat, [...], ingleichen die Bewegungen des Leibes, die dem Willen unterworfen sind, ihren Grund in dem Zustand des Leibes haben [...]; so gehören so wohl Gedancken der Seele als die Bewegungen des Leibes, welche von dem Willen herrühren, unter unser Thun [...] und, da der Wille eine Freyheit hat aus möglichen Dingen zu erwehlen, was uns am meisten gefällt [...]; so ist auch dieses Thun der Menschen frey, und erhält daher den Namen freyer Handlungen. [...] Hingegen da ausser dem Willen keine Freyheit anzutreffen [...]; so ist auch bey dem Thun der Menschen, es mag in Gedancken der Seele, oder in Bewegungen des Leibes bestehen, keine Freyheit, wenn es dem Willen nicht unterworfen ist. Und daher ist es nothwendig; erhält auch daher den Nahmen einer nothwendigen Handlung.⁵⁸

In dieser Passage aus der *Deutschen Ethik* geht es Wolff darum, die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Handlungen anhand der Rolle des Willens zu

keine Deutlichkeit in seinen Gedancken hat [...], pflegen wir zu sagen: er habe keinen Verstand davon, oder er verstehe sie nicht: [...].“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 277, 153.

55 „Wenn der Begriff, den wir haben, zureichet, die Sachen, wenn sie vorkommen, wieder zu erkennen, als wenn wir wissen, es sey eben diejenige Sache, so diesen oder einen andern Namen führet, die wir in diesem oder in jenem Orte gesehen haben; so ist er klar: hingegen dunkel, wenn er nicht zulangen will, die Sache wieder zu erkennen.“ Wolff, *Deutsche Logik*, Kap.1, § 9, 126.

56 Siehe Abschnitt 5.

57 Vgl. Wolff, *Deutsche Ethik*, § 6, 7.

58 Wolff, *Deutsche Ethik*, § 1, 1f.

treffen. Diese Rolle ist, wie der Verweis auf die Definition des zureichenden Grundes in § 29 der *Deutschen Metaphysik* zeigt, eine ontologisch fundierende. Der Wille ist ontologisch die Ursache einer Art von Handlungen. Der Wille selbst wiederum ist frei. Die Freiheit des Willens besteht nach Wolff in einer Wahlfreiheit zwischen Handlungsoptionen, wobei die Wahl jedoch durch das *Prinzip des Besten* bestimmt wird, da wir nach Wolff das wählen, „was uns am meisten gefällt“. ⁵⁹ Eine freie Handlung kann demnach als eine solche beschrieben werden, die durch einen Willensakt als ihren ontologischen Grund erklärt werden kann, wobei der Willensakt durch einen „Bewegungs-Grund“ nach dem *Prinzip des Besten* determiniert ist.

Seine Aufmerksamkeit auf etwas zu richten ist eine willentliche Handlung, hingegen jemanden, der einem auf der Straße entgegenkommt, zu sehen, nicht. Genauso hängt es vom eigenen Willen ab, ob man sich vom Stuhl erhebt oder sitzen bleibt, nicht jedoch, ob man sein Abendessen verdaut oder nicht. ⁶⁰ Deshalb können nur *willentliche*, nicht aber *notwendige* Handlungen durch Rekurs auf „Bewegungs-Gründe“ erklärt werden, denn der Willensakt als – ontologischer – Grund der Handlung ist durch die Vorstellung oder Erkenntnis des Guten determiniert.

Was heißt es nun, dass eine Handlung gut (oder schlecht) ist? Handlungen sind gut (oder schlecht) aufgrund ihrer Folgen für den – mentalen und/oder körperlichen – Zustand des Handelnden. ⁶¹ Vollkommenheit ist das Kriterium der Güte von Handlungen. Nach Wolff besteht die Vollkommenheit des – mentalen und/oder körperlichen – Zustands in der „Übereinstimmung“ mit der Natur oder dem Wesen des Geistes (der Seele) und/oder des Körpers. ⁶² Generell ist das,

59 „*Quod quid nobis placet, id est motivum volitionis, & quod magis placet, vel maxime placet, motivum electionis.*“ Wolff, *Philosophia practica* II § 335. Auch in dieser Hinsicht folgt Wolff der Auffassung Leibnizens (vgl. Leibniz, *Théo.* Teil III, § 289). Pink beschreibt diese Art der Freiheit auch als „one-way power“ im Gegensatz zu voluntaristischen Auffassungen, nach der Freiheit eine „multi-way power“ ist, da der Handelnde auch die Möglichkeit hat, eine Option zu wählen, die nicht mit dem *Prinzip des Besten* kompatibel ist (vgl. Pink 2016, 144–51).

60 Die Beispiele sind dicht an Wolffs eigene angelehnt: „Z.E. Es beruhet auf meinem Willen, daß ich jetzund meine Gedancken auf die Betrachtung der Wohltaten Gottes richte, [...]; aber nicht, daß ich die Person sehe, die mir begegnet, [...]. Nicht weniger stehet es in meinem Willen, ob ich jetzund stehen oder sitzen will; aber nicht, ob ich die genossene Speise verdaue, oder nicht.“ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 5, 6.

61 „Weil die freyen Handlungen der Menschen durch ihren Erfolg, das ist, dasjenige, was dadurch veränderliches in dem inneren und äusseren Zustande der Menschen erfolget, gut oder böse werden [...].“ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 5, 6.

62 Vgl. Wolff, *Deutsche Ethik*, § 2, 3. Für eine umfassende Diskussion der Vollkommenheit bei Wolff und der Rolle des Konzepts der Vollkommenheit für Wolffs Ethik siehe Schwaiger 2018a, 2011, 1995.

wodurch ein Ding fähig ist, etwas zu tun, dessen Natur.⁶³ Das, wodurch ein Ding fähig ist, etwas zu tun, ist nichts anderes als dessen Kraft. Die Seele oder der Geist ist fähig zu denken, das heißt, sich „die Welt vorzustellen“, und zu wissen. Darum ist die Kraft zu denken die Natur oder das Wesen des Geistes.⁶⁴ Der Körper ist fähig, sich zu bewegen. Darum ist die Kraft, sich zu bewegen die Natur oder das Wesen des Körpers.

Wenn es die Natur des Geistes ist, Wissen zu haben, dann stimmt nun der Zustand einer Person, die Wissen hat, mit der Natur ihres Geistes überein. Der Zustand einer weisen und wissenden Person sollte dementsprechend vollkommen sein. Wolff spricht an manchen Stellen der *Deutschen Ethik* auch davon, dass der gegenwärtige Zustand einer Person mit ihren vorhergehenden und nachfolgenden Zuständen „übereinstimmen“ kann und sollte.⁶⁵ In diesem Kontext geht Wolff von einem Zustand aus, der mit der Natur der Seele und/oder des Körpers in dem erklärten Sinne übereinstimmt und vergleicht ihn dann mit einem Zustand, der *nicht* mit der Natur der Seele und/oder des Körpers übereinstimmt.⁶⁶ Die Übereinstimmung eines Zustandes mit der besagten Natur impliziert, dass dieser Zustand jedem Zustand, der auch mit der Natur übereinstimmt, in dieser Hinsicht ähnlich ist.⁶⁷ Wolff definiert die Vollkommenheit eines Dinges an anderer Stelle auch als „Zusammenstimmung des mannigfaltigen“.⁶⁸ Als Beispiel gibt Wolff dort unter anderem den „Wandel“ des Menschen an, der aus „vielen Handlungen“ besteht. Dieser ist vollkommen, wenn die Handlungen „mit einander

63 „[...] Da dasjenige, was ein Ding thätig oder vermögend etwas zu würcken machet, seine Natur genennet wird [...].“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 756, 469.

64 „[...] die Seele aber vermöge ihrer Kraft, dadurch sie sich die Welt vorstellt [...], ein würckendes Wesen ist [...]; so ist diese Kraft zugleich die Natur der Seele.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 756, 469.

65 „Der innere Zustand der Seele und des Leibes, so wohl als der äussere, welcher durch Hülffe unserer freyen Handlungen erhalten wird, stimmt entweder mit dem Wesen der Seele und des Leibes und dem vorhergehenden Zustande überein, oder ist ihm zu wieder.“ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 2, 3. „Wenn nun der gegenwärtige Zustand mit dem vorhergehenden und dem folgenden und aller zusammen mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammen stimmt; so ist der Zustand des Menschen vollkommen [...], und zwar um so viel vollkommener, je grösser die Übereinstimmung ist.“ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 2, 5.

66 „Man setze es sey ein Mensch in seinem Leibe munter und ohne Schmerzen: wenn er viel Speise und Tranck zu sich nimmet, so befindet er sich matt und empfindet Schmerzen im Haupte, auch wohl in anderen Gliedern. Der gegenwärtige Zustand des Leibes ist demnach dem vorhergehenden zu wieder: [...].“ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 2, 4.

67 Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 116, 82f.

68 „Die Zusammenstimmung des mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik* § 152, 178. Für eine konzise und systematisch erhellende Darstellung von Wolffs normativem Konzept der Vollkommenheit, vgl. Bacin 2017, 386 f.

zusammenstimmen“ und zwar, das ist entscheidend, im Hinblick auf eine „letzte Absicht“, die dem menschlichen Tun und Streben zugrunde liegen sollte.⁶⁹ Die Absicht ist nichts anderes als das Wollen des Zieles, um dessen Willen man handelt.⁷⁰ Oberstes oder letztes Ziel menschlichen Handelns sollte die Vollkommenheit von Körper und Geist sein.

Je größer demnach die Zahl der Zustände, die mit der Natur von Körper und Geist übereinstimmen, je größer auch die „Zusammenstimmung“ der einzelnen Zustände im Hinblick auf das Ziel der Vollkommenheit der Natur des Handelnden. Vollkommenheit ist in diesem Sinne gradierbar.⁷¹ Ihr Maßstab ist die Zahl der Zustände, die mit der Natur des Handelnden übereinstimmen: Je mehr Zustände einer Person mit ihrer Natur übereinstimmen, desto vollkommener ist sie, im ganzen betrachtet. Im Lichte dieser Diskussion kann vorläufig festgehalten werden:

(Handlung_{gut}) Wenn eine Handlung einen mentalen und/oder körperlichen Zustand des Handelnden hervorbringt, der mit der Natur des Geistes und/oder der Natur des Körpers übereinstimmt, d. h. vollkommen ist, dann ist die Handlung *gut*.⁷²

Analog dazu kann festgehalten werden:

(Handlung_{schlecht}) Wenn eine Handlung einen mentalen und/oder körperlichen Zustand des Handelnden hervorbringt, der nicht mit der Natur des Geistes und/oder der Natur des Körpers übereinstimmt, d. h. unvollkommen ist, dann ist die Handlung *schlecht*.

Vor diesem Hintergrund kann nun in Bezug auf die *deutliche* Vorstellung festgehalten werden: Indem eine Person eine gute Handlung *deutlich* erfasst, erkennt sie, dass der Zustand, der aus der Handlung resultiert, in diesem Sinne mit der Natur ihres Geistes und/oder Körpers in diesem Sinne übereinstimmt. Und indem sie dieser Übereinstimmung gewahr wird, erkennt sie, dass die Handlung *gut* ist.

⁶⁹ „Ingleichen der Grund von der Vollkommenheit des Wandels ist die letzte Absicht, die man zu erreichen gedencket, [...].“ *Deutsche Metaphysik*, § 153, 80. Schwaiger betont den dynamischen Charakter von Wolffs Konzeption der Vollkommenheit (vgl. Schwaiger 2018b, 63f.).

⁷⁰ „Unde intentio agentis est volitio ejus, propter quod agit, [...].“ Wolff, *Philosophia practica* I, cap. VI, § 616, 456.

⁷¹ Vgl. Wolff, *Deutsche Ethik* § 2, 5; *Deutsche Metaphysik*, § 154, 80; § 155, 80 f.

⁷² Wolff diskutiert Pflichten gegen sich selbst in Bezug auf Körper und Geist: Die Vollkommenheit des Gesamtzustands impliziert die Vollkommenheit von beiden. Die Vernachlässigung des körperlichen Wohls zugunsten des rein geistigen (und umgekehrt) führt daher zu einer Unvollkommenheit des Gesamtzustands. Vgl. Wolff, *Deutsche Ethik*, §§ 224 f.

Das deutliche Erfassen einer Handlung als gut (oder schlecht) setzt demnach auch voraus, dass die Person über die Begriffe von *guten* und von *schlechten Handlungen* verfügt. Das *deutliche* Erfassen ist also kognitiv höchst anspruchsvoll. Auf dieser kognitiven Grundlage kann Wolff behaupten, dass das Konditional, „wenn man *deutlich* begreift, dass eine (Art von) Handlung gut ist, dann *erkennt* man, dass sie gut ist“, notwendig wahr ist. Wenn nun eine Person deutlich erfasst, dass eine (Art von) Handlung gut ist, dann ist sie notwendig zu dieser (Art von) Handlung geneigt, sie „will“ diese Handlung notwendig.⁷³ Anders gesagt, die *deutliche* Erkenntnis ist der zureichende Grund des Willensakts, der auf die Handlung gerichtet ist.⁷⁴

Generell ist festzuhalten, dass Wolff den zureichenden Grund eines Willensakts im Sinne des *Satzes vom Grunde* „Bewegungs-Grund“ nennt. Dass eine Person motiviert ist, eine Handlung zu vollziehen, heißt dann in diesem Sinne: Es liegt ein Willensakt der Person vor, der durch die Vorstellung dieser Handlung als gut determiniert ist.

Der Wille ist für Wolff kein von der Vernunft verschiedenes Vermögen, sondern „eine Neigung des Gemüthes gegen eine Sache um des Guten willen, [...]“.⁷⁵ Handlungswirksam wird jedoch allein die stärkste Neigung. Wie weiter oben erwähnt, wird der Wille durch das *Prinzip des Besten* bestimmt: „Was uns gefällt, ist der Bewegungsgrund des Wollens und das, was uns noch mehr oder am meisten gefällt, ist der Bewegungsgrund für die Wahl (einer Handlung).“⁷⁶

Festzuhalten ist zunächst, dass Gründe des Wollens und Gründe für die Wahl einer Handlung ontologisch nicht verschieden sind, da letztere nichts anderes sind als die jeweils stärksten Gründe des Wollens. Damit ist noch nichts darüber gesagt, ob der Grund für die *Wahl* einer Handlung ontologisch von dem Grund für eine Handlung verschieden ist oder nicht.⁷⁷ Wie in Abschnitt 2 dargestellt, scheint es nach Wolff möglich zu sein, ein und dieselbe Handlung im Sinne des *Satzes vom Grunde* verschieden zu erklären.⁷⁸

73 „[...]so gehet es auch nicht an, daß man eine an sich gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreiffet.“ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 6, 7.

74 „[...] motivum sit ratio sufficiens volitionis (§ 887 *Psychologia empirica*), qua posita ponitur actus volitionis [...]“. “ Wolff, *Philosophia practica* II, § 278, 254.

75 Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 492, 299. Wolff spricht wie Leibniz von Neigungen (vgl. Leibniz, *New Essays* 2.21.49).

76 Vgl. Fn. 59.

77 Ich danke einem der anonymen Gutachter, der mich darauf aufmerksam gemacht hat, dass allein daraus, dass der stärkste Grund des Wollens der Grund für die Wahl einer Handlung ist, nicht folgt, dass der Grund für die Wahl identisch ist mit dem Grund für die Handlung. Ich komme auf dieses Problem in Abschnitt 5 zurück.

78 Vgl. Abschnitt 2.

Nun zu der *undeutlichen* Vorstellung des Guten (oder Schlechten) als „Bewegungs-Grund“ (des Willens). Wie weiter oben erwähnt, involviert die *undeutliche* Vorstellung des Guten und Bösen nur die sinnliche Wahrnehmung oder Affekte. Das heißt, dass die Neigung zu einer Handlung auch (rein) sinnlich sein kann. Das Problem bei der *undeutlichen* Vorstellung einer guten (oder schlechten) Handlung ist, dass die Möglichkeit nicht gegeben ist, auf die beschriebene Weise die fördernde Wirkung der Handlung in Bezug auf die Steigerung (oder Minderung) der Vollkommenheit des Zustands einzusehen.

Die Vollkommenheit ist jedoch, wie weiter oben festgestellt, das Kriterium der Güte von Handlungen. Welchem Kriterium folgt dann aber die *undeutliche* Vorstellung des Guten? Wolff schreibt nun in Bezug auf das *undeutliche* Erfassen des Guten: „Wenn wir nur bey den klaren Begriffen bleiben, und nicht bis auf deutliche gehen; pflegen wir das Gute zu unterscheiden durch die *Lust*, die es uns gewehret, [...].“⁷⁹

Wolff verknüpft den Begriff der Lust mit dem Begriff der Vollkommenheit, indem er, wiederum mehrdeutig, die Lust einerseits als „Anschauen“ der Vollkommenheit definiert, andererseits aber in demselben Satz feststellt, dass die Lust aus dem „Anschauen“ der Vollkommenheit *entsteht*.⁸⁰ Auch in Bezug auf die Verknüpfung von Vollkommenheit und Lust schließt sich Wolff wiederum Leibnizens Auffassung an.⁸¹

Das *deutliche* Erfassen eines Gegenstandes setzt das *klare* Erfassen desselben voraus: einen Gegenstand erfasse ich klar, aber undeutlich, wenn ich zwar in der Lage bin, diesen von anderen Gegenständen zu unterscheiden, aber nicht der Zerlegung in die (begrifflichen) Bestandteile fähig bin und also in Bezug auf Handlungen nicht in der Lage bin zu erkennen, welche Konsequenzen diese für meinen Zustand tatsächlich haben. Dies ist der Fall, wenn ich etwas bloß sinnlich wahrnehme, ohne meine Wahrnehmung weiter analysieren zu können. Das Problem ist, dass sinnliche Eindrücke wie Farbeindrücke, Gerüche oder der

⁷⁹ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 432, 265.

⁸⁰ „Indem wir die Vollkommenheit anschauen, entsteht bey uns die Lust, daß demnach die Lust nichts anders ist, als ein Anschauen der Vollkommenheit: [...].“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 404, 247.

⁸¹ „Die Lust ist die Empfindung einer Vollkommenheit oder Vortrefflichkeit, es sei an uns oder an etwas anders; denn die Vollkommenheit auch fremder Dinge ist angenehm, als Verstand, Tapferkeit, [...], ja gar eines leblosen Geschöpfes, Gemäldes oder Kunstwerkes.“ (Leibniz, „Von der Glückseligkeit“, 391). Schwaiger zufolge besteht Wolffs innovative Leistung darin, dass er, anders als Leibniz, davon ausgeht, dass Lust auch dann entstehen kann, wenn etwas einem bloß vollkommen zu sein scheint, es aber nicht ist (vgl. Schwaiger 1995, 111). Auf die Unterscheidung von wahrer und scheinbarer Vollkommenheit komme ich in Abschnitt 5 zurück.

Geschmack von etwas für menschliche Erkenntnissubjekte nicht weiter analysierbar sind, da diese generell nur klar, aber nicht deutlich erfasst werden können.⁸²

Wenn man aufgrund des Fehlens einer Analysemöglichkeit nicht übersehen kann, ob eine Handlung in dem erklärten Sinne gut oder schlecht ist, dann ist das Kriterium für die Güte, nach dem man sich dann richtet, also einzig die Lust (oder Unlust), die das klare, aber undeutliche Erfassen von etwas hervorruft. Diese soll Indikator einer zugrunde liegenden Vollkommenheit sein, die nicht deutlich erfasst werden kann. Durch diese Lust entsteht das, was Wolff eine sinnliche Begierde nennt.⁸³

Den Begriff der „Vollkommenheit“ erläutert Wolff an dieser Stelle der *Deutschen Metaphysik* durch das Beispiel eines Gemäldes: Die Vollkommenheit eines Gemäldes besteht in der Ähnlichkeit des Bildes zu dem abgebildeten Gegenstand, so wie die Vollkommenheit eines mentalen Zustands in der Übereinstimmung mit der Natur der Seele besteht. In letzterem Fall geht es jedoch um die *vervollkommnenden* Konsequenzen einer Handlung für den Zustand des Handelnden, im ersteren hingegen um die *Vollkommenheit* eines einzelnen Gegenstands.

Dieser Unterschied kann mittels einer scholastischen Unterscheidung zweier Arten (akzidenteller) Güte erklärt werden. (Akzidentelle) Güte betrifft die Relation von Dingen, die gut für andere Dinge sind und diese in diesem Sinne „vollkommen“ machen oder vervollkommen.⁸⁴ Der Punkt ist, dass (a) ein Ding, das etwas anderes vollkommen(er) macht, gut für dieses andere, aber nicht gut in sich selbst ist. Im Gegensatz dazu sind (b) die Dinge, die durch etwas anderes vollkommener gemacht werden, gut in sich selbst. Ein Beispiel für (a) wäre etwa die Gesundheit: Diese ist gut für den Menschen, aber nicht gut in sich selbst.⁸⁵ Ein Beispiel für (b) wäre etwa das bereits erwähnte Gemälde, das gut in sich selbst ist, insofern es die Eigenschaften besitzt, die es dem abgebildeten Gegenstand ähnlich machen.⁸⁶

⁸² „Denn wir können die rothe Farbe zwar erkennen, wenn sie uns vorkommet; vermögen aber doch nicht zu sagen, woraus wir sie erkennen [...]. Ja, den Unterscheid im Geschmack und Geruche bemercken wir nur klar, aber nicht deutlich.“ Wolff, *Deutsche Logik*, § 13, 129.

⁸³ „Aus der undeutlichen Vorstellung des Guten entsteht die sinnliche Begierde, welche demnach nichts anders ist als eine Neigung der Seele gegen die Sache, davon wir einen undeutlichen Begriff des Guten haben.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 434, 266.

⁸⁴ Diese Unterscheidung trifft etwa Duns Scotus in der *Quaestio* 18 seiner *Quodlibeta*. Vgl. Williams 2017, 333.

⁸⁵ Auch Wolff führt Gesundheit als Beispiel für ein Gut an: „Die Gesundheit des Leibes ist ein wahres Gut; denn sie machet uns niemahls Unlust [...].“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 424, 261.

⁸⁶ Im Gegensatz zu Wolff scheint sich Leibniz dieses Unterschieds bewusst gewesen zu sein. Zumindest merkt er *en passant* an: „Man merket nicht allezeit worin die *Vollkommenheit der angenehmen Dinge* beruhe, oder zu was für einer *Vollkommenheit* sie uns dienen, unterdessen wird es doch von unserm Gemüte, obschon nicht von unserm Verstande empfunden.“ Leibniz, „Von der Glückseligkeit“, 392. (Hervorhebungen von mir).

Wolff selbst thematisiert diesen Unterschied nicht. Im Gegenteil scheint er die beiden Fälle zu vermischen, wenn er in der *Deutschen Metaphysik* argumentiert:

Weil das Gute uns und unseren Zustand vollkommener macht (§ 422), das Anschauen der Vollkommenheit aber Lust erregt (§ 404); so muß die anschauende Erkenntniß des Guten Lust erregen, wenn wir es nehmlich als gut einsehen. Deswegen nennen wir natürlich gut, was Lust bringt.⁸⁷

Die Vermischung erfolgt in den ersten beiden (Halb)-Sätzen, die folgendermaßen paraphrasiert werden können:

- (1) Wenn x den Zustand einer Person vollkommen(er) macht, ist x gut.
- (2) Wenn eine Person eine Vorstellung von der Vollkommenheit von x hat, dann empfindet die Person Lust (an der Vollkommenheit von x).

In (1) handelt es sich um den Fall, in dem etwas *für* etwas anderes gut ist, indem es das andere vollkommener macht, während „Vollkommenheit“ in (2) in dem anderen Sinne verwendet zu werden scheint, wenn von dem „Anschauen der Vollkommenheit“ *tout court* die Rede ist. Die Lust etwa beim Anschauen eines Gemäldes, das in sich vollkommen ist, mag sich in dem Anschauen erschöpfen, so dass man analog von einer Lust *tout court* sprechen kann. In dem Fall, in dem etwas gut, d. h. vervollkommnend *für* uns ist, ist es aber sinnvoll, von einer Lust *zu* etwas zu sprechen.⁸⁸

Wie kann durch das bloß sinnliche Erfassen die vervollkommnende Wirkung von etwas erfasst werden? Auch hier gibt Wolff ein Beispiel: Angenommen, jemand probiert von einem Wein. Wenn die Person nun äußert, dass der Wein gut ist, dann heißt das, dass ihr der Geschmack des Weines angenehm ist. Weil ihr der Wein schmeckt, will sie (mehr) Wein trinken. Dieses Trinken-Wollen ist aber nichts anderes als eine bloß sinnliche Begierde.⁸⁹

⁸⁷ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 423, 261.

⁸⁸ Wolff selbst spricht so, wenn er ein Beispiel gibt, um seine Definition des Willens zu veranschaulichen: „Diese Neigung des Gemüthes gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen, ist es, was wir den Willen zu nennen pflegen. Z. E. Es siehet einer ein Buch im Buchladen liegen, blättert es ein wenig durch und vermeinet Sachen darinnen zu finden, die ihm zu wissen nützlich sind, das ist, er stellt sich das Buch als gut vor. Indem dieses geschieht, bekommt er Lust *das Buch zu kaufen*.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 492, 299. (Hervorhebung von mir).

⁸⁹ „Z. E. Es kostet einer den Wein im Glase, daß er wohl schmecket. Da ihm nun der Geschmack eine sinnliche Lust machet; so urtheilet er daraus, daß der Wein gut sey, und diese Lust dadurch er sich die Sache als gut vorstellt, erregt zugleich in ihm die Begierde zu trincken.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 434, 266.

Es ist nicht ohne weiteres einsehbar, inwiefern das Empfinden des angenehmen Geschmacks nicht als eine – undeutliche – Vorstellung von der Vollkommenheit des Weines, sondern als – undeutliche – Vorstellung von der vervollkommnenden Wirkung des Weines interpretiert werden kann.⁹⁰

Das durch die sinnliche Wahrnehmung eines Gegenstands ausgelöste Lustempfinden *allein* ist kein zuverlässiger Indikator für dessen vervollkommnende Wirkung. Denn es ist möglich, dass die Lust vergeht und im Gegenteil die Wahrnehmung desselben Gegenstands Unlust hervorruft: Bei übermäßigem Genuss entfaltet der Wein unangenehme Wirkungen, auf die der bloße Geschmack des Weines nicht schließen lässt. Kurz, das Problem des bloß undeutlichen Erfassens des Guten mittels der Lust ist, dass es nicht erlaubt, zuverlässig zwischen dem, was nur gut zu sein *scheint*, weil es kurzfristig Lust bereitet, aber langfristig schadet, und dem, was tatsächlich gut ist, weil es den Zustand der Person auf Dauer vervollkommenet, zu unterscheiden. Wolff unterscheidet hier zwischen „wahren Gütern“ und „Schein-Gütern“.⁹¹ Diese Unterscheidung spielt eine zentrale Rolle in den Irrtumsfällen. Wolff führt diese Unterscheidung wiederum auf die Unterscheidung zwischen „wahrer“ und bloß „vermeinter“ Vollkommenheit zurück.⁹²

Zusammenfassend ist festzuhalten: Ein „Bewegungs-Grund“ des Wollens (*motivum*) ist der zureichende Grund eines Willensakts im Sinne des *Satzes vom Grunde*. In diesem Sinne sind Gründe des Wollens etwas Mentales, nämlich kognitive Akte des Vorstellens oder Erkennens.

⁹⁰ Leibniz scheint implizit davon auszugehen, dass die angenehmen sinnlichen Empfindungen Indikatoren für die vervollkommnende Wirkung der wahrgenommenen Dinge sein können: „Man merket nicht allezeit worin die Vollkommenheit der angenehmen Dinge beruhe, oder zu was für einer Vollkommenheit sie uns dienen, unterdessen wird es doch von unserm Gemüte, obschon nicht von unserm Verstande empfunden. Man sagt insgemein: es ist, *ich weiß nicht was*, so mir an der Sach gefället, das nennet man *Sympathie*, aber die der Dingen Ursachen forschen, finden den Grund zum öftern und begreifen, daß etwas darunter stecke, so uns zwar unvermerket, doch wahrhaftig zustatten kommt.“ Leibniz, „Von der Glückseligkeit“, 392.

⁹¹ „Und hierdurch lassen sich die wahren Güter von den Schein-Gütern unterscheiden. Nämlich ein wahres Gut ist, so eine *beständige Lust* gewehret, die niemals in Unlust verkehret wird: hingegen ein Schein-Gut, so nur eine veränderliche Lust bringet, die öfters in eine grössere Unlust verkehret wird. Z.E. Die Gesundheit des Leibes ist ein wahres Gut; denn sie machet uns niemahls Unlust. [...]. Eine Speise, die uns wohl schmecket, aber übel bekommt, ist ein Schein-Gut: denn die Kranckheit, so daraus erfolgt, erreget Schmerz und demnach Unlust (§ 421), und alsdenn müssen wir die einmahl genossene Lust mit vielen Schmerzen bezahlen.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 424, 261.

⁹² Ich danke dem anonymen Gutachter, der mich auf diesen Punkt aufmerksam gemacht hat. Ich komme darauf in Abschnitt 5 zurück.

Wolff unterscheidet jedoch weiter zwischen *deutlichen* Vorstellungen des Verstandes und *undeutlichen*, sinnlichen Vorstellungen. In der *Deutschen Metaphysik* bezeichnet Wolff beide Arten von Vorstellungen gleichermaßen als „Bewegungs-Gründe“.⁹³ In der späteren *Psychologia empirica* jedoch bezeichnet Wolff nur noch *deutliche* Vorstellungen als „Bewegungs-Gründe“ (*motiva*).⁹⁴ Weiter oben wurde festgestellt, dass Wolff zwischen freien, d. h. willentlichen und notwendigen Handlungen unterscheidet, wobei nur willentliche Handlungen durch „Bewegungs-Gründe“ determiniert sind.⁹⁵

Es scheint letztlich nicht möglich, eindeutig zu bestimmen, ob nur *deutliche* Vorstellungen des Guten „Bewegungs-Gründe“ im eigentlichen Sinne sind. Als Zwischenergebnis ist festzuhalten, dass es sich bei „Bewegungs-Gründen“ generell um mentale Akte zu handeln scheint.⁹⁶ Wenn es jedoch um die Frage geht, wie wir handeln *sollen*, scheint Wolff „Bewegungs-Gründe“ mit den tatsächlichen Folgen von Handlungen zu identifizieren. Die Gründe, warum man etwas tun *soll*, werden in der aktuellen Debatte unter dem Stichwort der „normativen Gründe“ diskutiert.

4 Normative Gründe

In seiner *Deutschen Ethik* erklärt Wolff den Begriff der Verbindlichkeit (*obligatio*) oder genauer, den Begriff der entsprechenden Tätigkeit des jemanden zur Ausführung oder Unterlassung einer Handlung Verbindens wie folgt: „Einen verbinden etwas zu thun, oder zu lassen, ist nichts anders als einen Bewegungs-Grund des Wollens oder nicht Wollens damit verknüpfen.“ Und weiter: „Was demnach den Bewegungs-Grund giebet, daß wir eine Handlung wollen, oder nicht wollen, dasselbe verbindet uns sie zu vollbringen, oder zu unterlassen.“⁹⁷ Jemanden dazu verbinden, eine Handlung zu vollziehen (oder zu unterlassen) heißt, ihm einen

⁹³ Vgl. *Deutsche Metaphysik*, § 496, 302.

⁹⁴ „*Motiva sunt repraesentatio boni ac mali distincta, nempe repraesentatio boni volitionis; repraesentatio mali nolitionis.*“ Wolff, *Psychologia empirica*, § 890, 670.

⁹⁵ Gegenstand der Moral sind ausschließlich willentliche Handlungen, da nur solche einen Grund haben können, warum wir sie ausführen *sollen*. Wären nur *deutliche* Vorstellungen Bewegungsgründe, hätte das zur Folge, dass Handlungen, die durch *undeutliche* Vorstellungen determiniert sind, nicht Gegenstand der Moral wären. Eine solche Beschränkung des Gegenstandsbereichs der Moral wäre jedoch meines Erachtens wenig plausibel.

⁹⁶ Damit scheint die am Ende von Abschnitt 2 gestellte Frage, ob Gründe des Wollens mentale Akte sind, zunächst beantwortet.

⁹⁷ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 8, 8.

„Bewegungs-Grund“ zu geben, diese Handlung zu vollziehen (oder zu unterlassen).

Wieder diskutiert Wolff zwei Beispiele. In dem ersten wird Diebstahl in einem Gemeinwesen mit dem Tod durch den Strang bestraft. Der Grund, den der Gesetzgeber den Bürgern gibt, nicht zu stehlen, ist, dass die Handlung des Stehlens „böse“ ist, „weil [sie] den Galgen nach sich zieht.“⁹⁸ Die Bürger *sollen* also nicht stehlen, *weil* das Stehlen tödliche Folgen hat. Festzuhalten ist, dass der normative Grund bei Wolff in den *tatsächlichen Folgen* des Stehlens zu suchen ist, und nicht in dem *Erfassen* derselben.

Wolff spricht in diesem Kontext jedoch davon, dass der Gesetzgeber den Bürgern einen „Bewegungs-Grund“, nicht zu stehlen, gibt, und somit die Bürger verbindet, nicht zu stehlen. Was genau meint Wolff hier? Der Gesetzgeber sorgt zunächst dafür, dass Stehlen tatsächlich mit der Todesstrafe sanktioniert wird. Dass Wolff hier davon spricht, dass der Gesetzgeber einen „Bewegungs-Grund“ mit dem Stehlen verknüpft, scheint die Lesart nahezulegen, dass es sich bei dem „Bewegungs-Grund“ nicht um das *Erfassen* der negativen Folgen, sondern um die *negativen Folgen* selbst handelt.

Das zweite Beispiel bestätigt diese Lesart: in diesem verbindet uns die Natur selbst, die in dem eigentlichen Sinne guten Handlungen zu vollziehen und die bösen zu unterlassen. Denn die Folgen von Handlungen für unseren Zustand haben ihren Ursprung in der Natur von Körper und Geist. An dieser Stelle nun sagt Wolff, dass die „Bewegungs-Gründe das „gute und schlimme, was wir in den

98 „Z. E. Die Obrigkeit verbindet die Unterthanen den Diebstahl zu unterlassen durch die darauf gesetzte Straffe des Stranges. Da nun durch ihre Macht und Gewalt diese Straffe mit dem Diebstahle verknüpffet wird, und gewiß erfolget, daß derjenige an den Galgen kommet, der des Diebstahles überführet wird [...]; so erkennt einer, der Lust zum Stehlen bekommt, daraus, daß der Diebstahl böse sey, weil er den Galgen nach sich ziehet, und davon bekommt er vor dem Diebstahle einen Abscheu [...]: folgender verbindet die Obrigkeit die Unterthanen den Diebstahl zu unterlassen, indem sie einen Bewegungs-Grund des Nicht-Wollens mit dieser Handlung verknüpffet.“ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 8, 8. Man könnte versucht sein, die Rede von der „Abscheu“ als eine Art subjektives Gefühl zu interpretieren. Tatsächlich entspricht dieser Ausdruck jedoch dem lateinischen „aversatio“: Beide drücken das Nicht-Wollen (*nolitio*) im Gegensatz zum Wollen (*volitio*) aus, das durch die Vorstellung des Guten als zureichendem Grund determiniert wird. So schreibt Wolff etwa: „Enimvero repraesentatio boni est ratio sufficiens appetitus, repraesentatio mali ratio sufficiens aversationis in genere.“ Wolff, *Psychologia empirica*, § 890, 670. In der *Deutschen Metaphysik*, § 495, 301 f. ist auch zu lesen: „[...] in welchem Verstande man den Willen erklären muß durch ein Vermögen der Seele sich zu einer Sache zu neigen, die man als gut erkennt, und von einer anderen zurück zu ziehen, die man für böse ansieht. Und alsdenn heisset man das Wollen nach einer Sache streben; das nicht Wollen aber eine Sache verabscheuen, oder vor ihr einen *Abscheu* haben“. (Hervorhebung von mir). Ich danke einem der beiden anonymen Gutachter für diesen Hinweis.

Handlungen antreffen“ sind, d.h. die guten und schlechten *Folgen* von Handlungen.⁹⁹

In seiner Naturrechtslehre greift Wolff sogar die ontologische Redeweise des „Enthaltenseins“ auf, wenn er davon spricht, dass die Handlungen, die gut (oder schlecht) sind, einen Bewegungsgrund „in sich enthalten“, sie zu wollen, (oder nicht zu wollen), „so daß, *wenn* man sie deutlich erkennt, man sie entweder will oder nicht.“¹⁰⁰ Das Antezedens des Konditionals „*wenn* man sie deutlich erkennt“, könnte hier im Sinne einer bloßen Ermöglichungsbedingung verstanden werden, so dass das Erkennen der tatsächlichen Folgen zwar hinreichend ist, um eine Handlung zu wollen oder nicht, ohne jedoch konstitutiver Bestandteil des Grundes zu sein, *warum* man die Handlung will oder nicht. Man will eine Handlung, weil sie gut *ist*, und nicht, weil man *erkennt* (oder glaubt zu erkennen), dass sie gut ist. Wolff meint hier mit „Bewegungs-Grund“ die tatsächlichen Folgen von Handlungen, die notwendig gut oder schlecht sind. Dass die Bewegungsgründe, d.h. die Folgen von Handlungen, in letzteren „enthalten“ sind, heißt, dass die Handlungen tatsächlich diese Folgen zeitigen.¹⁰¹

Wir sind dazu verpflichtet, tatsächlich gute Handlungen zu vollziehen, auch wenn wir durch bloß sinnliche Begierden oder inadäquate Begriffe von Handlungen dazu bewegt werden können, anders zu handeln. Im Gegenteil entsteht daraus gerade erst die Möglichkeit der (moralisch) schlechten Handlung.¹⁰² Wir haben auch die Pflicht, korrekt über die Folgen von Handlungen zu urteilen, um in der Lage zu sein, so zu handeln, wie wir handeln *sollen*. Dies ist insofern eine primäre Pflicht, als wir nur so handeln können, wie wir sollen, wenn wir die Handlungen *deutlich* als gut oder schlecht erkennen.¹⁰³

99 „Da nun dasjenige, was aus den Handlungen der Menschen erfolgt und sie entweder gut oder böse macht [...], von dem Wesen und der Natur herkommt [...]; das gute und schlimme aber, was wir in den Handlungen antreffen, die Bewegungs-Gründe des Wollens und Nicht-Wollens sind [...]; so hat mit den vor sich guten und bösen Handlungen der Menschen [...] die Natur die Bewegungs-Gründe verknüpft. Und solchergestalt verbindet uns die Natur der Dinge und unsere eigene das vor sich gute zu thun, und das vor sich böse zu unterlassen [...]“. Wolff, *Deutsche Ethik*, § 9, 9 f. Zwischen den Beispielen besteht eine Ungleichheit in Bezug auf die verbindende Instanz.

100 Vgl. Wolff, *Naturrecht*, § 15, 10.

101 In Abschnitt 2 wurde die Relation zwischen Substanz und Qualität als Beispiel für die ontologische Relation zwischen einer Ursache und einem Grund angeführt.

102 So lokalisiert Schwaiger den „Ursprung moralischen Übels“ in Wolffs Sinne genau hier. Vgl. Schwaiger 1995, 134.

103 „Wir müssen nach der Wahrheit, nicht nach dem Scheine urtheilen.“ Wolff, *Deutsche Ethik*, § 11, 10. Die moralische Zurechenbarkeit einer Handlung setzt zumindest die Möglichkeit des Wissens um die Güte der Handlung voraus. Wolff unterscheidet hier ganz in der scholastischen Tradition zwischen „vermeidbaren“ (*vincibilis*) und „unvermeidbaren“ (*invincibilis*) Defiziten bezüglich der Erkenntnis der Güte von Handlungen. Vgl. Wolff, *Naturrecht*, § 17, 10 f.

Wie ist also der Befund, dass Wolff zumindest im moralischen Kontext der normativen Gründe die *Folgen* von Handlungen als Bewegungsgründe identifiziert, mit dem vorigen Befund, dass Wolff im Kontext des *Satzes vom Grunde* die *Vorstellung* des Guten (bzw. des Bösen) als Bewegungsgrund bestimmt, zu vereinbaren?

Es ist schwierig, hier eine vereinheitlichende Interpretation zu finden. Meines Erachtens ist das Oszillieren zwischen zwei einander ausschließenden Auffassungen – Bewegungsgründe sind mental vs. Bewegungsgründe sind nicht mental – eher als Indiz dafür zu bewerten, dass sich Wolff, zumindest implizit, eines entscheidenden Unterschieds bewusst war, der unter anderem die Perspektive des jeweiligen Kontextes betrifft. Die Perspektive des *Satzes vom Grunde* ist die der dritten Person, denn jeder, der den Grund von etwas einsieht, versteht, warum es existiert. Dies gilt auch für Handlungen. In diesem Sinne erklärt das Vorliegen eines mentalen Akts das Ausführen einer willentlichen Handlung. Dabei spielt es keine Rolle, ob etwa eine vorliegende Überzeugung als Bewegungsgrund des Wollens wahr oder falsch ist.

Anders verhält es sich im Kontext der Verbindlichkeit. Denn hier geht es nicht nur um die Erklärung von Handlungen im Sinne des *Satzes vom Grunde*, sondern um deren Rechtfertigung. Eine Handlung ist nur dann gerechtfertigt, wenn jemand so handelt, wie er handeln *soll*. Nur willentliche, d. h. freie Handlungen sind einer solchen Rechtfertigung fähig. Der fundamentale Unterschied zwischen Kognition und Volition besteht darin, dass jedes tatsächliche Wollen im Gegensatz zur Kognition notwendig aus der Perspektive der ersten Person erfolgt.¹⁰⁴ Aus dieser Perspektive rechtfertigt eine Person ihre Handlung, indem sie sagt, dass sie ausgeht, weil das Wetter schön *ist*, und nicht, weil sie *glaubt*, dass das Wetter schön ist, um Wolffs Beispiel wieder aufzugreifen.¹⁰⁵

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Gründe des Wollens im Kontext des *Satzes vom Grunde* mentale Akte oder Zustände sind, während sie im moralischen Kontext der Verbindlichkeit mit normativen Gründen, d. h. den tatsächlichen Folgen von Handlungen, identisch zu sein scheinen.¹⁰⁶ Dieser Unterschied tritt im Falle des Irrtums deutlich zu Tage.

104 Vgl. Schierbaum 2018. Es ist m. E. nicht möglich, in gleicher Weise einen Unterschied zwischen der Perspektive der ersten und der dritten Person in Bezug auf das Wollen zu machen wie in Bezug auf die Kognition: Wenn jemand etwas will, dann aus der Perspektive der ersten Person. *Was* er aus dieser Perspektive will, kann entweder nur ihn selbst oder auch andere betreffen. Wolff hat diesen Unterschied nicht explizit gemacht, das heißt aber nicht, dass er nicht der Sache nach getroffen werden kann.

105 Vgl. Abschnitt 2.

106 So auch Hüning: „In dieser Hinsicht ist die Verbindlichkeit mit der Motivierung des Willens durch die Vorstellung des Guten bzw. Bösen, das mit einer Handlung verknüpft ist, identisch.“ Hüning 2004a, 101.

5 Irrtümer – der Schein des Guten

Bei Irrtümern handelt es sich um Fälle, in denen eine Handlung dem Handelnden gut (schlecht) zu sein *scheint*, aber nicht gut (schlecht) *ist*. Zwei Fälle sind hier zu unterscheiden, und zwar (a) der Fall, in dem eine Handlung bloß auf einer sinnlichen Begierde beruht und (b) der Fall, in der zwar eine deutliche Vorstellung vorliegt, die aber inadäquat ist, wenn also etwa die zugrunde liegende Überzeugung falsch ist. Ein Beispiel für (a) ist der von Wolff selbst angeführte und erwähnte Fall, in dem jemand Wein trinkt, weil er ihm schmeckt. Ein Beispiel für (b) wäre der Fall, in dem jemand viel Wein trinkt, weil er – fälschlicherweise – glaubt, dass der hohe Konsum von Alkohol gesundheitsfördernd ist. Im Folgenden konzentriere ich mich auf (b), da eine Handlung, die auf einer deutlichen, wenn auch *inadäquaten* Vorstellung beruht, unstrittig eine willentliche Handlung ist.

Was hat es mit dem „Schein des Guten“ auf sich?¹⁰⁷ Wie gegen Ende von Abschnitt 3 dargestellt, unterscheidet Wolff zwischen „wahren Gütern“ und „Schein-Gütern“.¹⁰⁸ Etwas ist nur scheinbar gut, wenn sein Erfassen nicht in jedem Fall Lust bereitet.

Anders stellt sich die Lage in Fällen dar, in denen dem Urteil ein deutliches und adäquates Erfassen zugrunde liegt. Ein klares und deutliche Erfassen einer Handlung ist *adäquat*, wenn der Handelnde glaubt, dass die Handlung die Folgen $F_1, F_2, F_3, \dots, F_n$, für seinen körperlichen und/oder mentalen Zustand hat und glaubt, dass diese seinen Zustand vollkommen oder unvollkommen machen, und die Handlung tatsächlich diese Folgen hat und den Zustand des Handelnden vollkommen oder unvollkommen macht.¹⁰⁹ Daraus schließt Wolff nun, dass eine Änderung im Hinblick auf die Neigung durch das Erfassen der Güte der Handlung bei einem *deutlichen* Erfassen darauf hindeutet, dass die entsprechende Handlung nur gut zu sein *scheint*.

Dementsprechend ist also ein klares und deutliches Erfassen einer Handlung *inadäquat*, wenn der Handelnde glaubt, dass die Handlung die Folgen

¹⁰⁷ „Es ist aber nicht nöthig, daß die Lust eine wahre Vollkommenheit zum Grunde hat, sondern es ist genug, daß nur ein Schein vorhanden.“ Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 405, 248. Vgl. Schwaiger 1995, 134–37.

¹⁰⁸ Vgl. das Zitat in Fn. 91.

¹⁰⁹ Wolff lehnt sich wiederum stark an die Konzeption und Aufteilung von Leibniz an. Leibniz unterscheidet auch in Bezug auf die klaren (*clara*) und deutlichen (*distincta*) Vorstellungen oder Begriffe zwischen angemessenen (*adaequata*) und unangemessenen (*inadaequata*). Leibniz schreibt: „Est ergo cognitio vel obscura vel *clara*, et *clara* rursus vel *confusa* vel *distincta*, et *distincta* vel *inadaequata* vel *adaequata*, [...]“. Leibniz, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*. Vgl. für eine Diskussion Schwaiger 1995, 139–53; Boswell 1991, 100–106.

$F_1, F_2, F_3, \dots, F_n$, für seinen körperlichen und/oder mentalen Zustand hat und glaubt, dass diese seinen Zustand vollkommen oder unvollkommen machen, die Handlung diese oder einige der Folgen nicht hat und/oder diese den Zustand des Handelnden nicht vollkommen oder unvollkommen machen. Entscheidend ist, dass das deutliche, aber *inadäquate* Erfassen grundsätzlich korrigierbar ist. Ein möglicher Effekt dieser Korrektur ist, dass das modifizierte Erfassen nicht mehr zu einer Handlung geneigt macht.¹¹⁰ Wenn jemand erkennt, dass seine Überzeugung bezüglich der gesundheitsfördernden Wirkung von Wein falsch ist, dann ist er nicht mehr geneigt, Wein zu trinken, weil es – angeblich – gesund ist. Wenn jemand viel Wein trinkt, weil er fälschlicherweise glaubt, dass es gesund ist, viel Wein zu trinken, dann gibt es keine tatsächliche Folge des Weintrinkens, die sein Handeln rechtfertigen würde. Geht man an dieser Stelle von der Identität von Bewegungsgründen und normativen Gründen aus, dann hat die Person auch keinen Bewegungsgrund.

Was bewegt die Person dann zum Trinken? An dieser Stelle ist es hilfreich, Wolffs Rede von dem Schein des Guten aufzugreifen: das, was der Person gut erscheint, nämlich die vermeintlich gesundheitsfördernde Wirkung, bewegt sie zum Trinken. Um eine in der Gegenwartsdebatte gängige Metapher zu bemühen: Die Person handelt im Lichte der – vermeintlichen – gesundheitsfördernden Wirkung des Weines, von der sie überzeugt ist.

Man könnte nun einwenden, dass vermeintliche Folgen überhaupt keine Folgen sind und daher im Falle des Irrtums eine Handlung *ohne* einen Grund vorliegt.¹¹¹ Dies widerspräche jedoch dem *Satz vom Grunde*. Dem ontologischen Schema $A(G) \rightarrow B$ nach kann in diesem Fall festgestellt werden: Das deutliche, aber inadäquate *Erfassen* der Handlung, Wein zu trinken, ist der Grund, der in der Seele der Person „enthalten“ ist, und die Neigung, Wein zu trinken, verursacht. Das Vorliegen des mentalen Akts erklärt also auf einsehbare Weise, warum die Person geneigt ist, Wein zu trinken. Wenn diese Neigung nun stark genug ist und andere überwiegt, kann sie handlungswirksam werden; dann erklärt sie auch, warum die Person Wein trinkt. Demnach können mentale Akte die Existenz von Handlungen *erklären*.

¹¹⁰ Vgl. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 406, 249. Unklar ist, inwiefern es dem Erkenntnissubjekt möglich ist, zwischen adäquaten und inadäquaten Konzepten zu unterscheiden. Denn auch ein adäquates Konzept kann modifiziert werden, so dass es nicht länger adäquat ist. Vgl. Wolff, *Psychologia empirica*, § 515 (Scholion), 393.

¹¹¹ Alvarez stellt fest, dass etwas, was nur gut erscheint, aber nicht gut ist, kein Grund ist, so wie eine Scheinschwangerschaft überhaupt keine Schwangerschaft ist. Siehe Alvarez 2010, 140; siehe auch Alvarez, 2018, 3305 f.

Damit ist es möglich, eine in Bezug auf die Form einheitliche, kausale, Erklärung von Irrtumsfällen und Erfolgsfällen zu geben, die mit dem *Satz vom Grunde* kompatibel ist.¹¹² Diese Erklärung erfolgt gleichsam aus der Perspektive der dritten Person. Die Handlung kann jedoch im Falle des Irrtums nicht gerechtfertigt werden, da es keinen normativen Grund für sie gibt. Handelt die Person jedoch so, wie sie handeln soll, dann gibt es nicht nur eine Erklärung im Sinne des *Satzes vom Grunde*, sondern auch die Möglichkeit der rechtfertigenden Erklärung durch den normativen Grund. Dieser Grund ist, dass die Handlung gut ist, und nicht, dass der Handelnde *glaubt*, dass die Handlung gut ist.

Der Vorwurf, Wolff könne nicht recht zwischen Ursachen und Gründen unterscheiden, kann zurückgewiesen werden.¹¹³ Wolff kann, wie in Abschnitt 2 gezeigt, im ontologischen Sinn einen Grund von einer Ursache unterscheiden: ein Grund ist das, wodurch die Ursache eine Wirkung hervorbringt. Und er kann auch zwischen einem Grund im ontologischen Sinne und einem Grund des Wollens im psychologischen Sinn unterscheiden, auch wenn dies zwei gegensätzliche Auffassungen von Bewegungsgründen zu implizieren scheint. Dies hat zur Folge, dass auch die Frage, ob Handlungsgründe mentale Akte sind oder nicht, je nach Kontext anders zu beantworten ist. Im Irrtumsfall scheint der Grund einer Handlung, wie der Bewegungsgrund des Wollens, mental zu sein, im „Erfolgsfall“, wie Wolffs eigene Redeweise andeutet, jedoch nicht.¹¹⁴

6 Schluss

Es wurde deutlich, dass Wolff im Kontext der Metaphysik mentale Akte oder Zustände (die Erkenntnis oder Vorstellung des Guten) als Bewegungsgründe identifiziert, im Kontext der Ethik jedoch die tatsächlichen Folgen von Handlungen. Bei Wolff sind Handlungen durch ihre tatsächlichen Folgen gerechtfertigt. So scheint es bei Wolff einen Fall zu geben, in dem die normativen Gründe auch unsere motivierenden Gründe sind, und zwar in dem Fall, in dem eine Person aufgrund einer deutlichen Erkenntnis so handelt, wie sie handeln *soll*: Dies stellt den Idealfall des vollkommen rationalen und einsichtigen Handelnden dar.

Um den Fall des Irrtums, in dem der Handelnde fälschlicherweise glaubt, dass eine Handlung gut ist, auf eine mit dem *Satz vom Grunde* kompatible Weise erklären zu können, greift Wolff wiederum auf den mentalen Akt des Vorstellens

¹¹² Vgl. Halbig 2007, 71f.

¹¹³ Vgl. Hüning 2004b, 166.

¹¹⁴ Vgl. Abschnitt 2.

zurück. So kann eine Handlung im Sinne des *Satzes vom Grunde* auch dann erklärt werden, wenn sie auf einer falschen Überzeugung beruht. Sie kann in diesem Fall aber nicht gerechtfertigt werden. Dazu bedarf es eines normativen Grundes. So könnte man sagen, dass im Falle des Irrtums ausschließlich die Erklärung im Sinne des *Satzes vom Grunde* möglich ist, während in dem Fall, in dem der Bewegungsgrund mit einem normativen Grund identisch ist, die Handlung der Person zudem auch gerechtfertigt werden kann. Damit ist eine in Bezug auf die Form einheitliche Erklärung von Handlungen in allen Fällen möglich.¹¹⁵

Für Wolffs Auffassung von der Verbindlichkeit ist festzustellen, dass er die richtige Intuition hat, dass unsere Handlungen im Allgemeinen nicht durch mentale Zustände gerechtfertigt werden können. Daher bestimmt er normative Gründe der Sache nach als die tatsächlichen Folgen von Handlungen. Indem Wolff zwischen wahren Gütern und Scheingütern unterscheidet und diese auf wahre und scheinbare Vollkommenheit zurückführt, verankert er die Verbindlichkeit in einem metaphysischen Konzept der Vollkommenheit, welche in der Natur der Dinge gegründet ist.

Die Diskussion von Irrtumsfällen dient nicht der Abwehr von Einwänden gegen seine Konzeption von Bewegungsgründen; vielmehr ist Wolff, da er dem *Satz vom Grunde* verpflichtet ist, darum bemüht, eine mit diesem Prinzip kompatible Erklärung von Irrtumsfällen vorzulegen. Man könnte sagen, dass ihm dies zu dem Preis gelingt, implizit zwei verschiedene Auffassungen von Bewegungsgründen vorzulegen. Dieses Umstands scheint sich Wolff selbst nicht bewusst gewesen zu sein. Es ist daher auch schwierig, Wolff eindeutig einem der beiden Lager der heutigen Debatte zuzuordnen. Meines Erachtens wird hier die Schwierigkeit deutlich, den verschiedenen Perspektiven, der ersten wie der dritten Person, und den verschiedenen Aspekten, wie dem motivierenden und dem normativen, mittels einer einheitlichen Theorie praktischer Gründe gerecht zu werden. So ist es nicht verwunderlich, dass manche Philosophen in der heutigen Diskussion motivierende und normative Gründe als ontologisch verschiedene Arten betrachten.¹¹⁶

115 Es handelt sich dabei, wie gesagt, um eine Erklärung aus der Perspektive der dritten Person. Wolff ist sich des Problems, dass die Perspektive der ersten und der dritten Person in Bezug auf die Erklärung einer Handlung auseinanderklaffen können, nicht bewusst. So würden manche Autoren vermutlich bestreiten, dass es sich hierbei um eine Handlungserklärung in einem strengen Sinn handelt, da diese teleologisch und nicht kausal sein sollen (vgl. Smith 1994, 101–104).

116 Die Arbeit an diesem Aufsatz wurde großzügig durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert. Projektnummer 417359636.

Deutsche Ethik	Wolff, <i>Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit</i>
Deutsche Metaphysik	Wolff, <i>Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt</i>
Erste Philosophie	Wolff, <i>Erste Philosophie oder Ontologie</i>
Mon	Leibniz, <i>Monadologie</i>
Naturrecht	Wolff, <i>Grundsätze des Natur- und Völckerrechts, worinn alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden</i>
Philosophia practica I	Wolff, <i>Philosophia practica universalis: methodo scientifica pertractata</i>
Philosophia practica II	Wolff, <i>Philosophia practica universalis: metodo scientifica pertractata</i>
Philosophia rationalis	Wolff, <i>Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris</i>
Psychologia empirica	Wolff, <i>Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata</i>
Theo	Leibniz, <i>Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels</i>
WW	Christian Wolff, <i>Gesammelte Werke</i> . Hrsg. J. École/H. W. Arndt et al. 1962–. Hildesheim.

- Alvarez, M. 2018. „Reasons for Action, Acting for Reasons, and Rationality“. *Synthese* 195, 3293–310.
- . 2010. *Kinds of Reasons. An Essay in the Philosophy of Action*. Oxford.
- . 2009. „Reasons and the Ambiguity of ‘Belief’“. *Philosophical Explorations* 11, 53–65.
- Antognazza, M. R. 2015. „The Benefit to Philosophy of the Study of its History“. *British Journal for the History of Philosophy* 23, 161–84.
- Bacin, S. 2017. „Rationalism and Perfectionism“. In *The Cambridge History of Moral Philosophy*. Hrsg. S. Golob/J. Timmermann. Cambridge, 379–93.
- Bittner, R. 2001. *Doing Things for Reasons*. Oxford.
- Bond, E. J. 1983. *Reason and Value*. Oxford.
- Boswell, T. 1991. *Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch*. Frankfurt/M.
- Dancy, J. 2008. „On How to Act – Disjunctively“. In *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Hrsg. A. Haddock/F. MacPherson. Oxford, 262–79.
- . 2002. *Practical Reality*. Oxford.
- Darwall, S. 1983. *Impartial Reason*. Ithaca.
- Davidson, D. 1980. „Action, Reasons, and Causes (1963)“. In ders. *Essays on Actions and Events*. Oxford, 3–20.
- Della Rocca, M. 2010. „PSR“. *Philosophers Imprint* 10(7), 1–13.
- École, J./Arndt, H. W. et al. (Hrsg.) 1962–. *Christian Wolff, Gesammelte Werke*. Hildesheim.
- Eggers, D. 2019. „Moral Motivation in Early 18th Century Moral Rationalism“. *European Journal of Philosophy* 27(3), 552–74. DOI: 10.1111/ejop.12441.
- Halbig, C. 2007. *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Frankfurt/M.
- Hogan, D. 2009. „Three Kinds of Rationalism and the Non-Spatiality of Things in Themselves“. *Journal of the History of Philosophy* 47(3), 355–82.

- Holz, H. H. (Hrsg.) 1996. *G.W. Leibniz, Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften*. Band 1. Frankfurt/M.
- Hornsby, J., 2007. „Knowledge, Belief, and Reasons for Acting“. In *Explaining the Mental*. Hrsg. C. Penco/M. Beaney/M. Vignolo. Newcastle, 88–105.
- . 2008. „A Disjunctive Conception of Acting for Reasons“. In *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, Hrsg. A. Haddock/F. MacPherson. Oxford, 244–61.
- Hüning, D. 2004a. „Christian Wolffs ‚allgemeine Regel der menschlichen Handlungen‘. – Über die Bedeutung des Vollkommenheitsprinzips in Wolffs Moralphilosophie“. In *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, Bd. 12. Hrsg. B. Sharon Byrd/J. Hruschka/J. C. Joerden. Berlin, 91–113.
- . 2004b. „Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen Psychologie und Moralphilosophie“. In *Die Psychologie Christian Wolffs*. Hrsg. O. P. Rudolph/J.-F. Goubet. Tübingen, 143–68.
- . 2015. „Gesetz und Verbindlichkeit – Zur Begründung der praktischen Philosophie bei Samuel Pufendorf und Christian Wolff“. In *Das Band der Gesellschaft. Verbindlichkeitsdiskurse im 18. Jahrhundert*. Hrsg. S. Bunke/K. Mihaylova/D. Ringkamp. Tübingen, 37–58.
- Hyman, J., 1999. „How Knowledge Works“. *Philosophical Quarterly* 49(197), 433–51.
- Hyman, J. 2015. *Action, Knowledge, and Will*. Oxford.
- Klemme, H. 2018. „How is Moral Obligation Possible? Kant’s ‘Principle of Autonomy’ in Context“. In *The Emergence of Autonomy in Kant’s Moral Philosophy*. Hrsg. S. Bacin/O. Sensen. Cambridge, 10–28.
- Leibniz, G. W. [1714] 1998. *Monadologie*. Hrsg. H. Hecht. Stuttgart.
- . [1710] 1996. *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Hrsg. A. Buchenau. Hamburg.
- . [1684]. „Meditationes de cognitione, veritate et ideis“. In H. H. Holz (Hrsg.) ⁵2015. Frankfurt/M., 25–48.
- . [1694–98] 1996. „Von der Glückseligkeit“. In H. H. Holz (Hrsg.) 2015. Frankfurt/M, 391–401.
- . 1996. *New Essays on Human Understanding. Cambridge Texts in the History of Philosophy*. Hrsg. P. Remnant/J. Bennett. Cambridge.
- McDowell, J. 2013. „Acting in the Light of a Fact“. In *Thinking About Reasons: Themes from the Philosophy of Jonathan Dancy*. Hrsg. D. Bakhurst/B. Hooker/M. O. Little. Oxford, 13–28.
- Mele, A. R. 2003. *Motivation and Agency*. Oxford.
- Pink, T. 2016. *Self-Determination. The Ethics of Action*, Bd.1. Oxford.
- Poser, H. 1980. „Die Bedeutung der Ethik Christian Wolffs für die deutsche Aufklärung“. In *Theoria cum praxi: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert*. Hrsg. R. Finster/A. Heinekamp. Akten des III. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 12. bis 17.11.1977, Bd. 1. Wiesbaden, 206–17.
- Raz, J. 1999. *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford.
- . 1975. *Practical Reasoning and Norms*. London.
- Scanlon, T. M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA.
- Schierbaum, S. 2018. „Ockham on Awareness of One’s Acts: A Way Out of the Circle“. In *Consciousness and Memory in Medieval and Early Modern Philosophy*. Sonderband von *Society and Politics*, Bd. 12 (2) (Online-Ausgabe), Hrsg. M. Klein/N. Osorio-Kupferblum/O. I. Tóth.
- Schmucker, J. 1961. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim/G.

- Schueler, G. F. 2003. *Reasons and Purposes: Human Rationality and the Teleological Explanation of Action*. Oxford.
- Schwaiger, C. 2018a: „Ethik“. In *Handbuch Christian Wolff*. Hrsg. R. Theis/A. Aichele. Wiesbaden, 253–68.
- 2018b. „Wolffs Vollkommenheitsbegriff im Kreuzfeuer pietistischer Kritik“. In *Perfektionismus und Perfektibilität. Theorien und Praktiken der Vervollkommenung in Pietismus und Aufklärung*. Hrsg. K. Baron/Chr. Soboth, Hamburg, 53–74.
 - 2011. „Vollkommenheit als Moralprinzip bei Wolff, Baumgarten und Kant“. In *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Hrsg. ders. Stuttgart-Bad Cannstatt, 155–65.
 - 1995. *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs. Eine quellen-, begriffs-, und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Shafer-Landau, R. 2003. *Moral Realism. A Defence*. Oxford.
- Smith, M. 1987. „The Humean Theory of Motivation“. *Mind* 96, 36–61.
- 1994. *The Moral Problem*. Oxford.
- Stephens, L. G./Graham, G. 2003. *When Self-Consciousness Breaks. Alien Voices and Inserted Thoughts*. Cambridge, MA/London.
- Stout, R. 1996. *Things that Happen Because They Should: A Teleological Approach to Action*. Oxford.
- Stoutland, F. 1998. „The Real Reasons“. In *Human Action, Deliberation and Causation*. Hrsg. J. Bransen/Cuyppers, S. E. Dordrecht, 43–66.
- Williams, B. 1981. „Internal and External Reasons“. In *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. ders. Cambridge, 101–113.
- Williams, T. (ed./trans.) 2017. *John Duns Scotus. Selected Writings on Ethics*. Oxford.
- Williamson, T. 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford.
- Wolff, C. 1751¹¹. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. Halle.
- 1754. *Grundsätze des Natur- und Völckerrechts, worinn alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden*. Halle.
 - 1740³. *Philosophia Rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris*. Frankfurt/Leipzig.
 - 1771. [1738]. *Philosophia practica universalis: methodo scientifica pertractata, pars prior*. Hrsg. J. Ecole, reprograf. Nachdr. der Ausgabe Frankfurt/Leipzig. Hildesheim.
 - 1779. [1739]. *Philosophia practica universalis: metodo scientifica pertractata, pars posterior*. Hrsg. J. Ecole, reprogr. Nachdr. der Ausgabe Frankfurt/Leipzig. Hildesheim.
 - ²1738 (¹1732). *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata*, Frankfurt/M./Leipzig. Nachdruck: Hildesheim 1968. In École/Arndt et al. 1962–, Bd. II.5.
 - [1730]. *Erste Philosophie oder Ontologie*. Hrsg. D. Effertz. Hamburg.
 - 1976. [1720¹, 1733²]. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, mit einer Einl. von H. W. Arndt, nach der Ausgabe von 1733. Frankfurt/Leipzig; Hildesheim.
 - 1965 [1713]. *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in der Erkenntnis der Wahrheit*. Hrsg. H. W. Arndt. Hildesheim.