Das Dilemma der Moralpsychologie – Vier Auswege im Vergleich

Christel FRICKE (Oslo)

In der Moral geht es um das, was wir tun sollen, um Handlungen, die auszuführen uns erlaubt oder geboten oder aber verboten ist. Die Normen für das moralisch Gute haben für uns den Charakter von Geboten. Wären wir Personen, die unweigerlich in Übereinstimmung mit diesen Normen handelten, bräuchten wir keine Moral, und moralische Normen hätten keine präskriptive, sondern nur mehr eine deskriptive Funktion. Als Personen und vernünftige Handlungssubjekte schreiben wir uns die Fähigkeit zu, überlegt zu handeln und dabei die freie Wahl zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten zu haben. Diesem Selbstverständnis gemäß können wir nicht nur in Übereinstimmung mit moralischen Normen handeln, sondern auch gegen sie verstoßen. Nun sind wir nicht nur vernünftige Personen, wir haben auch viele körperliche und seelische Bedürfnisse. Grundbedürfnisse müssen wir befriedigen, wenn wir überleben wollen. Aber wir wollen nicht nur überleben, sondern uns auch wohl fühlen, wenn nicht gar glücklich sein. Dabei ist die Grenze zwischen dem, was wir benötigen, um zu überleben, und dem, was wir für unser Wohlbefinden benötigen oder zu benötigen glauben, nicht leicht zu ziehen – und die Liste der Güter, von deren Besitz wir eine weitere Steigerung unseres Wohlbefindens erwarten, lässt sich leicht bis ins Unendliche verlängern. Das Glück hat nicht zufällig den Charakter einer paradiesischen Utopie. Wir können unersättlich sein, uns immer neue Bedürfnisse zuschreiben, deren Befriedigung weitere Anstrengungen erforderlich macht. Welche Bedürfnisse wir uns zuschreiben, ist jenseits der Grundbedürfnisse, deren Befriedigung für unser Überleben unabdingbar ist, kontingent. In der Selbstzuschreibung kontingenter Bedürfnisse können wir nicht nur unbescheiden, sondern auch unvernünftig sein. Wer in dieser Weise unvernünftig ist, kann in keinem Fall alle seine Bedürfnisse befriedigen. Die entsprechende Unzufriedenheit ist in westlichen Gesellschaften verbreitet, in denen es immer schwieriger wird, das Bedürfnis nach beruflichem Erfolg und dem damit verbundenen Einkommen und Sozialprestige mit den sozialen Bedürfnissen nach Freundschaften und Familie in Einklang zu bringen. Wir sind hinsichtlich der Beförderung unseres Wohlbefindens nicht immer erfolgreich, auch dann nicht, wenn wir wohl überlegt handeln.

Es ist die Sorge um das eigene Wohlbefinden, die unter den Faktoren, die uns dazu bewegen, etwas zu tun, besonders wirkmächtig ist. Dabei machen wir unser

PhJb 1/05 / p. 52 / 18.3.

Wohlbefinden nicht immer abhängig von dem Wohlbefinden anderer. Wir sind bereit, unser Wohlbefinden auch auf Kosten anderer zu befördern. Es ist diese Disposition, die uns zu Adressatinnen und Adressaten moralischer Gebote macht. Moralische Gebote schreiben uns vor, anderen keinesfalls zu schaden, wenn nicht gar, anderen uneigennützig zu helfen. Unsere Disposition, aus egoistischen Interessen auf andere keine Rücksicht zu nehmen, und die wesentlich präskriptive Funktion moralischer Normen sind sozusagen die beiden Seiten einer Medaille.

Die Handlungen, die wir zum Zweck der Beförderung unseres Wohlbefindens unternehmen, können moralische Normen erfüllen oder gegen sie verstoßen. Ihr Verhältnis zu diesen Normen ist allem Anschein nach kontingent. Wer aus Sorge um das eigene Wohlbefinden handelt und dabei kontingenterweise etwas tut, das erlaubt ist, also nicht gegen moralische Normen verstößt, handelt nicht allein deshalb schon moralisch. Das Gebot, moralische Normen zu befolgen, besteht für alle vernünftigen Handlungssubjekte zu aller Zeit, denn die Moral ist ihrem Anspruch nach uneingeschränkt allgemein, unabhängig von kontingenten Bedürfnissen und Interessen verschiedener Personen. Als motivationale Kräfte, die unsere Zwecksetzungen bestimmen sollen, dürfen moralische Normen daher unseren natürlichen und vermeintlichen Bedürfnissen nach einem angenehmen und glücklichen Leben nicht nachgeordnet werden; sie müssen sich gegen alle diese motivationalen Kräfte durchsetzen können. Andernfalls könnten sie nicht die Korrekturfunktion ausüben, die ihnen als präskriptiven Normen wesentlich zukommt, sie könnten uns nicht daran hindern, aus egoistischen Interessen heraus anderen zu schaden.

Aber können moralische Normen überhaupt Einfluss auf unsere Zwecksetzungen nehmen? Woher nehmen diese Normen die Kraft, unser Wollen und Handeln zu bestimmen und sich dabei womöglich gegen die wirkmächtigen Bedürfnisse nach dem eigenen Wohlbefinden durchzusetzen? Warum tun wir das, was wir tun, was treibt uns zu unseren Handlungen? Und wie ist die Motivation zu moralischem Handeln angemessen zu analysieren? Dies sind zentrale Fragen der Motivationspsychologie im Allgemeinen und der Moralpsychologie im Besonderen. Wer sich auf vortheoretische Intuitionen bezüglich menschlicher Handlungsmotive verlässt, wird die letzten beiden dieser Fragen wie folgt beantworten:

1 Alles menschliche Handeln ist egoistisch motiviert. Wer vernünftig handelt, also freiwillig und mit überlegter Absicht etwas tut, verspricht sich von diesem Handeln einen Vorteil für sein (oder ihr) Wohlbefinden.
2 Moralisches Handeln ist nicht egoistisch motiviert. Wer moralisch handelt, nimmt nicht nur auf die Bedürfnisse und Interessen anderer Rücksicht; er (oder sie) ist auch bereit, die Befriedigung seiner (oder ihrer) eigenen Bedürfnisse und Interessen zurückzustellen, um dem Gebot moralischer Normen Folge zu leisten.

Der Widerstreit, der diesem intuitiven Verständnis gemäß zwischen egoistischen und moralischen Handlungsmotiven besteht, hat zwei Dimensionen: Egoistische und moralische Motive können einander sowohl in inhaltlicher Hinsicht widerstreiten als auch hinsichtlich ihrer jeweiligen motivationalen Kraft. Es kann sein, dass es für eine Person moralisch geboten ist, einen Zweck zu verwirklichen, den sie sich aus egoistischen Motiven nicht setzen würde; und die moralischen Zwecke müssen ihrer motivationalen Kraft nach stärker sein als alle egoistischen Zwecke, weil sie

PhJb 1/05 / p. 53 / 18.3.

sich im Fall eines inhaltlichen Konflikts mit egoistischen Zwecken gegen diese durchsetzen müssen. Die Motivation einer Person, Gebote der Moral zu befolgen, scheint ihre willensbestimmende Kraft daher aus anderen Speichern als denjenigen beziehen zu müssen, die deren egoistische Interessen speisen. Dies formuliert die zweite der genannten Aussagen. Wenn es aber, wie die erste Aussage unterstellt, tatsächlich nur einen Kraftspeicher gibt, aus dem menschliche Handlungsantriebe gespeist werden können, nämlich den des natürlichen Egoismus, dann bedeutet das, dass moralisches Handeln für Menschen unmöglich ist, und dann verlieren moralische Gebote jede Berechtigung. Unmögliches kann auch die Moral nicht gebieten. Zusammengenommen bilden die genannten Antworten ein Dilemma, das Dilemma der Moralpsychologie, und sie führen geradewegs in einen *moralischen Skeptizismus*.

Das bedeutet nicht, dass alle die, die auf die genannten Fragen in der angegebenen Weise antworten, ihren vortheoretischen Intuitionen nach dem moralischen Skeptizismus anhängen. Es ist eher ein Indiz dafür, dass wir unsere vortheoretischen Intuitionen nicht hinreichend auf ihre Implikationen prüfen und darauf, ob sie miteinander kompatibel sind. Umso dringender stellt sich die Frage, wie sich der moralische Skeptizismus vermeiden lässt. Gibt es einen Ausweg aus dem Dilemma der Moralpsychologie, und kann, wer diesen Weg weist, damit auch die Gefahr des moralischen Skeptizismus bannen? Diese Frage hat die moralphilosophische Diskussion seit der europäischen Aufklärung nachhaltig beschäftigt und ist heute unverändert aktuell. Hier sollen vier Vorschläge, einen solchen Ausweg zu bahnen, miteinander verglichen werden: derjenige von Immanuel Kant, der von David Gauthier, der von David Hume und der von Adam Smith. Dass der US-amerikanische Philosoph Gauthier hier neben den genannten drei großen und berühmten Vertretern der Aufklärung berücksichtigt wird, hat seinen Grund darin, dass er einen argumentativ ebenso naheliegenden wie radikalen Ausweg aus dem Dilemma der Moralpsychologie vorschlägt, für den es – soweit ich sehe – im 18. Jahrhundert kein historisches Vorbild gibt. Dennoch fügt sich sein Vorschlag in das Bild der Diskussion ein, die im 18. Jahrhundert geführt wurde. Denn Gauthier versucht, ähnlich wie Kant, Hume und Smith, die Frage zu beantworten, die Thomas Hobbes mit seinem *Leviathan* provoziert hatte: Wie kann ein bedürftiger und entsprechend egoistischer, dabei aber mit dem Vermögen der Vernunft ausgestatteter Mensch dazu motiviert werden, moralisch zu handeln?[1]

Das Dilemma der Moralpsychologie kommt nur unter bestimmten, anthropologischen Voraussetzungen zustande, die die Philosophen keineswegs zu allen Zeiten teilten. Das Menschenbild, das diesem Dilemma zugrunde liegt, stellt den Menschen als ein in Gemeinschaft mit Artgenossen lebendes Individuum dar, das von Natur aus nicht nur bedürftig ist, sondern auch mit seinen Artgenossen um die Ressourcen konkurriert, die es zur Befriedigung dieser Bedürfnisse benötigt. Aus dieser natürlichen Konkurrenz erwachsen Konflikte, die jedes Zusammenleben von Menschen

[1] Zur Rolle von Hobbes für die Diskussionslage in der Moralphilosophie der Aufklärung siehe Schneewind (1998).

PhJb 1/05 / p. 54 / 18.3.

in einer Gemeinschaft nicht nur prägen, sondern auch gefährden. Als in Gemeinschaft lebende Individuen sind die Menschen gleich, aber ihre Gleichheit ist die Gleichheit bedürftiger Konkurrenten. Weil es vor allem ihre Bedürfnisse sind, die gleich und daher durch entsprechend gleiche Ressourcen zu befriedigen sind, können sie sich dem Konkurrenzkampf nicht entziehen, ohne ihr Überleben und individuelles Wohlbefinden zu gefährden. Es war Thomas Hobbes, der den Menschen als bedürftigen Konkurrenten gezeichnet hat. Unter dem Eindruck der verheerenden Folgen des 30jährigen Krieges schien es ihm nicht mehr plausibel, sich in der praktischen und politischen Philosophie weiter an dem Bild des Menschen zu orientieren, das Aristoteles entworfen hatte und das das philosophische Denken auch im christlichen Mittelalter weitgehend prägte. In diesem Bild wird der Mensch als soziales und politisches Wesen dargestellt, das seine natürlichen Bedürfnisse am besten dadurch befriedigt, dass es mit seinen Artgenossen friedlich kooperiert.

Aristoteles hätte nicht nur die intuitive Plausibilität der beiden Aussagen, die das Dilemma der Moralpsychologie bilden, bestritten, er hätte beide für falsch gehalten. Die christliche und aufklärerische Auffassung, der zufolge alle Menschen von Natur aus gleich seien, teilte er nicht. Eine Person mit moralischen und politischen Rechten und Pflichten, ein *zoon politikon,* war in seinen Augen nur das erwachsene, männliche Mitglied einer Polis. Söhne der Polismitglieder mußten zu vollwertigen Mitgliedern erst erzogen werden, Barbaren und Sklaven und Frauen waren von der aktiven Mitgliedschaft in der Polis ausgeschlossen. Für ein entsprechend erzogenes Mitglied der Polis ist sein Interesse am eigenen Wohlbefinden seinem Interesse am Gemeinwohl, dem Wohl der Polis, nicht entgegengesetzt. Denn das Leben, das für einen Mann, der Mitglied einer Polis ist oder zu einem solchen erzogen wird, das glücklichste und beste ist, vollzieht sich in Handlungen, die auch dem Wohl der Polis dienlich sind. Die Erziehung eines Jungen zum Mitglied einer Polis zielt nicht nur darauf, die Einsicht zu vermitteln, dass das glückliche Leben das Leben unter gleichberechtigten Polismitgliedern ist, sondern auch auf eine entsprechende Charakterbildung. Diese Charakterbildung äußert sich darin, dass die Empfindungen und das Begehren einer Person nur auf solche Zwecke ausgerichtet sind, deren Verwirklichung mit dem harmonischen Leben in der Polis nicht konfligiert. Aristoteles versteht die Erziehung eines Jungen zum Mitglied einer Polis nicht als eine widernatürliche Dressur, durch die diesem seine natürlichen Bedürfnisse und persönlichen Interessen ausgetrieben werden sollen, sondern als Anleitung dazu, ein Leben zu führen, das seinem natürlichen Wesen angemessen ist. Dass erwachsene Mitglieder einer Polis in ihrem Handeln versuchen könnten, sich auf Kosten anderer Polismitglieder einen Vorteil zu verschaffen, bestreitet Aristoteles nicht. Für ihn ist ein solches Verhalten aber widernatürlich, Symptom eines irrtümlichen Selbstbildes und fehlgeleiteter Bedürfnisse und daher zum Scheitern verurteilt.

Seit Hobbes das aristotelische Menschenbild verabschiedet hat, konnte und kann niemand mehr umhin zuzugestehen, dass Menschen in ihrer natürlichen Bedürftigkeit egoistische Wesen sind und dass ihr Zusammenleben daher konfliktträchtig ist. Dieses neue, anti-aristotelische Menschenbild bildet den Hintergrund des Dilemmas

der Moralpsychologie und beschwört damit die Gefahr des moralischen Skeptizismus herauf.

Hobbes selbst war von der Wahrheit der beiden Aussagen, die zusammen das Dilemma der Moralpsychologie bilden, überzeugt. Zwar schreibt er den Menschen nicht nur egoistische Bedürfnisse zu, die sie mit den jeweils anderen um die Ressourcen zur Befriedigung dieser Bedürfnisse konkurrieren lassen, sondern auch das Vermögen vernünftiger Überlegung. So können sie einsehen, dass sie ihre Bedürfnisse letztlich erfolgreicher befriedigen könnten, wenn sie kooperierten und sich an entsprechende Regeln hielten. Aber Hobbes, für den Menschen nicht nur egoistisch, sondern auch misstrauisch, ängstlich und ehrsüchtig sind, traut ihnen nicht zu, den jeweils anderen zu vertrauen und zu erwarten, dass sie sich – wenn sie sich jeweils selbst an die Regeln der Kooperation halten – ebenfalls an diese Regeln halten werden[2]. Aus eigener Kraft können sie daher die in ihren Konsequenzen letztlich destruktive Konkurrenzsituation, in der sie sich von Natur aus befinden, nicht überwinden. Daher ist für Hobbes der moralische Skeptizismus unausweichlich. Da Hobbes aber kein Zyniker ist, plädiert er nicht dafür, die Menschen sich selbst zu überlassen und darauf zu warten, bis sie sich in dem unvermeidlichen Krieg eines jeden gegen jeden allesamt vernichtet hätten. Vielmehr entwickelte er die Theorie eines Gesellschaftsvertrags, der die Gründung eines absolutistischen Staates, des *Leviathan*, zum Gegenstand hat. Die Menschen, die den Naturzustand hinter sich lassen, um Bürger dieses Staates zu werden, vollziehen mit diesem Schritt einen Akt der partiellen Selbstentmündigung. Sie übertragen dem Souverän die Macht, ihrem egoistisch bestimmten Handeln Grenzen zu setzen, und berauben sich gleichzeitig der Macht, diesen Akt der Ermächtigung wieder rückgängig zu machen, solange der Souverän die Aufgabe erfüllt, seine Bürger vor den destruktiven Konsequenzen ihrer egoistischen Bedürfnisse und Interessen zu schützen. Der Souverän dieses Staates erlässt Gesetze und zwingt damit die Bürger unter Androhung von Sanktionen, ihre egoistischen Interessen nur so weit zu verfolgen, wie dies ohne Schädigung der Interessen anderer Bürger möglich ist[3]. Die Bürger des *Leviathan* verhalten sich nicht moralisch in dem Sinn, den die zweite Aussage des genannten Dilemmas formuliert; sie verhalten sich – unter dem Druck der durch den *Leviathan* angedrohten Sanktionen – gesetzestreu und damit staats- und sozialkonform (und befördern damit das Gemeinwohl), aber sie tun das ausschließlich aus Sorge um ihr eigenes Überleben und Wohlbefinden.

---

[2] Siehe Hobbes, *Leviathan,* 88: „So that in the nature of man, we find principall causes of quarrell. First, Competition; Secondly, Diffidence; Thirdly, Glory."

[3] Der Schritt vom Naturzustand in den gesellschaftlichen Zustand, der Schritt vom Menschen zum Untertan eines Souveräns, wie Hobbes ihn konzipiert, läßt sich mit dem Schritt eines Psychopathen vergleichen, der autodestruktive Bedürfnisse spürt, aber rational genug ist, um deren motivationale Kraft und die wahrscheinlichen Konsequenzen einer Handlung abzuschätzen, durch die diese Bedürfnisse befriedigt würden, und der sich daher freiwillig in die geschlossene Abteilung einer psychiatrischen Klinik begibt, unter die Herrschaft der dort tätigen Psychiater.

Immanuel Kant hat in seiner Moralphilosophie einen Ausweg aus dem Dilemma der Moralpsychologie gewiesen, ohne zu diesem Zweck die ihrem Kern nach rationalistische Grundüberzeugung zu korrigieren, die – in Verbindung mit einem antiaristotelischen Menschenbild – dieses Dilemma entstehen lässt und die bis heute unsere vortheoretischen moralischen Intuitionen prägt: die Überzeugung nämlich, dass moralisches Handeln seinen Motiven nach von egoistischem Handeln radikal verschieden ist. Inwiefern ist diese Grundüberzeugung ihrem Kern nach *rationalistisch?* Ihr liegt die auf Platon zurückgehende, dualistische Auffassung von Körper und Seele, von Materie und Geist zugrunde, der zufolge die Seele oder der Geist im Vergleich mit dem Körper oder der Materie wesentlich höher zu schätzen ist. Als körperliches und entsprechend bedürftiges Wesen ist der Mensch Teil der Natur. Nur als vernunftbegabtes Wesen ist er frei; *frei von* natürlichen Beschränkungen und *frei zu* vernünftiger Selbstbestimmung. Entsprechend verschieden sind die möglichen Motive seines Handelns. Unter Einwirkung natürlicher Faktoren empfindet er Affekte und bildet entsprechende Begehrungen aus. Diesen affektiven Begehrungen ist er passiv ausgesetzt. Sie motivieren ihn zu einem Handeln, in dem es einzig darum geht, die in diesen Begehrungen empfundenen Bedürfnisse zu befriedigen. Aber aufgrund seiner reinen praktischen Vernunft und ihrer motivierenden Kraft kann sich ein Mensch in seinem Wollen und Handeln gegen den Einfluss seiner Affekte und Begehrungen zur Wehr setzen. Nur wenn ein Mensch aus rein vernünftigen Gründen, d. h. aus Gründen der reinen praktischen Vernunft und der Achtung für das moralische Gesetz handelt, handelt er selbstbestimmt und frei, nur dann handelt er als ein Wesen, das moralisch verantwortlich ist. Allein aus vernünftigen Gründen kann ein Mensch sein Handeln auf andere Zwecke als sein eigenes affektives Wohlbefinden ausrichten.

Es ist das zentrale Anliegen der Kantischen Moralphilosophie, die Geltung moralischer Normen für alle Menschen und ihren entsprechend universalen Verpflichtungscharakter, also ihren Status als Gesetze, sicherzustellen. Die moralischen Gesetze dürfen, so Kant, hinsichtlich ihrer uneingeschränkten Geltung den Naturgesetzen in nichts nachstehen. Das bedeutet für die Motivation eines Menschen, moralisch zu handeln, dass sie unabhängig sein muss von den kontingenten Vorstellungen, die dieser sich – unter dem Eindruck seiner Affekte und Begehrungen, seiner „Neigungen", wie Kant sich ausdrückt – von seinem eigenen Wohlbefinden macht. Um den universalen, notwendigen Verpflichtungscharakter moralischer Normen zu gewährleisten, unterscheidet Kant die Motivation zu moralischem Handeln als eine rein vernünftige Motivation radikal von jeder egoistischen Handlungsmotivation: Wer moralisch handelt, handelt aus Pflicht, wer dagegen nicht moralisch handelt, handelt aus Neigung. In der Absicht, die Universalität und Notwendigkeit moralischer Verpflichtung zu gewährleisten, verwirft Kant die erste Aussage des Dilemmas. Mit seiner *Kritik der praktischen Vernunft* unternimmt er es, die zweite Aussage zu präzisieren und zu rechtfertigen.

Nun gibt aber auch Kant zu, dass der Wille eines Menschen nicht nur rein vernünftig und moralisch, sondern auch egoistisch bestimmt werden kann. D. h., dass die rein vernünftigen Gründe, die das moralische Wollen bestimmen, mit den kontingenten, affektiven, egoistischen Begehrungen oder Neigungen eines Menschen

um den ersten Platz in der Präferenzordnung seiner Zwecke konkurrieren müssen. Die Frage, ob und mit welchen Mitteln sich die moralischen Zwecke eines Menschen gegen die zwar kontingente, aber dennoch wirkmächtige, egoistische Konkurrenz durchzusetzen vermögen, wird von Kant nicht beantwortet. Im Kontext dieser Konkurrenz werden die moralischen Handlungsgründe zu kontingenten Zwecken unter anderen kontingenten Zwecken eines Menschen. Mit anderen Worten: Wer, wie Kant, die Motivation eines Menschen moralisch zu handeln seinem affektiv gesteuerten Begehren radikal entgegensetzt, hat Schwierigkeiten mit der Beantwortung der Frage, was einen seiner Natur nach bedürftigen Menschen im Fall eines inhaltlichen Konflikts zwischen egoistischen Interessen und moralischen Pflichten zu moralischem Handeln motivieren kann. Die Kantische Annahme, ein Mensch habe neben seinen egoistischen Begehrungen in seiner Vernunft eine eigenständige motivationale Kraft, beseitigt zwar das Dilemma der Moralpsychologie, insofern sie die Negation von dessen erster Aussage impliziert, kann damit aber die Gefahr des moralischen Skeptizismus nicht bannen.

Die der Kantischen entgegengesetzte Strategie, einen Ausweg aus diesem Dilemma zu weisen, besteht darin, an der Wahrheit der ersten Aussage des Dilemmas festzuhalten und dessen zweite Aussage zu falsifizieren. Wer diese Strategie verfolgt, muss auch moralisches Handeln als ein Handeln verstehen, das aus einer genuin egoistischen Motivation heraus unternommen wird. Vor dem Hintergrund dessen, dass die Zwecke, die sich eine Person jenseits der Sicherung ihres bloßen Überlebens aus egoistischen Motiven setzt, kontingent sind und daher auch nur kontingenterweise den moralisch erlaubten Zwecken widerstreiten, mag diese Strategie aussichtsreich erscheinen. Fraglich ist jedoch, wie dabei berücksichtigt werden kann, dass die nötigende Kraft moralischer Zwecke stärker sein muss als die aller anderen egoistischen Zwecke.

David Gauthier hat in seiner spieltheoretisch inspirierten Theorie rationalen Handelns versucht, einen Ausweg dieses Typs aus dem Dilemma der Moralpsychologie aufzuzeigen. D. h., er hat versucht zu zeigen, dass rationale Egoisten, wenn sie nur weniger misstrauisch, ängstlich und ehrsüchtig sind als von Hobbes angenommen, miteinander kooperieren statt gegeneinander zu konkurrieren. Gauthier vertritt die These, die moralischen Zwecke einer Person bildeten eine Teilmenge ihrer egoistischen Zwecke: Eine Person, die ihre Zwecke streng egoistisch, nach dem Kriterium der Maximierung ihres persönlichen Nutzens wählt, trifft eine Wahl, die mit den moralischen Geboten unweigerlich übereinstimmt[4]. Dem Problem zu erklären, dass und wie jede Konkurrenz zwischen moralischen und anderen egoistischen Zwecken einer Person zu Gunsten der moralischen Zwecke entschieden werden kann, begegnet er mit seinem Konzept praktischer Rationalität. Das Gebot, vernünftig zu handeln, gilt für jede vernünftige Person zu jeder Zeit, unabhängig von ihren kontingenten Lebensumständen und den kontingenten Bedürfnissen, die sie sich zu Eigen gemacht haben mag. Dabei versteht Gauthier die praktische Rationalität nicht nach

[4] Siehe Gauthier (1986), 4: „To choose rationally, one must choose morally. Morality ... can be generated as a rational constraint from the non-moral premisses of rational choice."

PhJb 1/05 / p. 58 / 18.3.

dem Vorbild von Kants Konzept reiner praktischer Vernunft, sondern als instrumentelle Rationalität im Dienst der Maximierung des eigenen Nutzens einer Person[5]. Er zeichnet das Bild des Menschen als *homo oeconomicus,* stellt ihn also als rationalen Maximierer seines eigenen Nutzens dar, der seinen Nutzen ebenso konsequentialistisch wie materialistisch versteht. Zur Begründung seiner These, dass egoistische und moralische Zwecke einander nicht wesentlich entgegengesetzt sind, unterscheidet er zwischen einem uneingeschränkt egoistischen und einem kooperationsbereiten Nutzenmaximierer[6]. Während der uneingeschränkt egoistische Nutzenmaximierer dem Menschen im Naturzustand, wie Hobbes ihn beschrieben hat, darin ähnlich ist, dass er bei der Planung seiner Handlungen nur solche Handlungsmöglichkeiten in Erwägung zieht, die er ohne Kooperation durch andere verwirklichen kann, stehen dem kooperationsbereiten Nutzenmaximierer zusätzlich Handlungsalternativen zur Wahl, die er nur in Kooperation mit anderen verwirklichen kann. Da jeder Einzelne durch Kooperation mit anderen auch für sich selbst einen Nutzen zu bewirken vermag, der größer ist als der größtmögliche Nutzen, den er zu bewirken vermöchte, handelte er allein auf sich gestellt, ist kooperatives Handeln für jeden rationalen Nutzenmaximierer dem solitären Handeln vorzuziehen. Nun ist aber, so Gauthier, kooperatives Handeln nur unter der Bedingung möglich und erfolgreich, dass die Kooperationspartner aufeinander Rücksicht nehmen und sich gegenseitig respektieren und unterstützen. Aus diesem Grund erfolgt kooperatives Handeln immer auch im Rahmen dessen, was moralisch erlaubt ist.

Dem nahe liegenden Einwand (den schon Hobbes erwogen hatte), dass ein ausschließlich egoistisch motivierter Nutzenmaximierer in einer Gesellschaft kooperationsbereiter Nutzenmaximierer zum unmoralischen Trittbrettfahrer werden muss, glaubt Gauthier erfolgreicher begegnen zu können als Hobbes. Der unmoralische Trittbrettfahrer übervorteilt die kooperierenden anderen Mitglieder der Gesellschaft, in der er lebt; unter dem Deckmantel der Kooperation und unter Nutzung der sich aus der Kooperation der anderen ergebenden Vorteile verfolgt er seinen eigenen Nutzen auf Kosten der anderen[7]. Insofern er aber mit diesem betrügerischen Handeln nur seinen eigenen Nutzen zu maximieren trachtet, handelt er aus vernünftigen Gründen. Um diesem Einwand zu entgehen, stellt Gauthier folgende pragmatische Überlegung an: Die Strategie der Nutzenmaximierung eines unmoralischen Trittbrettfahrers kann nur dann erfolgreich sein, wenn er seine wahren Absichten vor denen, mit denen zu kooperieren er vorgibt, verbergen kann. Dies kann ihm aber, so Gauthier, nicht gelingen, weil seine wahren Absichten in seinem Handeln öffentlich werden. Hat er sich aber einmal als Trittbrettfahrer entlarvt, werden die anderen nicht mehr bereit sein, mit ihm zu kooperieren. Der Trittbrettfahrer beraubt sich durch sein Handeln also nicht nur des Sondervorteils, den er sich aus dem Betrug der Kooperationswilligen versprochen hatte, sondern auch jedes weiteren nur durch Kooperation zu bewirkenden Vorteils. In Anbetracht dieser zu ge-

---

[5] Gauthier (1986), 6/7: „... a person acts rationally if and only if she seeks her greatest interest or benefit."

[6] Siehe a. a. O., 167.

[7] Zur Figur des unmoralischen Trittbrettfahrers siehe Hobbes, *Leviathan,* Kap. XV, 101. Gauthier bezieht sich ausdrücklich auf Hobbes. Siehe Gauthier (1986), 160 ff.

wärtigenden Handlungsfolgen ist es also für den egoistischen Nutzenmaximierer nur scheinbar vernünftig, die Strategie eines Trittbrettfahrers zu wählen.

Offenbar versucht Gauthier hier, das moralische Betrugsverbot in Analogie zu dem moralischen Lügenverbot zu begründen. Wann immer Personen miteinander kommunizieren, vertrauen sie darauf, dass ihre jeweiligen Gesprächspartner sich – nach bestem Wissen und Gewissen – an die Wahrheit halten; denn das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit der Gesprächspartner ist eine notwendige Voraussetzung für den Erfolg jeder Kommunikation. Zwischen Personen, die nicht auf die Wahrhaftigkeit der jeweils anderen vertrauen, kann keine Kommunikation stattfinden, sie sind zur Sprachlosigkeit verurteilt. Jede Lüge ist ein kommunikativer Akt. Der Lügner verhält sich als ein kommunikativer Trittbrettfahrer, er vertraut auf die Wahrhaftigkeit der anderen und gibt auch sich selbst den Anschein der Wahrhaftigkeit, betrügt seine Kommunikationspartner aber insofern, als er selbst sich nicht an das Gebot der Wahrhaftigkeit hält. Würde nun aber jede Person, auch wenn sie nur einmal lügt, sich damit für alle Zeit als Mitglied jeder Kommunikationsgemeinschaft disqualifizieren, würde sie für immer von jeder Kommunikation ausgeschlossen, so würde wohl niemals irgend jemand lügen – der Preis für die Lüge wäre zu hoch. Tatsächlich ist das Lügen aber ein alltägliches Phänomen, denn oft bleiben die Lügner unerkannt. Die Mitglieder einer Kommunikationsbereitschaft brauchen sich über die tatsächliche Bereitschaft der jeweils anderen, nicht zu lügen, nicht einmal Illusionen zu machen. Wenn sie dennoch auf die Wahrhaftigkeit der jeweils anderen vertrauen, dann deshalb, weil der Preis für Misstrauen – die Unmöglichkeit jeder Kommunikation – zu hoch wäre. Angesichts dieser Konstellation kann es nun aber für eine einzelne Person in einer bestimmten Kommunikationssituation durchaus vernünftig sein zu lügen. Denn sie muss nicht unweigerlich damit rechnen, als Lügnerin entlarvt zu werden; und nicht einmal in dem Fall ihrer Entlarvung muss sie befürchten, sofort und für alle weitere Zukunft von jeder Kommunikationsgemeinschaft ausgeschlossen zu werden.

Entsprechend kann es aber auch für den unmoralischen Trittbrettfahrer, wie Gauthier (und Hobbes) ihn beschreiben, in bestimmten Situationen vernünftig sein, die Kooperationsbereitschaft der anderen auszunutzen und sie zu betrügen, wenn ein solcher Betrug ihm einen besonders großen Vorteil verspricht. Er muss nur darauf achten, dass die anderen seinen Betrug nicht entlarven; aber selbst wenn sie ihn entlarven, muss er nicht damit rechnen, zur Strafe für alle weitere Zukunft und für alle möglichen anderen Fälle von jeder Kooperation ausgeschlossen zu werden. Das Gedächtnis vieler Menschen ist kurz; nicht alle Menschen sind nachtragend. Abgesehen davon kann ein Betrüger immer davon ausgehen, dass er, auch wenn die, die er betrogen hat, ihn von jeder weiteren Kooperation ausschließen, neue Kooperationspartner finden wird, die ihm weiter ermöglichen, seinen Nutzen optimal zu maximieren[8].

Dabei muss der Betrüger kein Einzeltäter sein. Auch jede auf die Mitglieder einer

[8] Der Einwand gegen den moralischen Trittbrettfahrer, den Nida-Rümelin entwickelt, steht Gauthier nicht zur Verfügung, da er den egoistischen Nutzen, den jeder vernünftig Handelnde verfolgt, ausschließlich materialistisch und konsequentialistisch versteht. Siehe dazu Nida-Rümelin (2001), 93/94.

bestimmten Gruppe beschränkte Kooperation, die dem Zweck dient, den Eigennutzen der Gruppenmitglieder auf Kosten Außenstehender oder auf Kosten der Allgemeinheit zu maximieren, ist rational in dem von Gauthier vorgeschlagenen Sinn, aber sie geschieht nicht allein deshalb schon in Übereinstimmung mit moralischen Normen. Jedes Kartell stellt das unter Beweis[9].

Gauthiers These, dass sich ein vernünftiger, egoistischer Nutzenmaximierer, der sich pragmatisch verhält und Risiken seines Handelns gegen dessen möglichen Nutzen abwägt, unweigerlich an die Gebote der Moral halten wird, ist also nicht plausibel. Moralität ist keine Frage der bloßen Zweckrationalität eines egoistischen Nutzenmaximierers, der seinen Nutzen materialistisch und konsequentialistisch versteht. Zweckrationale Überlegungen allein können die Möglichkeit eines Konflikts zwischen der Maximierung des eigenen Vorteils und der Rücksichtnahme auf andere nicht ausschließen. Wir müssen unsere moralische Pflicht auch und gerade dann tun, wenn wir auch langfristig keinen Ausgleich für den Verzicht auf die aktuelle Maximierung unseres Eigenwohls erwarten können. So kann es für eine Person durchaus moralisch geboten sein, aus Rücksicht auf eine andere Person auf eine einmalige Chance zu verzichten, die sich ihr bietet.

Gauthier weist mit seiner Theorie des rationalen Nutzenmaximierers keinen gangbaren Ausweg aus dem Dilemma der Moralpsychologie. Hinzu kommt, dass die Auffassung des Menschen als eines uneingeschränkt rationalen Nutzenmaximierers psychologisch unplausibel ist. Die Gründe, die Hobbes daran zweifeln ließen, dass die von Natur aus egoistischen und vernünftigen Menschen aus eigener Kraft den Zustand konfliktträchtiger Konkurrenz verlassen und zu einem Zustand der Kooperation finden, lässt Gauthier unberücksichtigt. Warum vertrauen Menschen einander weit genug, um miteinander kooperieren zu können? Welche motivationale Kraft steht zu ihrer Verfügung, die ihre egoistischen Bedürfnisse und Interessen auf das moralisch gebotene Maß beschränkt?

Die beiden bisher erwogenen, argumentativ ebenso nahe liegenden wie radikalen Auswege aus dem Dilemma – an der Wahrheit jeweils einer der Aussagen festhalten und die andere falsifizieren – erweisen sich bei näherem Hinsehen als Wege, auf denen wir der Gefahr des moralischen Skeptizismus nicht entgehen können. Wie lässt sich moralische Motivation so analysieren, dass zum einen deren Korrekturfunktion gegenüber egoistischer Motivation erklärt und zum anderen berücksichtigt wird, dass Menschen in ihrer affektiven Bedürftigkeit nicht umhin können, in ihrem Wollen und Handeln immer auch die Beförderung des eigenen Wohls im Auge zu behalten?

Ein Ausweg aus dem Dilemma, der zu dem gewünschten Ziel führt, wird sich nur mit einer Doppelstrategie bahnen lassen. Die das Dilemma bildenden Aussagen sind so zu modifizieren, dass sie ihre intuitive Plausibilität behalten, einander aber nicht widerstreiten und in den moralischen Skeptizismus führen. Konkret bedeutet dies,

[9] Zum Beispiel von Kartellen als rationalen Kooperationen, die gleichwohl nicht moralischen Normen entsprechen, siehe auch Nida-Rümelin (2001), 89.

PhJb 1/05 / p. 61 / 18.3.

dass das von Hobbes geprägte Verständnis egoistischer Handlungsmotivationen, ebenso wie das rationalistische Verständnis der Motive für moralisches Handeln, modifiziert werden müssen. Derartige Doppelstrategien finden wir zum einen bei David Hume, zum anderen bei Adam Smith. Charakteristisch für beider Strategien ist, dass sie nicht nur der Sorge um das je eigene Wohl eines Menschen, sondern auch seinem Interesse am Wohlbefinden anderer eine *affektive* Grundlage zuschreiben. Moralität ist für sie keine Sache bloßer Rationalität. Sie verstehen die Motivation eines Menschen zu moralischem Handeln nicht als eine rationale Motivation, die ihrer Art nach von der affektiven Motivation zu anderem als moralischem Handeln radikal verschieden ist. Wie aber unterscheiden sie unter diesen Umständen zwischen nicht moralischem und moralischem Handeln und den entsprechenden Motivationen, und wie erklären sie die Korrekturfunktion, die moralische Motivationen gegenüber allen anderen Motivationen auszeichnen soll? Gelingt es ihnen, die Gefahr des moralischen Skeptizismus zu bannen?

David Hume vertritt eine philosophische Psychologie, zu der zwei Kernthesen gehören: (1) Überzeugungen *(beliefs)* und Begehrungen *(desires)* sind als mentale Zustände einer Person grundverschieden. (2) Die Vernunft ist die „Sklavin der Leidenschaften“[10]. Er ist der Auffassung, dass zu jeder Begehrung eine affektive Grundlage gehört und dass die Vernunft allein keine Begehrungen generieren kann. Damit schließt er aus, dass Handlungsmotive ihrem Ursprung nach rein vernünftig sein können. Er schreibt dem Menschen seiner Natur nach nicht nur ein Bedürfnis nach dem eigenen Wohlbefinden, nach einem Zustand der Lebensannehmlichkeit oder des persönlichen Glücks zu, sondern auch soziale Bedürfnisse nach einem friedlichen Zusammenleben mit anderen, ihm nahe stehenden Menschen. In den sozialen Bedürfnissen eines Menschen manifestiert sich sein natürliches Sympathievermögen, sein Vermögen, an dem Befinden anderer Menschen Anteil zu nehmen und dies in seinem Handeln zu berücksichtigen.

Nun darf das jedem Menschen von Natur aus eigene Sympathievermögen, wie Hume es annimmt, nicht als ein genuin moralisches Vermögen, als ein moralischer Sinn missverstanden werden; Hume zufolge ist ein Mensch nicht von Natur aus dazu disponiert, sich anderen Menschen gegenüber, wer immer diese sein mögen, moralisch korrekt zu verhalten. Denn zum einen ist das natürliche Sympathievermögen parteilich (Menschen sympathisieren vor allem mit ihnen familiär nahe stehenden Personen oder mit Personen, die sie erotisch attraktiv finden), und zum anderen kommt diesem Vermögen bzw. den sozialen Bedürfnissen, in denen es sich manifestiert, gegenüber den egoistischen Bedürfnissen eines Menschen keine Korrekturfunktion zu. Im Fall eines Konflikts zwischen der Befriedigung egoistischer und der Befriedigung sozialer Bedürfnisse können entweder die einen oder die anderen Bedürfnisse die Oberhand gewinnen und ihre motivationale Wirksamkeit entfalten. Personen können sich in entsprechenden Konfliktsituationen für den eigenen Vorteil entscheiden und diesen verfolgen, obwohl sie damit andere in der Verfolgung ihrer Interessen beeinträchtigen oder schädigen; sie können sich aber

[10] Siehe Hume, *Treatise*, Book II, Part III, Sec. iii, 415.

ebenso gut für die Rücksichtnahme auf andere entscheiden, und sie können dies auch dann, wenn das dieser Entscheidung entsprechende Handeln ihnen eine große Anstrengung und einen Verzicht auf einen erheblichen eigenen Vorteil abverlangt. Hume zufolge ist das Verhalten von Personen in keinem Fall als Konsequenz freier, rationaler Entscheidungen zu erklären, die in Prozessen rationaler Überlegung entwickelt worden sind. Vielmehr manifestieren sich in ihrem Verhalten, so Hume, komplexe Interaktionen ihrer Affekte. Die Affekte einer Person sind nämlich nicht nur hinsichtlich der Bedürfnisse verschieden, die sich in ihnen artikulieren, sondern auch hinsichtlich des Grades der Intensität, mit der sie gefühlt werden, ebenso wie hinsichtlich ihrer motivationalen Kraft. In Konfliktfällen, in denen rücksichtsvolles Handeln die Oberhand gewinnt über ein affektives Bedürfnis, dessen Befriedigung nur egoistischen Zwecken diente, siegt ein seiner motivationalen Kraft nach starker Affekt über einen Affekt, der zwar mit großer Intensität empfunden wird, aber hinsichtlich seiner motivationalen Kraft verhältnismäßig schwächer ist. Ihrer motivationalen Kraft nach stark sind nicht einfach diejenigen Affekte, die eine Person mit großer Intensität empfindet, sondern vielmehr jene, die diese Person häufig empfindet, die ihr vertraut sind und für deren motivationale Wirksamkeit sich in dieser Person schon habituelle Reaktionsmuster ausgebildet haben. Wovon hängt es aber ab, mit welcher Intensität und mit welcher motivationalen Kraft eine Person ihre Affekte erlebt? Zum einen von der Sensibilität der Person für derartige Affekte, die in ihrer natürlichen Beschaffenheit angelegt ist und die sie nicht kontrollieren kann; zum anderen von ihren Empfindungsgewohnheiten und den entsprechend habitualisierten Reaktionsmustern, die Wirkungen kontingenter Faktoren sind, verursacht z. B. durch Erziehung und kulturelle Prägung.

Wie erklärt Hume nun, dass Menschen, die ihren Bedürfnissen nach zwar nicht nur egoistisch, sondern auch sozial sind, in ihrer sozialen Bedürftigkeit aber parteilich und damit nicht auch schon moralisch, nicht selten in einer Weise miteinander umgehen, in der sich Gerechtigkeit und damit Moralität manifestiert? Zur Beantwortung dieser Frage vergleicht Hume die natürliche Ausstattung der Menschen mit der der Tiere[11]. Im Vergleich mit Tieren sind Menschen von Natur aus schlecht dazu ausgerüstet, aus eigener Kraft zu überleben. Sie sind viel stärker als Tiere darauf angewiesen, zu kooperieren, um auch nur ihre überlebensnotwendigen Bedürfnisse zu befriedigen. Da sie von Natur aus und im Unterschied zu den Tieren vernünftig sind, können sie einsehen, dass sie ohne Kooperation nicht überleben können. Diese Einsicht allein könnte sie nicht dazu motivieren, ihre egoistischen Interessen in dem Maß zu beschränken, wie es um einer funktionierenden Kooperation mit anderen willen erforderlich ist. Ihre motivationale Kraft gewinnt diese Einsicht in Verbindung mit den sozialen Bedürfnissen einer Person und insbesondere aus ihrem natürlichen Sympathievermögen. Ihr Vermögen, mit anderen zu sympathisieren, reicht ohnehin über den Kreis der Mitglieder der eigenen Familie hinaus. Daher lässt sich im Rekurs auf dieses Vermögen die motivationale Grundlage für rücksichtsvolles Handeln erklären, wie es für eine erfolgreiche Kooperation erforderlich ist, die nicht nur der eigenen Familie, sondern der Menschheit insge-

[11] Siehe insbesondere ebd., Book III, Part II, Sec. ii, 484 ff.

PhJb 1/05 / p. 63 / 18.3.

samt förderlich ist. Rücksichtsvolles Handeln wird durch Empfindungen motiviert, die sozial, aber nicht parteilich sind. Derartiges Handeln ist gerecht und entspricht damit moralischen Normen. Wer aus Affekten unparteilicher Sympathie handelt, erweist sich als tugendhaft.

Die Disposition, unparteiliche soziale Empfindungen zu haben, die stark genug sind, sich im Konfliktfall gegen egoistische oder soziale, parteiliche Empfindungen durchzusetzen und zu kooperativem, gerechtem Handeln zu motivieren, hat ein Mensch Hume zufolge nicht von Natur aus. Vielmehr ist diese Disposition zu affektiver, unparteilicher Sympathie, die Hume auch als „Tugend" bezeichnet, ein Produkt kultureller Entwicklung und Erziehung. Zwar finden die kulturelle Entwicklung der Menschen im allgemeinen und die Erziehung einzelner Menschen im besonderen unter historisch kontingenten Bedingungen statt. Da die Menschen aber von Natur aus zu schlecht ausgestattet sind, um ohne Kooperation zu überleben, gibt es für sie ein natürliches, in ihren egoistischen Grundbedürfnissen angesiedeltes Interesse an erfolgreicher Kooperation. Die Regeln erfolgreicher Kooperation sind Prinzipien der Gerechtigkeit. Daher kann die Menschheit nur in dem Maß überleben, in dem sie zu Strategien erfolgreicher Kooperation, d. h. zu Interaktionen findet, die moralischen Normen entsprechen. Zu diesen Strategien gehört als wesentlicher Faktor die Erziehung zu einer affektiven Disposition zur Gerechtigkeit, zu unparteilicher Sympathie oder Tugend. Es ist diese affektive Disposition derjenigen, denen eine solche Erziehung zuteil geworden ist, die Hume auch als *moral sense* bezeichnet[12].

Über erworbene affektive Reaktionsmuster kann eine Person nicht frei verfügen; niemand kann seine durch Erziehung erworbenen affektiven Dispositionen ad hoc verändern. Auf die Frage, ob eine Person mit einer bestimmten affektiven Disposition, die sich in einer bestimmten Handlungssituation befindet, die bestimmte Affekte empfindet, entsprechende Begehrungen fühlt, Handlungsmotivationen ausbildet, sich einen Zweck setzt und diesem gemäß handelt, auch anders hätte handeln können als sie tatsächlich handelt, gibt Hume eine zwiespältige Antwort: Sie hätte auch anders handeln können, insofern es keine äußeren Hindernisse gab, die es ihr unmöglich gemacht hätten, einen anderen Zweck zu verwirklichen; angesichts ihrer tatsächlichen affektiven Disposition hätten die Affekte, denen sie sich ausgesetzt sah, jedoch letztlich keine andere motivationale Wirkung haben können als die, die sie hatten, weshalb die so disponierte Person letztlich so handeln musste, wie sie gehandelt hat. Ähnlich wie Hobbes ist Hume der Auffassung, dass Menschen Handlungsfreiheit, aber keine Willensfreiheit haben. Die affektiven Dispositionen einer Person sind für deren Empfinden, Begehren, Wollen und Handeln in einer gegebenen Handlungssituation ausschlaggebend. Eine Person kann nicht gegen ihr affektive Disposition handeln. Daher ist es sinnlos, eine Person mit moralischen Forderungen zu konfrontieren; wenn sie keine diesen Forderungen entsprechenden Sensibilitäten und Verhaltensmuster, keinen *moral sense* ausgebildet hat, kann sie diese Forderungen nicht erfüllen. Statt einer Rechtfertigung der allgemeinen Geltung moralischer Normen und einer Erklärung ihrer uneingeschränkt verbindlichen

[12] Siehe ebd., Book III, Part I, Sec. ii, 470 ff.

PhJb 1/05 / p. 64 / 18.3.

Motivationskraft entwickelt Hume eine naturalistische Erklärung der Genese von affektiven Begehrungen, die durch gerechtes, moralisch korrektes Verhalten befriedigt werden[13].

Dass sich Menschen unter den kontingenten Bedingungen, unter denen sie ihre sozialen Verhaltensmuster und Gewohnheiten erwerben, nicht nur zu tugendhaften Personen, sondern auch zu unmoralischen Trittbrettfahrern entwickeln, kann Hume nicht ausschließen[14]. Angesichts dessen, dass dieser Entwicklungsprozess von jedem einzelnen Beteiligten in der Absicht vorangetrieben wird, den eigenen Nutzen zu maximieren, ist es sogar besonders wahrscheinlich, dass sie sich zu unmoralischen Trittbrettfahrern entwickeln. Auch eine Gesellschaft, in der viele Menschen eine moralische Erziehung erfahren haben und erfolgreich kooperieren, verfügt nicht über hinreichend gerechtfertigte normative Prinzipien, die es ihr erlauben würden, einem unmoralischen Trittbrettfahrer Einhalt zu gebieten. Ein solcher Trittbrettfahrer ist bestrebt, seinen eigenen Nutzen zu maximieren; dass er das nicht nur in dem Rahmen tut, der von Prinzipien der Gerechtigkeit bestimmt wird, sondern nicht davor zurückscheut, anderen zu schaden, liegt an seinem Mangel an affektiven, moralischen Dispositionen. Aber diesen Mangel kann ihm niemand zum moralischen Vorwurf machen. Niemand hat ein moralisches Recht, ihn zu bestrafen. Allerdings kann eine kooperative Gesellschaft einzelne Trittbrettfahrer verkraften, solange diese die allgemeine Kooperationsbereitschaft nicht unterminieren. Sobald aber die Trittbrettfahrer in einer Gesellschaft überhand nehmen, gerät die Kooperationsbereitschaft in Gefahr und damit das Überleben aller Mitglieder der Gesellschaft. Ob eine Gesellschaft eine solche Entwicklung überlebt oder nicht, ist kontingent, es hängt davon ab, ob sie die Kraft aufbringt, die Erziehung ihrer Mitglieder so zu verbessern, dass wieder stärkere Dispositionen zur Kooperation entstehen, Dispositionen zu gerechtem, moralischem Handeln.

Auf welchen Ausweg aus dem Dilemma der Moralpsychologie führt Hume mit seiner Theorie menschlicher Affekte und ihrer habituellen Prägung? Zum einen gleicht der Humesche Ausweg dem Kantischen: Mit der These, Menschen seien ihrer Natur nach nicht nur zu egoistischen, sondern auch zu sozialen Affekten und Begehrungen disponiert, negiert er die erste Aussage dieses Dilemmas, während er an der Wahrheit von dessen zweiter Aussage festhält. Im Unterschied zu Kant versteht er moralische Motivationen aber nicht als rein vernünftige, sondern als affektive, in Empfindungen unparteilicher Sympathie gegründete Motivationen. Damit entschärft er deren Gegensatz zu egoistischen Motivationen. Zum anderen aber gleicht der Humesche Ausweg aus dem Dilemma der Moralpsychologie auch demjenigen von Gauthier: Er erklärt die natürliche Begabung eines Menschen, affektive Dispositionen zu unparteilicher Sympathie mit anderen zu entwickeln, im Rekurs auf dessen egoistisches Interesse daran, seinen Eigennutzen zu maximieren. Moralisch korrektes Verhalten ist nützlich, weil es erfolgreiche Kooperation ermöglicht, wie sie für jeden Beteiligten von Vorteil ist, der sich als individueller Nutzenmaximierer

[13] Zur Humeschen Affektenlehre siehe Penelhum (1975) und (1993).

[14] Hume diskutiert den Fall des unmoralischen Trittbrettfahrers unter dem Titel eines *sensible knave* in seinem *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (282).

versteht. Auch für Hume ist der Mensch ein rationaler Nutzenmaximierer – andernfalls könnte er gar nicht überleben. Im Unterschied zu Gauthier erklärt Hume aber auch die Genese der affektiven Disposition eines Menschen zu kooperativem und damit gerechtem, moralisch korrektem Verhalten[15].

Letztlich gelingt es Hume nicht besser als Kant oder Gauthier, den verpflichtenden Charakter bzw. die Korrekturfunktion moralischer Motivationen gegenüber egoistischen Motivationen zu erklären. Ob ein Mensch seiner affektiven Disposition nach moralischen Normen gemäß handeln kann oder nicht, hängt Hume zufolge ab von der Erziehung, die er erfahren hat. Dass er eine solche Erziehung zur Tugend erfährt und dabei einen moralischen Sinn ausbildet, ist evolutionär wahrscheinlich, da für das vorläufig manifest erfolgreiche Fortbestehen der Menschheit nützlich, aber kontingent. Der Gefahr des moralischen Skeptizismus kann Hume mit seiner Theorie nicht erfolgreich entgegentreten.

Oberflächlich betrachtet ähnelt Adam Smiths Theorie der moralischen Motivation derjenigen Humes in vielen Hinsichten: Auch Smith schreibt dem Menschen zwei natürliche, affektive Dispositionen zu, eine egoistische und eine soziale, und auch Smith charakterisiert die soziale Disposition als Sympathievermögen. Ebenso wenig wie Hume versteht Smith das natürliche Sympathievermögen als einen moralischen Sinn, und auch für Smith bildet dieses Vermögen die Grundlage dafür, dass Menschen affektive Dispositionen zu moralisch richtigem Handeln entwickeln. Auch Smith charakterisiert die affektive Disposition eines Menschen zu moralischem Handeln als Tugend. Schließlich analysiert Smith, ähnlich wie Hume, gerechtes bzw. moralischen Normen entsprechendes Handeln in Begriffen unparteilicher Sympathie. Trotz dieser Ähnlichkeiten sollte nicht übersehen werden, dass Smith das Verhältnis egoistischer zu sympathiebestimmten Affekten ganz anders versteht als Hume. Hinzu kommt, dass Smith nicht der Auffassung ist, die Aufgabe der Moralphilosophie erschöpfe sich darin, die menschliche Natur und ihr evolutionäres Potential zu analysieren und zu erklären, warum Menschen nicht nur dann moralisch korrekt handeln, wenn dies ihren egoistischen Bedürfnissen und Interessen nicht entgegen steht. Vielmehr gehört es Smith zufolge – und darin stimmt er mit Kant überein – auch zu den Aufgaben der Moralphilosophie, die universale Geltung moralischer Normen zu rechtfertigen. Auch Smith versteht die Moralphilosophie als eine wesentlich normative Disziplin, als eine Disziplin allerdings, die sich vor dem Hintergrund der beobachtbaren moralischen Praxis einer Gesellschaft, wie Hume sie beschrieben hat, als plausibel erweisen muss. Er entwickelt zum einen eine Theorie der Genese moralischer Normen, durch die zugleich die allgemeine Geltung oder Verbindlichkeit dieser Normen begründet werden soll, und zum anderen eine Theorie der moralischen Erziehung, in deren Rahmen erklärt werden soll,

[15] In der doppelten Affinität, die Humes Ausweg aus dem Dilemma der Moralphilosophie sowohl zum Kantischen als auch zu dem von Gauthier vorgeschlagenen aufweist, manifestieren sich die beiden Ansätze, die Genese von gerechten Institutionen in einer Gesellschaft zu erklären, wie sie Haakonssen in Humes Moralphilosophie diagnostiziert hat: der rationalistisch-kontraktualistische und der evolutionäre Ansatz. Siehe Haakonssen (1981), 17/18.

PhJb 1/05 / p. 66 / 18.3.

dass und wie ein bedürftiger und daher egoistischer Mensch motiviert wird, sein Handeln an den moralischen Normen auszurichten. Er weist damit einen Ausweg aus dem Dilemma der Moralpsychologie, der nicht wieder in den moralischen Skeptizismus führt.

Jede Handlungsmotivation erwächst Smith zufolge aus zwei verschiedenen, affektiven Kräften: aus Egoismus und aus Sympathie. In diesen Kräften manifestieren sich nicht einfach verschiedene Bedürfnisse eines Menschen, die dieser unabhängig voneinander befriedigen könnte. Vielmehr fungieren sympathiebestimmte Empfindungen eines Menschen in Bezug auf dessen egoistische Affekte als korrigierende Instanz, und sie erfüllen diese Funktion unabhängig von dessen Einsicht in den Nutzen einer Kooperation mit anderen zum Zwecke der Maximierung seines eigenen Nutzens. Aufgrund seines natürlichen Egoismus ist jeder Mensch um sein eigenes Wohlbefinden besorgt und setzt sich entsprechende Zwecke. Für Smith ist dieser Egoismus die Kraft, aus der sich der Überlebenswille eines Menschen speist. Er versteht damit egoistische Affekte gänzlich wertneutral. Dabei bestreitet er nicht, dass der menschliche Egoismus nicht nur überlebenswichtig ist, sondern auch ein erhebliches Konfliktpotential birgt. Dieses Potential zu beherrschen ist die vornehmliche Aufgabe des Sympathievermögens. Smith versteht das Sympathievermögen eines Menschen nicht nur als einen affektiven Sinn für das Wohlbefinden anderer; ebenso wenig versteht er dieses Vermögen als einen moralischen Sinn für das Gemeinwohl oder für das, was moralisch korrekt ist. Aufgrund seines natürlichen Sympathievermögens, wie Smith es versteht, kann ein Mensch sich in andere Menschen hineinversetzen und deren Empfindungen nachempfinden. Darüber hinaus generiert dieses Vermögen in jedem Menschen ein Bedürfnis nach der Sympathie anderer. Es ist insbesondere das Sympathiebedürfnis eines Menschen, aus dem sich erklären lässt, dass und wie dem Sympathievermögen gegenüber egoistischen Affekten eine Korrekturfunktion zuwächst. Die Sympathie, nach der ein Mensch ein affektives Bedürfnis hat, versteht Smith nämlich vor allem als die Sympathie aller anderen mit dem, was dieser Mensch aus egoistischen Affekten tut. Aus seiner natürlichen Bedürftigkeit heraus ist jeder Mensch in seinem Handeln daran interessiert, sein eigenes Wohlbefinden zu befördern. Da er aber gleichzeitig ein Bedürfnis nach der Sympathie seiner Mitmenschen hat, ist es ihm nicht gleichgültig, welche Konsequenzen sein Handeln für andere hat und wie die anderen auf sein egoistisch bestimmtes Handeln reagieren. Wenn er sich daher um sein eigenes Wohlbefinden bemüht, versucht er gleichzeitig, die zu erwartenden Reaktionen der anderen zu berücksichtigen und darauf zu achten, ihnen nicht zu schaden. Schließlich kann er von denen, denen er in der Beförderung seines eigenen Wohlbefindens schadet, schwerlich erwarten, dass sie ihn in den Genuss ihrer Sympathie kommen lassen.

Wer nicht aus bloßem Egoismus, sondern aus sympathiebestimmtem oder sympathiebeschränktem Egoismus handelt, der befördert sein eigenes Wohlbefinden – aber in den Grenzen dessen, was mit den Bedürfnissen und Interessen aller anderen kompatibel ist und von diesen daher mit Sympathie bedacht werden kann. Dabei steht das Bemühen einer Person um die Sympathie der jeweils anderen nicht im Dienst ihres Interesses an einer Kooperation zum Zweck der Maximierung ihres

PhJb 1/05 / p. 67 / 18.3.

eigenen Nutzens, sondern es ist ein genuin soziales Bedürfnis, das ein Gegengewicht bildet zu den egoistischen Bedürfnissen dieser Person. Die Sympathie, die am besten geeignet ist, dieses Sympathiebedürfnis einer Person zu befriedigen, ist denn auch nicht die Sympathie dieser oder jener bestimmten Person, die Sympathie einer Verwandten, einer Freundin oder Geliebten, die ein Handelnder erfährt, sondern die Sympathie des von Smith so genannten „unparteiischen Zuschauers“[16]. Der unparteiische Zuschauer macht seine Sympathie für einen Mitmenschen, der in seinem Handeln sein eigenes Wohlbefinden zu befördern sucht, davon abhängig, ob ihm, dem Zuschauer, dieses Handeln und dessen affektive Grundlage angemessen erscheinen – angemessen in Bezug auf die jeweilige Handlungssituation und den Kontext, in dem diese Situation sich ergeben hat. Der Maßstab für die Angemessenheit einer Handlung in einer bestimmten Handlungssituation sowie für die Angemessenheit der affektiven Grundlage dieser Handlung ist nun Smith zufolge nicht aus reiner Vernunft ableitbar (wie Kant annimmt). Vielmehr muss dieser Maßstab von den Menschen allererst konstituiert werden. Im Gegensatz zu Hume versteht Smith den Prozess der Konstitution dieses Maßstabs jedoch nicht als Prozess der Kooperation rationaler und sozialer Nutzenmaximierer, in dem diese unter entsprechend günstigen Bedingungen tugendhafte Gewohnheiten ausbilden, sondern als Prozess gegenseitiger moralischer Erziehung und moralischer Selbsterziehung, in dessen Verlauf die Beteiligten zu moralisch verantwortlichen Personen werden.

Dieser Prozess der Konstitution moralischer Normen lässt sich – in Anlehnung an Smiths Metapher des „unparteiischen Zuschauers“ – als eine Art Welttheater beschreiben. In diesem Theater tritt jeder Mensch in wechselnder Folge in drei verschiedenen Arten von Rollen auf: Zum einen ist er ein *Täter,* der bestrebt ist, sein Wohlbefinden zu befördern, dabei aber ein affektives Bedürfnis auch nach der Sympathie aller anderen empfindet; deshalb bemüht er sich um Öffentlichkeit und sieht in allen anderen Menschen Zuschauer seiner Handlungen. Er ist aber auch *Opfer,* insofern er von den Konsequenzen der Handlungen anderer Personen betroffen ist; er reagiert auf diese Konsequenzen positiv (mit Dankbarkeit, *gratitude*) oder negativ (mit Übelnehmen oder Groll, *resentment*). Schließlich ist er aber auch unbeteiligter *Zuschauer* der Interaktionen anderer Täter und Opfer, die sich um seine Sympathie bemühen und mit denen er mehr oder weniger sympathisiert. In der (fiktiven) Frühphase dieses Welttheaters gibt es noch starke Interessenkonflikte und entsprechend wenig allgemeine Sympathie, wie sie nur ein unparteiischer Zuschauer empfinden kann. Aber aus dem Bedürfnis nach der Sympathie aller anderen sind alle bereit, ihr auf egoistische Zwecke ausgerichtetes Verhalten immer wieder zu korrigieren, so dass ihr Verhalten in immer höherem Maß die Sympathie aller anderen und damit die eines unparteiischen Zuschauers verdient. Dabei lassen sich die Spielerinnen und Spieler dieses Welttheaters nicht nur von ihren egoistischen und sympathischen Affekten leiten, sondern auch von vernünftigen Überlegungen. Diese haben Strategien zum Gegenstand, zu einem Handeln zu finden, durch das die egoistischen und die sympathischen Bedürfnisse aller Menschen gleichermaßen und im Rahmen des maximal Möglichen befriedigt werden.

---

[16] Siehe Smith, *The Theory of Moral Sentiments,* 22 u. ö.

PhJb 1/05 / p. 68 / 18.3.

Der interaktive Prozess dieses Welttheaters ist ein Prozess des allmählichen Interessenausgleichs und der Konsensfindung, in dessen Verlauf es zur Konstitution moralischer Normen kommt. Moralisch ist ein Konsens, wenn er unter Beteiligung aller Menschen zustande gekommen ist und wenn diese an seinem Zustandekommen als Gleiche beteiligt waren, wenn also nicht Mächtige den weniger Mächtigen bestimmte Verhaltensnormen aufgezwungen haben, von denen nur die Mächtigen profitieren. Die an diesem Prozess Beteiligten, und das sind idealiter alle Menschen, erfahren in diesem Prozess eine moralische Erziehung. Sie lernen, ihre egoistischen Affekte so zu dämpfen, dass sie nicht in ein Handeln münden, das keine Sympathie finden und daher das Sympathiebedürfnis unbefriedigt lassen würde. Gleichzeitig schärfen sie ihre emotionale Aufmerksamkeit, ihre Sensibilität für die Empfindungen anderer. Erst in diesem Prozess entwickeln sie ein moralisches Gewissen, sie entwickeln sich von Menschen mit affektiven Vermögen, die sie zur Moralität befähigen, zu moralischen Personen. Moralische Personen kennen die moralischen Normen und fühlen sich motiviert, gemäß diesen Normen zu handeln. Alle Menschen, die eine moralische Erziehung erfahren haben, haben affektive Dispositionen dazu ausgebildet, als Betroffene oder Opfer im Lichte der jeweiligen Situation angemessen zu reagieren und Handlungsmotive auszubilden, die von einem ausgewogenen Verhältnis egoistischer und sympathiebestimmter Bedürfnisse geprägt sind. Die entsprechenden Handlungen sind moralische Handlungen aus sympathiebestimmtem Egoismus.

Dass Menschen von vornherein neben ihren egoistischen Bedürfnissen auch sympathiebestimmte Bedürfnisse zu befriedigen versuchen und bereit sind, zum Zweck der Berücksichtigung sympathiebestimmter Bedürfnisse den egoistischen Bedürfnissen Grenzen zu setzen, bedeutet also nicht, dass ihre Interaktion von vornherein moralisch korrekt ist. Zwar liegt in dem Sympathievermögen der Keim zur Ausbildung moralischer, affektiver Dispositionen, zur Ausbildung eines moralischen Charakters. Aber dieser Keim muss allererst entwickelt werden. Das Verständnis des moralischen Charakters einer Person als egoistische und sympathiebestimmte, dabei aber unparteiliche und affektive Disposition eines Menschen teilt Smith mit Hume. Darüber hinaus stimmen beide darin überein, dass Menschen nicht von Natur aus einen solchen Charakter haben, sondern ihn erst in einem Prozess moralischer Erziehung ausbilden müssen. Während Hume diesen Prozess jedoch als Kooperationsprozess analysiert, in dem es allen Beteiligten um nichts als die Maximierung ihres je eigenen Nutzens geht, versteht Smith diesen Prozess als interaktiven Prozess der Persönlichkeitsbildung, dessen Zweck sich in der Konstitution und Rechtfertigung moralischer Normen und der moralischen Erziehung aller Beteiligten erschöpft[17].

Das heißt nicht, dass Smith sich für die Kooperation von Menschen zum Zweck der Maximierung ihres je eigenen Nutzens nicht interessiert hätte. Sein zweites

[17] Auch Haakonssen betont, dass für Smith die moralische Motivation einer Person zu einer Handlung, die in deren unparteilicher Sympathie für eine bestimmte Art von Handlung in einer bestimmten Art von Handlungssituation gründet, nichts mit egoistischen Nützlichkeitserwägungen dieser Person zu tun hat. Siehe Haakonssen (1981), 72.

großes Werk, der *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ist der Theorie einer solchen Kooperation gewidmet; dabei versteht Smith den Eigennutzen der Kooperierenden im kapitalistischen Sinn als Vermehrung des Vermögens. Aus dem Vergleich von Smiths Auffassung der moralischen Empfindungen von Personen und ihrer Motive zur Kooperation mit derjenigen Humes ist abzulesen, dass Smith im Unterschied zu Hume der Auffassung war, eine Kooperation zum Zweck der Maximierung des je eigenen Nutzens der Kooperierenden könne nur dann erfolgreich sein, wenn diese bereits eine moralische Persönlichkeit ausgebildet haben. Eine Kooperation zum Zweck der Nutzenmaximierung aller Beteiligten ist, so Smith, wenn sie zusätzlich mit der Aufgabe befrachtet wird, bei den Beteiligten allererst eine Disposition zu moralisch korrektem Verhalten zu bewirken, zum Scheitern verurteilt. Die berühmte Formulierung aus seiner Schrift zur Nationalökonomie, der zufolge Handelspartner nicht aus allgemeiner Menschenliebe (aus Sympathie mit anderen oder aus dem Bedürfnis nach der Sympathie der anderen), sondern aus Eigeninteresse agieren, erweist sich im Licht dieser Überlegungen als ein Einwand gegen Hume, der in seiner evolutionären Theorie der Gerechtigkeit den Prozess der moralischen Erziehung als Kooperation individueller Nutzenmaximierer analysiert hatte[18].

Smiths sympathiebestimmte Egoisten sind ihren affektiven und damit motivationalen Dispositionen nach den erwachsenen Bürgern einer Polis nicht unähnlich, wie Aristoteles sie beschrieben hat – allerdings schließt Smith niemanden aus der Gemeinschaft der moralischen Personen aus, weder die Frauen noch irgendwelche anderen Menschen. Ebenso wenig wie Aristoteles' erwachsene Polismitglieder haben Adam Smiths moralische Personen eine widernatürliche Dressur erfahren, sondern eine moralische Erziehung, durch die ihre natürlichen Anlagen zur Moralität entwickelt wurden. Auch Smiths sympathiebestimmte Egoisten zeichnen sich durch „Tugenden" aus. Dabei unterscheidet Smith – nach dem Vorbild von Aristoteles' Unterscheidung der ethischen von den dianoethischen Tugenden – zwischen den Tugenden für Handelnde und Betroffene oder Opfer einerseits und Tugenden für diejenigen, die in der Rolle von Zuschauern sind. In dem Maß, in dem Handelnde und Betroffene dazu fähig und bereit sind, ihre egoistisch bestimmten Affekte zu dämpfen und in ein ausgewogenes Verhältnis zu ihren sympathischen Affekten zu bringen, beweisen sie die *Tugend der Mäßigung*. Der Zuschauer dagegen beweist in dem Maß, in dem er angemessen – gemäß den moralischen Normen – mit Handelnden und Betroffenen sympathisiert und über deren Verdienst und Schuld urteilt, die *Tugend der Anteilnahme*[19].

Aber auch zur Kantischen Moralphilosophie hat die Smithsche Theorie der ethi-

---

[18] Siehe *Smith, Wealth of Nations,* 26/27: „It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest." Das berühmte, so genannte Adam-Smith-Problem erfährt auf diese Weise eine einfache Lösung. Zur Übersicht über dieses Problem und seine Diskussion siehe u. a. Karl Graf Ballestrem (2001).

[19] Smith spricht jeweils von einer ganzen Menge von Tugenden *(set of virtues)*; die Tugenden, die der Tugend der Mäßigung entsprechen, sind die „great, the awful and respectable, the virtues of self-denial, of self-government, of that command of the passions which subjects all the movements of our nature to what our own dignity and honor, and the propriety of our own conduct require" (I.i.5., 23). Die Tugenden

schen Gefühle eine deutliche Affinität. Die Sympathie, die ein unparteiischer Zuschauer für einen Handelnden empfindet, dessen Handeln (ebenso wie das diesem Handeln zugrunde liegende affektive Handlungsmotiv) der Handlungssituation angemessen ist und daher die moralischen Normen erfüllt, lässt sich als die affektive Variante der moralischen Billigung verstehen, wie Kant sie unter dem Titel eines rational gegründeten Gefühls der „Achtung" beschrieben hat[20]. Denn dasjenige Handeln, das die Sympathie des unparteiischen Zuschauers verdient, instantiiert moralische Normen, von denen jeder wollen kann, dass sie als Gesetze menschlichen Handelns fungieren.

Was für ein Vorschlag zur Auflösung des Dilemmas der Moralpsychologie lässt sich aus Smiths Theorie der natürlichen, egoistischen und sympathiebestimmten Affekte eines Menschen herauslesen? Alles menschliche Handeln ist, so Smith, sowohl durch egoistische als auch durch sympathiebestimmte Empfindungen motiviert. Ähnlich wie Gauthier ist Smith der Auffassung, dass sich moralisches von nicht moralischem Handeln nicht hinsichtlich der affektiven Kräfte unterscheidet, die an der Motivation zu diesem Handeln beteiligt sind. Wie aber unterscheidet Smith zwischen der Motivation zu moralischem und der zu nicht moralischem Handeln? Moralisches Handeln beruht zwar, so Smith, auf denselben affektiven, motivationalen Kräften wie nicht moralisches Handeln, nämlich auf Egoismus und Sympathie. Aber das Verhältnis zwischen diesen Kräften ist jeweils verschieden. Während nicht moralisches Handeln aus einem Übergewicht egoistischer über sympathiebestimmter Affekte resultiert (ganz unabhängig davon, ob es seinen Konsequenzen nach moralisch erlaubt erscheint oder nicht), erwächst moralisches Handeln aus einem ausgewogenen oder harmonischen Verhältnis zwischen egoistischen und sympathiebestimmten Affekten, wie es nur zustande kommen kann, wenn die sympathiebestimmten Affekte gegenüber den egoistischen ihre Korrekturfunktion wahrnehmen. Ob sie im Spiel der Affekte einer Person diese Korrekturfunktion wahrnehmen oder nicht, soll nun aber Smith zufolge nicht von letztlich kontingenten Umständen abhängen, sondern von der moralischen Erziehung dieser Person, die durch die Interaktion dieser Person mit anderen Menschen unweigerlich zustande kommt. Seiner natürlichen, affektiven Disposition nach kann kein Mensch ein Interesse daran haben, sich dieser Interaktion und damit seiner moralischen Erziehung zu entziehen. Denn nur im Kontext solcher Interaktionen kann er die Sympathie durch andere erfahren, nach der er ein natürliches Bedürfnis hat.

Um nun zu erkennen, dass Smiths Ausweg aus dem Dilemma der Moralpsychologie nicht wieder in den moralischen Skeptizismus führt, ist zunächst zu fragen, welche Mittel er zur Verfügung stellt, um dem unmoralischen Trittbrettfahrer zu begegnen. Bei der Beantwortung dieser Frage ist zu bedenken, dass Smith mit seiner Theorie der Genese und Rechtfertigung moralischer Normen durch einen Prozess

---

dagegen, die der Tugend der Anteilnahme entsprechen, sind die „soft, gentle, the amiable virtues, the virtues of candid condescension and indulgent humanity". Siehe *The Theory of Moral Sentiments,* 23.

[20] Siehe Kant, *Kritik der praktischen Vernunft,* AA V, 80.

der Interaktion von Menschen, die von Natur aus nicht nur egoistisch und rational, sondern zusätzlich mit dem affektiven Vermögen der Sympathie ausgestattet sind, nicht beabsichtigt, den tatsächlichen historischen Prozess nachzuzeichnen, in dem Moralität als gesellschaftliches Phänomen entstanden ist. Vielmehr ist seine Analyse dieses Prozesses als eine Art Gedankenexperiment zu verstehen. In diesem Experiment geht Smith hypothetisch davon aus, dass die Menschen nicht nur von Natur aus gleich sind, ausgestattet mit den gleichen Bedürfnissen und Vermögen, sondern auch davon, dass sie einander als Gleiche im Prozess ihrer interaktiven Konstitution moralischer Normen anzuerkennen bereit sind. Erst diese – tatsächlich unrealistische – Gleichheitsvoraussetzung macht plausibel, dass die Handlungsnormen, die sich in der Interaktion dieser Menschen herausbilden, moralische Normen sind. Im Rahmen dieses Gedankenexperiments lassen sich bestimmte Handlungsnormen auf ihren Status als moralische Normen prüfen: Geprüft wird, ob Handlungen eines bestimmten Typs unter äußeren Bedingungen eines bestimmten Typs von einem unparteiischen Zuschauer gebilligt werden könnten. Nicht zufällig weist dieses Prüfverfahren Affinitäten zu dem Verfahren auf, das Kant mit dem Kategorischen Imperativ bereitstellt.

Handlungsnormen, die nicht nur historisch kontingente Konventionen sind, sondern eine Rechtfertigung ihrer allgemeinen Gültigkeit erfahren haben, sind moralische Prinzipien, an die sich alle Menschen zu halten haben. Diese Prinzipien berechtigen eine Gesellschaft, unmoralischen Trittbrettfahrern durch Androhung von Strafen Einhalt zu gebieten und sie, wenn sie gegen diese Prinzipien verstoßen haben, tatsächlich zu bestrafen. Die Berechtigung der Strafe erklärt sich aus der allgemeinen Geltung der Normen, gegen die sie verstoßen haben. Sie ist nicht davon abhängig, welche Sozialisation ein unmoralischer Trittbrettfahrer tatsächlich erfahren hat, davon, ob er unter den historisch kontingenten Bedingungen seines Lebens eine moralische Erziehung erfahren hat und Gelegenheit hatte, einen tugendhaften, moralischen Charakter auszubilden oder nicht.

Smith erklärt mit seiner Theorie der interaktiven Konstitution moralischer Normen in Prozessen gegenseitiger moralischer Erziehung und Selbsterziehung, wie Menschen motiviert werden können, sich in ihrem Handeln nach den moralischen Normen zu richten. Dabei geht er von einem Menschenbild aus, in dem der Mensch nicht nur mit egoistischen, sondern auch mit genuin sozialen Bedürfnissen ausgestattet erscheint, von deren Gleichgewicht sein Wohlbefinden als moralische Person abhängt. Auch vor dem Hintergrund von Humes Menschenbild erscheint das Smithsche Menschenbild keineswegs unplausibel. Er kann also davon ausgehen, dass die moralische Erziehung von Menschen möglich ist und unter entsprechend günstigen Umständen auch so verlaufen kann, wie er es in seinem Gedankenexperiment annimmt. Aber weil seine Theorie den Status eines Gedankenexperiments hat, braucht er den Kreis derjenigen, für die die interaktiv konstituierten, moralischen Normen uneingeschränkt verpflichtende Prinzipien sind, nicht auf diejenigen zu beschränken, die eine moralische Erziehung erhalten und affektive Dispositionen zu moralischem Handeln ausgebildet haben. Da ihm auch jenseits tatsächlicher interaktiver Prozesse moralischer Erziehung mit seinem Gedankenexperiment ein Verfahren zur Verfügung steht, Handlungsnormen auf ihren mora-

PhJb 1/05 / p. 72 / 18.3.

lischen Status zu überprüfen, kann er begründen, dass alle Menschen Adressaten moralischer Gebote sind, auch diejenigen von ihnen, die keine moralische Erziehung erfahren haben oder bei denen diese Erziehung – aus welchen Gründen auch immer – nicht die intendierte Wirkung zeigte.

Smith weist mit seinem Gedankenexperiment also nicht nur einen Ausweg aus dem Dilemma der Moralpsychologie. Es gelingt ihm erfolgreicher als Kant, Gauthier oder Hume, dem moralischen Skeptizismus zu begegnen, insofern er zu begründen vermag, dass moralische Gebote für alle gelten, auch für diejenigen, die aus sich heraus nicht die Kraft aufbringen, ihre egoistischen Bedürfnisse und Interessen auf ein sozial verträgliches Maß zu dämpfen oder sie einer moralischen Korrektur zu unterwerfen[21].

LITERATURVERZEICHNIS

Ballestrem, K. Graf (2001), *Adam Smith,* München.
Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement,* Oxford.
Kant, I. (1913), *Kritik der praktischen Vernunft,* Akademieausgabe Bd. V, 1–163, Berlin.
Haakonssen, K. (1981), *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith,* Cambridge.
Hobbes, T. (1991), *Leviathan,* hg. v. Richard Tuck, Cambridge.
Hume, D. ([2]1978 u. ö.), *A Treatise of Human Nature,* hg. v. L. A. Selby-Bigge, Oxford.
– ([3]1975), *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* hg. v. L. A. Selby-Bigge, Oxford.
Nida-Rümelin, J. (2001), *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft,* Stuttgart.
Penelhum, T. (1975), *Hume,* London – Basingstoke.
– (1993), „Hume's Moral Psychology", in: D. F. Norton (Hg.), The Cambridge Companion to Hume, Cambridge, 117–147.
Schneewind, J. B. (1998), *The Invention of Autonomy. A history of modern moral philosophy,* Cambridge.
Smith, A. (1984), *The Theory of Moral Sentiments,* Indianapolis.
Smith, A. (1981), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* Indianapolis.

ABSTRACT

Wer die Motivation zu moralischem Handeln zu erklären versucht, sieht sich mit einem Dilemma konfrontiert: Alles menschliche Handeln ist egoistisch motiviert; moralisches Handeln dagegen ist nicht egoistisch motiviert. Ist moralisches Handeln für Menschen unmöglich? Antworten von Immanuel Kant, David Gauthier, David Hume und Adam Smith werden diskutiert. Während Kant und Gauthier jeweils eine Aussage des Dilemmas falsifizieren und die andere verteidigen, versuchen Hume und Smith, diese Aussagen so zu modifizieren, dass sie miteinander kompatibel erscheinen. Beider Erklärungen der Motivation zu moralischem Handeln erscheinen auf den ersten Blick ähnlich. Jedoch gelingt es nur Smith, mit seiner Theorie der doppelten, egoistischen und sympathiebestimmten Motivation aller Handlungen einen Ausweg aus dem Dilemma zu weisen, der auch ein Ausweg aus dem moralischen Skeptizismus ist.

[21] Ich danke Ursula Baumann für sehr wertvolle kritische Anmerkungen zu einer früheren Fassung dieses Textes.

PhJb 1/05 / p. 73 / 18.3.

Explaining the motivation to act morally may lead into the following dilemma: Egoism is the motivational force of all human actions; moral action, however, is not motivated through egoism. Is moral action impossible for human beings? The paper discusses Immanuel Kant's, David Gauthier's, David Hume's und Adam Smith's answers to this question. Whereas Kant and Gauthier defend either the one or the other of the horns of the dilemma and attempt at falsifying the other, Hume and Smith suggest modifications of both horns so that the resulting claims are compatible. At first sight, their explanations of moral motivation seem to be quite similar: However, only Smith's suggestion meets with success. With his theory of a double, egoistic and sympathetic motivation of all human action he points to a way out of this dilemma which offers at the same time an escape from moral scepticism.