

Kann Homo oeconomicus tugendhaft sein?

von

Michael Baurmann*

Zusammenfassung: Ein Homo oeconomicus würde davon profitieren, wenn er die Fähigkeit hätte, sich gegen das Prinzip rationaler Nutzenmaximierung auf eine bestimmte Handlungsweise festzulegen. Eine solche Fähigkeit zur Selbstbindung läßt sich mit der Existenz moralischer Gefühle erklären. Die Ergänzung eines ökonomischen Verhaltensmodells durch eine Theorie moralischer Gefühle kann sich aber nicht darauf beschränken, in solchen Gefühlen nur zusätzliche *innere* Restriktionen für einen Handelnden zu sehen. Im folgenden wird eine adäquatere Sichtweise vorgeschlagen und mit philosophischen Konzepten der Willensfreiheit und Selbstbestimmung verglichen.

1. Glück und Moral

Für die Begründer der Moralphilosophie im antiken Griechenland ist ein moralisches Leben von einem guten Leben nicht zu trennen. Ein moralisch motiviertes Streben wäre in ihren Augen sinnlos, wenn es dem einzelnen nicht auch Wohlergehen und persönliche Erfüllung verheißt. Konflikte zwischen individuellen Wünschen und moralischen Idealen zeigen keine unüberwindbare Kluft, sondern sind durch eine vertiefte Einsicht und eine vernunftgemäße Handlungsweise auflösbar. Die moralischen Tugenden entfalten nur die inhärenten Anlagen und Bestimmungen des Menschen, so daß der seiner

* Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Fachbereich Rechts- u. Wirtschaftswissenschaften, 55099 Mainz.

Natur gemäß lebende Mensch sein wahres Glück findet, *indem* er moralische Tugenden praktiziert.

Die Vorstellung, daß sich die menschliche Natur mit den moralischen Tugenden in grundsätzlicher Übereinstimmung befindet, hat sich in unserer Tradition bekanntlich nicht durchsetzen können. Nach christlicher Auffassung ist die menschliche Natur als Fundament der Moral in jeder Hinsicht ungeeignet. Moral muß sich *gegen* diese Natur durchsetzen, anstatt sie als Bundesgenossen wählen zu können. An die Stelle der Tugendlehre tritt eine Sammlung von Befehlen, die einem widerstrebenden Adressaten vorschreiben, was er zu tun und zu lassen hat. Kant macht es zu einem Definitionsbestandteil der Moral, daß sie vom Glücksstreben vollständig getrennt ist. Das moralische Gesetz als kategorischer Imperativ verlangt seine Befolgung als Selbstzweck und nicht im Dienste der Erlangung anderer Güter. Pflicht darf nur um der Pflicht willen getan werden und bildet zur Neigung einen sprichwörtlich gewordenen Gegensatz. Jeder Mensch finde, so Kant, in seiner Vernunft diese "Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme".¹

Ein Homo oeconomicus scheint sowohl für die Entwicklung von Tugendhaftigkeit als auch von Pflichtbewußtsein ein gleichermaßen ungeeigneter Kandidat zu sein. Als jemand, der sich ausschließlich von seinen gegebenen persönlichen Interessen leiten läßt, wird er weder einen intrinsischen Wert darin sehen, mit der Praktizierung moralischer Tugenden seiner "eigentlichen" Bestimmung gemäß zu handeln, noch wird er einen "heiligen Schauer" empfinden, wenn er die eherne Stimme der Pflicht vernimmt. Eine Unterwerfung unter moralische Normen, die sich nicht in der Münze der Nutzenmaximierung auszahlt, ist einem Homo oeconomicus wesensfremd.

Es ist deshalb eine Ironie der Geschichte, daß ausgerechnet dieser Homo oeconomicus sich mittlerweile anschickt, zu einem Bindeglied zwischen den verfeindeten moralphilosophischen Traditionen zu werden. Mit seiner Hilfe läßt sich eine Brücke schlagen zwischen

einer Glück und Moral harmonisierenden Tugendlehre und einer Pflichtethik, die moralische Gebote vor allem im Widerstreit zu persönlichem Vorteilsstreben sieht. Wie konnte es dazu kommen?

Die Antwort ist zunächst relativ einfach. Die Anwendung des ökonomischen Verhaltensmodells auf immer neue Gegenstände hat schnell zu der Erkenntnis geführt, daß ein Homo oeconomicus Moral und Tugend keineswegs so grundsätzlich feindlich gegenübersteht, wie es seine konsequente Orientierung an seinen individuellen Interessen vermuten lassen könnte. Denn es gibt zahlreiche soziale Situationen, in denen Menschen gerade unter dem Gesichtspunkt einer Mehrung ihres persönlichen Nutzens davon profitieren können, wenn sie sich als Personen präsentieren, die sich *nicht* fortwährend um ihren persönlichen Nutzen sorgen - die also auch dann nicht betrügen, wenn ein Betrug gefahrlos möglich wäre, oder die auch dann ihren fairen Beitrag zu einer gemeinsamen Aufgabe beisteuern, wenn sie risikolos als Trittbrettfahrer davonkämen. Dieser Verzicht auf Vorteile im Einzelfall kann sich in der Bilanz auszahlen, weil Personen mit solchen Handlungsweisen als Partner besonders gesucht sind und erfolgreiche kooperative Beziehungen aufbauen können, die anderen versperrt bleiben. Was einer Person in diesen Fällen nützt und von anderen belohnt wird, ist also der Besitz der *Eigenschaft*, in einer bestimmten Weise unabhängig von den situativen Anreizen im Einzelfall zu handeln.²

Diese Nützlichkeit der Uneigennützigkeit ist es, die Homo oeconomicus tatsächlich zu einem Vermittler zwischen Tugend- und Pflichtethik prädestiniert: Denn insofern der Besitz moralischer Eigenschaften und Charakterzüge - also von *Tugenden* - seinen Interessen dient, entspricht dies dem von der antiken Tugendethik proklamierten Einklang von Glück und Moral. Insofern aber solche Tugenden seinen Interessen dienen, indem sie ihn gerade davon ab-

¹ Kant (1958, S. 392).

² Vgl. Gauthier (1986), Hirshleifer (1987, S. 307-326), Frank (1987, S. 593-604); Frank (1992), Vanberg (1988), Güth/Kliemt (1994, S. 155-187), Baurmann/Kliemt (1995, S. 13-44), Baurmann (1996).

halten, im Einzelfall seinen Interessen nachzugehen, entspricht dies einer Pflichtethik mit ihrer strikten Unterscheidung zwischen Moral und individuellem Vorteilsstreben. Die Vorstellung der klassischen Tugendethik einer *unmittelbaren Einheit* von Glück und Moral wird dabei allerdings ebenso aufgegeben wie die Vorstellung der klassischen Pflichtethik von einem *unvermittelten Gegensatz* zwischen Glück und Moral. An ihre Stelle tritt die Erkenntnis, daß dem Glück des einzelnen dann am besten gedient sein kann, wenn er durch die Moral daran gehindert wird, immer nur nach dem eigenen Glück zu streben.

Für einen Homo oeconomicus fangen die eigentlichen Probleme damit aber erst an. Denn wie schon Aristoteles feststellt: Wir wollen nicht wissen, was die Tugenden sind, sondern wir wollen tugendhaft *sein*. Sicher: Wenn Homo oeconomicus seine Eigenschaften wählen könnte, *dann* hätte er durchaus gute Gründe, sich für moralische Tugenden zu entscheiden. Nur leider *kann* Homo oeconomicus seine Eigenschaften nicht wählen. Ja, schlimmer noch, streng genommen hat er überhaupt keine Eigenschaften. Er ist tatsächlich ein *Mann ohne Eigenschaften*, denn er hat nicht nur die *Möglichkeit*, in jeder Handlungssituation seinen Nutzen zu maximieren, sondern er ist auch *verdammt* zu einem solchen Opportunismus. Ihm fehlt nämlich, wie man gemeinhin sagt, die Fähigkeit, das "Selbstbindungsproblem" zu lösen und sich unabhängig von den Anreizen der jeweiligen Situation auf bestimmte Handlungsweisen *festzulegen*, also z.B. auch dann nicht zu lügen oder zu betrügen, wenn solche Handlungen ihm im konkreten Fall Vorteile bringen. Genau über eine solche Fähigkeit zur Festlegung müßte Homo oeconomicus verfügen, wenn er sich moralische Tugenden zu eigen machen wollte, also *Dispositionen*, bestimmte Handlungsweisen interessenunabhängig auszuführen.

Nun ist der Homo oeconomicus nur ein Modell und seine Brauchbarkeit muß sich im Rahmen explanativer Theorien bewähren. Viele sind mittlerweile zu der Überzeugung gekommen, daß ein Verhaltensmodell, das einen Handelnden vollständig ohne dauerhafte

Charakterzüge und Dispositionen konzipiert, empirisch einfach falsch ist. Menschen sind in der Realität auf gewisse Handlungsweisen - auch auf moralische Tugenden - festgelegt und maximieren nicht in jeder Situation ausschließlich ihren persönlichen Nutzen.

Im folgenden möchte ich daher die Frage erörtern, wie eine entsprechende Ergänzung des ökonomischen Verhaltensmodells aussehen könnte, ohne den Homo oeconomicus bis zur Unkenntlichkeit zu verstümmeln. Welche zusätzlichen Fähigkeiten sollen wir ihm zubilligen, damit er den Nutzen der Tugend nicht nur erkennen kann, sondern auch in die Lage versetzt wird, tugendhaft zu sein?

2. Moralische Gefühle als interne Sanktionen

Ein erfolgversprechender Weg scheint darin zu bestehen, Homo oeconomicus mit Gefühlen und Emotionen, speziell mit *moralischen* Gefühlen auszustatten. Sein Handeln wäre demnach nicht nur durch eine kühle Kalkulation seiner Interessen bestimmt, sondern durch Affekte allerlei Art, die dazu führen können, daß er den Weg der leidenschaftslosen Nutzenmaximierung verläßt. Die Annahme, daß Homo oeconomicus über Emotionen verfügt, hat den großen Vorteil, daß sie empirisch zweifellos zutreffend ist: Menschen *haben* offenbar Gefühle, Affekte, Leidenschaften *und* Interessen. Außerdem würde eine Ergänzung des ökonomischen Verhaltensmodells durch eine Theorie moralischer Gefühle seiner eigenen Tradition eine längst fällige Referenz erweisen. Für David Hume oder Adam Smith wäre es ohnehin unbegreiflich gewesen, daß ihre Erben diese Dimension menschlichen Handelns so lange vernachlässigt haben.

Wenn man sich allerdings darauf einläßt, gefühlsbestimmtes Verhalten in das Modell des Homo oeconomicus zu integrieren, dann muß man sich auch darüber im Klaren sein, daß man den geschützten Bereich freier Modellkonstruktion verläßt und sich in den Sumpf des tatsächlichen Gefühlslebens begibt. Denn wenn wir Homo oeconomicus aus empirischen Gründen in unserer Theorie Gefühle

verleihen, dann sollten es auch die Gefühle sein, die Menschen wirklich haben. Und wir werden sehen, daß diese Anforderung einigen Konzeptionen erhebliche Probleme bereitet.

Das gilt vor allem für den in seiner Schlichtheit zunächst bestehenden Vorschlag, die Phänomene von Lohn und Strafe einfach zu verdoppeln und neben externen Sanktionen einen Mechanismus interner Sanktionen aufgrund von Pflicht- und Schuldgefühlen einzuführen. Dieses Konzept hat nicht nur den offenkundigen Vorteil der äußersten theoretischen Sparsamkeit, sondern verlangt vor allem formal auch nur eine marginale Veränderung des ökonomischen Entscheidungsmodells. Rationale Nutzenmaximierung wird nur durch gewisse zusätzliche "innere" Restriktionen begrenzt. Es ist daher nicht überraschend, daß sich das Konzept interner Sanktionen großer Beliebtheit erfreut.

Diese ist allerdings kaum gerechtfertigt, wenn man das Konzept ernsthaft an den tatsächlichen Eigenschaften von Pflicht- und Schuldgefühlen mißt. Betrachten wir folgendes Beispiel: Ein junger Mann hat seine Schulzeit als gläubiger Katholik in einem Internat des Jesuitenordens verbracht. In dieser Zeit wurde er mit einem strikten Verbot vorehelichen Sexualverkehrs indoktriniert. Mittlerweile ist er zum Atheisten bekehrt und lehnt diese Moral ab. Trotzdem empfindet er nach wie vor so starke Schuldgefühle, wenn er als Junggeselle seinen erotischen Bedürfnissen nachgehen will, daß er davon abgehalten wird, sexuelle Beziehungen zu unterhalten. Legen wir das Modell interner Sanktionen zugrunde, in dem Pflicht- und Schuldgefühle einfach in gleicher Weise wie extern auferlegte Kosten wirken, dann unterscheidet sich dieser Fall nicht grundsätzlich von dem Fall eines anderen jungen Mannes, der weiterhin an seinem katholischen Glauben festhält und bewußt im Einklang mit der katholischen Sexualmoral und seinen moralischen Gefühlen lebt.

In Wirklichkeit würden wir diese beiden Fälle aber keineswegs als gleichartig betrachten. Im Gegenteil würden wir vielleicht dazu neigen, die fortbestehenden Schuldgefühle der ersten Person als Anlaß zu nehmen, ihr den Besuch eines Psychotherapeuten nahezu-

legen, während wir bei der zweiten Person keinerlei Überlegungen in diese Richtung anstellen würden. Warum kommen wir zu dieser unterschiedlichen Beurteilung? Nun, wir würden argumentieren, daß anders als im zweiten Fall im ersten Fall die Schuldgefühle *unbegründet* sind, weil unser Atheist die katholische Sexualmoral nicht mehr *anerkennt* und nicht mehr der Auffassung ist, daß er nach dieser Moral handeln *soll*.

Viele unserer Gefühle müssen in der einen oder anderen Weise begründet sein. Ihre grundlose Existenz würde letzten Endes als pathologisch betrachtet werden. Jemand, der Angst hat, obwohl keine Gefahr droht, der Eifersucht empfindet, obwohl seine Ehefrau treu ist, oder der Stolz ist, ohne etwas geleistet zu haben, wird im Zweifel als unnormal betrachtet. Das gleiche gilt für Pflicht- und Schuldgefühle. Sie sind nur dann begründet, wenn eine Person der Auffassung ist, daß sie bestimmte Handlungen ausführen *soll*, daß es *gut* und *richtig* ist, so zu handeln. Sie muß die mit diesen Gefühlen verbundenen Normen *akzeptieren*, sie darf sie nicht nur als von außen oktroyierte Vorschriften betrachten, sondern muß ihnen gegenüber auf einem *internen* Standpunkt stehen, d.h. selber *wollen*, daß sie ihnen Folge leistet.³ Schuldgefühle sehen wir nur dann als begründet an, wenn wir *unseren eigenen* Ansprüchen und Standards nicht genügen.

Mit dem Modell interner Sanktionen sind aber in dieser Weise *begründete* Pflicht- und Schuldgefühle nicht erklärbar. Nach diesem Modell kann es nur *einen* Grund geben, eine moralische Handlung als gut oder richtig zu betrachten, die Tatsache nämlich, daß diese Handlung das Pflichtgefühl anspricht bzw. ihre Unterlassung Schuldgefühle hervorruft. Die *einzige* einschlägige Norm, die auf dieser Basis von einem internen Standpunkt aus akzeptabel wäre, wäre die hypothetische Norm, daß man moralisch handeln soll, um das Auftreten von Schuldgefühlen zu vermeiden bzw. um vorhan-

³ Zum Begriff des "internen Standpunkts" gegenüber einer Norm vgl. Hart (1994, S. 79 ff.).

dene Pflichtgefühle zu befriedigen. Damit wird die Begründung für diese Gefühle aber zirkulär, und sie wären in Wirklichkeit ebenso unbegründet wie Angstgefühle, für deren Begründung man nur ihre eigene Existenz anführen kann. Ein Modell für die Wirkungsweise von Pflicht- und Schuldgefühlen muß der Tatsache gerecht werden, daß wir uns verpflichtet oder schuldig fühlen, weil wir der Auffassung sind, daß bestimmte Handlungen richtig und bestimmte Handlungen falsch sind, und daß wir nicht der Auffassung sind, daß bestimmte Handlungen richtig und bestimmte Handlungen falsch sind, weil wir Pflicht- und Schuldgefühle haben! Diese Gefühle sind die *Folge* der Tatsache, daß man bestimmte Handlungen als gesollt betrachtet, nicht ihre *Ursache*.

3. *Leidenschaften, Interessen und Moral*

Wenden wir uns einem anspruchsvolleren Vorhaben zu. Robert Frank hat in seinem Buch *Strategie der Emotionen*⁴ eine Theorie moralischer Gefühle entwickelt, die über ein einfaches Modell interner Sanktionen deutlich hinausgeht. Für ihn sind die Gefühle, die es Menschen ermöglichen, sich in ihrem eigenen Interesse gegen opportunistische Anreize auf bestimmte Handlungen festzulegen, nicht primär Pflicht- oder Schuldgefühle, sondern Gefühle, die mit bestimmten Handlungen *intrinsisch* verbunden sind. Der ehrliche Mensch handelt nicht darum ehrlich, weil er seine Schuldgefühle fürchtet, sondern ein ehrlicher Mensch ist nach Franks Worten "jemand, der Vertrauenswürdigkeit als solche schätzt".⁵ Eine Person, die Gleiches mit Gleichem vergilt, muß nicht durch ein Pflichtgefühl motiviert sein, sondern kann eine Person sein, "die einfach gerne Vergeltung übt".⁶

⁴ Vgl. Fn 2.

⁵ Frank (1992, S. 66).

⁶ Frank (1992, S. 16).

Franks Theorie leidet allerdings an einer gewissen Unentschiedenheit. Eigentlich verwendet er nämlich zwei, miteinander nicht kompatible Modelle. Das erste Modell kann man als das *Leidenschaftsmodell* bezeichnen. Was damit gemeint ist, wird bereits auf den ersten Seiten des Buches klar.⁷ Dort wird eine tödliche Fehde geschildert, die sich zur Zeit des Wilden Westens abspielt und in deren Verlauf zwei verfeindete Familien ihre unbezähmbaren Vergeltungsgefühle in einer nicht enden wollenden Blutrache ausleben. Diese Geschichte liefert das Muster für viele der späteren Beispiele.

Geschichten dieser Art wirken als Illustrationen für ein nicht-opportunistisches, "festgelegtes" Verhalten auf den ersten Blick so plausibel, weil sie von der dualistischen Vorstellung eines grundsätzlichen Gegensatzes von Gefühl und Verstand, Leidenschaften und Interessen zehren. Hat ein Mensch starke Affekte, dann setzen sie nach dieser Vorstellung seine Fähigkeit zur rationalen Kalkulation außer Kraft und machen ihn blind gegenüber den Folgen seines Handelns. Wer Haß oder Liebe empfindet, wird auch gegenüber seinen eigenen Interessen rücksichtslos sein. Nach dem Leidenschaftsmodell wäre daher ein durch moralische Gefühle bestimmtes Handeln in der konkreten Handlungssituation nicht nur irrational im Sinne von interessenwidrig, sondern gleichzeitig auch ein Handeln, das durch Gefühle sozusagen überwältigt wird und keinen Raum mehr läßt für distanzierte Abwägung und Überlegung. Frank untermauert diese Deutung, wenn er sich gegen die gängige Forderung verwahrt, daß man Emotionen unter Kontrolle halten solle.⁸ Ausdrücklich dienen ihm gerade Handlungen, die nicht "mit klarem Kopf" ausgeführt werden, als Beispiele für Handlungen, denen moralische Gefühle zugrunde liegen.⁹

Eine solche Rehabilitierung der Leidenschaften als moralischer Gefühle par excellence ist jedoch wenig überzeugend:

⁷ Frank (1992, S. 13 f.).

⁸ Frank (1992, S. 15).

⁹ Frank (1992, S. 14).

- Die dualistische Entgegensetzung von Leidenschaften und Interessen enthält nicht nur die Botschaft, daß man Emotionen kontrollieren *soll*, sondern daß man Emotionen auch kontrollieren *kann* und ungestüme Leidenschaften durch eine überlegte Orientierung an den Interessen *gezähmt* werden können.¹⁰ Besitzt diese Botschaft Wahrheitsgehalt, dann darf man den Einfluß von Leidenschaften auf unser moralisches und nicht-moralisches Handeln nicht überschätzen. Und unkontrollierbare Rachegefühle und grenzenloses Mitgefühl sind in unserer moralischen Praxis in der Tat *nicht* das Übliche.
- Es ist deshalb auch falsch, daß wir Personen, von deren moralischer Zuverlässigkeit wir überzeugt sind, zwangsläufig starke "moralische Leidenschaften" unterstellen. Wir vertrauen auf die Moralität von Menschen nicht nur dann, wenn wir annehmen, daß sie von starken Gefühlen geschüttelt werden. Wir haben in ihre moralische Integrität auch dann Vertrauen, wenn sie emotional kontrolliert sind und ihr Handeln bei klarem Kopf überlegt und vorausschauend planen.
- Schließlich verlangen nicht nur die Interessen, sondern auch Moral und Tugend häufig ein Handeln *gegen* die Leidenschaften. Handeln aus Rache und Haß ist in den meisten Moralsystemen *kein* moralisches Handeln. Moral fordert nur allzuoft von uns, unsere Emotionen und Affekte im Zaum zu halten - insbesondere auch im Hinblick auf die Folgen unseres Handelns. Für Aristoteles *ordnen* Tugenden unsere Gefühle, anstatt sie nur zu exekutieren. Der gerechte Richter, der im Bewußtsein seiner moralischen Pflichten seine Gefühle und Leidenschaften gerade bündigt, scheint insofern ein viel besseres Vorbild für moralisches Handeln zu sein als die archaischen und schießwütigen Figuren, mit denen Frank auf seine Sichtweise einstimmt.

¹⁰ Das ist der eigentliche Sinn, den man ideengeschichtlich mit dieser Entgegensetzung verband, vgl. Hirschman (1987).

4. Moralische Gefühle und Selbstbindung

Doch, wie gesagt, Frank verwendet selber noch ein anderes Modell für die Wirkungsweise moralischer Gefühle.¹¹ Nach diesem Modell, das er vor allem in seinen mehr theoretischen Ausführungen zugrunde legt, gibt es *keinen* grundsätzlichen Widerstreit zwischen Verstand und Gefühl oder Interessen und Leidenschaften, sondern *jedes* Handeln beruht auf Gefühlen und Affekten, Wünschen und Emotionen - das gilt auch für ein interessenorientiertes Handeln. Moralische Gefühle stehen dann nur noch - wie Frank ausdrücklich feststellt - "in Konkurrenz mit den Gefühlen ... , die rationalen Berechnungen materieller Auszahlungen entspringen".¹²

An die Stelle des dualistischen "Leidenschaftsmodell" tritt ein monistisches Modell menschlicher Motivation und Willensbildung, demgemäß *alle* menschlichen Handlungen affektuelle Grundlagen haben. Diese Sichtweise geht zurück auf David Humes Theorie der menschlichen Natur, wonach es grundsätzlich keinen Kampf zwischen Gefühl und Vernunft geben könne, weil die Vernunft, wie es in einer berühmten Sentenz heißt, "nur der Sklave der Affekte" sei.¹³ Auf der Basis einer solchen monistischen Konzeption entfällt die irritierende Gleichsetzung moralischen Handelns mit unüberlegtem und unkontrolliertem Handeln. Rationale Kalkulation und Überlegung verändern dann nur die Art und Weise, wie Emotionen in einen Entscheidungsprozeß Eingang finden. Folgt man Hume selbst, sind es gerade die "ruhigen" Gefühle, die in der Moral über die "heftigen" Gefühlen dominieren.¹⁴

¹¹ Seine Unentschiedenheit in dieser Hinsicht kommt im übrigen bereits in dem Originaltitel seines Buches zum Ausdruck: Während im Haupttitel von den "passions", also von den Leidenschaften die Rede ist, bezieht sich der Untertitel auf die Rolle von "emotions".

¹² Frank (1992, S. 53).

¹³ Hume (1978, S. 153).

¹⁴ Hume (1978, S. 155 ff.).

Mit dem Wechsel zu einem monistischen Modell affektiver Handlungsmotivation verstärkt sich allerdings ein Problem, das im Prinzip bereits für das Leidenschaftsmodell bestand: das Problem, inwiefern wir durch moralische Gefühle in unserem Handeln tatsächlich wirksam "gebunden" werden. Leidenschaften wie Haß oder Liebe eignen sich ja deshalb so gut als Belege für das Phänomen, daß Menschen auf bestimmte Handlungsweisen *festgelegt* sein können, weil durch solche Leidenschaften der kontrollierende Einfluß überlegter Abwägung und Voraussicht ausgeschaltet werden kann. Im Rahmen eines monistischen Modells moralischer Gefühle geht es aber nicht mehr um ein grundsätzliches Übertrumpfen rationaler Nutzenmaximierung durch die "irrationale" Macht unwiderstehlicher Leidenschaften, sondern um eine Konkurrenz verschiedener Gefühle und Affekte untereinander.

Frank selber jedenfalls mißtraut der Bindungskraft seiner eigenen moralischen Gefühle offenbar so sehr, daß er weitere Motive ins Feld führt, um beispielsweise zu erklären, warum er in einer fremden Stadt Trinkgeld gibt - also in einer Situation, in der seine moralischen Gefühle ihre besondere Wirkung eigentlich gerade entfalten sollten. Frank geht zwar davon aus, daß seine emotionale Bindung an das Trinkgeldgeben für ihn generell von Vorteil ist. Diese emotionale Bindung ist jedoch scheinbar nicht stark genug, um ein entsprechendes moralisches Handeln zuverlässig herbeizuführen. Entscheidend ist für Frank ein interessengeleitetes Argument: "Wenn ich in einer fremden Stadt kein Trinkgeld gebe, dann wird es für mich schwieriger sein, die Emotionen beizubehalten, die mich bei anderen Gelegenheiten zu ehrlichem Verhalten motivieren".¹⁵ Das gleiche Argument, nämlich moralisches Verhalten "als Investition in die Aufrechterhaltung einer ehrlichen Disposition", führt er als Begründung für seine Steuerehrlichkeit an.¹⁶

¹⁵ Frank (1992, S. 27).

¹⁶ Frank (1992, S. 27).

Macht man sich die Skepsis von Frank zu eigen, dann würden uns moralische Gefühle allein nicht ausreichend festlegen. Es bedürfte im Zweifelsfall *zusätzlicher Gründe* für ein moralisches Handeln. Die Gründe, die Frank angibt, sind aber alles andere als überzeugend. Abgesehen davon, daß sie auf eine eigentümliche Art von Selbstmanipulation hinauslaufen - man soll moralisch handeln, um diejenigen Gefühle zu fördern, die zu moralischem Handeln motivieren -, hat ein gefühlswidriges Handeln keineswegs die zwangsläufige Konsequenz, das betreffende Gefühl abzuschwächen. Wie Frank selbst an anderer Stelle sagt: "Wer ein Unrecht erlitten hat und keine Vergeltung sucht, ist weiter aufgebracht".¹⁷ Oder leidet etwa Humphrey Bogarts Liebe in Casablanca Schaden, weil er auf die geliebte Frau verzichtet? Millionen Zuschauer sind seit Jahrzehnten anderer Ansicht.

Wenn es also tatsächlich zusätzlicher handlungsmotivierender Gründe bedarf, damit man moralischen Gefühlen trauen darf, dann müssen wir uns nach anderen Gründen umschauen als sie Frank präsentiert. Eine solche Suche macht jedoch deutlich, daß wir hier auf ein grundsätzliches Problem für eine Theorie moralischer Gefühle stoßen.

5. Pflicht- und Schuldgefühle

Zusätzliche motivierende Gründe treten nämlich nicht nur häufig als *notwendige* Bedingungen für ein moralisches Handeln quasi gefühlverstärkend hinzu. Es ist auch keineswegs selten der Fall, daß solche von den unmittelbar vorhandenen Affekten unabhängigen Handlungsgründe *hinreichende* Bedingungen für ein moralisches Handeln darstellen. Menschen sehen gute Gründe für ein moralisches Handeln vielfach auch dann, wenn dieses Handeln als solches mitnichten mit positiven Gefühlen besetzt ist, ja wenn das Handeln selber bei ihnen

¹⁷ Frank (1992, S. 17).

sogar emotionale Abwehr hervorrufen mag. Ich kann aus solchen Gründen heraus Menschen helfen, für die ich kein Mitgefühl empfinde, ebenso wie ich Menschen Hilfe verweigern kann, die mein Mitgefühl haben. Ich kann in den Krieg ziehen, obwohl ich Töten verabscheue, und ich kann auf Vergeltung verzichten, obwohl meine Rachegefühle mich mein Leben lang verfolgen. Die Feststellung: "Ich habe es nicht gerne getan, aber es war meine Pflicht", ist durchaus nicht sinnwidrig. Daß Pflicht und Neigung nicht immer zusammenfallen, ist keine Erfindung des Deutschen Idealismus. Die Fabrik unserer Moral funktioniert einfach nicht nach dem Modell, daß wir die moralisch gebotenen Handlungen immer als solche gefühlsmäßig vorziehen.

Daß es eine solche Kluft zwischen moralischem Handeln und unseren unmittelbar gegebenen Wünschen und Neigungen geben kann, wird innerhalb einer Theorie der moralischen Gefühle in dem Moment anerkannt, in dem sie von der eigenständig motivierenden Kraft eines Pflicht- bzw. Schuldgefühls ausgeht. Pflicht ist nach Kant die Notwendigkeit einer Handlung "aus Achtung fürs Gesetz".¹⁸ Ein *Pflichtgefühl* zu besitzen, bedeutet demnach, eine positive Gefühlsqualität *allein* mit der Tatsache zu verbinden, daß man eine Handlung ausführt, die man für geboten und verbindlich hält; ein *Schuldgefühl* zu besitzen, bedeutet, eine negative Gefühlsqualität *allein* mit der Tatsache zu verbinden, daß man eine Handlung ausführt, die man für verboten und schlecht hält. Gerechte Menschen werden, wie Hume sagt, bestimmte Handlungen meiden, "weil sie dieselben für unrecht ansehen, und das Gefühl der Verpflichtung sie zu anderen Handlungen antreibt".¹⁹ Es muß dann nicht mehr die Handlung selber sein, mit der man einen intrinsischen Affekt verbindet. Handle ich aus Pflichtgefühl ehrlich, dann bin ich nicht ehrlich, weil ich Vertrauenswürdigkeit als solche schätze, sondern weil ich es schätze, eine Handlung auszuführen, die ich nach meiner Überzeugung aus-

¹⁸ Kant (1967, S. 95).

¹⁹ Hume (1978, S. 197).

führen soll. Wenn es auch nicht immer das Richtige sein mag, was man sich wünscht, kann man dennoch den Wunsch haben, das Richtige zu tun.

Die Annahme eines genuinen Pflicht- und Schuldgefühls macht es innerhalb einer Theorie moralischer Gefühle möglich, ein moralisches Handeln auch dann zu erklären, wenn es unmittelbar gegebenen Wünschen und Neigungen widerspricht, bzw. wenn die mit diesem Handeln intrinsisch verbundenen Gefühle keine ausreichende Wirksamkeit entfalten. Pflicht- und Schuldgefühle liefern uns die gesuchten zusätzlich motivierenden Gründe, die allein oder zusammen mit anderen moralischen Gefühlen für ein moralisches Handeln sorgen können. Und so könnte denn auch der Kellner in einer fremden Stadt sich vielleicht ein besseres Trinkgeld ausrechnen, wenn Frank ihm ein solches Trinkgeld aus Pflichtgefühl, anstatt aus der Befürchtung heraus gibt, ansonsten seine Gefühlsdispositionen zu schwächen.

Die systematische Einbeziehung von Pflicht- und Schuldgefühlen in eine Theorie moralischer Gefühle ist aber keine Trivialität - vor allem deshalb nicht, weil sie ohne weiteres gar nicht *möglich* ist. Denn es gilt ja weiterhin, daß eine Einbeziehung von Pflicht- und Schuldgefühlen mit der Tatsache vereinbar sein muß, daß solche Gefühle durch die Überzeugung *begründet* sein müssen, daß es *richtig* und *geboten* ist, bestimmte Handlungen auszuführen und andere zu unterlassen. Es wiederholt sich die Problematik, die bereits bei der Konzeption interner Sanktionen auftrat. Denn mit der Annahme von Pflicht- und Schuldgefühlen wird zwar erklärbar, warum eine Person motiviert sein kann, pflichtgemäß zu handeln, obwohl sie keinen direkten Wunsch nach der betreffenden Handlung verspürt. Aber man kann nicht erklären, warum sie dieses Handeln überhaupt als verbindlich anerkennt, warum sie also eine Norm akzeptiert, dergemäß sie diese Handlung ausführen soll. Wiederum kann die Existenz von Pflicht- oder Schuldgefühlen selber eine solche Erklärung nicht liefern.

Nun ist unsere Welt moralischer Gefühle dieses Mal etwas reichhaltiger und nicht *nur* mit Pflicht- und Schuldgefühlen ausgestattet. Allerdings hilft uns das auch nicht recht weiter. Denn wenn Pflicht- und Schuldgefühlen eine motivierende Kraft erst dann zukommen kann, wenn eine Person die betreffenden Handlungsweisen als verbindlich und geboten anerkennt, dann müssen wir - wenn wir im Rahmen einer monistischen Affekttheorie bleiben wollen - danach fragen, auf welchen Wünschen und Gefühlsdispositionen eine solche Normakzeptanz *selber* beruhen kann. Wir müssen einen Wunsch nennen können, der durch die gesollte Handlung erfüllt wird. Damit aber scheint man sich in einem Zirkel zu bewegen, denn der besondere Stellenwert von Pflicht- und Schuldgefühlen beruht ja darauf, daß sie zu Handlungen motivieren sollen, die gerade *nicht* mit den ansonsten gegebenen Gefühlen und Neigungen einer Person übereinstimmen und nach denen sie dementsprechend auch keinen Wunsch haben kann.

Mit anderen Worten: Innerhalb des Affektmodells scheint als Norm, die man sich selbst setzt, prinzipiell nur eine *hypothetische* Norm in Frage zu kommen, d.h. die von ihr gebotene Handlung muß vorhandenen Neigungen und Wünschen dienen. Grundlage des Pflicht- oder Schuldgefühls aber kann eine solche hypothetische Norm nicht sein, denn durch Pflicht werden voraussetzungsgemäß Handlungen gefordert, die den vorhandenen Neigungen und Wünschen zuwiderlaufen können. Insofern kann man sagen, daß eine Person, die Pflichtgefühl empfindet, eine *kategorische* Norm für ihr Handeln akzeptieren muß, d.h. eine Norm, deren Erfüllung kein Mittel zu einem Zweck ist. Nach Neigungen und Wünschen zu suchen, die der Akzeptanz einer kategorischen Norm zugrunde liegen könnten, scheint jedoch auf eine Quadratur des Kreises hinauszulaufen.

6. Moralische Gefühle und Ideale

In der Frankschen Version einer Theorie moralischer Gefühle gibt es aus dieser Schwierigkeit in der Tat keinen Ausweg. Wenn man von

den Pflicht- und Schuldgefühlen selber absieht, präferieren wir nach dieser Theorie diejenigen Handlungen, die wir aufgrund ihrer intrinsischen Gefühlswerte vorziehen. "Jenseits" dieser Präferenzen weitere Präferenzen oder Wünsche auszubilden, ist nicht möglich. Das ursprüngliche Festlegungsproblem des Homo oeconomicus wiederholt sich in gewisser Weise: Auch er kann nicht registrieren, daß eine bestimmte Handlung seinen Nutzen maximiert, und gleichzeitig einen Wunsch haben, der die Ausführung einer anderen Handlung für ihn zur Norm macht.

Die Anerkennung einer kategorischen Norm und damit eine von einem internen Standpunkt aus akzeptierte Pflicht können wir erst dann in eine Theorie moralischer Gefühle integrieren, wenn wir dem Handelnden eine *zusätzliche* emotionale Fähigkeit zugestehen. Aufgrund dieser Fähigkeit muß er Wünsche haben können, die es ihm erlauben zu sagen: "Ich *sollte* die Handlung x ausführen, unabhängig davon, mit welchen Affekten diese Handlung und ihre Folgen für mich verbunden sind." Wünsche einer solchen Art sind aber offenkundig nur dann möglich, wenn sie sich *nicht* mehr aus den affektuellen Nutzenwerten der *Einzelhandlungen* und ihrer empirischen Konsequenzen ableiten. Notwendig ist vielmehr die Fähigkeit, Wünsche auszubilden, die sich auf ganze *Klassen* von Handlungen beziehen. Es muß eine emotionale Bindung an das Ziel möglich sein, *generell* in einer bestimmten Weise zu handeln. Wenn eine Person einen solchen Wunsch nach der *regelmäßigen* Ausführung einer bestimmten Handlungsweise tatsächlich haben könnte, dann könnte sie konsistent feststellen: "Ich habe zwar keine Präferenz für die Handlung x, wünsche mir aber, Handlungen vom Typ X auszuführen." Und unter dieser Bedingung wäre von ihrem Standpunkt aus in einer konkreten Handlungssituation auch die Norm begründet, daß sie eine bestimmte Einzelhandlung dieses Typs ausführen *soll* - ganz unabhängig davon, welche Affekte und welcher Nutzen mit der Handlung als solcher verknüpft sind.

Das klingt abstrakter und künstlicher als es ist. Den Wunsch zu haben, eine bestimmte Klasse von Handlungen auszuführen, bedeutet

nämlich nichts anderes, als den Wunsch zu haben, eine Person mit bestimmten *Eigenschaften* zu sein. Daß man sich emotional an das Ziel binden kann, *generell* in einer bestimmten Weise zu handeln, bedeutet nichts anderes, als daß es für das Selbstwertgefühl bedeutsam ist, welche *Charakterzüge* man hat. Geht man davon aus, daß es für Menschen wichtig ist, welche Eigenschaften und Charakterzüge sie besitzen, dann wird erklärbar, wie sie sich Handlungsweisen zur Norm machen können, nach denen sie als Einzelhandlung keinen Wunsch verspüren: Wer ein tapferer Mensch sein will, kann sich überwinden, auch dann tapfer zu handeln, wenn er sich fürchtet, weil er sich damit den Wunsch nach Tapferkeit erfüllt.

Diese Fähigkeit läßt sich dadurch kennzeichnen, daß wir sagen, Menschen können sich mit *Idealen* identifizieren - mit Eigenschaften wie Tapferkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit oder Unparteilichkeit. Wer solche Ideale zu einem Teil seiner persönlichen Identität und seines Selbstbildes macht, für den ist es eine selbstauferlegte Verpflichtung, diejenigen Handlungen auszuführen, die diese Ideale erfüllen. Und wer an seine Ideale emotional gebunden ist, der wird das *Pflichtgefühl* empfinden, das ihm erlaubt, in der konkreten Situation entgegenstehende Interessen zu überspielen, und der wird Scham und Schuld empfinden, wenn er seine Ideale verfehlt.

Dem Begriff einer *kategorischen Norm* kommt man auf diese Weise so nahe, wie das innerhalb einer empirischen Affekttheorie des Handelns überhaupt nur möglich ist. Wenn man nämlich die Akzeptanz einer Norm, dergemäß man eine bestimmte Handlung ausführen soll, auf die Bindung an ein Ideal zurückführt, dann ist die normerfüllende Handlung kein Mittel zu einem außer ihr liegenden Zweck, sondern in gewisser Weise Selbstzweck, weil sie einzig der Erfüllung des Wunsches dient, Handlungen genau dieser Art auszuführen. Und wenn für die betreffende Person Normkonformität nützlich ist, dann nicht, weil die einzelnen normerfüllenden Handlungen nützliche Konsequenzen haben, sondern allein aus dem Grund, weil sie dafür belohnt wird, eine entsprechende Handlungsdisposition - eben eine Tugend - zu besitzen. Man kann insofern auch sagen, daß die emo-

tionale Bindung an ein Ideal gleichbedeutend damit ist, daß man eine Person sein will, die bestimmte Normen um ihrer selbst willen befolgt - also eine Person, zu deren Identität es gehört, daß die sich kategorisch an Normen orientiert. Auch wenn wir daher nicht so sind, wie uns Kant gesehen hat, so können wir uns doch vielleicht so verhalten, *als ob* wir es sind.

7. Moralische Gefühle und Willensfreiheit

Wenn wir Homo oeconomicus mit der Fähigkeit ausstatten, sich emotional mit persönlichen Idealen zu identifizieren, damit er das Festlegungsproblem lösen kann, dann ist das keine ad-hoc-Konstruktion, sondern knüpft an durchaus geläufige Vorstellungen an. Das gilt zum einen für unsere alltäglichen Überzeugungen. Ich denke, die meisten von uns gehen selbstverständlich davon aus, daß unsere Vorstellungen darüber, was für Personen mit welchen Eigenschaften wir sein wollen, einen nicht unerheblichen Einfluß auf unser Handeln hat. Das gilt zum anderen aber auch für gewisse philosophische Überlegungen zu Begriffen wie "Willensfreiheit", "Selbstbestimmung" und "Autonomie". Wenn solche unabhängigen Überlegungen, die von ganz anderen Problemstellungen ausgehen, zu ähnlichen Ergebnissen kommen, dann stellt das eine nicht gering zu schätzende Unterstützung für die hier entwickelte Position dar.²⁰

Die Konzeption von Willensfreiheit oder Selbstbestimmung, auf die ich hier anspiele, ist im Kern sehr einfach:²¹ Sie geht davon aus, daß die menschliche Willensbildung ein Prozeß ist, der auf verschiedenen Ebenen stattfindet. Auf der untersten Ebene sind wir als Han-

²⁰ Eine unabhängige Bestätigung läßt sich auch aus der psychologischen Theoriebildung gewinnen, insbesondere aus neueren Beiträgen zu einer Theorie der moralischen Entwicklung; vgl. etwa Nunner-Winkler (1992, S. 252-272).

²¹ Vgl. etwa Frankfurt (1971, S. 5-20), Frankfurt (1975, S. 113-125), Ryle (1969), Tugendhat (1981). Ausführlicher diskutiere ich diese Konzepte in Baurmann (1987).

delnde mit unseren unmittelbar gegebenen Wünschen und Neigungen konfrontiert. Bestimmte Handlungen haben für uns einen gewissen intrinsischen Wert, bestimmte Handlungsziele sind für uns als solche erstrebenswert oder nützlich. Auf dieser Grundlage läßt sich eine rational begründete Entscheidung für diejenige Alternative treffen, die angesichts der gegebenen Präferenzen die bestmögliche ist. Sowohl Franks Affektmodell als auch das Entscheidungsmodell des Homo oeconomicus sind auf dieser Ebene angesiedelt.

Willensfreiheit und autonome Selbstbestimmung beginnen aber erst dann, wenn man den gegebenen Handlungsanreizen und Präferenzen nicht mehr "hilflos" ausgeliefert ist, sondern auf einer quasi höheren Ebene gegenüber diesen Neigungen und Wünschen wiederum Stellung beziehen kann. Wir sind dann nicht nur passive Beobachter unserer Willensbildung und können nicht nur so handeln, wie es unseren Wünschen und Neigungen entspricht. Wir können uns darüber hinaus fragen, ob wir nach unseren Wünschen und Neigungen handeln *wollen*. Einem Menschen mit der Fähigkeit zur autonomen Willensbildung sind seine Neigungen und Wünsche nicht einfach als unveränderbare Fakten gegeben. Er hat die Möglichkeit, sich von ihnen zu distanzieren und ihren Einfluß zu modifizieren. Wir sind an unsere Neigungen und Wünsche innerlich eben *nicht* in der gleichen Weise gebunden, wie Odysseus an seinen Mast. Wir *können* auch anders handeln: "Es ist das Charakteristische der menschlichen Freiheit, daß wir, statt uns geradezu einer Absicht hinzugeben, von dieser quasi zurücktreten können, indem wir fragen, überlegen, ob es besser ist, das zu wollen (zu tun), was in einem Absichtssatz formuliert ist, oder nicht".²²

Ein solches Minimalkonzept freier Selbstbestimmung geht offenbar von einer ganz ähnlichen Struktur in der Beziehung einer Person zu ihren unmittelbar gegebenen Neigungen und Wünschen aus, wie sie sich auch im Rahmen der Festlegungsproblematik aufdrängt. Es gibt aber noch weitere Gemeinsamkeiten: Wenn nämlich

²² Tugendhat (1981, S. 193).

einer Person mit Autonomie und Willensfreiheit ihre Präferenzen nicht als unkorrigierbare Determinanten ihres Handelns vorgegeben sind, sondern sie die Möglichkeit hat, sie selber zu Gegenständen ihrer Bewertung zu machen, dann fragt sich natürlich: Wo kommen ihre Maßstäbe für diese Bewertung her? Antwort: Es kann sich nur um Wünsche darüber handeln, welche Person sie insgesamt sein will, welche Eigenschaften sie generell haben möchte: "Mit Selbstbestimmung (ist) gemeint, daß der Betreffende selbst wählt, wer er sein will".²³

Ein philosophisches Konzept autonomer Selbstbestimmung führt also in diesem Punkt zu dem gleichen Ergebnis wie die Integration von Pflicht- und Schuldgefühlen in eine empirische Theorie moralischer Gefühle. Wir müssen Menschen die Fähigkeit zubilligen, sich Wünsche darüber zu bilden, welche Personen mit welchen Eigenschaften sie sein wollen. Auf der Grundlage eines Affektmodells läßt sich darüber hinaus aber auch noch erklären, wie Selbstbestimmung und autonome Willensbildung empirisch funktionieren können. Geht man davon aus, daß es die wenig geheimnisvoll anmutende Fähigkeit gibt, sich mit persönlichen Idealen emotional zu identifizieren, dann läßt sich plausibel machen, warum es möglich ist, daß die unmittelbar gegebenen Wünsche und Neigungen durch "höherstufige" Wertungen aus dem Feld geschlagen werden: Indem die negativen Gefühle, die auftreten, wenn man seinen Idealen zuwiderhandelt, stärker wiegen als die unmittelbar wirksamen Anreize und Versuchungen.

8. Selbstbindung und Selbstbestimmung

Läßt sich die Auflösung des Festlegungsproblems im Rahmen eines empirischen Verhaltensmodells mit philosophischen Konzepten wie Willensfreiheit, Autonomie und Selbstbestimmung verbinden, dann

²³ Tugendhat (1981, S. 241).

kann man von der in der ökonomischen Theorietradition vorherrschenden, aber unerfreulichen Vorstellung loskommen, daß ein moralisches Handeln ein Handeln sein muß, daß durch eine fundamentale *Einschränkung* persönlicher Autonomie und Selbstbestimmung gekennzeichnet ist. Bei Frank etwa hat der Gedanke, daß man *selbst* es sein könnte, der sich bindet, keinen Platz. Bei ihm geht es allenfalls um Selbstmanipulation und nicht um Selbstbestimmung. Diese Zwangsjackentheorie der Moral ist ein Ergebnis der allzu simplen Strategie, innerpsychische Prozesse der Selbstbindung einfach nach dem Modell von äußeren Restriktionen aufzufassen. So konnte die notorische Frage entstehen, wie um alles in der Welt sich ein Homo oeconomicus innerlich an die Kette legen könnte. Odysseus am Mast ist aber ein fragwürdiges Bild für einen moralisch handelnden Menschen. Reizvoller erscheint der Versuch, die Sichtweise, wonach gerade ein moralisches Handeln auf Freiheit und Autonomie beruht, mit der Anforderung zu versöhnen, ein Handeln zu erklären, das den Anreizen und Versuchungen des Augenblicks standhält. Also Selbstbindung als Ergebnis von Selbstbestimmung zu verstehen. Diesem Ziel kommt man etwas näher, wenn man tugendhaftes und moralisches Handeln als Folge der affektuellen Bindung an selbstgewählte Ideale, anstatt einer blinden Determination durch Emotionen erklärt - also als ein Resultat der Entscheidung, was für ein Mensch man sein *will*, und nicht als ein Resultat von Kräften, denen man willenlos ausgeliefert ist.

Die Korrekturen an dem ursprünglichen Modell des Homo oeconomicus sind dabei bemerkenswert gering. Die grundsätzliche Orientierung an der Erzielung subjektiven Nutzens bleibt erhalten, wird jedoch von *Handlungen* auf *Eigenschaften* ausgedehnt. Noch nicht einmal die Annahme einer Präferenzenänderung ist zwingend notwendig. Die Wahl von Idealen kann rein interessengeleitet sein, und ihre Wirksamkeit setzt nicht voraus, daß die gegebenen Wünsche und Neigungen verändert werden. Im Gegenteil: Durch die Möglichkeit, sich bestimmte Ideale zu eigen zu machen, können diese Wünsche und Neigungen sogar erfolgreicher realisiert werden.

Die einzige substantielle Ergänzung besteht darin, daß ein Homo oeconomicus emotional an Ideale gebunden sein kann. Eine kleine Änderung mit allerdings großen Wirkungen. Die Ideale können damit über die Interessen herrschen - auch wenn diese Herrschaft letzten Endes im Dienste der Beherrschten ist. Aber das ist ja ohnehin die einzig legitime und wünschenswerte Form von Herrschaft.

Literatur

- Baurmann, M. (1987), *Zweckrationalität und Strafrecht*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Baurmann, M. (1996), *Der Markt der Tugend. Recht und Moral in der liberalen Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.
- Baummann, M. und H. Kliemt (1995), "Zur Ökonomie der Tugend", *Ökonomie und Gesellschaft, Jahrbuch 11: Markt, Norm und Moral*, Frankfurt-New York: Campus, S. 13-44.
- Frank, R. (1987), "If Homo Economicus Could Choose His Own Utility Function, Would He Want One with a Conscience?", *American Economic Review*, S. 593-604.
- Frank, R. (1992), *Die Strategie der Emotionen*, München: Oldenbourg, (im Original: *Passions Within Reason. The Strategic Role of the Emotions*, New York-London: W.W. Norton, 1988).
- Frankfurt, H.M. (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, S. 5-20.
- Frankfurt, H.M. (1975), "Three Concepts of Free Action", *The Aristotelian Society. Supplementary Volume XLIV*, S. 113-125.
- Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford: Clarendon.
- Güth, W. und H. Kliemt (1994), "Competition and Co-operation: On the Evolutionary Economics of Trust, Exploitation and Moral Attitudes", *Metroeconomica*, S. 155-187.
- Hart, H.L.A. (1994), *The Concept of Law*, 2. Auflage, Oxford: Clarendon.
- Hirschman, A. (1987), *Leidenschaften und Interessen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hirshleifer, J. (1987), "On the Emotions as Guarantors of Threats and Premises", in: J. Dupré (Hrsg.), *The Latest on the Best: Essays in Evolution and Optimality*, Cambridge/Mass.: MIT Press, S. 307-326.
- Hume, D. (1978), *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Bd. II, Hamburg: Felix Meiner.

- Kant, I. (1958), "Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", in: H.W. Weischedel (Hrsg.), *Werke Band III*, Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.
- Kant, I. (1967), *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.
- Nunner-Winkler, G. (1992), "Zur moralischen Sozialisation", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, S. 252-272.
- Ryle, G. (1969), *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart: Reclam.
- Tugendhat, E. (1981), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Vanberg, V. (1988), "Morality and Economics. De Moribus Est Disputandum", *Discussion Paper in Economics, Social Philosophy & Policy Center, Bowling Green*.

KUNST UND ÖKONOMIE,

hrsg. von Manfred Tietzel

HOMO OECONOMICUS IX(2)

ISBN 3-89265-011-X, 190 Seiten, DM30.-

Beiträge:

- Gérard Gäffen, Die Kunst der Ökonomie am Beispiel der Ökonomie der Kunst
Holger Bonus und Dieter Ronte, Transaktionen, Konventionen, Kunst
Werner W. Pommerehne, Opernfestspiele - ein Fall für öffentliche Subventionen
Klaus Tlepelmann, Ökonomische Denkansätze zur Denkmalpflege
Manfred Tietzel, Goethe - ein Homo oeconomicus

ACCEDO Verlagsgesellschaft, München 1992
