

Alexander Zanabili

David Humes
Philosophie der Gerechtigkeit:
Ein Destillat

Inhaltliche Gliederung

Einleitung

A Methodische Konzepte

1. Die ‚experimentelle Methode‘
2. Das Sympathie-Konzept. Natürliche versus künstliche Tugenden
3. Das Konzept des *idealen Beobachters* oder der *moral point of view*
4. Gedankenexperimente

B Entstehung und Ursprung der Gerechtigkeit nach Hume

Ausblick

Die Notwendigkeit von Gerechtigkeit für den Bestand der Gesellschaft ist die alleinige Grundlage dieser Tugend ... Die Nützlichkeit muß daher die Quelle eines erheblichen Teils des Ansehens sein, welche der Menschlichkeit, dem Wohlwollen, der Freundschaft, dem Gemeinschaftssinn und anderen sozialen Tugenden derselben Art zugeschrieben wird; ebenso wie sie die einzige Quelle der moralischen Billigung ist, welche der Treu, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Integrität und den anderen schätzenswerten und nützlichen Eigenschaften und Prinzipien gezollt wird.

David Hume¹

Einleitung

In diesem *Destillat* der Moral- und insbesondere Gerechtigkeitsphilosophie David Humes werden seine wichtigsten methodischen Ansätze dargestellt wie sie sich in der *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* finden (mit gelegentlichen Vergleichen mit dem *Traktat über die menschliche Natur*), wobei auch dargelegt werden soll, inwieweit der humesche Ansatz als empiristisch gelten kann, was genau der Terminus bei Hume meint und wodurch sich die humesche von einer rationalistischen Ethik abgrenzt.

Die fundamentale Frage der *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* betrifft „die allgemeine Grundlegung der Moral: ob diese aus dem Verstand oder aus dem Gefühl herzuleiten sei“ (UPM S. 88). Hume stellt fest, daß der Verstand bloß die Sachlage beurteilen kann, während es allein das Gefühl ist, das Handlungen gutheißen oder mißbilligen kann, und antwortet daher, „daß *Verstand* und *Gefühl* bei nahezu allen moralischen Entscheidungen und Schlüssen zusammenwirken. Es ist wahrscheinlich, daß das endgültige Urteil, ... das die moralische Gesinnung zu einem aktiven Prinzip erhebt, die Tugend zu unserem Glück, das Laster zu unserem Unglück macht ... von einem inneren Sinn oder Gefühl abhängt, das allen Menschen von Natur aus gemeinsam ist“ (UPM S. 91) Und weiter „Gegenstand der Reflexion ist es dann nur noch, auf beiden Seiten [i.e. der tadelnswerten und der schätzenswerten eines Menschen in moralischer Hinsicht, A.Z.] die Umstände aufzudecken, die diesen Eigenschaften gemeinsam sind; jenes Besondere zu erkennen, worin die schätzenswerten Eigenschaften einerseits und die tadelnswerten andererseits übereinstimmen; und von da aus zu einer Grundlage der Ethik zu gelangen und jene universellen Prinzipien zu finden, von welchen letztlich jeder Tadel und jede Billigung hergeleitet wird. Und da dies eine Frage von Tatsachen, nicht von abstrakter Wissenschaft ist, können wir nur dann Erfolg erwarten, wenn wir der experimentellen Methode folgen und allgemeine Grundsätze aus dem Vergleich einzelner Fälle gewinnen.“ (UPM : 93)

Hume bezieht sich also auf die Methode der empirischen Naturwissenschaft - die dogmatische Methode hingegen war die des deduktiven Schließens nach Art der Scholastiker, wie sie von Aristoteles entwickelt worden war. Humes Vorgehensweise ähnelt so derjenigen der Naturwissenschaft: in beiden Bereichen wird nach der auf Erfahrung, die durch Beobachtung gewonnen wird, beruhenden Methode nach

Erklärungen gesucht. Diese Methode impliziert, daß die Hypothesen, die wir aufstellen, um unsere Beobachtungen zu erklären, grundsätzlich an der Erfahrung überprüfbar sein müssen und nicht auf Spekulation beruhen dürfen, da diese nicht zu einer die Beobachtung in befriedigender Weise erklärenden Theorie führt. Stattdessen ist herauszufinden, welche Handlungen wir gemeinhin moralisch gut- bzw. schlechtheißen. Daß diese differenzierte Bewertung von Handlungen nach deren moralischem Wert nicht nur für einen selbst gilt, sondern allgemein, läßt sich durch die Sprache belegen, in der es zu jedem positivem Wertprädikat¹ ein negatives gibt.

Empiristische Methode meint, daß Beobachtungstatsachen auf deren Ursachen zurückgeführt beziehungsweise mit Kausalgesetzen zu erklären versucht werden. Hume schreibt „Es ist hoch an der Zeit, daß bei allen moralischen Untersuchungen eine ähnliche Reform [wie in den Naturwissenschaften, A. Z.] angestrebt wird, und man jedes ethische System verwirft, das nicht auf Tatsachen und Beobachtung gegründet ist, mag es auch noch so scharfsinnig und geistreich sein“ (UPM: 93).

Ethische Erklärungen werden bei Hume unter Einbeziehung der Psychologie vorgenommen, wobei auch im Reich der Gefühle das Kausalprinzip uneingeschränkt gilt. Überhaupt war Hume nicht willens, undeterminiertes Geschehen gelten zu lassen. Gleichwohl besitzt der Mensch die Freiheit, über sein Handeln zu entscheiden. Freiheit in diesem Sinne ist *eine* der Voraussetzungen um Handeln moralisch zu bewerten, die andere ist die Zurechenbarkeit, die kausal bestimmt ist.

Enthält Teil A dieser Arbeit Humes wesentliche methodischen Ansätze - wobei besonderes Augenmerk auf die Argumentation gelegt wird, mit der er ihre Anwendung rechtfertigt - nämlich die „experimentelle Methode“, die Theorie der sich ausdehnenden Sympathie mit der Lehre von den natürlichen und künstlichen Tugenden, das Konzept des *idealen Beobachters* und die von Hume durchgeführten Gedankenexperimente in Form indirekter Beweise, so behandelt Teil B Humes Theorie zu Entstehung und Ursprung der Gerechtigkeit und ihre (empirische) Rechtfertigung.

¹ Wertprädikate sind Eigenschaftszuschreibungen – etwa 'löblich / schändlich sein', 'gut / böse sein', 'sündhaft / edel sein', 'liebenswert / hassenswert sein' usw. - die einer Handlung oder dem handelnden Subjekt wertend eine Eigenschaft zu- oder absprechen.

1. Die ‚experimentelle Methode‘

In der empirisch und anthropologisch ausgerichteten Moralphilosophie der *Untersuchung* will Hume zeigen, daß eine Ethik nicht der Metaphysik und Religion bedarf, wohl aber der genauen Beobachtung der menschlichen Natur. Die empirische, hier gleichbedeutend: experimentelle, Methode sieht dabei so aus, daß er von tatsächlichen Urteilen der Menschen ausgeht und dabei feststellt, daß im Allgemeinen ein Verhalten gutgeheißen wird, das im Einklang mit Gesetz und Usus steht: um den „wahren Ursprung der Moral zu entdecken ... werden wir versuchen, einer sehr einfachen Methode zu folgen: Wir werden den Komplex charakterlicher Eigenschaften analysieren, der das ausmacht, was wir gemeinhin p e r s ö n l i c h e s A n s e h e n nennen“ (UPM: 92). Betrachten wir unsere Urteile über das Ansehen der gesetzestreuen und sich nach den Gepflogenheiten richtenden Personen hinsichtlich ihres moralischen Wertes, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß unsere höchste Wertschätzung dem wohlwollenden und gerechten Handeln gilt. Ja, unsere soziale Anteilnahme am Leben anderer geht so weit, daß wir die Taten und Eigenschaften auch ungeachtet ihrer Auswirkungen (oder deren Fehlen) auf uns gutheißen oder mißbilligen, woraus folgt, daß zumindest nicht die Selbstliebe alleinⁱⁱ die Existenz der sozialen Tugenden des Wohlwollens und der Gerechtigkeit erklären kann, denn einem auf mich wirkungslosem Verhalten aus fernen Zeiten oder Orten brächte ich dann keine moralische Wertschätzung entgegen.

Ausgehend von diesem Erfahrungswert schließt Hume induktiv auf die These, daß es „irgendein allgemeines Interesse für die Gesellschaft oder ein uneigennütziges Gefühl für das Wohlergehen oder die ungerechte Behandlung anderer [gibt]“ (UPM: 140), wobei wir Handlungen mit einem „natürlichen, unvoreingenommenen Verstand“ (UPM: 198) beurteilen müssen, frei von Aberglauben und falscher Religion, die einen Lohn oder eine Bestrafung im Jenseits vorsehen.

Worin besteht nun dieses „allgemeine Interesse für die Gesellschaft“ nach Hume? Seine Antwort findet sich im 5. Abschnitt der *Untersuchung* „Warum die Nützlichkeit gefällt“. Er möchte empirisch darlegen, daß es allein die Erwägung der Nützlichkeit für das Gemeinwohl ist, welche die Wertschätzung eines sozial tugendhaften, also vor allem wohlwollend und gerecht handelnden Menschen, begründet. Ausgehend von der Beobachtung, daß Menschen soziale Tugenden preisen, folgert Hume, daß sie ein Mittel zu einem dem Gemeinwohl förderlichen Zweck sind. Ist uns nun das Gemeinwohl aus Eigenliebe oder edleren Motiven wichtig? Nach Hume liegt es nahe, daß „die Stimmen der Natur und der Erfahrung ... der Theorie vom Egoismus deutlich zu widersprechen [scheinen]“ (UPM: 137). Auch hier stützt Hume seine These auf die Erfahrung, daß wir tugendhafte Handlungen selbst dann loben, wenn sie in längst vergangenen Zeiten stattfanden oder in fernen Ländern, woran wir nicht das geringste Eigeninteresse haben können. Sogar uns schadende Handlungen der Feinde werden bisweilen gepriesen. Es existiert also ein „uneigennütziges Gefühl für das Wohlergehen oder die ungerechte Behandlung anderer“ (UPM: 140).

Auch in der Zurückweisung der hobbeschen Philosophie greift Hume auf die empirische (experimentelle) Methode der Beobachtung zurück, die er ‚experimenta crucis‘ nennt. Durch „diese Beispiele gezwungen, müssen wir die These zurückweisen, die jedes moralische Gefühl aus dem Prinzip der Selbstliebe erklärt. Wir müssen eine eher auf die Allgemeinheit bezogene Neigung einführen und

zugestehen, daß uns die Interessen der Gesellschaft, sogar um ihrer selbst willen, nicht gänzlich gleichgültig sind (UPM: 141). Hume kommt zum Ergebnis, daß der Mensch ein soziales Wesen sei, also emotional nicht autonom, sondern abhängig von der jeweiligen Umgebung und zitiert Horaz (*Das Antlitz des Menschen leiht sich das Lächeln und die Tränen vom Antlitz des Menschen*). Die im folgenden Kapitel näher betrachtete *Sympathie* unter den Menschen sei begründet in dem Umstand, daß der Mensch von Natur aus ein mit Mängeln behaftetes Lebewesen sei.

Im 1. Anhang der UPM „Über das moralische Gefühl“ übt Hume Kritik am Rationalismus und verteidigt seine auf Beobachtung gegründete ‚experimentelle Methode‘, indem er erneut nach den Wurzeln der Moralität fragt: ob im Verstand oder Gefühl beheimatet. Wie wir sahen, hatte Hume die Beobachtungen faktischer moralischer Werturteile so analysiert, daß Handlungen (und die Eigenschaften, auf denen sie beruhen) hochgeschätzt werden, falls sie den Interessen oder dem Wohl anderer dienen. Es ist der empirisch gebrauchte Verstand, der für die moralische Bewertung das Kriterium der Nützlichkeit überprüfen kann.

Gerechtigkeit umfaßt nach Hume dabei die grundsätzliche Achtung sozietärer Normensysteme, vor allem des Eigentumsrechtes. Diese Achtung der Eigentumsgesetze ist nicht in jedem Falle der Gesellschaft unmittelbar nützlich, der Vorteil erwächst der Gesellschaft „erst aus der Beachtung der allgemeinen Regel“ (UPM: 216). „Sofern erstens die Eigentumsgesetze ... tatsächlich den Anspruch erfüllen, der gesamten Gesellschaft von Nutzen zu sein ... und sofern zweitens die Mitglieder der Gesellschaft sich tatsächlich daran halten, ist ein Verhalten, das mit den bestehenden Gesetzen im Einklang ist, ein tugendhaftes Verhalten“. (Steminger 2005: 58).

So kommt Hume zum Ergebnis, daß der Verstand allein zwar ohne Mitwirkung des Gefühls kein moralisches Wertesystem beziehungsweise keine Lehre erstellen kann, jedoch nur vermittels der Reflexion das Bauwerk der sozialen Tugend der Gerechtigkeit erfaßt werden kann, „wo jeder einzelne Stein, für sich allein, zu Boden fallen würde und wo die ganze Konstruktion nur durch die gegenseitige Stützung und Verbindung ihrer entsprechenden Teile erhalten wird“ (UPM: 238)

2. Das Sympathie-Konzept. Natürliche versus künstliche Tugenden

Das Sympathie-Konzept Humes ist eng verwoben mit seiner Lehre von den ‚natürlichen Tugenden‘ (*natural virtues*) als einer Art angeborener Weisen des Verhaltens und Fühlens, die jedoch nur unter günstigen Bedingungen, wie sie in der Primärgruppe – in der Regel die Familie - zu finden sind, in die wir hineingeboren werden, zur Entfaltung gelangen können und sichtbar werden. Die natürlichen Tugenden sind nicht auf gegenseitige Interessen im Sinne von bewußten Nützlichkeitsabwägungen zurückzuführen; gemeint sind vor allem Wohlwollen, Großzügigkeit, Mäßigung, Treue, Freundlichkeit gegen Kinder, Großmut, Sorge um Andere und *Sympathy* im Sinne von Mitgefühl oder Empathie, die eine affektive Teilhabe an der Situation meines Mitmenschen gewährleistet.

Diese instinktiv abgesicherten altruistischen Verhaltens- und Fühlweisen wirken nur in der Familie oder Sippe, in der Gesellschaft benötigen für wir das gedeihliche Zusammenleben eine Lösung; gegenüber Tieren nämlich, deren Schwächen und Stärken in ausgewogenem Verhältnis zueinander stünden, steche der Mensch unter allen Lebewesen durch seine Benachteiligung durch die Natur heraus: „Nur in dem Menschen findet sich die unnatürliche Verbindung von Schwäche und Bedürfnis in vollstem Maße ausgeprägt. Die für seine Erhaltung notwendige Nahrung flieht vor ihm, wenn er sie sucht und sich ihr nähert; oder es bedarf wenigstens der Arbeit zu ihrer Herstellung. Und auch Kleidung und Wohnung muß er besitzen, um sich gegen die Unbill des Wetters zu schützen. Und doch besitzt er, an sich betrachtet, weder Waffen noch Stärke, noch die natürlichen Geschicklichkeiten, die einer solchen Menge von Bedürfnissen entsprächen“ (*Traktat*: 228f.). Diese Schwäche kann durch Vergesellschaftung ausgeglichen werden, denn „durch die Vereinigung der Kräfte wird unsere Leistungsfähigkeit vermehrt; durch Teilung der Arbeit wächst unsere Geschicklichkeit, und gegenseitiger Beistand macht uns weniger abhängig von Glück und Zufall. Durch diese Vermehrung von Kraft, Geschicklichkeit und Sicherheit wird die Gesellschaft nützlich“ (*Traktat*: 228f.). So sind es nach Hume die Vergesellschaftung und die Verbindung mit einem Regulativ egoistischer Interessen, dem Rechtssystem und den staatlichen Institutionen, die Frieden und Ordnung des menschlichen Zusammenlebens gewährleisten.

Handeln im Einklang mit dem regulativen System beruht nach Hume auf ‚künstlichen Tugenden‘ (*artificial virtues*), die im Gegensatz zu den angeborenen natürlichen Tugenden erfunden und erlernt werden. Dieses künstlich tugendhafte Handeln ist entstanden, da a) wir nur der Familie und der näheren Sippe von Natur aus Wohlwollen, Sorge um Andere, all die anderen oben genannten Tugenden und *Sympathy* entgegenbringen, b) die Mittel begrenzt sind und durch Arbeit hervorgebracht werden müssen, und c) da egoistische Interessen eine nicht-regulative Gesellschaft unmöglich machen, was bedeutet, daß der Verzicht auf Freiheit einen Gewinn an Frieden und Ordnung gewährleistet.

Nach Hume gehen uns diese künstlichen Tugenden durch ständige Übung in Fleisch und Blut über und wir erwerben auf diese Weise eine Art Gemeinschaftsgefühl, das, zunächst im trauten Kreis der Familie und Freunde erfahren, sich mit dem geistig-seelischen Reifegrad eines Menschen auf sozietär sowie räumlich und zeitlich immer weitere gesellschaftliche Zusammenhänge ausdehnt. Mit Streminger ließe sich dieser (räumlich, zeitlich, sozietär) entferntere Kreis von Menschen als 'emotionaler Fernbereich' bezeichnen.

Tugend ist nach Hume kein Ergebnis der Eigenliebe, sondern mit den dem emotionalen Fernbereich angehörenden Menschen wird eine allen nützliche, kooperative Verhaltensweise verabredet, sie gilt mithin als künstlich tugendhaft. Die Gesetzestreue beruht somit auf einer „Mischung aus Selbstsucht, Vernunft und begrenztem Altruismus, wie sie für das Leben der Menschen so typisch ist“ (Streminger 1995: 83). Der hierdurch erwirkte soziale Kontakt bewirkt zusammen mit einer uns angeborenen Fähigkeit zur *Sympathy* eine Erweiterung unseres Wohlwollens auf immer größere und entferntere gesellschaftliche Kreise, bis es schließlich die gesamte Menschheit umfaßt.

3. Das Konzept des *idealen Beobachters* oder der *moral point of view*

Hume versuchte, die Grundlagen moralischen Verhaltens ohne Rückgriff auf unnötige und ungerechtfertigte metaphysische Annahmen zu bestimmen, sodaß in seiner Ethik auch die christlich-theologische Moral ausgeschlossen ist, die er sogar für moralgefährdend hält, insofern sie die natürlichen Wurzeln unseres Handelns, i. e. die Leidenschaften als treibende Kräfte des handelnden Subjektes, leugnet. Ist Moral für Hume somit etwas Subjektives und Privates, worüber sich keine richtungsweisenden, allgemeingültigen Aussagen treffen ließen – wo sie doch gleichsam der Kitt ist, der eine Gesellschaft ermöglicht, es also de facto eine Art gemeinsamer Moralsprache gibt?

Humes Gerechtigkeitsphilosophie ist eine emotivistische und sozialorientierte Theorie des Ursprungs moralischer Bewertung. „What changes the situation is his idea that it only makes sense to ask about the validity of evaluation in the particular social contexts which give concrete form to the expression of the emotions behind the evaluation“ (Haakonssen 1981: 1). Was ermöglicht moralische Kritik und Bewertung in Humes empiristischer Moralphilosophie? Moralisch beurteilbare Handlungen, die alle Bezug auf Andere nehmen, erhalten ihre moralische Evaluation erst durch ihren Beobachter, sodaß Haakonssen resümiert: „For Hume ... morality is not primarily accounted for in terms of the person acting and the subject of his action, but in terms of the reaction of the *observer* of men's dealing with each other“ (Haakonssen 1981: 4)

Die Theorie des *idealen Beobachters* („ideal observer“) ist ein hilfreiches Kriterium zur moralischen Beurteilung von Handlungen unabhängig von unserer persönlichen Betroffenheit durch diese. „Der ideale (unparteiische) Beobachter stimmt der Handlung x im moralischen Sinne zu“ ist ein wahrheitsfähiges, empirisches Urteil beruhend auf dem moralischen Empfinden. Was besagt und wie entwickelt Hume sein Konzept?

Er beobachtet als durchgängiges Kennzeichen moralischen Verhaltens, daß der Mensch einen moralischen Standpunkt, einen *moral point of view*, einnimmt. Dabei stellt er fest, daß diese Beurteilung nach einem sittlichen Interesse sich von derjenigen nach einem persönlichen unterscheidet. „Wenn jemand einen anderen seinen Feind, seinen Rivalen, seinen Widersacher nennt, so meint man, daß er die Sprache der Selbstliebe spricht und daß er Gefühle ausdrückt, die ihm eigen sind. Aber wenn er irgend jemanden als lasterhaft, hassenswert und verdorben bezeichnet, dann spricht er eine andere Sprache“ (UPM: 200 f.), er

vertritt also einen *moral point of view*. Wiewohl sich bei Vielen die persönliche Stellungnahme zu einem anderen Menschen und sittliches Urteil vermischen, gilt für (an der Moralphilosophie) Geläuterte, daß sich ein charaktervoller und urteilsfähiger Mensch sich von solchen Täuschungen freihalten kann.

Das eigentliche Objekt der moralischen Beurteilung ist dabei die Person, deren Handlungen gewisse tugend- oder lasterhafte Charakterzüge enthüllen, da jene auf Motive zurückgehen, die quasi nicht unmittelbar in der Natur des Menschen liegen, sondern erworben wurden (oder nicht): die künstlichen Tugenden (vgl. Kapitel A 2). Die *sympathy* allein verrät uns noch nicht die Motive / Charakterzüge einer Person, deren Handeln moralisch beurteilt werden soll, sondern findet statt mit der *Wirkung* der Motive / Charakterzüge auf andere, also mit ihrer Nützlichkeit. Die Sympathie mit der Nützlichkeit ist also die Ursache des Gefühls, das unsere moralische Bewertung begründet, deren Objekt die Person ist. Wie beweist Hume ausgehend vom Begriff der Nützlichkeit die Korrelation von nützlicher Handlung mit tugendhaftem Motiv bzw. Charakterzug der sie ausführenden Person? Er beobachtet, daß sich unsere moralische Zustimmung außer auf die (realen) Taten - als manifesten Äußerungen von Charakterzügen - auch auf die vorgestellten Taten beziehen (,Er / sie *würde* in der Situation s die (nützliche / schädliche) Handlung x begehen'), die aufgrund äußerer Hindernisse jedoch nicht stattfinden. Dies wiederum ist nur möglich, weil es eine gewisse Gesetzmäßigkeit zwischen Motiven und Verhalten gibt, welche Voraussetzung für eine objektiv gültige Moralität ist.

Der Einfluß der zufälligen, besonderen Situation und der besonderen Stellung, in der wir uns als Beobachter befinden, zur zu beurteilenden Person mag dabei einer der persönlichen Vorliebe, Freundschaft etc. oder umgekehrt einer der Abneigung, Feindschaft etc. sein; sie ist dann dem Grundsatz der ,Gleichheit vor dem Gericht' entgegengesetzt, weshalb der Wechsel in die Perspektive des *idealen Beobachters* als Voraussetzung menschlicher Kommunikation über Gegenstände der Moral nötig wird: „everybody is thus forced to approach the standpoint of an independent spectator, or a general rule“ (Haakonssen 1981: 9).

Dem idealen Beobachter – man könnte ihn auch ,idealen Beurteiler' nennen - enthüllen sich moralische Tugend und Laster also als diejenigen motivationalen Qualitäten einer Person, die, vermittelt der *sympathy*, unbeeinflusst von der persönlichen Vorliebe/Abneigung für/gegen die beurteilte Person, die Empfindungen von Freude oder Schmerz bei ihm verursachen, welche wiederum (über assoziative Ketten) sanfte Liebe (moralische Zustimmung) oder grausigen Haß (moralische Abneigung) bewirken, die wir der Idee von der beurteilten Person als Objekt dieser Gefühle entgegenbringen.

Welche Motive haben wir für die Einnahme eines *moral point of view*, also einer Perspektive intersubjektiver Überparteilichkeit?

Erstens. Feste und allgemeine Standpunkte der Betrachtung ermöglichen den unserem Grundbedürfnis nach sozialer Interaktion und Kommunikation entsprechenden Austausch; der chaotischen sozialen Welt wird also durch feste und allgemeine Standpunkte begegnet, was unserem Bedürfnis nach einer ruhigen und allgemein gleichmäßigen Beurteilung geschuldet sei.

Zweitens: Humes ethischer Ansatz ließe sich als eudämonistisch bezeichnen, also einer Lebensphilosophie nahestehend, in welcher der Mensch nach einem ,schönen und guten Leben' in dieser

Welt trachtet, denn ihm ist die Empirie Quelle der Erkenntnis – nicht etwa ein gerechter, vollkommen vernünftiger Gott, von dessen Güte wir bei frommer Lebensführung einen Lohn im Jenseits erhoffen dürfen – und so orientieren wir uns als empirisches Naturwesen am Diesseitsⁱⁱⁱ. Im siebten Abschnitt der *Untersuchung* „Über Eigenschaften, die uns selbst unmittelbar angenehm sind“ erkennt Hume, daß es charakterliche Eigenschaften gibt, die sich zwar nicht direkt nützlich auf die Gesellschaft auswirken wie die sozialen Tugenden des Wohlwollens und der Gerechtigkeit, die aber gleichwohl von uns gutgeheißen werden: „Jeder, der einen Abend mit ernsten, melancholischen Menschen verbracht und dabei beobachtet hat, wie sich plötzlich die Unterhaltung belebte und welche Munterkeit sich im Gesichtsausdruck, Gespräch und Verhalten jedes einzelnen zeigte, als ein gutgelaunter, anregender Gesellschafter hinzukam, der wird bereitwillig zugeben, daß Heiterkeit etwas sehr Schätzenswertes ist und von selbst das Wohlwollen der Menschen gewinnt. ... Aus dieser Wirkung der Heiterkeit, die sich sowohl selbst mitteilt als auch Zustimmung auslöst, können wir ersehen, daß es eine weitere Gruppe geistiger Eigenschaften gibt, die dem Betrachter Befriedigung vermitteln und Freundschaft und Achtung erzeugen; ohne irgendeinen Nutzen oder irgendeine Tendenz, das Wohl entweder der Gemeinschaft oder ihres Besitzers zu fördern. Das unmittelbare Gefühl gegenüber dem, der diese Eigenschaft besitzt, ist angenehm.“ (UPM: 176). Zu diesen Eigenschaften zählt Hume auch die Selbstachtung, die, im Gegensatz zum Eigennutz, uns den Bestand vor dem eigenen Gewissen ermöglicht: „Wir entschuldigen niemals den vollkommenen Mangel an Selbstwertgefühl und Charakterwürde, oder ein richtiges Gefühl für das, was man sich selbst, in der Gesellschaft und im täglichen Leben, schuldig ist.“ (UPM: S 180). Wir schulden daher die gerechte Beurteilung Anderer aus der unparteiischen Perspektive des idealen Beobachters, die von unserer affektiven Attitüde absieht, der Achtung vor uns selbst.

Drittens: Wie gesehen, verbindet uns mit (den Handlungen anderer) Menschen die *sympathy*, „Thus selfinterest is the original motive to the establishment of justice but a sympathy with public interest is the source of the moral approbation, which attends that virtue“ (Treatise Book II: 243). Hume leitet das Zustandekommen normativer Systeme aus dem Wirken der Selbstliebe her, doch die Verbindlichkeit moralischer Forderungen knüpft er an reflektierte Affekte und Gefühle. Denn die Reflexion unserer unmittelbaren emotionalen Reaktion führt zu einem die Legislative erst ermöglichenden Standpunkt der Unvoreingenommenheit, was dem Wohl der Gesellschaft dienlich ist. Zwar sind wir „von Natur aus für uns und unsere Freunde voreingenommen, sind aber fähig, den Vorteil zu erkennen, der sich aus einem unparteiischeren Verhalten ergibt.“ (UPM: 107). So ist auch das von Hume als Ursprung der Gerechtigkeit herangezogene Recht auf Eigentum nur von diesem quasi-richterlichen Standpunkt aus als für jedermann geltendes Recht möglich, da seine Verletzung oder Befolgung unabhängig von unserem persönlichen Verhältnis zum Eigentümer bzw. unserer persönlichen Betroffenheit beurteilt werden muß.

Der Wertemaßstab, nach dem der ideale Beobachter urteilt und der die Empfindungen von Freude oder Schmerz mitbeeinflusst, die moralisch wertvolle oder verwerfliche Handlungen bei ihm verursachen, beruht nach Hume nicht auf einem angeborenen Sinn für Gerechtigkeit: „the sense of justice and injustice is not deriv'd from nature ... [but] arises artificially, tho' necessarily from education, and human convention“

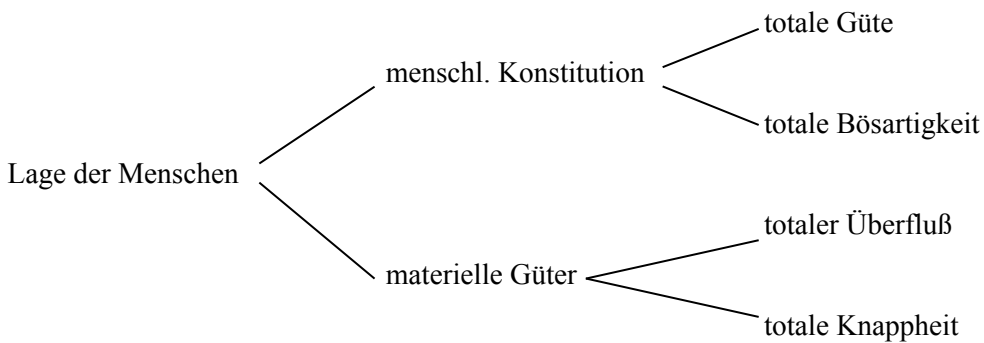
(*Treatise* Book II: 483). Die Inbetrachtziehung sozialer Phänomene ist dabei für Humes Morallehre grundlegend, insbesondere in der *Untersuchung*; „the moral sentiment, are accounted for from the outset by means of a minimum of social framework, namely the spectator situation“ (Haakonssen 1981: 12). Die Frage, wie soziale Phänomene entstehen, ist im Rahmen von Humes Tugendlehre der Schlüssel zur Erklärung (eines Teils) der moralischen Werte. „His real genius was to combine the strands of his inheritance into a completely new sort of natural law theory“ (ibd.).

4. Gedankenexperimente

Während es überflüssig sei, die Behauptung zu demonstrieren, daß Gerechtigkeit für die Gesellschaft nützlich ist, lohne es sich hingegen zu beweisen, „daß der öffentliche Nutzen der *alleinige* Ursprung von Gerechtigkeit ist und daß Erwägungen über die wohltätigen Folgen dieser Tugend die *alleinige* Grundlage ihres Wertes sind.“ (*UPM* S. 101). Hume führt nun verschiedene Gedankenexperimente durch, die in Form einer indirekten Beweisführung konzipiert sind. Um zu zeigen, daß tatsächlich der ‚öffentliche Nutzen‘ und nur dieser Quelle der sozialen Tugend der Gerechtigkeit ist, nimmt Hume an, dem wäre nicht so. Dann müßte die Gerechtigkeit auch dann Bestand haben, wenn wir die Voraussetzungen, unter denen wir leben, genau so abänderten, daß in der konstruierten Situation die Gerechtigkeit keinerlei Nutzen mehr brächte. Sollte sich dabei erweisen, daß in einer solchen Welt die Gerechtigkeit als soziale Tugend verschwände, wäre hiermit der Beweis erbracht, daß sie keinerlei anderen Ursprungs ist als dem der Nützlichkeit.

Hume konstruiert eine solche Welt, indem er annimmt, daß das menschliche Wesen entweder von vollendeter Güte oder gänzlicher Bosheit gekennzeichnet sei, oder daß die Beschaffenheit der Welt so sei, daß alle Güter entweder im Übermaß vorhanden seien oder an allem extremer Mangel herrsche. „Nehmen wir an“ beginnt Hume sein Gedankenexperiment, „die Natur habe die Menschen mit einem so reichlichen Überfluß an allen äußerlichen Annehmlichkeiten ausgestattet, daß jeder einzelne, ohne Unsicherheit vor der Zukunft und ohne Sorge oder Anstrengung unsererseits, sich vollständig mit dem ausgestattet findet, was sein unersättlichster Appetit fordern oder seine üppigste Phantasie wünschen oder begehren kann. ... Es scheint einleuchtend, daß in einem so glücklichen Zustand jede andere soziale Tugend blühen und sich verzehnfachen würde; aber von der vorsichtigen, argwöhnischen Tugend der Gerechtigkeit wäre nicht einmal geträumt worden.“ (*UPM*: 101 f.). Einige wenige Güter sind realiter in derart unbegrenzter Fülle vorhanden, daß hier jede Regelung hinsichtlich eines Rechts auf Eigentum absurd wäre, beispielsweise Luft und Wasser (zu Humes Zeiten in Schottland), ja selbst Land in einigen Gegenden^{iv}. Entsprechend schildert Hume uns eine Welt im Zustand äußerster Not, und kommt auch hier zum gleichen Ergebnis: „Der Nutzen und Zweck dieser Tugend [der Gerechtigkeit, A. Z.] ist es, durch Aufrechterhaltung der Ordnung in der Gesellschaft Glück und Sicherheit herbeizuführen; wo aber die Gesellschaft aus äußerster Not dem Untergang nahe ist, kann auch von Gewalt und Ungerechtigkeit kein größeres Übel befürchtet werden“ (*UPM*: 105), als reelles Beispiel nennt Hume hier Schiffbruch und andere. Die weiteren Fälle des allumfassenden Altruismus (totale Güte) oder abgrundtiefer Niedertracht und Bössartigkeit sind in schönster Weise in der *Untersuchung*

ausgeführt. Schematisch ließe sich das Gedankenexperiment so darstellen:



So zeigt Hume, daß nur das Zusammentreffen der menschlichen Konstitution mit den Grundzügen des Egoismus‘ und des begrenzten Wohlwollens sowie der relativen Knappheit der Güter die Entstehung der Gerechtigkeit erklären kann. Erbracht ist hiermit der Beweis, daß es allein der Nutzen ist, der das Vorhandensein der Gerechtigkeit erklären kann: „Verändere in irgendeinem bedeutenden Umstand die Lage der Menschen; erzeuge äußersten Überfluß oder äußerste Not; pflanze in ihr Herz vollkommene Bescheidenheit und Menschlichkeit oder vollkommene Habgier und Bosheit; indem man auf diese Weise die Gerechtigkeit gänzlich *nutzlos* macht, vernichtet man zugleich vollkommen ihr Wesen und hebt ihre Verbindlichkeit für die Menschen auf.“ (UPM: 106 f.)

Der Normalzustand ist der in der Mitte zwischen diesen Extremen und dann ist der Menschheit das gerechte Verhalten zugleich das nützlichste. Im zweiten Teil des dritten Abschnitts („Über die Gerechtigkeit“) diskutiert Hume dann wirkliche, besondere Gesetze „durch welche die Gerechtigkeit gehandhabt und das Eigentum bestimmt wird“ (UPM: 112) Den Levellers, zu deutsch „Gleichmacher“, einer radikal-demokratischen Bewegung zu Zeiten Cromwells, die als Voraussetzung völliger bürgerliche und religiöser Freiheit die absolute Gleichverteilung materieller Güter forderten, hält er entgegen, daß solch eine Gleichheit direkt zur Tyrannis oder Anarchie führen würde aufgrund der schier totalen und daher (zu Humes Zeiten) kaum vorstellbaren Überwachung, die eine Regierung üben müsse, um jede in einer Gesellschaft unvermeidliche auftretende Ungleichheit - „Wie gleichmäßig Eigentum auch verteilt sein mag, der unterschiedliche Grad an Geschicklichkeit, Sorge und Fleiß wird diese Gleichheit sofort durchbrechen“ (UPM: 114) - sofort zu bestrafen. Hume folgert, daß die Regelsysteme „im Wohl und im Bedürfnis der Menschheit“ und „Interesse und Glück der menschlichen Gesellschaft“ liegen sowie der „Sicherheit des Volkes“, dem „obersten Gesetz“ dienen (alle Zitate UPM: *Dritter Abschnitt „Über die Gerechtigkeit“*).

Hume gelangt durch die durchgeführten Gedankenexperimente zur Einsicht, daß „Gerechtigkeit für das Wohl und für den Bestand der Gesellschaft unumgänglich ist“ (UPM: 120), sodaß also der sogenannte ‚Gerechtigkeitssinn‘ nicht auf einer Art Instinkt oder einem wahrnehmenden Sinn, gründet, sondern dem Nachdenken über Situation und Natur des Menschen entspringt. Was wie eine ‚eingeborene Idee‘ (John Locke) scheint, ist in Wahrheit, so Hume, durch Erziehung und Gewohnheit ganz in Fleisch und Blut übergegangen. Einen weiteren Beweis, daß Gerechtigkeit im Nutzen für das Gemeinwohl gründet, liefert

Hume auch mittels folgender Umkehrüberlegung: „Was müßte aus der Welt werden, wenn solche Handlungsweisen überhandnehmen? Wie könnte die Gesellschaft bei einer solchen Unordnung weiterbestehen? (*UPM*: 125). Offenkundig lauten die Antworten, daß ohne Gerechtigkeit ein Bestand der Gesellschaft unmöglich wäre, „und da kein moralischer Vorzug höher geschätzt wird [als die Gerechtigkeit, A. Z.], können wir schließen, daß dieses Moment der Nützlichkeit im allgemeinen den stärksten Einfluß hat und auf unsere Gefühle eine uneingeschränkte Macht ausübt.“ (*UPM*: 125).

B Entstehung und Ursprung der Gerechtigkeit nach Hume

Hume arbeitet sein Programm einer empirisch und anthropologisch ausgerichteten Philosophie im *Traktat über die menschliche Natur* aus und vergleicht die philosophischen Dispute bis dato mit einem witzigen Bild: „In diesem Toben trägt nicht die Vernunft den Sieg davon, sondern die Beredsamkeit, und niemand braucht die Hoffnung aufzugeben, Anhänger auch für die gewagtesten Hypothesen zu finden, wenn er nur Geschicklichkeit genug besitzt, sie in vorteilhaftem Licht darzustellen. Der Sieg wird nicht von den Bewaffneten gewonnen, die Spieß und Schwert führen, sondern von den Trompetern, Trommlern und Musikanten des Heeres“ (*Traktat* Buch II: 2)

Nach der Beobachtung, daß Gerechtigkeit nicht auf ein natürliches Motiv zurückzuführen ist, muß Hume erst darlegen, auf welche Weise Gerechtigkeit als soziale Praxis existiert, bevor er zeigt wie unser Gerechtigkeitsempfinden entsteht. Er unterscheidet „two questions, viz. concerning the manner, in which the rules of justice are establish'd by the artifice of men; and concerning the reasons, which determine us to attribute to the observance or neglect of these rules a moral beauty and deformity (*Treatise* Book II: 484).

Die Art und Weise, wie Gerechtigkeit künstlich errichtet wird. Die Errichtung der Gerechtigkeit begreift Hume im Rahmen seiner Unzulänglichkeitstheorie, nach der der Mensch im Sozialverband zusammenleben *muß*, da er, anders als Tiere, keine natürliche ökologische Nische besetzt. Die Grundform des Zusammenlebens ist die Familie, zusammengehalten durch geschlechtliche und elterliche Liebe und sozietätsbildend nur in mehr oder weniger feindlicher Umgebung.

Zwar spielt auch in der Familie das Besitzrecht eine große Rolle, doch ist hier das Band der Nächstenliebe groß (*tribal morality*). Es gibt aber Kämpfe und Auseinandersetzungen mit anderen Familien, woraus die Notwendigkeit von Gerechtigkeit erwächst. Gerechtigkeit ist also „a remedy to some inconveniences, which proceed from the concurrence of certain qualities of the human mind with the situation of external objects. The qualities of the mind are selfishness and limited generosity: And the situation of external objects is their easy exchange, join'd to their scarcity in comparison of the wants and desires of men“ (*Treatise* Book II: 494). So ist für Hume Gerechtigkeit begründet in der Bedrohung des äußeren Eigentums (andere Güter wie ‚the internal satisfaction of our mind‘ und ‚the external advantages of our body‘ sind laut Hume für andere unnütz und daher nicht Objekt von Streitigkeiten). Mithilfe von Gedankenexperimenten (Siehe Kapitel A 4) hatte Hume gezeigt, daß eine Änderung der materiellen Lage oder der menschliche Konstitution die Idee der Gerechtigkeit ad absurdum führen würde. Wie schafft die Verbindung des Wesens des Menschen mit der materiellen Situation die Gerechtigkeit?

Salopp gesprochen erkennt der Mensch, daß Probleme entstehen, wenn einer dem anderen etwas wegnimmt. Wenig Reflektion genügt, um von derartigen gewaltsamen Handlungen Abstand zu nehmen. Selbstliebe und beschränktes Wohlwollen führen also zu Autodestruktion, weshalb diese interessegeleiteten Leidenschaften in der Gesellschaft in gerechtes Handeln und in Gesetzgebung umgelenkt werden müssen: „Instead of departing from our own interest, or from that of our nearest friends, by abstaining from the possessions of others, we cannot better consult both these interests than by such a convention; because it is by that means we maintain society, which is so necessary to their well-being and subsistence, as well as our

own (Treatise Book II: 489). Hume erklärt diese Umlenkung so: „‘tis certain, that no affection of the human mind has both a sufficient force, and a proper direction to counter-balance the love of gain, and render men fit members of society, by making them abstain from the possessions of others ... There is no passion, therefore, capable of controlling the interested affection, but the very affection itself, by an alteration of its direction“ (Treatise Book II: 492).

Dieser Richtungswechsel geschieht durch Reflexion über unsere Lebenssituation, die wir erfahren. Sie führt zur Konvention des Eigentums, „a convention enter’d into by all the members of society to bestow stability on the possession of those external goods, and leave every one in the peaceable enjoyment of what he may acquire by his fortune and industry“ (Treatise Book II: 489), eine Art gegenseitige Vereinbarung durch Handeln im Sinne des Gemeinwohls.

Sieht Hume nun die Gerechtigkeit als rationalistisch-vertraglichen Ursprungs im Sinne einer institutionalisierten allgemeinen Regel? Oder betrachtet er Gerechtigkeit als gewachsen aus alltäglicher Praxis, also als evolutionären Ursprungs? „Hume is really saying that the qualities of universality and conventionality make justice a phenomenon, which exists *as if* it had been instituted by men as such a thing, whereas its real origin must be accounted for by an evolutionary theory“ (Haakonsson 1981: 18) Hume betont seine evolutionäre Auffassung vom Ursprung der Gerechtigkeit im *Traktat* und skizziert die Entwicklung von Gesellschaft und Gerechtigkeit in der *Untersuchung*.

Einzelne gerechte Handlungen breiten sich aus: als Achten vor dem Eigentum anderer, eine fast selbstevidente Regel, die schließen läßt „that his [men’s] very first state and situation may justly be esteem’d social“ (Treatise Book II: 493). Haakonsson schließt „The causes are a presumably immense number of individual actions, which are all done out of a combination of restrained, or enlightened, self-love with confined benevolence. But the end effect is a set of universal or general rules which are absolutely vital for the very existence of society“ (Haakonsson 1981: 19). - Gerechtigkeit ist also das institutionalisierte Ergebnis vieler Einzelhandlungen, nicht der Absichten; als Gesetz ist sie dann eine explizit formulierte Idee.

So vermeidet Hume den Rationalismus hobbesscher Prägung, „although justice is a result of human activity, it is not deliberately constructed by men“ (Haakonsson 1981: 20). Gerechtigkeit ist daher weder gottgeschaffene Ordnung noch eine sich auf eine normative Moral berufende. Seinem empiristischen Ansatz treu, kann Hume den Ursprung der Gerechtigkeit in allgemein bekannten und leicht zu beobachtenden Wesenszügen des Menschen festmachen: den *passions* (gezügelter Egoismus und beschränkter Wohlwollen), Handlungen (umsichtiges Absehen von der Aneignung fremden Besitzes) und Interaktionen (Gegenseitigkeit und Nachahmung). Haakonsson würdigt Humes theoretischen Ansatz: „the particular boldness in Hume is that he uses it [the idea that some social phenomena are the unintended effects of human actions, A. Z.] in accounting for one of the traditionally most central ... elements in social life, namely fundamental law itself, our very ‘sense of justice‘“ (Haakonsson 1981:21)

Ausblick

Nach Hume sei es die Aufgabe jeglicher Moralphilosophie, Gut und Böse in sittlicher Hinsicht zu erklären, seine Ethik ließe sich somit als *explikatorische* Ethik bezeichnen, die über eine rein beschreibende, *deskriptive* Ethik hinausgeht. Jedoch habe die Ethik nicht die Aufgabe, *normativ* zu sein i. S. einer Aufstellung von Ver- und Geboten, sondern begreiflich zu machen, daß und inwiefern wir Handlungen sowie die Motive und Eigenschaften der handelnden Person positiv oder negativ bewerten.

Eine Schwierigkeit, in die jede nicht-normative Ethik gerät, besteht darin, daß sich aus der Erfahrung, wie Menschen *de facto* moralisch urteilen, keine verbindlichen Werte ableiten lassen, wie Menschen urteilen und handeln *sollen* – was aber nicht bedeutet, zwischen subjektiven und intersubjektiven Wertungen bestünden keine Unterschiede. Diese Problematik bezeichnet man gemeinhin als *Sein-Sollen Dichotomie*. Dieser Problematik war sich Hume nur zu bewußt. Ein Lösungsansatz ist in seinem Konzept des *idealen Beobachters* zu sehen: Wie ein guter Richter könne sich ein disziplinierter Mensch dem Ideal intersubjektiv gültiger Werturteile nähern. Unter ‚Naturrecht‘ versteht der Empirist Hume kein von Gott geschaffenes Recht, sondern eines, das sich in Ansehung unserer menschlichen Natur vollzieht. Die Gesetzgebung kann also vor dem Hintergrund einer unsere Natur berücksichtigenden Moralität hinterfragt werden.

Ein weiteres Problem des empirischen, aposteriorischen Ansatzes bei Hume kann man darin sehen, ob Hume einen hinreichenden Grund geliefert hat, warum ein Handeln abzulehnen ist, wenn es gesellschaftlich nutzlos ist. Zu nennen wären hier zum Beispiel die mönchischen Tugenden - gegen die Hume ja zu Felde zieht. Ist gesellschaftlich nutzloses Verhalten moralisch schlecht?

In der Hoffnung, Humes Beantwortung der der *Untersuchung* zugrundeliegenden Ausgangsfrage, ob die Moral im Verstand (*reason*) oder dem Gefühl (*taste*) gründe, und die Methoden, die er zur Lösung dieser Schwierigkeit heranzieht, verständlich gemacht zu haben, möchte ich Bernd Gräfath zitieren: „Moralische Werturteile enthalten neben einem deskriptiven Element auch eine entscheidende bewertende Komponente. Diese bewertende Komponente beruht nicht auf *reason*, sondern auf *taste*. Der Verstand allein kann keine Handlungen motivieren und auch keine Letztbegründung von Normen leisten“ (Gräfath 1991: 33).

Primäre Literatur von David Hume

A Treatise of Human Nature, second revised edition by P. H. Nidditch, Oxford 1978.

An Enquiry concernig the Principles of Morals. Beauchamp, Tom L. (ed.) Oxford 1998.

Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. übers. und hrsg. von H. Herring. Stuttgart 2006

Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral. übers. und hrsg. von G. Streminger Stuttgart 2005

My own life. Hume's Autobiographie von 1776 abgedruckt in Mossner 1943

Traktat über die menschliche Natur. Hamburg Meiner 1989.

Sekundäre Literatur über David Hume

Baillie, J. *Hume on Morality*. London 2000.

Boucher, David *Social justice – from Hume to Walzer*. London 1998

Craig, E. *David Hume – eine Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt 1979.

Flew, A. *David Hume – Philosopher of Moral Science*. Oxford 1986.

Gräfrath, B. *Moral Sense und Praktische Vernunft. David Humes Ethik und Rechtsphilosophie*. Stuttgart 1991.

Haakonssen, K. *The science of a legislator*. Cambridge University Press 1981

Harrison, Jonathan *Hume's theory of justice*. Oxford 1981

Mossner, E. C. *The forgotten Hume*. New York 1943.

Mossner, E. C. *The life of David Hume*. Oxford 1980.

Streminger, G. *Der natürliche Lauf der Dinge*. Marburg 1995.

Streminger, G. *Hume*. Rowohlt 1986.

Anmerkungen

- i Zitiert aus Streminger 2006, S. 125
- ii Thomas Hobbes entwirft eine Fiktion vom ursprünglichen Kriege aller gegen alle, begründet in der selbstsüchtigen Anlage des Menschen, wobei der „der Mensch des Menschen Wolf“ ist, die sich, nach Hume jedoch schon in Platons Politeia finde. Die Übertragung der Staatsmacht auf einen Gewaltherrscher geschehe aus wiederum selbstsüchtigem Kalkül.
- iii Seine Moralphilosophie wird also nur vollends deutlich vor dem Hintergrund der humeschen Erkenntnistheorie.
- iv Im Rechtsdenken etwa der Ureinwohner Nordamerikas war Land Gemeingut, das nicht besessen werden konnte.