

Egoismus versus Altruismus/ Begründungsstrategien der neuzeitlichen Ethik

Peter Schulz

Università della Svizzera Italiana (Lugano)

1. Zur Einführung in das Thema

Wohl ein jedes Lexikon enthält zum Stichwort "Egoismus" bzw. "Altruismus" eine Erläuterung. Und ohnedies glaubt man zu wissen, worum es dabei geht: Egoismus ist geläufiger Ansicht zufolge das Streben nach Vorteilen für die eigene Person ohne Rücksicht auf andere. Altruismus hingegen, so definiert es etwa ein gängiges Lexikon, bedeutet die «innere Geneigtheit und Bereitschaft, andere zu fördern»¹. Dabei versteht es sich fast von selbst und ohne daß es eigens ausdrücklich gemacht wird: In das Wort "altruistisch" legen wir ein Lob, in "egoistisch" hingegen einen Tadel. Ein Mensch, der altruistisch handelt, ist ein guter Mensch, ein Egoist hingegen – nun ja, man weiß schon, was man von einem solchen zu halten hat. Unschwer wird man jedenfalls Egoismus wie Altruismus dem Bereich moralischer Einstellungen und Haltungen und damit auch der Ethik zuordnen. Das war zwar nicht immer so: Christian Wolff, ein Wortführer der Aufklärung, erwähnt im Jahre 1719 eine in Paris entstandene Sekte der Egoisten. Diese, so Wolff, leugneten die Existenz von allen Dingen. Und noch Immanuel Kant spricht bezugnehmend auf eine solche erkenntnistheoretische Position wechselweise von Egoismus oder Solipsismus². Doch soll uns diese Position hier nicht weiter beschäftigen.

Wenn – zugegebenermaßen in ungewöhnlicher Form – im Titel dieses Beitrags von Begründungsstrategien die Rede ist, dann soll damit auf folgenden Umstand hingewiesen werden: Egoismus und Altruismus haben insbesondere in der Neuzeit eine solche Aufmerksamkeit auf sich gezogen, daß manch ein Ethiker von diesen

¹ Vgl. *Konservationslexikon* in 20 Bänden, München 1966.

² Vgl. zur Begriffsgeschichte Hist. Wörterbuch der Philosophie mit Belegstellen.

Phänomenen her das moralische Verhalten des Menschen umfassend ausdeuten zu können glaubte. Um genauer zu sein: Die Kontroverse um Egoismus und Altruismus war – und ist es übrigens bis heute noch – ein Streit um egoistische und altruistische Motivationen des Handelns. Nicht um irgendwelche Motivationen, nein, um die entscheidenden des moralischen Handelns: um “gut” und “böse” ging es dabei.

Was Egoismus respektive Altruismus sein mag, soll zunächst ein Fallbeispiel verdeutlichen. Anneliese Müller, eine Absolventin des Studiengangs Sozialpädagogik, nimmt nach Beendigung ihres Studiums die Stelle einer Verkäuferin in einem Autohaus an – die einzige Stellung, die man ihr angeboten hatte. Die Arbeit, obgleich ungewohnt, gefällt ihr zunehmend: Schließlich ist es eine gute Automarke, und ihre Tätigkeit wird von Kunden wie vom Chef geschätzt, so daß sie den Eindruck hat, anderen von Nutzen zu sein. Eines Tages nun ruft sie der Chef der Firma, Herr Maier, zu sich. Er stellt sie zur Rede, weil sie einen bereits unterschriebenen Verkaufsvertrag mit einem Kunden wieder zerrissen habe. Anneliese rechtfertigt sich: Der Kunde habe das Auto nicht von seiner Rente zahlen können, und eine größere Geldsumme, die ihm seine verheiratete Tochter in Aussicht gestellt habe, hätte wider Erwarten nicht überwiesen werden können. Der Verkaufsleiter läßt diese Erklärung nicht gelten. Man hätte schließlich den Rentner zur Einhaltung des Vertrags zwingen können, indem man ihn eine Hypothek auf sein Haus hätte aufnehmen lassen. Anneliese entgegnet daraufhin, es stehe einem Geschäftsmann gut an, die Interessen eines Kunden zu berücksichtigen, anstatt auf Kosten anderer sich zu bereichern. Schließlich gehe es im Leben um mehr als nur um das eigene Ich. Herr Maier antwortet darauf in Anspielung auf Annelieses Studium: «Machen Sie sich doch selbst nichts vor. Ihre soziale Ader dient doch nur dazu, sich wichtig zu tun. Niemand tut etwas, ohne daß dabei nichts für ihn selbst herauspringt». Sie darauf: «Das glauben Sie doch selbst nicht. Ich habe bemerkt, wie sie zu Ihrer Frau in ihrer schweren Krankheit halten. Und das obwohl die ein oder andere meiner Kolleginnen Sie gern “getröstet” hätte. Ich war beeindruckt, wie Sie die Kolleginnen einfach haben abblitzen lassen». Herr Maier wird daraufhin sehr ungehalten: «Was geht Sie mein Privatleben an, Frau Müller. Ich käme mit mir selbst nicht mehr ins reine, wenn ich meine Frau fallen ließe nach alldem, was wir gemeinsam durchgemacht haben. Doch das geht Sie nichts an». «Natürlich, Herr Maier. Ich wollte auch nur sagen, daß Sie selbst nicht so zynisch handeln wie Sie reden. Es stimmt also nicht, daß man nur an sich selbst zu denken habe. Lassen Sie mich also auch den Kunden gegenüber ehrlich und hilfsbereit sein».

Die Rollenzuschreibung entspricht in etwa der eines typischen Beispiels aus dem Moralbuch; sie sollte genau so interpretiert werden, wie sie wohl *prima facie* ver-

standen wird: Herrn Maiers Empfehlung, den Rentner zur Zahlung zu zwingen, steht für das, was man gemeinhin unter Egoismus versteht: das Streben nach Vorteilen für die eigene Person ohne Rücksicht auf die Ansprüche anderer. Und Anneliese Müllers Rücksichtnahme kann kaum anders als altruistisch motiviert beschrieben werden. Beabsichtigt ist ebenfalls die künstlich wirkende, aber fein säuberliche Trennung der Handlungsmotive. Hätte ich nämlich hinzugefügt, daß Herr Maier auf dem Vertrag mit dem Rentner bestehen wollte, um für die Kosten der teuren Behandlung seiner Frau aufkommen zu können, dann hätten wir es nicht mit dem Gegensatz Egoismus - Altruismus zu tun, sondern mit einem recht komplexen «sowohl als auch». So aber scheint festzustehen, daß Herr Maier doch – sozusagen objektiv – auf dem Weg zum Schlechten ist.

Ich will nun nicht abstreiten, daß der beschriebene Konflikt zwischen Frau Müller und Herrn Maier auch anders als durch die Alternative von altruistischen bzw. egoistischen Handlungsmotiven angemessen erfaßt werden kann. Folgende Lesarten bieten sich etwa an:

- a) Ein typischer Konflikt, der seine Ursache in sozialen Ungleichheiten hat.
- b) Oder: Eine einfühlsame Frau und ihr Leiden in einer Domäne der Männerwelt... Am Ende wird sie gewiß den kürzeren ziehen.
- c) Oder: Eine Auseinandersetzung um die Frage, wie man tatsächlich im Geschäftsleben zum Erfolg gelangt. Dabei liegen dem Konflikt zwei unterschiedliche Maximen zugrunde: Zum einen die Maxime von Herrn Maier, nach der man persönliche Gefühle Geschäftsinteressen hintan zu stellen hat. Zum anderen die in Kaufmannskreisen bewährte Maxime, die im Fallbeispiel Frau Müller vertritt: Ein guter Kaufmann ist nur derjenige, der seine Kunden bei Laune zu halten versteht.

Daß man diese anderen – mehr oder weniger ernst zu nehmenden – Lesarten des Beispiels geltend machen will, könnte vor allem dann von Interesse sein, wenn sich herausstellen sollte, daß es mit der Theorie egoistischer Handlungsmotive nicht weit her ist. Doch gilt es zunächst diese zu überprüfen. Das Beispiel ist zwar frei erfunden, doch könnte es, wenn es nicht um Autos ginge, ohne Schwierigkeiten aus Texten der sogenannten “Britischen Moralisten”, Philosophen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts stammen: Diese bieten eine wahre Fundgrube an Argumenten in Sachen Egoismus-Altruismus. Von diesen Texten hat in der Folge auch die klassische deutsche Philosophie eines Leibniz oder Kant profitiert³. Ich werde in einem er-

³ Vgl. dazu neuerdings J. B. SCHNEEWIND, *The invention of Autonomy, B, A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998.

sten Schritt auswahlweise einige der philosophiegeschichtlich bedeutsamen Positionen in der Egoismus-Altruismus-Debatte skizzieren, in einem zweiten Schritt auf die Nachwirkungen dieser Debatte bis in unser Jahrhundert eingehen. Abschließend ist zu fragen, ob und in welcher Hinsicht der Gegensatz von Egoismus und Altruismus sinnvoll ist und inwiefern er zu moralphilosophischen Überlegungen etwas beitragen kann.

2. Die verschiedenen (historischen) Positionen des Egoismus

Kommen wir also zu den historischen Positionen. Herr Maiers Auffassung «Niemand tut etwas, ohne daß dabei nichts für ihn selbst herausspringt» geht über das, was man eine praktizierte Form des Egoismus nennen könnte, hinaus: Sie zielt darauf ab, eine Rechtfertigung der Handlungsmotive zu liefern. In Herrn Maiers moralischer Überzeugung kommen anscheinend keine altruistischen Beweggründe vor. Freilich erhebt sich die Frage, von welcher Überzeugung sich Herr Maier wirklich bewegen läßt. Seine Behauptung, «niemand tut etwas ohne daß dabei etwas für ihn selbst herausspringt» läßt sich nämlich noch in zweierlei Weise verstehen: Herr Maier könnte damit behaupten, es sei eine *Tatsache*, daß ein jeder Mensch nur in seinem Eigeninteresse handelt. In diesem Falle hätte man es mit dem zu tun, was für gewöhnlich in der Geschichte der Philosophie als Standpunkt des “psychologischen Egoismus” charakterisiert wird. Oder aber Herr Maier behauptet, jeder *solle* nur in seinem Eigeninteresse handeln. In diesem Fall hätte man es mit dem Standpunkt des “ethischen Egoismus” zu tun. Verdeutlichen wir den Unterschied:

Entscheidend für die erste Position ist die psychologische Theorie, der zufolge als einziges Motiv menschlichen Handelns das Eigeninteresse angenommen wird. Auf den naheliegenden Einwand hin, es gäbe auch uneigennützige Handlungsmotive, würde ein Vertreter einer solchen Position einwenden, diese seien *de facto* nur kaschierte egoistische Motive, die gegen jeden Anschein im Endeffekt darauf hinauslaufen, daß man sich selbst zu Gefallen handelt. Um auf das Beispiel zurückzukommen: Herr Maier begründet die Treue zu seiner Frau damit, daß «er mit sich selber nicht mehr ins reine käme». Er will, so könnte der Vertreter des psychologischen Egoismus schließen, also bestimmte unangenehme Gefühle oder Erfahrungen vermeiden. Diese Interpretation aber zeigt wiederum, so würde der Vertreter des psychologischen Egoismus fortfahren, daß es sich folglich nur um scheinbar uneigennützige Beweggründe handelt, die nur scheinbar von seinem eigenen Glück absehen lassen. Ein jeder Mensch handelt nach der Ansicht des psychologischen

Egoismus immer so, wie er glaubt, daß es ihn selbst glücklich machen würde.

Von dieser Begründungsvariante des Egoismus ist die nahestehende, aber gelegentlich damit verwechselte theoretische Lehrmeinung des "ethischen Egoismus" zu unterscheiden. Ein Vertreter dieser Auffassung behauptet, jeder moralisch Handelnde habe eine einzige grundlegende Verpflichtung: für sich selbst das größtmögliche Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen herbeizuführen. Er solle also nur nach seinem Eigeninteresse handeln. Man begegnet gelegentlich auch dieser Theorie in ihrer eudaimonistischen Form, die sich folgendermaßen formulieren läßt: Wenn immer du glücklich leben willst, dann solltest du nur in deinem Eigeninteresse handeln. Diese normative Variante des Egoismus, nach der es stets unsere Pflicht ist, unsere eigenen Interessen möglichst wirksam zu verfolgen, ist zwar auch in der Philosophie der Neuzeit aufgestellt und diskutiert worden. Als Vertreter hierfür wäre Max Stirner (1806-1856) mit seiner Schrift *Der Einzige und sein Eigentum*⁴, oder der bedeutende, im deutschen Sprachraum allerdings kaum bekannte anglikanische Bischof Butler zu nennen⁵. In bestimmter Hinsicht stellt der Utilitarismus eine Entwicklung dieser Variante dar. Doch will ich sie aus demselben Grund hier nicht weiter verfolgen, aus dem bereits Kant den ethischen Egoismus als logisch widersprüchlich abgetan hatte: Als ein normatives Gebot die Behauptung zu begründen, man solle nur nach seinem Eigeninteresse handeln, läßt sich nur unter der Voraussetzung durchführen, daß der Vorteil des einzelnen mit dem aller anderen zusammenfällt. Diese Voraussetzung freilich ist empirisch sehr zweifelhaft. In Kants Worten: Man kann die egoistische Maxime nicht als allgemeines Gesetz wollen⁶.

Für die Theorie des psychologischen Egoismus, nach der sich die Menschen in ihren "wirklichen" Motiven als unverbesserlich selbstsüchtige Wesen erweisen, wird gemeinhin Thomas Hobbes (1588-1679) als der erste radikale Vertreter in der Geschichte der Moralphilosophie angeführt. In der Begründung für seine Theorie bezieht sich Hobbes dabei weniger auf bestimmte Erfahrungstatsachen als auf eine von

⁴ M. STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, hrsg. von H. G. Helms, München 1968.

⁵ J. BUTLER (1692-1752), *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue*, ed. W. R. Matthews, London 1914.

⁶ Diese Variante ist allenfalls insofern interessant, als sie in der jüngsten moralphilosophischen Diskussion etwa durch Bernhard Williams in seinem Beitrag *Egoismus und Altruismus* wieder aufgegriffen wurde. Williams behandelt in seinem Beitrag die Frage, ob es rationale Überlegungen gibt, mit Hilfe derer man einen Egoisten zu überzeugen vermag. Vgl. B. WILLIAMS, *Egoism and Altruism*, in *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, London 1973 (dt. *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978). Ausführlich zur Position des ethischen Egoismus vgl. W. K. FRANKENA, *Ethics*, Englewood Cliffs/NJ 1963 (dt. *Analytische Ethik*, München 1972).

vornherein als gültig angenommene egoistische Verfaßtheit der menschlichen Natur. Diese liegt seiner Schilderung vom Naturzustand zugrunde, den er im *Leviathan* als Krieg aller gegen alle beschreibt⁷. Hobbes gelangt zu einer solchen Beschreibung der menschlichen Natur vor allem durch seine Methode, die er von Galilei, insbesondere von dessen Studium der Physik, erlernt zu haben meint. Die Methode besteht darin, eine komplexe Situation in ihre logisch primitiven, einfachen Elemente aufzulösen, um dann ausgehend von den einfachen Elementen die komplexe Situation zu rekonstruieren. Durch ein solches Verfahren meint Hobbes zum Verständnis der Gesellschaft gelangen zu können. Wenn man nämlich eine Gesellschaft in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt, so findet man eine Ansammlung von Individuen. Jedes Individuum bildet dabei ein eigenes System, dessen Ziel die Selbsterhaltung ist. Die grundlegenden Beweggründe menschlichen Lebens sind dabei Machtstreben sowie das Streben, den Tod zu vermeiden: «Von dem Augenblick ihrer Geburt an jagen die Menschen ganz natürlicherweise dem nach, wonach sie trachten, und sähen es gerne, wenn sie es nur bewerkstelligen könnten, daß die ganze Welt sie fürchtet und ihnen gehorcht». In diesem Zustand besteht das natürliche Recht eines jeden einzelnen darin, «seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignetste Mittel ansieht». An anderer Stelle, in seiner Schrift *Vom Bürger* macht Hobbes deutlich, daß das Eigeninteresse, welches für den Egoisten das einzige Motiv menschlichen Handelns darstellt, nicht etwa Lustgewinn oder Glücksmaximierung beinhaltet, sondern sich einzig und allein auf die Selbsterhaltung und die Vorherrschaft über die anderen beschränkt: «Das erste Gut ist für jeden die Selbsterhaltung. Denn die Natur hat es so eingerichtet, daß alle ihr eigenes Wohlergehen wünschen. Um das erlangen zu können, müssen sie Leben und Gesundheit wünschen und für beide, soweit es möglich ist, Gewähr für die Zukunft»⁸.

Man könnte eine Vielzahl anderer Belegstellen aus Thomas Hobbes' Werken anführen, die seine These stützen, wonach das menschliche Handeln stets und ausschließlich eigennützig motiviert ist, und ethisches Handeln nichts anderes als eine

⁷ Th. HOBBS (1588-1679), *Leviathan, or the matter, forme, & power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill*, Nachdruck der Ausgabe von 1914, London 1983 (dt. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. und eingel. v. Iring Fetscher. Übers. v. Walter Euchner, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1991), I, 13. Vgl. auch *De cive* V (dt. *Leviathan. Neuwied*, Berlin 1966, insbesondere 94-102).

⁸ *De cive*, in *Clarendon edition of the philosophical works*, Oxford 1983. (dt. *Vom Bürger*, in Thomas HOBBS, *Vom Menschen*, Eingel. und hrsg. v. Günter Gawlick. 2., verb. Aufl., Hamburg 1966), 33f.

Entfaltung bestimmter Konsequenzen dieses Motivs darstellt. Doch mag hier zu Zwecken der Illustrierung eine biographische Notiz genügen: Ein Zeitgenosse Hobbes, John Aubrey, berichtet, wie in der St. Pauls-Kathedrale ein anglikanischer Geistlicher Hobbes dabei beobachtete, wie dieser einem Armen Almosen gab. Der Geistliche fragt ihn darauf hin, ob er das Almosen auch dann gegeben hätte, wenn Christus es nicht befohlen hätte. Hobbes erwidert ihm darauf, er habe das Almosen gegeben, weil es nicht nur dem Armen Freude bereitet habe, sondern auch ihm selber, als er sah, daß es dem Armen Freude bereitete. Hobbes sucht hier sein eigenes Verhalten als mit seiner Theorie der Motive übereinstimmend darzustellen, derzufolge alles menschliche Begehren nur selbstinteressiert ist⁹. Altruistische Motivation kommt demzufolge nicht vor. Man mag diese Argumentation zynisch nennen. Sie erinnert einen an das, was Despina in Mozarts *Così fan tutte* zur Liebe vorträgt: Getreue Liebe sei wie der arabische Phoenix, alle Leute reden davon, aber niemand hat je einen gesehen.

Wie verhält es sich nun in diesem Zusammenhang mit Hobbes' Begründungsstrategie der Ethik? Anders gefragt: welchen Weg, welches Verfahren schlägt er ein, um ethisches Handeln wie ethische Urteile zu begründen? Zunächst fällt auf, daß Hobbes den schlechterdings letzten Beweggrund allen menschlichen Handelns als vorausgesetzt betrachtet: Daß jeder Mensch sich und sein Leben zu erhalten trachtet, ist kein ethisches Prinzip. Ethische Forderungen, wie sie Hobbes erhebt, sind in der Tat nicht anders als gleichermaßen Ausflüsse des einen Motivationsfaktors der Selbsterhaltung. Und Behauptungen darüber, was wir tun sollten, sind dieser Position zufolge schlicht und einfach Behauptungen darüber, was zu tun wir in einer bestimmten Weise motiviert sind.

Gegenüber der Theorie des psychologischen Egoismus als Erklärung moralischen Handelns lassen sich mindestens zwei Einwände vortragen, die jeweils auf dieselbe Kritik an Hobbes hinauslaufen: Seine Theorie nämlich will zuviel erklären, und erklärt eben deshalb zuwenig. Zum einen nämlich folgt aus Hobbes' Annahme, daß bestimmte Verhaltensweisen, boshafte oder selbstquälerische Handlungen, für nicht existent erklärt werden müssen. Bei einem gehässigen Verhalten – stellen wir uns eine Sängerin vor, die nachts Lieder singt, um ihren Nachbarn zu ärgern – könnte man noch ein eigennütziges Motiv unterstellen. Wie aber, wenn nun der Nachbar sich im Schlafanzug in seine kalte Garage stellt und den Rasenmäher laufen läßt, um es der

⁹ Vgl. dazu Alasdair MacIntyre, *A short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, New York 1966 (dt. *Geschichte der Ethik im Überblick*, Königsstein-Taunus 1984), 129.

Nachbarin heimzuzahlen? Eine solche boshafte Verhaltensweise könnte wohl nur schwerlich mit der Theorie des eigenen Wohlergehens als entscheidender Beweggrund des Handelns in Übereinklang gebracht werden. Und kaum anders verhielte es sich mit selbstzerstörerischen und selbstquälerischen Verhaltensweisen.

Eine motivationspsychologische Begründung moralischer Handlungen hat eine weitere Schwäche. Sie kann bestimmten Unterscheidungen, die wir im alltäglichen Leben vornehmen, nicht gerecht werden, sie muß diese vielmehr grob eibebnen. Nehmen wir einmal an, Herr Maier habe noch vor der Krankheit seiner Frau ihr gelegentlich einen Gefallen erwiesen: z. B. indem er ihr beim Frühstückstisch Zucker aus der Küche holte. Mag er auch ein verschrobener Verkaufleiter sein, so würden wir es ihm doch kaum abnehmen, wenn er uns ernsthaft versicherte, er habe das jedesmal nur getan, um das Wohlfühl zu erhalten, seiner Frau Zucker gebracht zu haben. Wir wären vielmehr aufgrund unserer Erfahrung der Ansicht, daß es einen Unterschied zwischen einer unbefangenen Freundlichkeit und einem hinterhältigen Wohltun gibt. Eben dieser Unterschied aber geht in der Theorie des psychologischen Egoismus ohne überzeugenden Gewinn für das Verständnis menschlichen Tuns verloren. Und wir würden Wert darauf legen, diesen Unterschied zu wahren, um nicht dort, wo diese Freundlichkeit fehlt, zu Schlüssen zu gelangen wie: Wer seiner Frau nicht den Zucker aus der Küche holt, der ist zu allem fähig (sprich zu Häßlichem und Unmenschlichem).

Beide Einwände wurden bewußt so gewählt, daß nicht schon altruistische Handlungsmotive bemüht werden mußten, um die Theorie des psychologischen Egoismus zu entkräften. In der Tat scheint es mir auch nicht unbedingt erforderlich zu sein, gegenüber der Theorie des psychologischen Egoismus als Gegengewicht den Altruismus in die Waagschale zu legen. Anders die Zeitgenossen von Thomas Hobbes, die es als ihre Aufgabe ansahen, die Position des Egoismus durch den Nachweis zu entkräften, daß der Mensch auch altruistische Neigungen besitzt, wenn nicht gar von Natur aus altruistisch ist. "Begründungsstrategisch" geschieht bei diesen Vertretern durchaus Vergleichbares wie bei Hobbes, mit dem Unterschied freilich, daß nunmehr gleichermaßen das Minuszeichen vor der menschlichen Natur in ein Pluszeichen umgewandelt wird. Mit anderen Worten: An die Stelle der egoistischen Verfaßtheit tritt jetzt die entgegengesetzte Ausrichtung, nämlich die der mitfühlenden Anteilnahme und des Wohlwollens.

Deutlich wird diese Umdeutung der menschlichen Natur bei einem der entschiedensten Kontrahenten von Thomas Hobbes, dem Grafen Shaftesbury: Egoistische

Selbsterhaltung wird hier umgemünzt in altruistische Erhaltung des Kollektivs¹⁰. Nicht mehr die Erhaltung des eigenen Egos gilt Shaftesbury als grundlegender Antrieb menschlichen Handelns, nein von Natur aus ist der einzelne Mensch vielmehr auf das Wohl aller anderen bezogen. Die Theorie, die solches leistet, ist die der benevolenten, wohlwollenden Natur des Menschen, die Quelle ihrer Einsicht der "moral sense", der moralische Sinn. Shaftesbury zufolge ist der Mensch von Natur aus gut, was soviel heißt wie: er ist von Natur aus altruistisch, auf die natürliche Harmonie in der Gesellschaft, auf das Gesamtwohl angelegt. Die Beweisführung für die solcherart altruistischen Antriebe des Menschen und gegen die Egoismus-Schule, als deren Vertreter Shaftesbury neben Hobbes noch Rochester und La Rochefoucault nennt¹¹, stützt sich auf den moralischen Sinn, mittels dessen der Mensch nicht nur um Gut und Böse weiß, sondern darüber hinaus im Einklang mit der Natur zu leben sucht: Sittlichkeit gilt ihm als die Entfaltung der Person im Einklang mit dem Gesamtsinne der Welt. Und dementsprechend können auch nur solche Affekte als von Natur aus gut bezeichnet werden, die zwar das eigene Wohl fördern, nicht aber das Wohl des Ganzen schädigen. Um das an unserem Eingangsbeispiel zu verdeutlichen: Auf die Frage, wie es möglich ist, daß sich Anneliese Müller auf Erwägungen einläßt, die die Interessen des Rentners berücksichtigen, würde Shaftesburys vermutlich antworten: Was sie dazu und in vergleichbaren anderen Fällen motiviert, ist ihr Wohlwollen und ihre Sympathie mit der Gattung Mensch¹².

Bemerkenswert in unserem Zusammenhang ist die Tatsache, daß im Zuge dieser Altruismus-Theorie auch die für die Ethik elementaren Begriffe "gut" und "böse" bzw. "schlecht" neu besetzt werden. Hatte Hobbes das Handeln als Resultat eines Begehrens gedacht, eine Handlung nur dann als "gut" gelten lassen, wenn sie der Befriedigung des Begehrens dient, so will Shaftesbury demgegenüber den Gedanken eines "von Natur aus Guten" erneuern: Für dieses gilt, daß es nicht darum gut ist, weil es begehrt wird, vielmehr wird es deshalb begehrt, weil es gut ist. Das aber, was sich für Shaftesbury in letzter Instanz als das von Natur aus Gute erweist, ist eben die Menschheit.

¹⁰ THIRD EARL OF SHAFTESBURY (1621-1683), *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, edited, with notes, by J. M. Robertson, 2 vols., London 1900; *Nachdruck* (with an introduction by S. Grean) Indianapolis-New York 1964.

¹¹ *An Essay on the Freedom of Wit and Humor*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Bd. I, Hildesheim-New York 1978 (Erstauflage 1711).

¹² Vgl. *Characteristics* II, 139f.: Der Altruismus wie die Tugend gründe in "Love, Complacency, Good-Will, and in a Sympthy with the Kind or Species".

Diese kurze Beschreibung einer der ersten maßgeblichen Altruismus-Theorien sollte nicht ohne den Hinweis abgeschlossen werden, daß zumindest in einem Punkt eine völlige Übereinstimmung zwischen Hobbes und Shaftesbury herrscht: Beide sind der Überzeugung, daß für die Letztbegründung der Moralphilosophie, wie sie mit der Theorie der Selbsterhaltung bzw. jener des Altruismus beabsichtigt wird, der Rekurs auf ein göttliches Gesetz als Grund moralischer Verpflichtung überflüssig sei.

Ihre unmittelbare Fortsetzung findet die Debatte um den Gegensatz von Egoismus und Altruismus durch Mandevilles *Bienenfabel*¹³. Das Aufsehen, das dieses Buch bei Mandevilles Zeitgenossen erregte, erklärt sich nicht zuletzt durch das Pathos, mit dem er gegenüber Shaftesbury einfordert, man möge doch den Mensch so beschreiben, wie er wirklich lebt und handelt, statt zu Hilfskonstruktionen wie jener eines Wohlwollens gegenüber der Menschheit Zuflucht zu nehmen. Erst wenn man den Menschen in seinem bloß naturhaften Zustand betrachte, werde ersichtlich, welche Antriebskräfte ihn tatsächlich in seinem Handeln leiten: Menschliches Handeln, so Mandeville, erfolge allein aus dem Interesse an der Befriedigung von Bedürfnissen, Bedürfnisse, die nichts anderes sind als Ausdruck des Strebens nach Selbsterhaltung. Das Selbsterhaltungsstreben gründet dabei nach Mandeville in dem ursprünglichen Instinkt des Menschen nach Wertschätzung seiner selbst - dem "self-liking". Diese Wertschätzung seiner selbst sei wiederum abhängig von der Wertschätzung, die uns andere entgegenbringen. Auch diese Variante einer Egoismus-Theorie will Phänomene altruistischen Handelns weder abstreiten, noch will sie die begriffliche Unterscheidung von Egoismus und Altruismus in Frage stellen. Statt dessen sucht sie nach dem gleichen Vorgehen, das wir bereits bei Hobbes beobachten konnten, dem Altruismus dadurch auf die Schliche zu kommen, daß sie ihn auf einer durchgehend egoistischen Motivationsbasis zu erklären sucht. Wenn manche Menschen, so Mandeville, altruistisch handeln, die Interessen anderer Menschen berücksichtigen und die Befriedigung ihrer eigenen unmittelbaren Bedürfnisse hintanstellen, so geschieht dies aus *einem* Beweggrund: nämlich um auf diese Weise zu einer Steigerung des Selbstwertgefühls zu gelangen. Das Lob nämlich, das einem aufgrund dieses Verzichtes zuteil wird, gleicht allemal die Zurückstellung der unmittelbaren Bedürfnisse aus.

Um der Ausgeglichenheit willen soll abschließend nochmals ein Vertreter der Gegenseite Erwähnung finden: Francis Hutcheson mit seiner *Untersuchung über den*

¹³ BERNARD DE MANDEVILLE (1670-1733), *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, ed. F. B. Kaye, 2 Bde. 2. Aufl., Oxford 1957 (dt. *Die Bienenfabel*, Übers. v. F. Bassenge, eingeleitet v. W. Euchner, Frankfurt am Main 1968).

*Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend*¹⁴, in der er sich ausdrücklich gegen den Autor der Bienenfabel richtet. Hutcheson bemüht sich wie Shaftesbury um den Aufweis selbstloser, auf das Wohl anderer gerichteter Affekte. Freilich ist die Grundlage seines ethischen Systems des Altruismus aus zwei Gründen schwächer und unbestimmter als jenes von Shaftesbury. Er verzichtet nämlich zum einen auf Shaftesburys teleologische Deutung der Natur des Menschen, der auf das umgreifend Ganze – die Gattung Mensch – bezogen ist. Zum anderen versucht er die spezifisch moralische Motivation, nämlich die des Wohlwollens und der Sympathie dadurch gegenüber den Egoismus-Theoretikern zu retten, daß er sie frei hält von jedem Anflug von Eigeninteresse. Die Frage, welche Handlungen wir näherhin moralisch billigen oder tadeln, ist nach Hutcheson nur zu entscheiden, wenn man die Motive, die den Handlungen zugrundeliegen, betrachtet. Eine Handlung, die zwar dem Wohl des anderen förderlich ist, aber aus Eigeninteresse erfolgt, kann keinesfalls Wohlwollen gegenüber den anderen hervorrufen. Die Handlungsmotive wiederum führt Hutcheson auf zwei Klassen zurück: auf jene Motive, die dem Selbstinteresse (self-interest) entspringen, aber auch auf jene, die dem Wohlwollen (benevolence) entstammen. Moralisch gut sind nach dieser Aufteilung für Hutcheson nur solche Handlungen, die aus Wohlwollen gegenüber anderen erfolgen und die dem allgemeinen Wohl zuträglich sind, nicht aber solche, die dem Eigeninteresse entspringen. Wenn es bisher im Streit von Egoisten und Altruisten oftmals um die Frage ging, ob ein Handeln noch gut zu nennen sei, wenn altruistische Beweggründe fehlen, lautet nunmehr die radikalisierte Form des Begründung des Altruismus durch Hutcheson: Wenn nur *ein* Beweggrund vorliegt, der dem Selbstinteresse entspringt, ist die Handlung bereits moralisch verwerflich.

Man könnte außer den genannten eine Vielzahl anderer Autoren anführen, die zu der Kontroverse Egoismus - Altruismus Stellung bezogen haben¹⁵. Doch mag die bisherige Auflistung genügen, um wenigstens *einen* übergreifenden Streitpunkt in den verschiedenen Positionen auszumachen: Der Unterschied zwischen Altruismus und Egoismus ist in erster Linie ein Unterschied in der *Motivation* von Handlungen, nicht ein Unterschied von Handlungen selbst. Der Streit geht also um unterschiedliche Motivationstheorien. Dabei sollte man freilich nicht übersehen, daß bei den be-

¹⁴ Francis HUTCHESON (1694-1796), *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, in *Collected Works*, hrsg. v. B. Fabian, 7 Bde., Hildesheim 1971 (Faksimile-Nachdruck) (dt. *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend*, hrsg. v. W. Leidhold, Hamburg 1986).

¹⁵ Vgl. dazu auch den umfassenden Reader von SCHNEEWIND, *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 Vols., Cambridge 1990.

schriebenen Unterschieden doch eine Gemeinsamkeit besteht: Für Egoismus- wie Altruismustheoretiker geht es in der Ethik um das Allgemeine, also um das, was alle Menschen gleichermaßen fördern wollen. Sie wollen jeweils eine Motivationsbasis für die Möglichkeit eines solchen Konsens ausmachen. Hobbes und Mandeville finden sie in dem allen Menschen gemeinsamen Eigeninteresse an bestimmten Sicherheitsbedingungen und Übereinkünften, die für die Erfüllung ihres Verlangens zu überleben und zu prosperieren notwendig sind. Für Shaftesbury und Hutcheson hingegen bildet die allgemeinmenschliche Anteilnahme in der Gestalt des Wohlwollens und der Sympathie die erforderliche Motivation, um an der Not und am Glück der anderen teilnehmen zu können. In beiden Theorien kodifiziert dabei die Ethik jeweils die vorhandenen Motivationen: Was "gut", was "böse" ist, wird durch eine Theorie der Motivationen entschieden.

3. Die Auseinandersetzung Max Schelers mit Nietzsches Ressentiment-These

Kommen wir zu den Nachwirkungen der Debatte im 19. und 20. Jahrhundert. Von der Rückführung des ethischen Handelns auf die Motivationsbasis der Selbsterhaltung ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zur Deutung des selbstlosen Handelns als eine Ausgeburt des Ressentiments. Ausdrücklich wird diese Schlußfolgerung bei Friedrich Nietzsche gezogen, der in seiner *Genealogie der Moral* die Idee der christlichen Liebe als die feinste Blüte des Ressentiments bezeichnet¹⁶. «Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-Sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem Außerhalb [...]; und dies Nein ist ihre schöpferische Tat [...] die Sklavenmoral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Außenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äußerer Reize, um überhaupt zu agieren, - ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion»¹⁷. Selten hat jemand unerbittlicher und pointierter als Nietzsche im Sinne des psychologischen Egoismus jedwede selbstlose Regung wie

¹⁶ F. NIETZSCHE (1844-1900), *Genealogie der Moral*, in *Werke*, Bd. 6,2, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin u.a. 1968, I. Abhandlung, 8. Abschnitt.

¹⁷ Ebd., 10. Abschnitt.

Mitleid und Nächstenliebe als Rationalisierung eigennütziger Ängste zu entlarven versucht. «Die Schwäche», so schreibt der Sohn eines Pastors, «soll zum Verdienste umgelogen werden»; «das Sich-nicht-rächen-Können» heißt «Sich-nicht-rächen-Wollen»¹⁸.

Kaum einer hat sich so ausführlich mit Nietzsches Ressentiment-These auseinandergesetzt wie der Phänomenologe Max Scheler, und zwar in seiner Schrift *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*¹⁹, einer Schrift, der man bei aller Kritik noch deutlich die Bewunderung für Nietzsches Entlarvungspsychologie anmerkt. Auf dem Prüfstand steht die christliche Nächstenliebe, die nach Scheler in besonderer Weise für Ressentiments anfällig ist. Bemerkenswert an Schelers Auseinandersetzung mit Nietzsche ist der Umstand, daß er auf dem Wege einer geradezu entgegengesetzten Theorie des Lebens zu einer ressentimentfreien und selbstlosen Bestimmung der Liebe kommt: Gegenüber dem Egoismus behauptet Scheler, daß «das Hinsehen auf sich, sein Interesse und damit auch der eigentliche Trieb der „Selbsterhaltung“, bereits ein Anzeichen des gehemmten, geschwächten Lebens ist. Leben ist wesentlich Entfaltung, Entwicklung, Wachstum an Fülle - also nicht, wie eine falsche Lehre lautet, „Selbsterhaltung“, als wären alle Entwicklungs-, Entfaltungs-, Wachstumsercheinungen nur Epiphänomene zu bloßen Kräften der Erhaltung und darum auf Erhaltung des „besser Angepassten“ zurückzuführen» (ebd. 75). Und wenig später heißt es bei Scheler, Leben sei ein «freies Abgeben des eigenen vitalen Reichtums», es lasse sich nicht aus ursprünglich egoistischen Trieben ableiten: «Es drängt uns, zu opfern - ehe wir wissen, warum und wofür und für wen!» (ebd. 76). Als Beispiel dient ihm der Hl. Franziskus, der eiternde Wunden der Kranken küsst und den ihn beißenden Wanzen seinen Körper wie ein gastliches Haus überläßt. Verständlich werde Franziskus Handlungsweise nur demjenigen, der darin weder Mangel an Ekel noch Lust am Eiter sehe, «sondern eine Überwindung des Ekels durch ein tieferes Lebens- und Kraftgefühl, das sich so äußert!» (ebd. 78).

Die Genialität Max Schelers in Ehren, warum aber muß er gleich zu einer Metaphysik des Lebens greifen, um die von Hobbes für die neuzeitliche Philosophie inaugurierte Theorie der Selbsterhaltung als Grundprinzip menschlichen Lebens zu entkräften? Das ist keine versteckte Metaphysikkritik, die ich hier anbringe, vielmehr die Warnung «Vorsicht vor dem Feinde». Gemeint sind mit den Feinden jene

¹⁸ Ebd., 14. Abschnitt.

¹⁹ Zitiert wird im Folgenden nach folgender Ausgabe: MAX SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 3, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, 4. durchges. Auflage, Bern 1955, 33-147.

Antimetaphysiker, die jede Berufung auf die menschliche Natur als Grundlage für die Moral mit dem Hinweis abtun, das sei ein fauler Taschenspielertrick. Jeder Rekurs auf eine angebliche Natur des Menschen, – so behaupten diese Kritiker – sei nämlich versteckt zirkulär: Man tut nämlich so, als werde nur auf etwas Faktisches zurückgegriffen, während in Wirklichkeit etwas Normatives vorausgesetzt wird. Ein Trick mit durchschlagender Wirkung: Schließlich läßt sich mit Hilfe dieser Argumentation alles und jedes als unmoralisch erweisen, wenn man nur vorher die Natur entsprechend definiert hat.

Soviel zur Warnung. Kehren wir zu Schelers Umwertung der Motivationsbasis von der Selbsterhaltung zur Selbsthingabe menschlichen Lebens zurück: In Schelers Bestimmung des Lebens als Entfaltung und Hingabe hat der Altruismus, wie wir ihn bei Shaftesbury und Hutcheson kennengelernt haben, keinen Platz: «Nichts also ist diesem genuinen Begriff der christlichen Liebe ferner als alle Arten von „Sozialismus“, „sozialer Gesinnung“, „Altruismus“ und ähnliche moderne subalterne Sachen» (ebd. 79). Der Altruismus wird bei Scheler – hier ganz in der Argumentationslinie von Nietzsche – zum Synonym für „Selbstflucht“, eine «bloße Abwendung von sich selbst», «ein Aufgehen in den Angelegenheiten anderer». Der Begriff des Altruismus, der dem modernen philosophischen Jargon entspringe, sei – so Scheler – nur «eines der vielen modernen Ersatzmittel für Liebe» (s. 81). «Wer wäre dem Typus noch nicht begegnet, den wir bei Sozialisten, Frauenrechtlerinnen, überhaupt den Menschen mit immer bereitstehender sog. „sozialer Gesinnung“ so häufig finden, und hinter dessen sozialer Betriebsamkeit so klar fühlbar die Unfähigkeit liegt, die Aufmerksamkeit auf sich selbst, *seinen* Lebensfragen, *seinen* Aufgaben verweilen zu lassen! Es ist ja sonnenklar, daß „Altruismus“, bloßes inneres Gerichtetsein auf „andere“ und ihr Leben, mit Liebe nicht das mindeste zu tun hat».

Schelers Analysen scheinen mir nach wie vor bedenkenswert zu sein, in sachlicher wie in historischer Hinsicht: In sachlicher Hinsicht, insofern Scheler Altruisten als jene Art von Menschen charakterisiert, die, wie man auf Englisch sagt, sich selbst in den Fuß schießen. Am Beispiel verdeutlicht: Wer mich im Krankenhaus allein aus der hehren Gesinnung besucht, mir eine Freude zu bereiten, der macht mir gerade keine Freude, sondern kränkt mich. Denn er bedeutet mir auf diese Weise, daß an mir nichts ist, was ihn selbst bewegt, mich zu besuchen. Altruismus solcher Art, zumal der fortgesetzt betriebene, führt auf die Dauer zur Erosion des tätigen Subjekts. Paradox formuliert könnte man Schelers Einsicht auch auf folgenden Punkt zuspitzen: Nur Egoisten eignen sich zu Altruisten. Natürlich nicht, um sich selbst zu überwinden, sondern um der chronischen Selbstlosigkeit des Altruisten zu entgehen.

Auch Schelers historische Einordnung scheint mir ebenfalls in einem wichtigen Punkt zuzutreffen: Die Debatte um Egoismus - Altruismus konnte in der Tat erst in einem Umfeld auftauchen, in dem an die Stelle der christlich verstandenen Liebe zu dem je einzelnen Menschen und seiner Bestimmung die Idee einer allgemeinen Menschenliebe rückte. Diese neue Menschenliebe, so Scheler, ist zuvörderst ein «Gefühl [...], wie es in erster Linie an der sinnlichen Wahrnehmung des äußeren Ausdrucks von Schmerz und Freude durch die Übertragungsform der psychischen Ansteckung erwächst. Leiden an den sinnenfälligen Schmerzen und Freude an den sinnenfälligen angenehmen Empfindungen ist der Kern dieser neuen Menschenliebe» (ebd. 98). Es sei, so Scheler, daher auch kein Zufall, daß die philosophischen und psychologischen Theoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts, die das neue Ethos allmählich theoretisch formulierten, das Wesen der Liebe aus den Erscheinungen der Sympathie, des Mitleids und der Mitfreude verstehen wollten, diese aber selbst aus dem Phänomen der psychischen Ansteckung (ebd.). Und so rechtfertigt er Nietzsches Kritik an der christlichen Liebe mit dem Hinweis, daß dieser den gerechten Kampf gegen die derbsten Formulierungen und Ausgeburten der modernen allgemeinen Menschenliebe geführt habe, nicht wissend, daß diese in keinster Weise etwas mit der christlichen Nächstenliebe zu tun habe (ebd. 102f.).

Dieser Analyse bleibt einzig und allein hinzuzufügen, daß sich der Gegensatz von Altruismus und Egoismus ursprünglich einer theologischen Tradition verdankt, jener nämlich der Absolutheit einer Gottesliebe, die die menschliche Selbstliebe völlig in der Gottesliebe aufgehen läßt. Die Egoismus-Altruismus-Debatte ist, so besehen, die Säkularisierung eines unüberbrückbar gewordenen Gegensatzes von menschlicher Selbstliebe und Gottesliebe. Nicht zufällig trat das Selbsterhaltungstheorem von Thomas Hobbes als Gegenposition zum Willkürgott der Spätscholastik auf den Plan. Hans Blumenberg lässt grüssen²⁰!

4. Wie sinnvoll ist die Debatte für die Ethik?

Kommen wir zum abschließenden Teil mit der Frage, wie sinnvoll die Debatte für die Ethik sein kann. Max Schelers Zurückweisung der Egoismus-Altruismus-Debatte, deren Intensität sich wohl nur durch die historischen Umstände der Säkularisierung

²⁰ Vgl. dazu Peter SCHULZ, *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität*, in F. J. Wetz & H. Timm (hrsg.), *Die Kunst des Ueberlebens*, Frankfurt am Main 1999, 244-265.

erklären läßt, hat ebenso wie seine damit verbundene Warnung vor falschen Alternativen in der Ethik allenfalls in Insider-Kreisen Gehör gefunden. Nach wie vor aber stößt das Thema wohl auch deshalb auf so breite Resonanz, weil man meint, mit dem Gegensatz "egoistisch"- "altruistisch" die – für die Ethik maßgebliche – Unterscheidung von "gut" und "böse" erfassen zu können. Die Furore, wie sie das Erscheinen des Buches *Das egoistische Gen*²¹ des Oxfordder Zoologen Richard Dawkins, einem der bekanntesten Neodarwinisten, begleitete, spricht ebenso für diese Annahme wie der überwältigende Erfolg der jüngst verstorbenen Amerikanerin Ayn Rand, eine Atheistin, die den Egoismus als "Tugend" pries und die Nächstenliebe als "Fluch der Menschheit" geißelte. Rand scheint übrigens nahtlos an Hobbes anzuknüpfen, wenn sie schreibt: «Leben ist ein fortwährender Prozeß der Selbsterhaltung, was das Leben fördert und vorwärtsbringt, ist gut, was es behindert oder bedroht, ist schlecht». So einfach ist das. Und wer es glaubt, wird zwar nicht selig, doch dafür wird er bis zu seinem Tode garantiert sich selbst erhalten.

Am eindrucksvollsten dokumentiert eine Umfrage der Library of Congress den ungebrochen starken Einfluß dieser streitbaren Egoismus-Verfechterin und ihrer Philosophie aufs Bewußtsein des modernen Amerika. Die renommierte Bibliothek befragte vor einiger Zeit Tausende von amerikanischen Lesern, ob es ein Buch gäbe, das ihr Leben radikal verändert habe. Auf Platz zwei als einflußreichstes Werk (direkt hinter der Bibel) landete nicht etwa Lebenshilfe-Bestseller wie *Sorge Dich nicht, lebe* von bekannten Berufsoptimisten, sondern Rands apokalyptisches Epos *Atlas Shrugged*, zu deutsch: *Atlas wirft die Welt ab*²². Seit Jahrzehnten genießt *Atlas Shrugged* unter amerikanischen Intellektuellen Kultbuchstatus und wird alljährlich in Hunderttausenden von Exemplaren neu aufgelegt. Bisher erzielten Rands Bücher in den USA eine Auflage von weit über 20 Millionen Exemplaren²³.

Einmal abgesehen von diesen zeitgenössischen Beispielen aus einzelnen Wissenschaftsdisziplinen: Gibt es denn überhaupt irgend einen haltbaren Kern unserer Debatte? Kehren wir nochmals zu unserem Eingangsbeispiel zurück. In einer Hinsicht mag die Auseinandersetzung zwischen Anneliese Müller und Herrn Maier

²¹ *The Selfish Gene*, New Edition, Oxford 1989 (dt. *Das egoistische Gen*, Berlin-Heidelberg-New York 1988, Zweite Auflage von 1989 jetzt ebenfalls in deutsch: 1992. Die universelle Eigenschaft eines jeden Gens ist sein Egoismus).

²² Ayn RAND (1905-1996), *Atlas Shrugged*, New York 1992 (dt. *Atlas wirft die Welt ab*, Aus dem Amerikanischen von H. J. Wille, 1. Aufl. München 1989).

²³ Die New York Public Library führt *Atlas Shrugged* (neben 175 anderen Titeln von James Joyces *Ulysses* bis zu Hitlers *Mein Kampf*) schon jahrelang in ihrer Liste der wichtigsten Bücher des 20. Jahrhunderts. Vgl. dazu den Artikel von Christian DEYSSON in Die Awirtschaftswoche, Nr. 52 vom 19.12.1996, 50-57.

vielleicht doch sinnvoll und von Interesse sein. Nehmen wir einmal an, Anneliese Müller will hier geltend machen, daß man die Interessen anderer Menschen – in diesem Falle jene des Rentners – auch so betrachten kann, daß sie einen Anspruch stellen und man aufgrund dieses Anspruchs auch das eigene Vorhaben einzuschränken bereit ist. Dann wäre ihr altruistisches Handlungsmotiv nicht einfach als eine besondere Neigung zu emsigen und unverlangten wohlthätigen Einmischungen zu verstehen. Diese Lesart des Beispiels müßte sich ebensowenig – wie die Vertreter des *moral sense* – auf allgemein menschliche Gefühle wie jene der Sympathie oder des Wohlwollens berufen. Die Problematik einer solchen Bezugnahme haben wir bereits benannt: Es sind Gefühle, die man noch unabhängig von der jeweiligen Person hat, und die deshalb ohne weiteres ins Leere laufen können. Statt dessen geht es in Annelieses Konflikt um die Frage, ob uns Erwägungen, die auf die Interessen anderer Rücksicht nehmen, überhaupt motivieren können. Eben das wird offensichtlich von Herrn Maier bestritten.

Welchen Vorteil aber besitzt diese Lesart des Beispiels? Nun vor allem jenen, daß sie uns nicht wie die diskutierten Theorien des Egoismus oder Altruismus zu Fehlinterpretationen oder Engführungen im Verständnis menschlichen Handelns führt. Wer wie Anneliese Müller als Verkäuferin tagtäglich arbeitet, steht von vornherein in einem Geflecht von Beziehungen mit Vorgesetzten, Kollegen und Kolleginnen und Kunden, Beziehungen, durch die Wohl und Wehe der Beteiligten bestimmt wird. Wenn sie sich mit dem Kunden einig wird, den abgeschlossenen Vertrag zu lösen, so deshalb, weil sie sich mit den Menschen zu vergleichen sucht – das Wort „vergleichen“ in dem Sinne, in dem man etwa von einem außergerichtlichen Vergleich spricht. Was ihr Handeln ihr selbst Gutes oder Schlechtes bringt, ist nicht ein dem Handeln äußerlicher Zweck, im Hinblick auf den es listig ins Werk gesetzt wurde. Es ist bestimmender Charakter des Handelns selbst. Unser Handeln ist immer schon in einen realen Kontext von anderen Menschen und Dingen eingebunden. Daß dieser Umstand vernachlässigt wurde, scheint mir der grundlegende Mangel der Egoismus-Altruismus-Debatte zu sein. Die Vorstellung, daß der Mensch zunächst bei sich – und d.h. bei seinen Absichten – ist, um dann in das fremde Element der Realität hinauszuschreiten und anschließend, wenns klappt mit Lustgewinn, wieder zu sich zurückzukehren, ist eine unhaltbare Abstraktion. Diese bleibt vor allem eine Erklärung darüber schuldig, wie es möglich ist, daß Interessen einer anderen Person *direkt* auf mein Handeln Einfluß nehmen können, und nicht erst vermittelt durch mein Wohlwollen, Mitgefühl, Sympathie oder Liebe usw. Eben diese Abstraktion aber scheint mir dem Gegensatz von Egoismus-Altruismus zugrundezuliegen. Erst recht vermag auf diese Weise nicht deutlich zu werden, was wir im Handeln als gut oder

schlecht erfahren. Denn "gut" und "schlecht" sind nicht Qualifikationen eines isolierten Menschen, sondern solche, die primär in mitmenschlichen Bezügen zum Vorschein kommen. Nicht die eigene Motivation steht deshalb im Vordergrund einer ethischen Theorie, sondern die Frage, ob und inwiefern es möglich ist, daß Interessen und Ansprüche anderer Personen den erschöpfenden Grund meines Handelns zu bieten vermögen.

Bibliographie

BUTLER, J., *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel and A Dissertation upon the Nature of Virtue*, ed. W. R. Matthews, London 1914.

DEYSSON, Ch., Die Wirtschaftswoche, Nr. 52 vom 19.12.1996, 50-57.

DAWKINS, R., *The Selfish Gene*, New Edition, Oxford 1989 (dt. *Das egoistische Gen*, Berlin-Heidelberg-New York 1988, Zweite Auflage von 1989 jetzt ebenfalls in deutsch: 1992).

HOBBS, Th., *Leviathan, or the matter, forme, & power of a Common-Wealth ecclesiasticall and civill*, Nachdruck der Ausgabe von 1914, London 1983 (dt. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. und eingel. v. I. Fetscher, Übers. v. W. Euchner, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1991).

HOBBS, Th., *De cive*, in *Clarendon edition of the philosophical works*, Oxford 1983 (dt. *Vom Bürger*, in Th. HOBBS, *Vom Menschen*, Eingel. und hrsg. v. G. Gawlick. 2., verb. Aufl., Hamburg 1966).

FRANKENA, W. K., *Ethics*, Englewood Cliffs/NJ 1963 (dt. *Analytische Ethik*, München 1972).

HUTCHESON, F., *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, in *Collected Works*, hrsg. v. B. Fabian, 7 Bde., Hildesheim 1971 (Faksimile-Nachdruck) (dt. *Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend*, hrsg. v. W. Leidhold, Hamburg 1986).

MACINTYRE, A., *A short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric age to the twentieth century*, New York 1966 (dt. *Geschichte der Ethik im Überblick*, Königsstein-Taunus 1984)

MANDEVILLE, B. DE, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, ed. F. B. Kaye, 2 Bde., 2. Aufl., Oxford 1957 (dt. *Die Bienenfabel*, Übers. v. F. Bassenge, eingeleitet v. W. Euchner, Frankfurt am Main 1968).

NIETZSCHE, F., *Genealogie der Moral*, in *Werke*, Bd. 6,2, *Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin u.a. 1968.

RAND, A., *Atlas Shrugged*, New York 1992 (dt. *Atlas wirft die Welt ab*, Aus dem Amerikanischen von H. J. Wille, 1. Aufl., München 1989).

SCHULER, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 3, *Vom Umsturz der Werte*, Abhandlungen und Aufsätze, 4. durchges. Auflage, Bern 1955.

SCHNEEWIND, J. B., *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, 2 Vols., Cambridge 1990.

SCHNEEWIND, J. B., *The invention of Autonomy*, B., *A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998.

SCHULZ, P., *Selbsterhaltung als Paradigma der modernen Rationalität. Zur Legitimation neuzeitlicher Subjektivität*, in F. J. Wetz & H. Timm (hrsg.), *Die Kunst des Ueberlebens*, Frankfurt am Main 1999, 244-265.

THIRD EARL OF SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, edited, with Notes, by J. M. Robertson, 2 vols., London 1900; Nachdruck (with an introduction by Stanley Grean) Indianapolis-New York 1964.

THIRD EARL OF SHAFTESBURY, *An Essay on the Freedom of Wit and Humor*, in *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Bd. I, Hildesheim-New York 1978 (Erstaufflage 1711).

STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften*, hrsg. v. H. G. Helms, München 1968.

WILLIAMS, B., *Egoism and Altruism*, in *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, London 1973 (dt. *Probleme des Selbst*, Stuttgart 1978).