

Winfried Franzen

Professor Emeritus
Universität Erfurt

ALTRUISMUS UND MORAL

Zusammenfassung

Bezüglich des Verhältnisses von Altruismus und Moral stellt sich die Frage, in welchem Sinne man von altruistischem Handeln oder Verhalten sprechen kann, ja, ob es überhaupt so etwas wie *echten* Altruismus gibt. Ist nicht auch die alleraltuistischste Verhaltensweise letztlich etwas, womit sich der Handelnde selbst etwas Gutes tut? Argumente, die in diese Richtung gehen, sollen kritisch geprüft werden. Des Weiteren ist zu überlegen, ob nicht alles moralische Begründen und Argumentieren auf die Voraussetzung eines gewissen Primär- oder Protoaltruismus angewiesen bleibt. Zugleich und andererseits muss aber bedacht werden, dass Moral mehr verlangt und Weiteres beinhaltet als einfach nur Altruismus. Mit herangezogen werden auch einige Aspekte, die sich aus der evolutionären Psychologie bzw. Anthropologie ergeben.

Schlüsselwörter:

Moral, Altruismus, Natur und Kultur

393

ALTRUSIM AND MORALS

Abstract

Concerning the relation between altruism and morals there are not only disputes about how to conceptualize *altruism*, but even arguments that something like *genuine* altruism does not exist at all. Questions and arguments of this type will be analyzed. Furthermore it is argued that all moral reasoning has to be based on the prerequisite of a certain – at least partly natural – *protoaltruism*. At the same time, however, it has to be taken into account that there are more things involved in morals than mere altruism. Included are some aspects from evolutionary psychology and anthropology.

Keywords:

morals, altruism, nature and culture

EINLEITUNG

Wie verhalten sich Altruismus und Moral zueinander? Dieser Frage soll im Spannungsfeld zwischen philosophischer Reflexion und Analyse einerseits und diversen Perspektiven aus den empirischen Wissenschaften andererseits nachgegangen werden.¹

Definitionen sind oft wenig nützlich – gleichwohl will ich vorab kurz umschreiben, was ich unter Moral verstehen möchte. Moral kann grob aufgefasst werden als Komplex von eher informellen oder nicht-kodifizierten Regeln sowie dazugehörigen Einstellungen, Gefühlen und Verhaltensmustern; diese beinhalten wechselseitige und mindestens ein Stück weit verallgemeinerbare Verpflichtungen, deren Erfüllung für das Wohl von Menschen und ihr Zusammenleben förderlich ist und insbesondere Leid und Schädigung vermindern soll. Der letzte Aspekt ist zentral: menschliches Wohl fördern, Leid und Schädigung vermindern. Obwohl damit etwas Selbstverständliches an der Moral ausgedrückt wird, ist es nicht überflüssig, diesen Punkt zu betonen – hat es doch immer wieder die Tendenz gegeben, das Moralische zu etwas Selbstzweckhaftem hochzustilisieren. Diese Tendenz kann aber leicht ins Gegenteil umkippen und die Moral dann in den Ruch des Moralinsaren bringen, welches – wie ihre Verächter und Verächterinnen argwöhnen – bloß dazu da sei, den Menschen die Lebensfreude zu vermiesen. Das wäre natürlich ein fatales Missverständnis. Ihm müsste man etwas entgegenhalten, was z.B. William Frankena so formuliert hat: „Die Moral ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Moral“ (Frankena, 1995: 64, 141).²

Für den Einzelnen als Adressaten der Moral besteht das Moralische – wieder ganz summarisch – zunächst vor allem darin, neben den je eigenen Interessen auch die von anderen gelten zu lassen. In welchem Maße und mit welcher Reichweite, kann dabei zunächst offen bleiben. Jedenfalls

¹ Ich habe Andrzej Kaniowski im April 1983 bei einem Anthropologie-Symposium am *Zentrum für Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft* in Gießen kennengelernt, bei dem sich im Rahmen der Universitätspartnerschaft Gießen/Łodz Philosophen aus beiden Universitäten miteinander austauschten. Ich habe dabei einen Vortrag über „Grenzen des Naturalismus?“ gehalten, den Ija Lazari-Pawłowska auch ins Polnische übersetzt hat (Franzen, 1984b). Die damals bei mir sich anbahnende Tendenz zu einem gemäßigten und wohlverstandenen Naturalismus hat sich dann auch auf die Frage nach den Grundlagen der Moral ausgedehnt. Aspekte der Thematik habe ich seit den 1990-er Jahren mehrfach vorgetragen, zuletzt im Juni 2018 vor der studentische Fachschaft Philosophie an der Universität Erfurt. Der vorliegende Text ist davon eine überarbeitete und aktualisierte Fassung, in die auch diverse Teile aus Franzen 2010 übernommen wurden.

² Dies ist ein Anklang an den neutestamentlichen Satz: „Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen da, sondern der Sabbat um des Menschen willen“ (Mk 2,27).

gilt: Moralische Gesichtspunkte zu berücksichtigen – den *moral point of view* einzunehmen – beinhaltet: mindestens im Prinzip und ein Stück weit zu akzeptieren, dass nicht nur die eigenen Interessen zählen.

Die Interessen anderer – also deren Bedürfnisse, Wünsche, Bestrebungen etc. – gelten zu lassen, ggf. auch unter Begrenzung oder Hintansetzung der eigenen: das könnte man auch im weitesten Sinne als Altruismus bezeichnen. Zwar wird dieser Begriff häufig wesentlich stärker und emphatischer verwendet, nämlich im Sinne des selbstlosen, aufopferungsvollen Einsatzes für andere. Für die hiesigen Zwecke möchte ich aber – wesentlich weiter und schwächer – immer schon dann von Altruismus sprechen, wenn überhaupt, wie eingeschränkt oder bloß ansatzweise auch immer, ein Sensorium für die Belange anderer vorhanden ist, eingeschlossen einen – wiederum wenigstens rudimentären – Sinn für Fairness. Etwas anders ausgedrückt besagt der hier verwendete weite und schwache Altruismus-Begriff: Sinn für die Belange anderer – *concern for others*.

Ich meine nun, dass keine Inanspruchnahme und Begründung von Moral umhin kann, an einen solchen Elementar-Altruismus zu appellieren. Bei diesem muss man unumgebar ansetzen, hinter diese Voraussetzung kann man mindestens argumentativ nicht nochmals zurück. Alle Begründungen und Rechtfertigungen haben, da sie nicht ins Unendliche fortgehen können, irgendwo ein Ende. D.h. irgendwann kommt man an einen Punkt, wo man von etwas Gebrauch machen oder auf etwas rekurren muss, das nicht seinerseits wieder bewiesen oder begründet werden kann, sondern als etwas Gegebenes vorauszusetzen ist. Diese überaus wichtige Einsicht hat uns – oder jedenfalls mir – vor allem Ludwig Wittgenstein nahegebracht (vgl. 1970, etwa Nr. 111, 192, 204).

ALTRUISIMUS?

Aber *können* wir dergleichen – einen solchen Primär-Altruismus – voraussetzen? Das ist eine seit Jahrhunderten umkämpfte Frage. Ich beantworte sie mit Ja und begünde dies folgendermaßen.

Die abendliche Hauptnachrichtensendung im Fernsehen bringt folgende Meldung: „In der Kleinstadt Frellingen an der Trinse kam heute eine Frau ins Stolpern, fiel hin und verletzte sich am Knie. Sofort sprangen einige Leute hinzu, darunter sogar ein Mann, halfen ihr wieder auf die Beine und fragten, ob sie ärztliche Hilfe brauche. Das war zum Glück nicht der Fall, doch begleitete eine der Passantinnen die Frau vorsichtshalber noch bis zu ihrer fünfhundert Meter entfernten Haustür. Sozialstatistiker“

– fährt die Nachrichtensprecherin fort – „schätzen, dass sich solche Fälle spontaner Hilfsbereitschaft allein in Deutschland jeden Tag mehrere tausend Male ereignen, wobei die Dunkelziffer sehr hoch sein dürfte. In anderen Ländern, z.B. in Polen, verhalte es sich ähnlich, und weltweit – sagen die Experten – sei mit vielen Millionen solcher Fälle pro Tag zu rechnen“.

Auf eine solche TV-Nachricht können wir vermutlich lange warten – dies aber nicht deshalb, weil sie mit der Wirklichkeit nichts zu tun hätte (in Wirklichkeit dürfte sie sogar sehr realistisch sein), sondern weil sie keine *schlechte* Nachricht ist und daher für die Medien – gemäß einem bekannten Slogan – keine *gute* Nachricht. Was speziell das Fernsehen angeht, so haben Medienwirkungsforscher schon vor Jahren erhoben, dass Vielsehende im Vergleich zu Wenigsehenden öfter eine düstere Weltsicht haben und stärker zu der Überzeugung tendieren, dass die meisten Menschen nur an sich selbst denken.³ In der Studentenzeit vor über 55 Jahren sangen wir das gerne im Kanon: „Die Menschen sind schlecht, sie denken an sich, nur ich denk’ an mich“.

Aber im Ernst: Sich diesem defätistischen Glauben an einen buchstäblich grenzenlosen Egoismus hinzugeben, ist zwar eine Versuchung, der man wohl auch als TV-Wenigseher massiv ausgesetzt ist, aber man sollte dieser Versuchung widerstehen. Zwar ist es sicher nicht möglich, eine Gesamtbilanz zum faktischen Vorkommen oder sogar quantitativen Verhältnis von Egoismus und Altruismus aufzustellen. Wie sollte das gehen?! Jedoch wird man einer Aussage wie der folgenden mindestens auf den ersten Blick kaum widersprechen können.

„Für wie egoistisch auch immer man den Menschen halten mag, so gibt es doch in seiner Natur offenbar einige Grundzüge, die ihn am Schicksal anderer Anteil nehmen lassen und ihm deren Wohlergehen zum Bedürfnis machen, auch wenn er davon selbst nichts hat als die Freude, Zeuge davon zu sein“. Dies ist der Eingangssatz des 1759 erschienenen Werkes *The Theory of Moral Sentiments* von Adam Smith.⁴ Adam Smith wurde freilich vor allem durch ein anderes Werk berühmt: das über den „Wohlstand der Nationen“, welches 17 Jahre später, 1776, erschien und zu dem Klassiker der frühen bürgerlichen Ökonomie wurde. Adam Smith gilt vielfach bis heute als konsequenter Apologet des Eigennutzes und der gesamtökonomischen Vorteile, die sich aus dessen Verfolgung ergeben. Und dieser Apologet *war* Smith auch. Indessen – er war es zwar auch,

³ Vgl. (Schenk, 2002: 555). Ob sich dieser Befund auf die Nutzerinnen und Nutzer von *social media* übertragen lässt bzw. ob darüber schon etwas herausgefunden wurde, entzieht sich meiner Kenntnis.

⁴ Smith, 2002, Kap. I.I.I., S. 11 (meine Übersetzung, W.F.). Siehe jetzt auch Streminger (2017) sowie – z.T. mit ausladendem und sarkastischem Desillusionierungsgestus (Obermeier, 2019).

aber nicht nur. Das Gesamtbild, das Smith vom Menschen und seinen Bestrebungen zeichnete, war vielmehr differenziert und vielschichtig – und durchaus auch spannungsreich, eben realitätsnah. Wir streben mit Macht und Eifer nach eigenem Vorteil und Nutzen, aber wir sind auch mit einem Sinn für die Befindlichkeit anderer Menschen ausgestattet, wir haben die Fähigkeit, mit den Gefühlen anderer gleichsam mitzugehen. Smith sprach hier von *Sympathie*, was man im ursprünglich-wörtlichen Sinne als Mitempfinden verstehen muss – *sym-pathein*. Heute wird dazu gerne *Empathie* gesagt.⁵

Smith folgte hierin seinem zwölf Jahre älteren Freund David Hume. Beide waren bekanntlich Schotten, haben aber mit einem nicht geizt: mit tiefen Einsichten. David Hume machte sich zwar gleichfalls keinerlei Illusionen über die Macht – und ja auch Lebensnotwendigkeit – von Selbstliebe und Eigennutz, bestand aber zugleich darauf, dass es in unserer Natur auch die andere Seite gibt, nämlich: „a feeling for the happiness of mankind, and a resentment of their misery“ – ein Sinn oder Gespür zugunsten menschlichen Wohls und ein Unwille gegenüber menschlichem Elend (Hume, 1984: 286, App. I 216, Anhang I).⁶ Dazu gleich noch mehr.

Dieser Sichtweise – von Autoren wie Hume oder Smith – kam leider in der Folgezeit ein zu geringer Stellenwert zu. So hat etwa die kantische Moralphilosophie, die seit dem späten 18. Jahrhundert vielfach dominant wurde, mit ihrer Aprioritäts- und Reinheitsbesessenheit sowie einem überzogenen Vernunftbegriff Dinge wie Wohlwollen, Anteilnahme oder Mitleid als bloße Neigungen herabgewürdigt; diese stünden im Kontrast zum Handeln aus Pflicht und seien letztlich ohne eigentlichen sittlichen Wert.

Was die Ökonomik angeht, das andere Arbeitsgebiet von Adam Smith, so etablierte sich selbige in der Folge als eigene wissenschaftliche Disziplin, wobei aber gerade durch diese Spezialisierung der weite Blickwinkel, den ein Adam Smith noch gehabt hatte, nämlich auf das Gesamtpanorama menschlichen Strebens, sich tendenziell verengte. So kam es schließlich zum *Homo-oeconomicus*-Modell, welches den Menschen einseitig als rationalen Nutzenmaximierer betrachtete. Zwar wurde häufig betont, das sei natürlich nur ein Betrachten-*als-ob*, ein methodisch-heuristisches Modell, dessen Anwendbarkeit man austesten wolle. Gleichwohl

⁵ Freilich kann *Sympathie* (à la Smith oder Hume) nicht einfach mit *Empathie* gleichgesetzt werden, schon deshalb nicht, weil im heutigen, z.T. uferlosen, Sprachgebrauch *Empathie* keine besonders scharfe Bedeutung hat. Vgl. jetzt auch die detaillierten Analysen in (Roughley, Schramme, 2018) sowie (Schmitkamp, 2019).

⁶ Jedoch weicht meine hiesige Übersetzung davon ab. Vgl. auch (Franzen, 2002) sowie besonders – als neue umfassende Untersuchung zu Humes Moralphilosophie (Brosow, 2014).

kam es häufig und zunehmend zur unterschweligen oder auch expliziten Identifizierung von Modell und Wirklichkeit, dazu also, die Homo-oeconomicus-Sicht für die eigentliche und zudem noch illusionsfreie Wahrheit über den Menschen zu halten.⁷

HOMO OECONOMICUS?

Hochinteressant ist jetzt aber, dass zu den effektivsten Hinterfragungen des Homo-oeconomicus-Modells seit einigen Jahrzehnten solche gehören, die mitten aus der wissenschaftlichen Ökonomik selbst kommen. Es etablierte sich dort ja eine Forschungsrichtung, die unter Namen bekannt wurde wie „Experimentelle Ökonomie“ oder „Verhaltensökonomie“ („Behavioral Economics“) und die inzwischen riesige Mengen an Daten, Befunden und entsprechenden Publikationen hervorgebracht hat.⁸

Der Grundansatz dieser Forschungsrichtung besagt: Das, was dem menschlichen Entscheiden und Verhalten, zumal dem wirtschaftlichen, wirklich zugrundeliegt, sollte – anders als bei so manchen Homo-oeconomicus-Verfechtern – nicht einfach per Konstrukt postuliert, sondern realiter untersucht werden. Dies muss nach den methodischen Standards empirischer Forschung geschehen, und zwar außer durch Befragungen am besten in Laborexperimenten mit Versuchspersonen, wobei man sich das Labor in etwa wie ein psychologisches Labor vorstellen muss. Eines der Untersuchungsverfahren, das auch besonders bei der Thematik, *egoistisch-eigennützige versus altruistisch-prosoziale Orientierung*⁹ eingesetzt wird, geht so: Versuchspersonen müssen in strategischen Spielen – oft an vernetzten Computern – miteinander interagieren, indem sie z.B. unter verschiedenen Bedingungen über die Aufteilung von realen Geldbeträgen entscheiden, etwa wieviel sie jeweils selbst behalten und wieviel sie dem Spielpartner oder der Gruppe oder Gemeinschaft abtreten. Klassische Spiele

⁷ Eine Art kanonisches Zitat ist in diesem Kontext die Feststellung von Francis Y. Edgeworth: „[...] the first principle of Economics is that every agent is actuated only by self-interest“ (1994: 16). Bei Edgeworth selbst sieht die Sache allerdings *insgesamt* wesentlich uneindeutiger aus (vgl. Sen, 1977).

⁸ In Deutschland zählt übrigens Bettina Rockenbach zu den Protagonistinnen auf diesem Gebiet; sie war bis 2011 an der Universität Erfurt tätig, und ich verdanke ihr, besonders einem gemeinsam mit ihr durchgeführten Seminar, erhebliche Einblicke in diese Thematik; vgl. etwa Fehr, Rockenbach (2004). Es gibt inzwischen zahlreiche überblicksartige Bestandsaufnahmen, von denen hier nur Schroeder, Graziano (2015) angeführt sei. Im übrigen gibt es auch schon bei Sen (1977) eine grundsätzliche Infragestellung des Homo-oeconomicus-Modells.

dieser Art heißen z.B. Ultimatum-Spiel, Diktator-Spiel, Öffentliches-Gut-Spiel – Stichwörter, die inzwischen weit bis ins Feuilleton vorgedrungen sind.⁹ In Details kann hier nicht gegangen werden, es kommt auch nur auf einen wichtigen Befund an, der sich in aberhunderten solcher Experimente bestätigt hat, nämlich: Für Personen ist bei Entscheidungen dieser Art vielfach nicht nur das Resultat, d.h. die pure eigene Nutzenbilanz relevant, sondern auch die Art und Weise, wie das Resultat zustandekommt: „[...] the processes determining outcomes matter as well as the outcomes themselves“ (Henrich, 2004: 2).¹⁰ Häufig verzichten Personen auf das Einstreichen eigenen Nutzens – z.B. dann, wenn selbiger nur durch massive eigene Unfairness erzielt werden könnte.

Natürlich wirft dieser Ansatz zahlreiche methodische wie inhaltliche Fragen auf, z.B. auch, wieweit die künstlichen Versuchsszenarien Aufschluss geben über die Wirklichkeit außerhalb des Labors. Aber selbst wenn man diesbezüglich allerhand Skepsis an den Tag legt, wird man doch den bisherigen Befunden aus dieser Forschungssparte – wohlge-merkt innerhalb der Ökonomik selbst nebst benachbarten Disziplinen – eine erhebliche Aussagekraft nicht absprechen können, etwa im Sinne des folgenden Fazits aus einem einschlägigen großen Forschungsprojekt:

[...] experimental economists and others have uncovered large and consistent deviations from the predictions of the textbook representation of *Homo economicus* [...]. Literally hundreds of experiments in dozens of countries [...] suggest that in addition to their own material payoffs, people have social preferences: subjects care about fairness and reciprocity, are willing to change the distribution of material outcomes among others at a personal cost to themselves and reward those who act in a prosocial manner (Henrich, 2004: 8).

399

Kehren wir kurz zu David Hume zurück. Dieser könnte sich durch solche Befunde glänzend bestätigt fühlen, nämlich in dem, was er 1751 in seiner *Untersuchung über die Grundlagen der Moral* ausführte – wohlge-merkt vor über einem Vierteljahrtausend. Der Streit – schrieb Hume – über die Grade an Selbstliebe einerseits und Wohlwollen gegenüber anderen andererseits und welches davon in der menschlichen Natur überwiege, könne wohl nie wirklich entschieden werden; denn die entsprechenden Phänomene seien zu unübersichtlich, als dass sie miteinander abgeglichen und bilanziert werden könnten (Hume, 1985, Sect. IX.1, 270 f.; 1984: 199). Für das Prinzipielle genüge es aber, „wenn zugestanden wird, was ohne größte Absurdität nicht bestritten werden kann, nämlich dass ein gewisses

⁹ Für einen Überblick vgl. Camerer (2003), kurz auch (van Dijk, 2015: 52 f.).

¹⁰ Die ersten drei Beiträge zu diesem Band geben einen Überblick zur ganzen Thematik, auch zum methodischen Vorgehen.

Maß an Wohlwollen, wie gering auch immer, in unserm Innern da ist, ein Funke Freundlichkeit für menschliche Wesen; dass etwas von der Art der Taube – neben Elementen des Wolfes und der Schlange – in uns eingelassen ist“ (1985: 271; 1984: 199).¹¹ Wohlgedenkt: „neben Elementen des Wolfes und der Schlange“ – darüber macht Hume sich keinerlei Illusionen. Beim Stichwort *Wolf* denkt man natürlich an Thomas Hobbes, der 100 Jahre zuvor im berühmten *Leviathan* sein tendenziell pessimistisches Menschenbild auf das alte Diktum zugespitzt hatte: *homo homini lupus est*: Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf (vgl. Hobbes, 1980). Daraus entstanden schon damals riesige Debatten. Zu den Autoren, die Hobbes z.T. widersprachen, gehörte Hume. Er leugnete zwar keineswegs die große Macht menschlicher Selbstbezogenheit, betonte aber zugleich die Wirksamkeit altruistischer Neigungen.¹²

GIBT ES DENN AUCH *ECHTEN* ALTRUISMUS?

400 So weit, so gut, könnte man vielleicht sagen. Indessen gibt es – wiederum seit langer Zeit – gewisse Argumente, um dem Altruismus dann doch noch radikal am Zeug zu flicken. Ist es denn nicht so (wird etwa gefragt), dass selbst die am altruistischsten aussehenden Handlungen in letzter Instanz, und sei es unbewusst, einem Eigeninteresse des Handelnden entspringen? Und würde das nicht bedeuten, dass es echten Altruismus gar nicht gibt?

Hier sind nun einige Klärungen zum Altruismusbegriff nötig. Da aber terminologische Erörterungen leicht öde werden, will ich selbige eher knapphalten und markiere zunächst vier Gesichtspunkte – (a) bis (d).

(a): Am besten orientiert man sich am Adjektiv: *altruistisch*. Dieses kann man sowohl von Personen als auch von Handlungen aussagen. Für

¹¹ Meine hiesige Übersetzung jedoch leicht abweichend.

¹² Diese ganze Debatte in Reaktion auf Hobbes ist jetzt neu aufgearbeitet in Maurer 2019 (worauf mich dankenswerterweise Knud Haakonssen vom Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt aufmerksam gemacht hat).

Nebenbemerkung: Nicht selten wird von Hume nur die eine berühmte Stelle aus dem *Treatise of Human Nature* herangezogen, wo er angeblich eine Kluft zwischen „is and ought“ behauptet. In Wirklichkeit sind sich inzwischen zahlreiche Hume-Experten einig, dass – als Beispiel – „Hume kein pauschales Verbot der Ableitung von ‚soll‘ aus ‚ist‘ aufgestellt hat, sondern nur zeigen wollte, dass ‚soll‘ von der richtigen Art von ‚ist‘ abgeleitet werden muss, nämlich von einer empirischen Beschreibung unserer moralischen Empfindungen“ (Guyer 2009, 211. Vgl. jetzt die überaus gründliche Untersuchung im 1. Kapitel von Brosow 2014, ferner Franzen 2004).

die hiesigen Zwecke möchte ich es primär auf Handlungen und deren Motive beziehen. Dann könnte man das Ganze eben auf die Frage zuspitzen: Gibt es echte altruistische Handlungen?

Gesichtspunkt (b): Eine Handlung ist dann als altruistisch zu bezeichnen, wenn sie erstens darauf zielt, einem oder mehreren anderen zugutezukommen, und wenn zweitens der Handelnde dabei irgendetwas für sich selbst in Kauf nimmt.

Gesichtspunkt (c): „Altruistisch“ ist kein einfaches Ja/Nein-, kein reines Entweder-Oder-Prädikat, sondern lässt Grade und Abstufungen zu. Eine Handlung kann mehr oder weniger altruistisch sein, Personen natürlich erst recht. Die Abstufungen betreffen vor allem das Ausmaß dessen, was der Handelnde für sich selbst in Kauf nimmt. Das mag nur ein sehr geringer Aufwand an Zeit und Energie sein, wie bei der Hilfe für die zu Fall gekommene Frau aus den Fernsehnachrichten, es kann aber auch bis zum Opfern des eigenen Lebens gehen.

Gesichtspunkt (d): Wenn man nicht einfachhin nach Altruismus, sondern zugespißt nach echtem Altruismus fragen will, könnte man einen Formulierungsvorschlag von Daniel Batson aufgreifen, dem weltweit wohl meistzitierten Autor aus der psychologischen Altruismus-Forschung. Maßgeblich ist hier die geläufige Unterscheidung zwischen instrumentellen Zwecken, welche man um anderer Zwecke willen verfolgt, und Endzwecken, die man um ihrer selbst willen verfolgt. Die Frage lautet dann: Ist Handeln zugunsten anderer immer nur etwas Instrumentelles, das letztlich doch dem eigenen Wohlergehen als Endzweck dient, oder gibt es auch altruistisches Handeln, welches sich auf das Wohl des anderen als Endzweck oder Zweck an sich richtet? Soweit Batsons Problemmodellierung (vgl. 1995: 340 und zur Gesamthematik Batson, 2011, sowie Batson, Lishner, Stocks, 2015).

Nun ist es so klar wie irgendetwas, dass zahlreiche altruistische oder altruistisch anmutende Handlungen (wie man dann gerne sagt) nicht ohne Hintergedanken erfolgen oder sogar aus einer mehr oder weniger expliziten Berechnung heraus, die eben den eigenen Nutzen als Endzweck hat. Dergleichen muss man auch nicht in jedem Fall herabwürdigen, denn man könnte sicher oft sagen: Hauptsache, es gibt Hilfe oder Unterstützung, was dabei seitens des Helfenden an Hintergedanken oder Berechnung mit im Spiel ist, ist in gewisser Weise sekundär.

Zudem ist es auch sehr die Frage, ob diese – wie ich es hier nennen möchte – *einfache Hintergedankentheorie* es vermag, allen Altruismus gleichsam flächendeckend als im strengen Sinne nicht echt erscheinen zu lassen. David Hume jedenfalls hielt dies für absurd (vgl. Hume, 1985, Sect. IX.1, 270 f.; 1984: 199). Heutige Debatten, auch wissenschaftliche, fokussieren

sich hier manchmal auf das Stichwort „Mutter-Teresa-Altruismus“.¹³ Diesem kann man mit der einfachen Hintergedankentheorie wohl kaum beikommen, vielmehr muss man, um sogar hier noch Unechtheitsverdacht zu hegen, raffiniertere Argumente aufbieten. Solche Argumente gibt es in der Tat, und zwar gleichfalls schon seit Jahrhunderten. Man könnte sie, vielleicht etwas reißerisch, Anti-Teresa-Argumente nennen. Vier davon sollen hier geprüft werden, wobei es aber wohlgemerkt nicht speziell um die konkrete Person der Mutter Teresa geht.

Anti-Teresa-Argument Nr. 1 würde so gehen: Teresa mag ja aus der Absicht handeln, anderen zu helfen, aber diese Absicht ist doch wohl *ihre* Absicht, und wenn sie sie umsetzt, setzt sie *ihre* Absicht um, verwirklicht sie *ihren* Willen. Letztlich geht es also auch ihr um das eigene Selbst. Das Gegenargument, wie es z.B. Bertrand Russell sehr energisch vertreten hat (vgl. 1992: 240 ff.; vgl. auch Sen, 1977: 322 ff.), lautet: Trivialerweise gibt es keine Absicht ohne jemanden, der sie hat, ohne Trägerin, aber dem Inhalt nach können sich Absichten außer auf den Träger selbst auch auf andere Personen und deren Wohl richten. Dieser Unterschied ist es gerade, den wir meinen, wenn wir Handlungen als altruistisch charakterisieren, so gebrauchen wir dieses Wort. Dies erscheint mir absolut einleuchtend.

402 Anti-Teresa-Argument Nr. 2 geht in etwa so: Wenn Teresa den Notleidenden hilft, tut sie das letztlich deshalb, weil sie selber unter ihren Mitleidsempfindungen leidet und diesen ihren eigenen Stress-Zustand beheben will. Dagegen wäre zum einen einzuwenden, dass sie zu diesem Zweck ja einfach wegsehen könnte – oder weggehen oder gar nicht erst hingehen. Zum andern muss man die Sache gerade umgekehrt sehen. Dass Teresa unter dem Leiden der anderen selbst leidet, ist gerade ihrer altruistisch-mitfühlenden Grunddisposition geschuldet. So zu empfinden, ist gerade ein Merkmal von Altruismus, wohingegen wir jemanden, der ungerührt bleibt oder wegsieht, eben nicht als altruistisch bezeichnen würden, je nach den Umständen sogar als das Gegenteil davon.

Von hier aus lässt sich fließend zum Anti-Teresa-Argument Nr. 3 übergehen. Es lautet ungefähr: Andern zu helfen oder Gutes zu tun, gibt einem selbst ein gutes Gefühl – und das ist es letztlich, was man bei seinem Tun anstrebt und was mithin allem altruistischen Handeln zugrundeliegt. Das Gegenargument würde zunächst ähnlich lauten wie soeben: Es gibt vieles, was einem ein gutes Gefühl geben kann, und darunter wieder vieles, was einfacher zu haben ist, als sich für andere einzusetzen. Altruismus besteht gerade darin, das eigene Sichgutfühlen in bestimmten Situationen davon abhängig sein zu lassen, wie es anderen ergeht und wie man sich selbst dazu verhält.

¹³ Dieses Stichwort findet sich z.B. bei Ruse (1993: 159).

Mithinzunehmen muss man hier eine Warnung, die sich in allgemeiner Form schon bei Aristoteles findet – nämlich Folgen oder Nebenwirkungen einer Handlung nicht zu verwechseln mit den Motiven, aus denen heraus sie ausgeführt wurde. Dass sich bei mir ein gutes Gefühl einstellt, wenn ich jemandem geholfen habe, heißt nicht, dass ich geholfen habe, um dieses gute Gefühl zu erlangen.¹⁴ Man kann sich die Sache auch so zurecht legen, wie es der erwähnte Sozialpsychologe Daniel Batson tut: Echter Altruismus ist zwar daran gebunden, dass das Wohl des anderen Endzweck ist – und nicht nur instrumenteller Zweck im Dienste des eigenen Vorteils; echter Altruismus ist aber vereinbar damit, dass sich als Nebenwirkung auch Gutes für einen selbst ergibt (vgl. 1995: 354 ff.), sozusagen als Kollateralnutzen.¹⁵

Schließlich noch Anti-Teresa-Argument Nr. 4. Es lautet: Altruistisches Handeln ist letztlich dadurch motiviert, dass wir vor der Welt, vor den anderen gut dastehen wollen. Wir streben nach Achtung und Anerkennung, nach Wertschätzung und Reputation – und fürchten deren Verlust. Nun – es ist völlig klar, dass dieses Motiv im menschlichen Handeln allgemein eine überragende Rolle spielt und dass es speziell auch bei Handlungen zugunsten anderer oft genug im Vordergrund steht – teilweise sogar bis hin zu aufdringlicher moralischer Selbstinszenierung. Man darf aber Zweifel haben, ob das durchgehend, sozusagen systematisch so ist. Wer der gestürzten Frau zu Hilfe eilt, gar zu einem Ertrinkenden ins Wasser springt oder auch nur für Erdbeben-Opfer spendet (vielleicht ohne dass irgendjemand personalisiert davon erfährt): hat der wirklich als Hauptmotiv, und sei es unbewusst, den Hintergedanken, damit vor den andern gut dazustehen? Zwar können wir in die menschliche Innenwelt, auch die je eigene, kaum bis in den letzten Winkel hineinsehen, und daher mag die Behauptung, am Ende sei doch immer dieses Gut-dastehen-wollen das Entscheidende, nicht definitiv zu widerlegen sein, aber zugleich und erst recht ist sie nicht zu beweisen.¹⁶ Also lautet das Fazit: Man sollte sich durch Anti-Teresa-Argumente nicht stärker irritieren lassen.

¹⁴ Solche und viele weitere einschlägige Erwägungen finden sich z.B. schon bei Butler (1896: Sermon XI, 185 ff.). Sehr schön wird das Muster dieses Argument auch formuliert von David Hume: „Ich empfinde Vergnügen, wenn ich meinem Freund Gutes tue, weil ich ihn liebe, doch ich liebe ihn nicht um dieses Vergnügen willen“ (Hume, 1988: 93).

¹⁵ Dieses dritte Anti-Teresa-Argument lässt sich samt den Gegenargumenten noch variieren, z.B. unter Stichwörtern wie „Selbstachtung“ oder „gutes Gewissen“. Dies muss aber hier nicht eigens ausgeführt werden.

¹⁶ Es könnte ja, ähnlich wie beim Anti-Teresa-Argument Nr. 3, auch so sein, dass das eine das andere nicht ausschließt: „Wenn ich einem Bettler auf der Straße Geld gebe, würden sie [die Altruismusskeptiker] behaupten, daß das, was ich *wirklich* tue, der Versuch ist, meinen Ruf in den Augen anderer zu verbessern. Aber warum der Zusatz *wirklich*? Es gibt keine bessere Verhaltensentscheidung als eine, mit der zwei Ziele zugleich erreicht werden: Ich helfe der armen Person, für die ich eine echte Anteilnahme empfinde, und ich verbessere zugleich meinen Ruf – eine Win-win-Situation“ (Tomaseo, 2016b: 244).

ALTRUISMUS: NATURANLAGE?

Wenn es also faktisch beim Menschen altruistische Neigungen gibt, wie sind diese sozusagen in ihn hineingekommen? Für David Hume gehören diese Neigungen, nicht anders als die eigennützig-egoistischen, zur Naturanlage des Menschen. Sie sind etwas, so formuliert er einmal, „which nature has made universal in the whole species“ (1985: 172; 1984: 91). Wie die Natur das bewerkstelligt hat, darüber konnte Hume kaum etwas sagen. Inzwischen gibt es dazu jedoch zahlreiche Ansätze, von denen wiederum viele in irgendeiner Weise die evolutionäre Perspektive einnehmen. Dabei schließt wohlgemerkt „evolutionär“ außer der natürlichen auch die kulturelle Evolution mit ein. Für den klassischen Darwinismus freilich – mit seiner noch etwas groben Vorstellung von Selektion und *survival of the fittest* – schien es erst einmal ein Paradox oder jedenfalls Problem zu sein, wie in seinem Rahmen die Entstehung von so etwas wie Altruismus möglich sein sollte. Aber abgesehen davon, dass es schon bei Darwin selbst Ansätze zu entsprechenden Erklärungen gab, haben inzwischen viele evolutionstheoretische Weiterentwicklungen stattgefunden, insbesondere Neufassungen des Fitness- wie auch des Anpassungsbegriffs, des weiteren Modelle für biokulturelle Koevolution oder *gene culture coevolution* und anderes mehr. Von daher erscheint es heute zumindest als möglich, dass bestimmte Dinge sehr wohl zusammengehen können – Dinge wie z.B. das quasi-egoistische Wirken von Genen einerseits mit altruistisch sich verhaltenden Lebewesen andererseits. Wobei altruistisches Verhalten eine erhebliche Bandbreite umfasst: von der elementaren Sorge – dem *caring* – für den eigenen Nachwuchs und die Seinen bis hin zu erweiterten oder entgrenzten Formen von Reziprozität. Man sei „gut beraten“ – schrieb jedenfalls 2009 Vittorio Hösle in einem Artikel zur Soziobiologie – „in dem Egoismus der Gene den notwendigen Gang zu sehen, den das Prinzip des Altruismus in der Welt gehen muss“ (2009: 249). Wohlgemerkt, Vittorio Hösle ist ein am klassischen Idealismus orientierter und metaphysisch hochambitionierter Philosoph, der seit längerem an der Katholischen Universität Notre Dame im amerikanischen Bundesstaat Indiana lehrt. Dies sei hier deshalb erwähnt, weil viele Leute offenbar eine Art Tiefen-Horror vor evolutionären Erklärungen für menschliche Errungenschaften haben und weil ich mit Hösle denke, dass dieser Horror unangebracht ist, auch wenn es über diese Dinge noch zahlreiche Debatten gibt und vieles wohl noch länger Zeit kontrovers bleiben wird.¹⁷

404

¹⁷ Aus der riesigen Menge an Literatur zu dieser Thematik führe ich nur an: als eine Art Klassiker (Sober, Wilson 1998); als Bestandsaufnahme zur einschlägigen Forschung (Schroeder, Graziano, 2015); als aktuelle Neuerscheinung (Hare, Woods, 2020).

Für die hiesigen Zwecke sei noch kurz auf zwei prominente Gegenwartsforscher eingegangen: auf Frans de Waal und Michael Tomasello. Der weltberühmte Menschenaffenforscher Frans de Waal ist seit Jahrzehnten bemüht, herauszuarbeiten und zu belegen, dass die Kluft zwischen dem Menschen und seinen nächsten Verwandten im Tierreich, insbesondere den Schimpansen, keineswegs abgrundtief ist.¹⁸ Insbesondere sieht de Waal bei den Schimpansen, z.T. aber auch schon bei Säugetieren unterhalb der Primatenebene, bereits etliche Bausteine oder Stufen der Moralität, z.B. psychologische Elemente wie Einfühlung oder Verhaltensweisen wie Zusammenarbeit, Teilen und Trösten. D.h. bereits unsere Vorfahren und Verwandten im Tierreich waren und sind in erheblichem Maße sozial orientierte Wesen, und beim Menschen gibt es in dieser Hinsicht eine kontinuierliche Fortentwicklung. Zu dieser gehört freilich auch, wie de Waal selbst betont, dass bei der menschlichen Moral weitere Bausteine oder Stufen hinzukommen: Internalisierung, Formen impliziter wie auch expliziter Normativität, rationale Konsistenzansprüche und anderes mehr (vgl. de Waal 2008: 179 ff., zumal die Tabelle auf S. 187). Ein erhebliches Stück weit jedoch ist unsere Moral evolutionär verwurzelt und so in unsere biologische Natur eingebaut.

Auch der amerikanische Psychologe Michael Tomasello, von 1998 bis 2018 Co-Direktor am *Max-Planck-Institut für Evolutionäre Anthropologie* in Leipzig, siedelt den Menschen in einem evolutionären Kontinuum an, betont aber stärker die Besonderheiten, die den Menschen dann doch vom Schimpansen abheben. Zwar seien bereits Schimpansen sehr sozial und kooperativ, Menschen aber geradezu hypersozial und ultrakooperativ (vgl. Warneken, Tomasello, 2006: 1302, auch Tomasello, 2016b: 13).

Tomasello und sein Team haben dies in zahlreichen raffinierten Experimenten gezeigt, in denen etwa das Verhalten von erwachsenen Schimpansen mit dem von Kleinkindern verglichen wurde. Menschenkinder haben demnach schon in sehr jungem Alter – z.T. ehe sie laufen und sprechen können – die Tendenz, Aufmerksamkeit und Intentionalität mit anderen zu teilen. Auf dieser Basis entwickelt sich etwas, das in folgendem Befund formuliert wird: „[...] even very young children have a natural tendency to help other persons solve their problems even when the other is a stranger and they receive no benefit at all“.¹⁹ Oder in Kurzform: „[...] human infants are naturally altruistic“ (Warneken, Tomasello, 2009: 455).²⁰

¹⁸ Einschlägig für den hiesigen Zusammenhang ist vor allem de Waal (2008).

¹⁹ Warneken, Tomasello, 2006: 1302 – als Fazit aus Experimenten mit “children as young as 18 months of age (prelinguistic or just-linguistic)”, ebd. 1301.

²⁰ Vgl. (Tomasello, 2016b: 242). – Es muss hier offen bleiben, wie gewichtig der Einwand von Rebekka Hufendiek (2019) ist, der von Tomasello vorausgesetzte Begriff von Moral, nämlich dass zu ihr wesentlich Kooperation, Fairness und egalitäre Interaktion gehörten, sei seinerseits nicht begründet und auch nicht ohne Alternative.

Eingangs wurde gesagt (und inzwischen erläutert), dass man der defätistischen Versuchung, einen grenzenlosen Egoismus als *die* menschliche Grundrealität zu unterstellen, widerstehen sollte. Ins blauäugig-illusionäre Gegenteil zu verfallen, wäre freilich genauso verkehrt. Natürlich gehören Eigennutz, Konkurrenz und Rivalität zu den elementaren Bewegungskräften unserer Lebensform, ja wohl des Lebens überhaupt in all seinen Formen, aber Dinge wie Caring, Kooperativität und Gemeinschaftlichkeit gehören auch dazu, und zwar ebenfalls mit evolutionär tief reichenden Wurzeln.²¹

KULTURELLE WEITERENTWICKLUNG DER MORAL

Zur Moral gehören zwar wesentlich, so wurde argumentiert, in die prähumane Evolution zurückreichende Bausteine, aber eben auch noch wichtige weitere. Für dieses ganze Weitere sei hier abkürzend der (ansonsten mit vielen Misslichkeiten behaftete) Ausdruck *Kultur* verwendet. Damit ist alles gemeint, was sich zusätzlich zur natürlich-biologischen Primär-Sphäre aufgrund der höheren geistigen Fähigkeiten des Menschen entwickelt, als da wären: Denken, Sprache, Rationalität – und was sonst noch dazugehört. Diese Errungenschaften resultieren ihrerseits aus langen evolutionären Prozessen, welche in ihren späteren Phasen vor allem im Modus biologisch-kultureller Koevolution abliefen.²² Wie auch immer, als Grundraster für diese Weiterentwicklung sei hier ein Gedanke von Hubert Markl aufgegriffen.²³ Markl machte sich die

406

Die Philosophie, zumal die kontinentale und nicht zuletzt die deutsche, tut sich immer noch schwer, ihre zumindest subkutanen Vorbehalte gegenüber empirischen Befunden – sozusagen gegenüber dem „bloß“ Aposteriorischen, dem „bloß“ Ontischen – zu lockern. Markante Ausnahmen im englischsprachigen Bereich sind etwa Kitcher (2011) oder Johnson (2014). Anregungen in Bezug auf diese Thematik verdanke ich auch dem Austausch mit Tatjana Tarkian (Universität Erfurt), die zu den diesbezüglichen deutschen Debatten so manches beigetragen hat (vgl. Schmidt, Tarkian, 2001).

²¹ Diese Sichtweise, die sich, wie angedeutet, in zahlreichen empirischen Forschungsfeldern der letzten zwei bis drei Jahrzehnte bestätigt hat (vgl. noch als weiteres Beispiel Bowles, Gintis 2011), hat sich inzwischen auch in einer Welle von populärwissenschaftlichen Darstellungen und in weiten Teilen des Feuilletons zur Geltung gebracht; vgl. als aktuelles Beispiel den programmatischen Bestseller Bregman 2020.

²² Vgl. z.B. (Richerson, Boyd, 2005) sowie – für diese ganze kulturelle Dimension – wiederum die Arbeiten von Tomasello (2016 sowie 2020).

²³ Markl (1938–2015) war Biologe und Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft wie auch der Max-Planck-Gesellschaft.

Mehrdeutigkeit des Verbums *aufheben* zunutze. *Aufheben* – als Grundmuster von Übergangs- oder Entwicklungsprozessen – kann heißen: (1) *aufbewahren*; (2) *hochheben, emporheben*; und (3) schließlich *außer Kraft setzen*.²⁴ Die biologische, evolutionär gewordene Natur – so nun Markl – ist im Menschen dreifach aufgehoben. Erstens ist sie aufbewahrt, da sie „als eine wesentliche Grundbefindlichkeit seines Seins erhalten bleibt“. Sie ist zweitens „emporgehoben, da sie in dem Kulturwesen Mensch eine neue Verwirklichungsform des Lebendigen hervorgebracht hat“. Und sie ist drittens in mancher Hinsicht auch außer Kraft gesetzt, d.h. „überwunden, da die physische Natur [...] aus der *Zwangsläufigkeit* natürlicher Ursache-Wirkung-Beziehungen die *Möglichkeit* der Freiheit des Denkens, Erfindens, Entscheidens hervorbrachte [...]“, wodurch sich der Mensch aus den natürlich-biologischen Bedingtheiten teilweise auch emanzipiert hat (alle Zitate Markl, 1991: 286). Auf etwas andere Weise könnte man das auch so formulieren: Mit vielem, was zum Menschen gehört, ist er aus der Natur hervorgegangen, mit vielem aber auch aus ihr herausgegangen.

Dieses Raster lässt sich auf etliche Bereiche anwenden – und teilweise eben auch auf die Moral. Dass die Natur (erstens) im Menschen aufbewahrt ist, zumal in Form eines basalen Altruismus, wurde schon erörtert – siehe David Hume oder Frans de Waal.²⁵ Dieser natürliche Altruismus wird aber (zweitens) durch Vernunft und Kultur auf eine höhere Ebene gehoben. Gegenüber allzu naturalistischen Ansätzen wird häufig moniert, Moral sei doch nicht einfach mit Altruismus gleichzusetzen (vgl. Kitcher, 2008; Korsgaard, 2008). Das ist absolut richtig. Zwar gilt mit David Hume: Ohne Altruismus geht nichts mit der Moral, aber beim Menschen nimmt das Ganze einen neuen Aggregatzustand an, den der Normativität. Dies ist u.a. deshalb nötig, weil es zugleich mancherlei Probleme mit dem Altruismus gibt.²⁶ Er ist, da zu großen Teilen an Gefühl und Empfindung gebunden, schwankend und labil, individuell recht unterschiedlich ausgeprägt, daher oft zu schwach ausgebildet, und andererseits dort, wo er stark ausgebildet ist, leicht ausbeutbar – oder aber zu nahe an Paternalismus und Bevormundung. Aus solchen Gründen also besagte Aufhebung Nr. 2: Höherentwicklung zur Normativität, wenn man so will: zum Sollen. Wir handeln vielfach nach Normen und Regeln, fordern und geben Begründungen dafür, orientieren uns an

²⁴ Dies gehört natürlich in den Kontext des dialektischen Denkens seit Hegel; vgl. z.B. (Hegel, 1978: 50).

²⁵ Einschlägig wäre hier natürlich auch Arthur Schopenhauer anzuführen, der in diesem Beitrag leider nicht berücksichtigt werden konnte; vgl. dazu (Franzen, 2002).

²⁶ Dazu sehr erhellend Batson (2011: 188 ff.).

Werten oder sogar Idealen. Neben vielem anderen bedeutet das auch: Normengeltung, wenn sie denn funktioniert, erhöht die Verlässlichkeit: Man hält sich überwiegend an die Regeln – und darf erwarten, dass die anderen es auch tun. Wenn das nicht der Fall ist, können Sanktionen zur Anwendung kommen. Alles zusammen wirkt präventiv – und erleichtert es gerade auch, unsere altruistische Seite zum Einsatz zu bringen. Die kann zwar, wenn sie sozusagen in Bestform ist, auch ohne die Erwartung von Gegenseitigkeit wirken. Aber wer oder was ist schon immer in Bestform? Im täglichen Miteinander müssen wir, um uns nachher nicht als die Dummen zu fühlen, mit einer deutlichen Wechselseitigkeit – Reziprozität – rechnen können, und das wird durch das In-Geltung-sein von Normen und Regeln gestützt.

Nun noch zur dritten Bedeutung von *aufheben*: außer Kraft setzen, überwinden. Hier liegt wohl die größte Herausforderung für die kulturelle Weiterentwicklung der Moral. Der naturgegebene Altruismus hat nämlich noch eine weitere prekäre Seite, er ist, wie man das genannt hat, stark „diskriminierend“: Er richtet sich vor allem auf die jeweils Zugehörigen, auf die eigene Gruppe, nicht jedoch auf andere Gruppen oder deren Mitglieder, vielmehr tendenziell sogar gegen sie.²⁷ Über riesige Zeiträume ihrer Gattungsgeschichte haben die Menschen eben in relativ kleinen Sippen oder Horden gelebt, vielleicht bis zur Größenordnung einer Hundertschaft, und das hat die dem Sozialverhalten zugrundeliegende natürliche Ausstattung, zumal die emotionale, tief geprägt. Diese In-group/Out-group-Unterscheidung (oder eben – Diskriminierung) hat zur Folge, dass der Altruismus, soweit er evolutionär entstanden ist, zugleich und gerade deshalb *parochial* ist, d.h. mehr oder weniger eng auf die eigene Gemeinde oder Gruppe begrenzt: „[...] the same evolutionary process jointly drives both human altruism and parochialism“ (Fehr, Bernhard, Rockenbach, 2008: 1079).

In Debatten der letzten Jahre wird dieses Problem öfter als doppeltes Spannungsverhältnis modelliert: einerseits: ME versus US (ICH versus WIR), andererseits: US versus THEM (WIR versus SIE [= die anderen]). Das Heikle ist: Wenn bei ICH-versus-WIR die Dinge sich zugunsten von WIR entwickeln, kann das dazu tendieren, dass bei WIR-versus-SIE die Dinge sich *zuungunsten* von SIE entwickeln, zuungunsten der anderen (vgl. Greene, 2013; Haidt, 2012; Sapolsky, 2017 – Kap. 11: *Wir gegen sie*).

Auch wegen dieser Diskriminierungskomponente, der Parochialität oder auch Tribalität, ist der Altruismus, soweit er bloß natürlich ist, für die Moral im Vollsinn noch nicht zureichend. Mindestens in gewissem Maße

²⁷ Dies hat z.B. schon Vogel (2000) herausgearbeitet; vgl. vor allem das 7. Kap. *Evolution und Moral* (=Wiederabdruck eines Beitrags von 1986).

muss die Parochialität kulturell aufgehoben und überwunden werden, wie bei einem sich erweiternden Kreis und tendenziell bis zu einer echten Verallgemeinerung, wie sie etwa in der Idee von universalen Menschenrechten zum Ausdruck kommt. Diesbezüglich ist der Mensch nun stark auf seine Vernunftfähigkeiten verwiesen, die in Richtung Objektivität und Unparteilichkeit gehen und es durch Selbstreflexivität und Selbstdistanzierung ermöglichen, das eigene Ich wie auch die eigene Gruppe bis zu einem gewissen Grade zu entprivilegieren.

Dies hat vielleicht manche strukturelle Ähnlichkeit mit dem seglerischen Kreuzen, wo man *mit* dem Wind *gegen* den Wind segelt.²⁸ Analog können wir *mit* dem natürlichen Altruismus *gegen den bloß* natürlichen Altruismus angehen: *mit* dem natürlichen Altruismus, sofern er überhaupt und immerhin schon Altruismus ist, und *gegen* ihn, sofern er – als *bloß* natürlicher – meist scharf diskriminierend ist und in dieser Hinsicht überwunden, also im dritten Sinne aufgehoben werden muss.

SCHWIERIGKEITEN UND SPANNUNGEN

409

Hier ist nun sicherlich folgender Einwand zur Stelle: Das hört sich ja alles schön an, aber funktioniert es denn auch? Und da muss man ganz klar antworten: Es funktioniert höchstens teilweise und jedenfalls alles andere als reibungslos. Diese ganze Konstellation oder Entwicklung ist so verschlungen, vielschichtig und komplex, dass volle Erfolge wohl nie zu erwarten sind. Vielmehr scheint es angebracht, den Vorgang der Emanzipation des Menschen aus der Natur auch als quasi-experimentelles Geschehnis zu sehen, dessen Ausgang offen und unbekannt ist. Jedenfalls sind in den Versuch oder Selbstversuch der Gattung Mensch, moralisch auf höhere Stufen zu gelangen, zahlreiche Ambivalenzen und Spannungen eingebaut. Etwa: Überwindung von Parochialismus und bloßer Ingroup-Orientierung – das ist leicht gesagt, hat aber auch etwas von einer kaum aufhebbaren Antinomik. Wo sollte der Altruismus anders beginnen als zu Hause, im unmittelbaren Nahbereich? Hier sind die relevanten emotionalen Kräfte sozusagen in ihrem Element. Sie reichen auch für gewisse Erweiterungen, aber eben nicht für beliebige. Deshalb hat sich auf vielen Ebenen eine Art moralische Arbeitsteilung entwickelt: Da die Verantwortung des Einzelnen für andere nur begrenzt ausgedehnt werden kann, wird sie teilweise delegiert und institutionalisiert, besonders

²⁸ Diesen geradezu wunderbaren Vergleich beziehe ich von (Patzig, 1994, bes. 138 f.).

in mannigfaltigen Formen (darunter hochprofessionalisierten) von Wohlfahrts- und Fürsorgeeinrichtungen. Aus solcher Arbeitsteilung resultieren viele Errungenschaften und Segnungen, aber sie hat zugleich – wie so oft bei Arbeitsteilungen – ihr Prekäres. Sie erzeugt auch neue Egoismen, Partikularismen und Konkurrenzen, etwa darum, wer denn alles Anspruch auf diese Errungenschaften hat. Des Weiteren geht die Ausdehnung des Kreises von Rücksicht- und Anteilnahme oft einher mit der Erhöhung von Uneindeutigkeit, mit neuen Unsicherheiten des Beurteilens und Entscheidens.

Vieles von dem, was eben *nicht* ohne Weiteres funktioniert, hängt auch mit der stetigen Beschleunigung zusammen, die der zivilisatorischen Entwicklung eigen ist. Die Innovationen überschlagen sich, die Komplexitäten nehmen teilweise exponentiell zu. Das zeitlich ungleich trägere Sicheinspielen neuer und vielleicht höherer Formen im moralischen Zusammenleben gerät dadurch immer wieder ins Trudeln, kann im Tempo nicht mithalten, ist ständig vom Überrundetwerden bedroht.

410 Die letzten ca. drei Jahrzehnte hatten es diesbezüglich besonders in sich – Stichworte vor allem Globalisierung und Digitalisierung. Dazu noch ein letzter Gesichtspunkt. Gerade wegen seiner evolutionär-natürlichen Wurzeln funktioniert das Moralische am besten – mindestens motivational – in Verhältnissen direkten Miteinanderzutunhabens; dies auch deshalb, weil hier die positiv und negativ sanktionierenden Kräfte wirksamer ansetzen können. Die zivilisatorische Entwicklung bringt aber gerade ein zunehmendes Indirekterwerden der Verhältnisse mit sich. Dazu gehört etwa, dass immer häufiger Handelnde und Handlungsbetroffene einander weitgehend oder sogar gänzlich anonym bleiben, desgleichen, dass wir als Einzelne wie auch als Gruppen oft in zahlreiche Rollen aufgespalten sind und dass dadurch die wechselseitigen Verpflichtungs- und Berechtigungsverhältnisse uneindeutig, gebrochen oder gar widersprüchlich werden. Angesichts dessen und da die Moral kein Wunderwerk ist, ist es auch kein Wunder, wenn manches oder vieles aus dem Gleichgewicht gerät. Rebalancierungen wird es geben müssen. Ob es dazu kommt und ob sie gelingen, kann niemand wissen. Von meinem persönlichen Naturell her neige ich durchaus etwas zum Pessimismus, aber zumindest in praktischer Hinsicht darf man sich dem nicht systematisch hingeben. Ich helfe mir da seit langem mit einem meiner Lieblingszitate. Es stammt von Milan Kundera, dem tschechischen Dichter und Autor des Romans *Die unerträgliche Leichtigkeit des Seins*. Vor vielen Jahren sagte er in einem Interview: „Ich bin zu skeptisch, um Pessimist zu sein“ (1984: 66). Dies ist sicher sehr beherzigenswert.

LITERATUR

- Batson, D. (1995). „Prosocial Motivation: Why do we help others?“. In: Tesser, A. (Hrsg.), *Advanced Social Psychology*. New York: McGraw-Hill, 333–381.
- Batson, D. (2011). *Altruism in Humans*. Oxford: Oxford University Press.
- Batson, D., Lishner, D. A., Stocks, E. L. (2015). „The Empathy-Altruism-Hypothesis“, Schroeder, D. A. und Graziano, W. G. (Hrsgg.), *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*. Oxford–New York: Oxford University Press, 259–281.
- Bowles, S. und Gintis, H. (2011). *The Cooperative Species. Human Reciprocity and Its Evolution*. Oxford: Princeton University Press.
- Bregman, R. (2020). *Im Grunde gut. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Hamburg: Rowohlt Buchverlag.
- Brosow, F. (2014). *David Humes intersubjektivistisch-naturalistisches Verständnis von Normativität*. Münster: Brill.
- Butler, J. (Bishop Butler) (1896). „Sermons“. In: *The Works of Joseph Butler*, Vol. 2. Oxford: Sermons.
- Camerer, C. (2003). *Behavioral Game Theory: Experiments on Strategic Interaction*. Princeton: Princeton University Press.
- Dijk van, E. (2015). „The economics of prosocial behavior“. In: Schroeder, D. A., Graziano, W. G. (Hrsgg.), *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*. Oxford–New York: Oxford University Press, 86–99.
- Edgeworth, F. Y. (1994). *Mathematical Psychics. An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*. Faksimile-Neudruck Düsseldorf: Wirtschaft und Finanzen (orig. London: Kegan Paul & Co. 1881).
- Fehr, E., Rockenbach, B. (2004). „Human Altruism: economic, neural, and evolutionary perspectives“. *Current Opinion in Neurobiology*, 14, 784–790.
- Fehr, E., Bernhard, H., Rockenbach, B. (2008). „Egalitarianism in young children“. *Nature* 454, 1079–1084.
- Frankena, W. K. (1995). *Analytische Ethik*. München: Springer.
- Franzen, W. (1984a). „Grenzen des Naturalismus“. *Gießener Universitätsblätter*, 1, 69–77.
- Franzen, W. (1984b). „Uwagi do problemu naturalistycznego pojmowania człowieka“. *Studia Filozoficzne*, 1 (218), 45–53.
- Franzen, W. (2002). „Verstand und Gefühl wirken bei fast allen moralischen Entscheidungen zusammen“. (David Hume). Rationales und Nicht-Rationales in Moral und Moralerziehung – unter Rückgriff auf Hume und Schopenhauer. In: *Ethik und Religionsunterricht im Fächerkanon der öffentlichen Schule*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 61–75.
- Franzen, W. (2004). „Gut und Zugutekommen“. In: Emunds, B. et al. (Hrsgg.), *Vom Sein zum Sollen und zurück. Zum Verhältnis von Faktizität und Normativität*. Frankfurt am Main: Haag + Herchen Verlag, 109–122.
- Franzen, W. (2010). „Moral in der Krise?“. In: Ettrich, F. und Wagner, W. (Hrsgg.), *KRISE und ihre Bewältigung in Wirtschaft, Finanzen, Gesellschaft, Medizin, Klima, Geschichte, Moral, Bildung und Politik. Gefälligkeitsübersetzung: CRISIS and its handling in the economy, finance, society, medicine, climate, history, morality, education and politics*. Münster–Berlin: Lit, 168–185.
- Greene, J. (2013). *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. New York: Atlantic Books.
- Guyer, P. (2009). „Ist und Soll. Von Hume bis Kant, und heute“. In: Klemme H. (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: De Gruyter, 210–231.

- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*. London: Vintage Books.
- Hare, B. und Woods, V. (2020). *Survival of the Friendliest. Understanding Our Origins and Rediscovering Our Common Humanity*. London: Penguin Random House.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Wissenschaft der Logik*, F. Hogemann und W. Jaeschke (Hrsg.). In: Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Henrich, J. et al. (Hrsgg.) (2004). *Foundations of Human Sociality. Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small Scale Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (1980). *Leviathan*, übers. Meyer, J. P., Diesselhorst, N. M. Stuttgart: Reclam.
- Hösle, V. (2009). „Soziobiologie“. In: Bohlken, E. und Thies, Ch. (Hrsgg.), *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*. Stuttgart–Weimar: J. B. Metzler, 242–249.
- Hufendiek, R. (2019). „Die Entstehung der Moral, der Begriff der Moral und das Bild von der Natur des Menschen. Begriffliche Vorannahmen und normative Implikationen in Michael Tomasello's *A Natural History of Human Morality*“. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 73, 183–208.
- Hume, D. (1984). *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*. Stuttgart: Reclam.
- Hume, D. (1985). *Enquiries concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 3. Auflage, Nidditch, P. H. (Hrsg.). Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1988). Über Würde und Gemeinheit, zuerst engl. 1742. In: Hume, D., *Politische und ökonomische Essays*, Teilband 1. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 86–93.
- Johnson, M. (2014). *Morality for Humans. Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Kitcher, P. (2008). „Ethik und Evolution. Wie kommt man von dort nach hier?“. In: de Waal, F., *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, Macedo, S. et al. (Hrsgg.). München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG., 138–157.
- Kitcher, P. (2011). *The Ethical Project*, Cambridge/Mass.–London: Harvard University Press.
- Korsgaard, C. M. (2008). „Moral und das Besondere am menschlichen Handeln“. In: de Waal, F., *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, Macedo, S. et al. (Hrsgg.). München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG., 116–137.
- Kundera, M. (1984). „Das Interview“. *Die Zeit*, 7.12, 88.
- Markl, H. (1991). *Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*, München: Droemer Knauer.
- Maurer, C. (2019). *Self-love, Egoism and the Selfish Hypothesis. Key Debates from Eighteenth Century British Moral Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Obermeier, O.-P. (2019). *Moralisch fühlen, gierig handeln? Zur Aktualität von Adam Smiths „Theorie der moralischen Gefühle“*. Hannover: der blaue reiter Verlag für Philosophie.
- Patzig, G. (1994). *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Grundlagen der Ethik*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Richerson, P. J., Boyd, R. (2005). *Not by genes alone. How culture transformed human evolution*. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Roughley, N., Schramme, T. (Hrsgg.) (2018). *Forms of Fellow Feeling. Empathy, Sympathy, Concern and Moral Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, M. (1993). „Noch einmal: Die Ethik der Evolution“. In: Bayertz, K. (Hrsg.), *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam, 153–167.
- Russell, B. (1992). „The Elements of Ethics“ (1909, neu). In: Russell, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 6, Logical and Philosophical Papers 1909–13*, Slater, J. und Frohmann, B. (Hrsgg.). London–New York: Routledge.
- Sapolsky, R. (2017). *Gewalt und Mitgefühl. Die Biologie menschlichen Verhaltens*. München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co.

- Schenk, M. (2002). *Medienwirkungsforschung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmetkamp, S. (2019). *Theorien der Empathie. Eine Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Schmidt, T., Tarkian, T. (Hrsgg.) (2011). *Naturalismus in der Ethik. Perspektiven und Grenzen*. Paderborn: Mentis Verlag.
- Schroeder, D. A., Graziano, W. G. (Hrsgg.) (2015). *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Sen, A. (1977). „Rational fools. A critique of the behavioral foundations of economic theory“. *Philosophy and Public Affairs*, 6, 317–344.
- Smith, A. (2002). *The Theory of Moral Sentiments*, Haakonssen, K. (Hrsg.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sober, E., Wilson, D. S. (1998). *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge/Mass.–London: Harvard University Press.
- Streminger, G. (2017). *Adam Smith – Wohlstand und Moral. Eine Biographie*. München: C. H. Beck Verlag.
- Tomasello, M. (2016a). *A Natural History of Human Morality*. Cambridge/Mass.–London: Harvard University Press.
- Tomasello, M. (2016b). *Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral*. Berlin: Suhrkamp.
- Tomasello, M. (2020). *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese*. Berlin: Suhrkamp.
- Vogel, C. (2000). *Anthropologische Spuren. Zur Natur des Menschen*, V. Sommer (Hrsg.). Stuttgart: Hirzel.
- Waal de, F. (2008). *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. In: de Waal, F., *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, Macedo, S. et al. (Hrsgg.). München: Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG.
- Warneken, F., Tomasello, M. (2006). „Altruistic helping in human infants and young chimpanzees“. *Science*, 311, 1301–1303.
- Warneken, F., Tomasello, M. (2009). „The roots of human altruism“. *British Journal of Psychology*, 100, 455–471.
- Wittgenstein, L. (1970), *Über Gewissheit*, Anscombe, G. E. M. und Wright, G. H. (Hrsgg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.