



Gunther Preiml BA

**Versuch der Rehabilitierung des
Common-sense-Egoismusbegriffs**

Masterarbeit

zur Erlangung des akademischen Grades

Master of Arts

Masterstudium Philosophie

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt

Begutachterin

Univ.-Prof. Dr. Ursula Renz

Alpen-Adria-Universität Klagenfurt

Institut für Philosophie

Klagenfurt, Januar 2019

Eidesstattliche Erklärung

Ich versichere an Eides statt, dass ich

- die eingereichte wissenschaftliche Arbeit selbstständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe,
- die während des Arbeitsvorganges von dritter Seite erfahrene Unterstützung, einschließlich signifikanter Betreuungshinweise, vollständig offengelegt habe,
- die Inhalte, die ich aus Werken Dritter oder eigenen Werken wortwörtlich oder sinngemäß übernommen habe, in geeigneter Form gekennzeichnet und den Ursprung der Information durch möglichst exakte Quellenangaben (z.B. in Fußnoten) ersichtlich gemacht habe,
- die eingereichte wissenschaftliche Arbeit bisher weder im Inland noch im Ausland einer Prüfungsbehörde vorgelegt habe und
- bei der Weitergabe jedes Exemplars (z.B. in gebundener, gedruckter oder digitaler Form) der wissenschaftlichen Arbeit sicherstelle, dass diese mit der eingereichten digitalen Version übereinstimmt.

Mir ist bekannt, dass die digitale Version der eingereichten wissenschaftlichen Arbeit zur Plagiatskontrolle herangezogen wird.

Ich bin mir bewusst, dass eine tatsachenwidrige Erklärung rechtliche Folgen haben wird.

Gunther Preiml e.h.

Regin, am 31. Januar 2019

Danksagungen

Dass diese Arbeit letzten Endes fertiggestellt werden konnte, verdanke ich den folgenden Personen: An erster Stelle möchte ich mich bei meiner Betreuerin Frau Dr. Ursula Renz bedanken, deren unermüdlicher Einsatz, die konstruktive Kritik und schließlich auch ihre aufmunternden und motivierenden Worte eine essentielle Stütze für meinen Schreibprozess waren. Auch gilt mein Dank allen Studierenden, die mir im Rahmen der von Frau Prof. Renz abgehaltenen Graduierungsseminaren wertvolle Hinweise und Anregungen gegeben haben. Dies war sehr hilfreich, meine Forschungsfrage klarer zu umreißen, und hat mich auch angespornt, geeignete Argumentationsstränge für deren Beantwortung zu finden.

Ich möchte mich auch bei meinen Eltern und bei meinen Brüdern bedanken, die mich bei dem Vorhaben, Philosophie zu studieren, immerzu unterstützt haben. Ohne deren Hilfe und Verständnis hätte mir wohl letztlich die Kraft und der Mut gefehlt, dieses Vorhaben umzusetzen. Zum Schluss möchte ich mich noch bei allen mir wichtigen Menschen bedanken, die mich nicht vergessen haben lassen, dass es allemal Wert ist, dem Weg der Philosophie zu folgen.

Zusammenfassung

Im alltäglichen Verständnis von Egoismus wird meist angenommen, dass egoistisches Verhalten verwerflich ist. Ein Grund für dieses Verständnis liegt in der Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere, die dem Common-sense-Egoismusbegriff unterstellt wird. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, dass die Gültigkeit dieser Annahme angezweifelt werden kann.

Wird nämlich der Egoismus gemeinhin rein als Laster aufgefasst, das es zu unterbinden gilt, dann fordert die Beobachtung, dass private Laster zu öffentlichen Vorteilen führen können, nach einer fundierten Erklärung. Dieses von Bernard Mandeville beobachtete Paradoxon dient als Beleg dafür, dass das Common-sense-Verständnis von Egoismus ein Vorurteil darstellt: Dass sich Menschen egoistisch verhalten, ist ein beobachtbares Phänomen. Dass aber egoistisches Verhalten stets verwerflich ist, widerspricht den positiven Auswirkungen, die dieses Verhalten auf die Gesellschaft haben kann. Problematisch am Common-sense-Verständnis von Egoismus ist demnach die mangelnde Unterscheidung zwischen dem Motiv des egoistischen Verhaltens und dessen Konsequenzen. Das Ziel dieser Arbeit ist es, den Common-sense-Egoismusbegriff gegen das Verständnis zu rehabilitieren, dass der Egoismus grundsätzlich verwerflich ist.

Abstract

The common sense understanding of egoism is prone to consider egoistic behavior as reprehensible. One reason to think so resides in the assumption, ascribed to the notion of common sense egoism, that egoistic behavior necessarily leads to disadvantages for others.

If egoisms, as understood in the common sense, represents a vice that one should not be inclined to, then the observation of private vices leading to public benefits calls for a well-founded explanation. This paradox, observed by Bernard Mandeville, seems to prove the common sense understanding of egoism as a preconceived notion: That people act egoistically is an observable phenomenon. That egoistic behavior is always condemnable contradicts the positive consequences that egoistic behavior may have on the society as a whole. Problematic to the common sense understanding of egoism is the lack of a proper distinction between the motive of a behavior and the consequences it entails. Hence, the purpose of this thesis is to rehabilitate the notion of common sense egoism against the understanding of egoism as merely reprehensible.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Wichtige Begriffe	13
2.1	Mensch und Person	13
2.2	Verhalten und Handlung	14
2.3	Motiv und Grund	16
2.4	Eigeninteresse und Eigennutzen	17
3	Egoismuskonzeptionen	19
3.1	Deskriptive Ansätze	20
3.1.1	Der psychologische Egoismus	21
3.2	Normative Ansätze	30
3.2.1	Der rationale Egoismus	30
3.2.2	Der ethische Egoismus	34
3.3	Fazit	38
4	Rehabilitierungsversuch	40
4.1	Umfang der Argumentation	40
4.2	Bernard Mandeville	42
4.2.1	Die Bienenfabel	44
4.2.2	Die These der Eigennützigkeit	49
4.2.3	Private Laster als öffentliche Vorteile	60
4.2.4	Trennung von Eigennutzen und Fremdschaden	66
4.2.5	Kritik an Mandeville	70
4.2.6	Resümee zu Mandeville	75
4.3	Abschließende Überlegungen	76
4.3.1	Die vom Egoismus begünstigte Gesellschaft	78
5	Schlussfolgerungen	83

Kapitel 1

Einleitung

„Die ganze Welt dreht sich um mich, denn ich bin nur ein Egoist. Der Mensch, der mir am nächsten ist, bin ich. Ich bin ein Egoist.“

Falco, *Egoist*

Egoistisch zu handeln, ist allgemein gesehen verpönt: Eine Handlung am reinen Eigennutzen auszurichten, und keine Rücksicht auf andere zu nehmen, stellt den Inbegriff von Egoismus dar. Diese herkömmliche Auffassung von Egoismus – ich werde sie im weiteren Verlauf *Common-sense-Egoismus* nennen – ist es, die ich als Ausgangspunkt für meine Untersuchung heranziehen werde. Dem Verständnis vom Common-sense-Egoismus liegt ein bestimmter Begriff zugrunde. Dieser Begriff umfasst und beschreibt Handlungen, in welchen ein bestimmtes Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden gegeben ist. Handelt eine Person¹ egoistisch, dann wird diese Person begünstigt, und andere Personen gleichzeitig benachteiligt.

So kann zumindest die Vorstellung vom Common-sense Egoismusbegriff beschrieben werden. Doch diese Vorstellung geht auf ein bestimmtes Verständnis vom Egoismusbegriff zurück, wonach egoistische Handlungen notwendig zu einem Nachteil für andere führen. Deswegen werden egoistische Handlungen grundsätzlich als verwerflich angesehen. Diesem Verständnis liegt die Annahme zugrunde, die ich im Weiteren als die *Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere* bezeichnen werde. Diese Annahme, die dem Common-sense-Egoismusbegriff zugrunde gelegt

¹ Wenn davon ausgegangen wird, dass für eine egoistische Handlung auch ein Mensch in der Lage sein muss, diese Handlungseigenschaft an sich selbst auszumachen – im Sinne von: Verantwortung für das Handeln übernehmen können –, dann ist es für meine Überlegungen von Vorteil, die Menge an Menschen auf die Menge der in ihr vorkommenden Personen zu reduzieren. Die Handlungsauswirkungen von Personen können sich aber auf die gesamte Menge an Menschen beziehen (Säuglinge, Kleinkinder usw.). Wenn ich im weiteren Verlauf dieser Arbeit von Menschen als egoistisch handelnd spreche, dann sind damit primär Personen gemeint.

wird, führt dazu, eine egoistische Person als eine Person zu sehen, die den eigenen Vorteil sucht, dadurch aber andere Personen schädigt. Eine Auswirkung dieser Annahme besteht darin, dass sich eine egoistische Person in einem Interessenskonflikt immer für den eigenen Vorteil entscheiden wird, auch wenn dieses Verhalten eine andere Person benachteiligt. Aus einem Interessenskonflikt geht die egoistische Person also stets als Begünstigte hervor. Da der Common-sense-Egoismusbegriff aber nicht auf Fakten, sondern auf dem intuitiven Verständnis vom Egoismusbegriff beruht, liegt es nahe, die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere nicht als begründetes Urteil anzusehen, sondern primär als ein *Vorurteil*.

Zwar mag es auf den ersten Blick logisch erscheinen, egoistische Handlungen zu tadeln, eine genauere Untersuchung hinsichtlich der Gültigkeit der Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere fördert aber eine kontraintuitive Erkenntnis zutage: So wie der Common-sense-Egoismusbegriff herkömmlich verstanden wird, ist er unplausibel. Denn wenn die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere eine Voraussetzung für den Common-sense-Egoismusbegriff darstellt, dann fordert der Umstand eine Erklärung, dass eine egoistische Handlung durchaus das Potential zum Fremdnutzen hat. Ist diese Annahme aber keine Voraussetzung für den Common-sense-Egoismusbegriff, dann ist nicht ersichtlich, warum jemand, der eine egoistische Handlung vollzieht, die auch anderen einen Vorteil bringt, etwas Verwerfliches getan haben soll. Es zeichnet sich ab, dass das Verständnis des Motivs einer egoistischen Handlung im Widerspruch zu deren Auswirkungen auf andere stehen kann, wenn sich diese Auswirkungen nicht als negativ erweisen. Oder wenn die Auswirkungen einer egoistischen Handlung zwar für unmittelbar betroffene Personen benachteiligend sind, können sie in einer erweiterten Perspektive durchaus für die Allgemeinheit – exemplarisch: für die Wirtschaft – einen Vorteil bedeuten. Auch kann es der Fall sein, dass die egoistische Handlung einer Person keinen Eigennutzen für sie bewirkt. Die Verwendung des Common-sense-Egoismusbegriffs als moralisches Instrument der Verhaltensregulierung ist im Alltagsleben aber gang und gäbe. Auf das widersprüchliche Verständnis vom Common-sense-Egoismusbegriff einzugehen, und zu zeigen, dass sich bei näherer Untersuchung Egoismus nicht *per se* als schlecht erweist, stellt daher das Motiv dieser Untersuchung dar.

Da das herkömmliche Verständnis vom Egoismus egoistische Handlungen aber grundsätzlich moralisch negativ bewertet, und von einer notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere oder für die Allgemeinheit ausgeht, werden eventuelle, positive Nebeneffekte nicht berücksichtigt. Diese Schwierigkeiten sind für das Verständnis vom Common-sense-Egoismusbegriff bezeichnend, daher werde ich im nächsten Schritt dieser Untersuchung auf andere Egoismuskonzeptionen zurückgreifen, um zu schauen, wie Egoismus in der analytischen Begriffsforschung behandelt wird. Es scheint

jedoch, dass auch diese anderen Erklärungsansätze für Egoismus nicht auf die Besonderheit der grundsätzlich moralisch negativen Bewertung des Egoismus eingehen. Den Grund dafür sehe ich im Umstand, dass die verschiedenen Egoismuskonzeptionen andere Ziele verfolgen als jenes, Egoismus als Charaktermakel zu bewerten. Der Common-sense-Egoismusbegriff bezieht sich darauf, wie in unqualifizierter Art und Weise egoistisches Handeln im Alltag beschrieben wird. Ein solcherart beschriebenes Handeln stellt dieses rein auf den Eigennutzen zielend dar, der so einen Fremdschaden bewirkt. Während andere Egoismuskonzeptionen das Hauptaugenmerk auf die motivierenden Muster des Egoismus, oder dessen konstituierenden Charakter für rationale Entscheidungen legen, ist im Common-sense-Egoismusbegriff der Eigennutzen das ausschlaggebende Element für eine egoistische Handlung. Das Eigeninteresse aber, welches in bestimmten Egoismuskonzeptionen als Motiv oder rationaler Grund gesehen wird, ist mit der Handlungsabsicht verbunden, wohingegen der Eigennutzen sich auf die Auswirkungen einer Handlung bezieht. Werden diese beiden Begriffe in ein Verhältnis zueinander gebracht, dann können mehrere Handlungsbeschreibungen (HB) entstehen:

- (HB1) *Ein Mensch tut etwas, das nur ihm selbst einen Vorteil bringt.*
- (HB2) *Ein Mensch hat die Absicht, etwas nur zu seinem Vorteil zu tun. Jedoch zeigt sich später, dass seine Handlung auch anderen einen Vorteil gebracht hat.*
- (HB3) *Ein Mensch tut etwas, das nur anderen einen Vorteil bringt.*
- (HB4) *Ein Mensch hat die Absicht, etwas nur zum Vorteil anderer zu tun. Jedoch zeigt sich später, dass diese Handlung nur ihm selbst einen Vorteil gebracht hat.*

HB1 bezieht sich darauf, dass Eigeninteresse und Eigennutzen gegeben sind, und der handlungstragende Mensch keinen Schaden erleidet. HB2 deutet an, dass Eigeninteresse nicht immer zu Eigennutzen führen muss. HB3 drückt aus, dass Handlungen im Eigeninteresse auch zu einem Fremdnutzen führen können, und HB4 belegt, dass sich eine altruistische Absicht als exklusiv eigennützig erweisen kann. Diese Auflistung von Handlungsbeschreibungen zeigt deutlich, dass für den Common-sense-Egoismusbegriff nur auf einer eingeschränkten Ebene die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere gültig sein dürfte: Nach HB1 und HB4 wäre ein solcherart handelnder Mensch dem Common-sense nach ein Egoist, in HB2 und HB3 allerdings nicht. In HB3 ist kein Fremdschaden vorzufinden, darum kann eine auf diese Weise handelnder Mensch nicht egoistisch sein. Auffällig an HB3 ist aber, dass der Mensch den Vorteil für andere nur aus Eigeninteresse angestrebt haben könnte. HB2 und HB3 sind es, die die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere infrage stellen. HB2 dadurch, weil die Konsequenzen einer egoistischen

Handlung dem Allgemeinwohl durchaus förderlich sein können. HB3 deshalb, weil sich das Motiv einer Handlung nicht immer in den Handlungsauswirkungen widerspiegeln muss. Anschaulicher kann das Verständnis vom Wirkungsverhältnis von Eigeninteresse und Eigennutzen im Common-sense folgend dargestellt werden:

	Eigeninteresse	Eigennutzen	Fremdschaden	Bedingung
HB1	Ja(?)	Ja	Ja(?)	notwendig(?)
HB2	Ja	Nein	Nein	hinreichend
HB3	Nein(?)	Nein	Nein	hinreichend
HB4	Nein	Ja	Ja(?)	notwendig(?)

Diese tabellarisch zusammengefasste Übersicht ist nicht vollständig. Es können verschiedene weitere Handlungsbeschreibungen angenommen werden, wie etwa, dass zwar kein Eigeninteresse und kein Eigennutzen aus einer Handlung entstehen, sehr wohl aber ein Fremdschaden. Ich möchte hier nicht alle Fälle durchexerzieren, sondern mich auf zwei Aspekte festlegen: Erstens – und diesen sehe ich für meine Untersuchung als wichtigsten an –, dass es fraglich² ist, ob das Eigeninteresse, das zu Eigennutzen führt, notwendigerweise einen Fremdschaden bewirkt. Der zweite Aspekt ist für die Debatte darüber wichtig, ob der psychologische oder rationale Egoismus plausibler ist. Die zentrale Frage lautet hier, ob egoistische Handlungen immer aus Eigeninteresse heraus erfolgen.

Daher soll HB2 mit Hinblick auf die These des englischen Arztes Bernard Mandeville, dass private Laster zu öffentlichen Vorteilen führen, untersucht werden. Um ein besseres Verständnis von der egoistischen Tendenz in HB3 zu bekommen, möchte ich verschiedene deskriptive und normative Egoismuskonzeptionen näher betrachten. Diese Ansätze versuchen nämlich ihre Erklärungen eine Ebene tiefer anzusetzen, und zwar auf der Ebene der Motive und Gründe, die ein Mensch für Handlungen haben kann. HB2 und HB3 sind meiner Ansicht nach dazu fähig, die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere als inkonsistent zu kennzeichnen.

Warum es mir wichtig ist, die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere zu hinterfragen, liegt in folgender Beobachtung begründet: Wird eine egoistische Handlung der Common-sense-Auffassung nach als Übel gesehen, so wird implizit eine Verhaltensregulation vorgeschlagen. Diese Regulation besteht darin, egoistische Handlungen *sollten* möglichst unterlassen werden. Es scheint, als wird mit dem Common-sense-Egoismus bereits eine moralische Norm vorgeschlagen, um auf eine egoistische Handlung reagieren zu können. Dass der Verzicht auf eine Handlung aber nicht die einzig gültige moralische Regel darstellen muss, kann durchaus angenommen werden. Der Common-sense-Egoismusbegriff mag dazu dienen, im Alltag eine Handlung als egoistisch zu bewerten, es fehlt ihm aber die Methode, nach den

² In der Tabelle mit „(?)“ gekennzeichnet.

Motiven oder den vernünftigen Gründen einer Person zu fragen, die eine egoistische Handlung vollzogen hat. Hierfür bedarf es des Rückgriffes auf oben erwähnte deskriptive und normative Egoismuskonzeptionen.

Eine deskriptive Konzeption, auf die ich im Besonderen eingehen werde, ist die Theorie des *psychologischen Egoismus*. Diese Theorie behauptet, dass die grundlegende Motivation der Menschen so beschaffen ist, dass diese immer danach trachten, deren Wohlbefinden und Eigeninteressen am besten zu fördern (vgl. Baier 2009, S. 197; vgl. Shaver 2015). Wird aber der Mensch als grundlegend egoistisch motiviert beschrieben, so ist das eine offene Kritik an einer Auffassung, die gerade nicht egoistisches Verhalten als Motiv in den Mittelpunkt stellt – und zwar am Altruismus. Die Kritik des psychologischen Egoismus unterstreicht, dass zwar uneigennützig Handlungen beobachtbar sind, diese Uneigennützigkeit aber nur eine scheinbare ist. Es macht durchaus Sinn, nach Gründen zu suchen, die diese Uneigennützigkeit als egoistisch entlarven: Auch wenn jemand einen großen Geldbetrag an eine gemeinnützige Organisation spendet, um anderen zu helfen, kann nie ganz ausgeschlossen werden, dass sich die spendende Person durch diese Aktion womöglich nur selbst profilieren will.

Hingegen sollen normative Egoismuskonzeptionen zeigen, dass dem Egoismus zumindest ein Handlungsprinzip zugrunde liegt. Sie versuchen aber auch anzugeben, welche Handlungen jemand in bestimmten Situationen vollziehen sollte. Zum Beispiel vertritt Shaver (1999) einen normativen Ansatz des *rationalen Egoismus*, der zeigen soll, dass eine Handlung genau dann hinreichend und notwendigerweise vernünftig ist, wenn sie das Eigeninteresse einer Person bestmöglich fördert (vgl. ebd., S. 2). Eine Annahme des rationalen Egoismus ist, dass solange eine Person gute Gründe für ihr Handeln im Eigeninteresse angeben kann, deren Handlungen zwingend vernünftig sind. Und hier tritt eine Besonderheit des rationalen Egoismus hervor: Dieser muss nicht immer auf moralische Gründe referieren. Solange gute Gründe dafür vorliegen, etwa durch die Benachteiligung anderer das eigene Vermögen zu vermehren, wäre dieses Handeln, obwohl es dem Common-sense-Verständnis nach als verwerflich gelten muss, durchaus vernünftig.

Eine weiters zu diskutierende Konzeption ist der *ethische Egoismus*. Dieser normative Ansatz erhebt – gleich dem rationalen Egoismus – keinen Anspruch auf die Erklärung von sozialen oder ökonomischen Folgen des Egoismus. Er umfasst vielmehr die Ansicht, dass das Streben im Eigeninteresse *faktisch* immer in Übereinstimmung mit der Moral ist (vgl. Baier 2009, S. 201). Hier ist für mich jedoch wichtig anzumerken, dass „Handeln im Eigeninteresse“ nicht für „unvernünftiges, willkürliches Handeln“ steht: Das Handeln im Eigeninteresse ist zwar auf ein persönliches Gut ausgerichtet, dieses Gut definiert sich aber über eine Norm, und stellt für alle han-

delnden Personen ein geltendes Prinzip dar. Das bedeutet, dass der ethische Egoismus dazu beitragen können muss, Interessenskonflikte zum Vorteil aller betroffenen Parteien zufriedenstellend zu lösen.

Auffällig ist jedoch, dass weder deskriptive noch normative Ansätze schlüssig erklären können, was Menschen zu egoistischen Handlungen führt. Shaver kritisiert, dass der psychologische Egoismus Auskunft darüber geben können muss, warum – gesetzt alle Menschen handeln aus rein egoistischen Motiven – Menschen empathisch sein können. Shaver legt die Vermutung nahe, dass etwa die Evolutionstheorie eher Altruismus als Egoismus begünstigte. Weiters sind rationale Egoismuskonzeptionen dazu angehalten, zu erklären, inwiefern sich das Eigeninteresse von der Zufriedenstellung der eigenen Präferenzen abhebt: Es kann durchaus sein, dass ein Mensch sich für andere Menschen erwartungslos aufopfert, weil das seinen eigenen Präferenzen entspricht. Hier muss nicht notwendigerweise von Eigeninteresse, dass ja auf einen persönlichen Vorteil abzielt, gesprochen werden (vgl. Shaver 2015).

Nach diesem kurzen Überblick über die verschiedenen Egoismuskonzeptionen soll nun ein Punkte klarer geworden sein: Es ist fraglich, ob die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere mittels deskriptiver oder normativer Egoismuskonzeptionen entkräftet werden kann. Nach der Betrachtung diverser Egoismuskonzeptionen bleibt immer noch die Kritik am Common-sense-Verständnis vom Egoismus aufrecht, dass eine Handlung im Eigeninteresse nicht immer einen Fremdschaden hervorrufen muss. Diese Ansätze haben auch ihre Grenzen dahingehend, zu erklären, warum etwa Menschen trotzdem in Gemeinschaften leben, obwohl diese etwa dem psychologischen Egoismus nach wesentlich egoistisch sind. Denn wie könnten rein egoistisch motivierte Menschen eine Gesellschaft überhaupt ermöglichen, wenn ihnen nichts am Wohle anderer liegt? Dem rationalen Egoismus ergeht es in dieser Hinsicht nicht viel besser: Warum soll es rational sein, einen aus Eigeninteresse resultierenden Schaden für andere Menschen in Kauf zu nehmen? Interessanterweise scheinen auch die verschiedenen Egoismuskonzeptionen die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere selbst vorauszusetzen.

Was aber passiert, wenn die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit nicht als Kriterium für den Egoismusbegriff angenommen wird? Was, wenn sich Nachteile zwar auf den ersten Blick wirklich als solche erweisen, in einer umfangreicheren Perspektive aber durchaus vorteilhaft sein können – und das auch für den Menschen, für den der augenscheinliche Nachteil schlagend wird? Der Common-sense-Egoismusbegriff kann aber nicht so einfach vom Tisch gewischt werden: Im Alltag hat dieser Egoismusbegriff eine doch nicht ganz unwichtige Funktion, wenn er Handlungen stigmatisiert, deren Unterlassung ein stabileres Zusammenleben ermöglichen kann. Kurz: Im Alltag verwenden wir den Begriff Egoismus ganz anders, als in der

akademischen Begriffsarbeit. Es bleibt daher offen, wie mit egoistischen Handlungen umgegangen werden soll, die keine negativen Auswirkungen nach sich ziehen, oder wenn sie negative Auswirkungen hervorrufen, diese auf einer anderen Ebene durchaus positive Aspekte haben können.

Hier ein kleines Beispiel zur Veranschaulichung: Die Hauptbeschäftigung von Mensch X ist es, Konzerne zu übernehmen, und durch anschließenden Belegschaftsabbau, durch Zerschlagung und Verkauf dieser Konzerne, Gewinne für sich zu lukrieren. Soll Mensch X diese Handlungen unterlassen, obwohl er dadurch sein Wohl und womöglich das seiner Familie aufs Spiel setzen würde? Dieses Beispiel zeigt, dass für den Common-sense-Egoismusbegriff das Verhältnis von X zu seinen Angehörigen nicht zur Verhandlung steht, dieses also nicht zur Bewertung seiner Handlungen herangezogen wird. Daher kann mittels des Verständnisses vom Common-sense-Egoismus nur das Handeln des Menschen X isoliert gemessen werden: Indem er Menschen in die Arbeitslosigkeit führt, trägt er nur zu *seinem* Wohl bei. Ergo ist er ein Egoist. Die Funktion des Common-sense-Egoismusbegriffs ist in einem bestimmten Umfang klar bestimmt: Er gilt als gesellschaftliches Regulativ, welches die Aufforderung impliziert, egoistisches Handeln zu kennzeichnen, und so die Unterlassung dieses Handelns anzuregen.

Die zentrale Frage dieser Arbeit lautet, ob der Common-sense-Egoismusbegriff eine moralisch neutrale Rolle im Alltagsleben einnehmen kann, wenn sich das landläufige Vorurteil, egoistische Handlungen seien für andere notwendigerweise verwerflich, aufgrund bestimmter Beobachtungen von Auswirkungen egoistischer Handlungen als nicht haltbar erweist. Anders formuliert möchte ich versuchen, den Common-sense-Egoismusbegriff gegen das Vorurteil der notwendigen Nachteile für andere zu rehabilitieren. Eine These wird sein, dass dem Common-sense-Egoismusbegriff unberechtigterweise die Annahme der notwendigen Nachteile unterstellt wird. Eine weitere wird sein, dass diese Annahme, die zur Verachtung von egoistischen Handlungen führt, nicht immer erfüllt sein muss, oder zumindest nicht als einzige Auswirkung auf andere Menschen gesehen werden kann.

Meine Absicht ist es zu zeigen, dass es gute Gründe gibt, diese Behauptungen als wahr zu erachten. Am Ende dieser Arbeit soll schlüssig dargelegt worden sein, dass der Common-sense-Egoismusbegriff durchaus berechtigt ist, seine allgemeine Bedeutung aber nicht nur einen rein verwerflichen Charakter aufweist. Was ich jedoch nicht vorhabe, ist deskriptive und normative Egoismuskonzeptionen zu verwerfen. Das Heranziehen und Diskutieren dieser Ansätze soll es mir ermöglichen, ein Rahmenwerk für meinen Rehabilitierungsversuch zu schaffen. Denn will ich den Common-sense-Egoismusbegriff kritisch aufarbeiten, muss ich ihn auch im Kontext anderer Perspektiven ausleuchten. Die Diskussion der deskriptiven und normativen

Konzeptionen soll aber zeigen, dass diese Ansätze nicht dafür ausreichend sind, meine Vorhaben umzusetzen.

Um zeigen zu können, dass die Annahme der notwendigen Nachteile für andere im Common-sense-Egoismusbegriff nicht immer erfüllt wird, möchte ich mich näher mit der „Bienenfabel“ des englischen Arztes Bernard Mandeville auseinandersetzen. Bernard Mandeville hat unter anderem die These aufgestellt, dass private Laster öffentliche Vorteile bewirken. Begründet hat er diese These mit demaskierenden Beobachtungen der Gesellschaft seiner Zeit, die er in satirischer Form aufgearbeitet hat (siehe hierzu etwa: Mandeville 2014, S. 59). Um Mandeville mit dem Common-sense-Egoismusbegriff in Verbindung zu bringen, werde ich aus der Bienenfabel erst einige seiner zentrale Gedanken rekonstruieren, die im Kontext der Kritik am Laster- und Tugendbegriff stehen. Mit Rücksicht auf die Freilegung und anschließende Einführung in den Common-sense-Egoismusbegriff soll ersichtlich werden, dass Laster und Tugend – und dem Common-sense-Egoismusbegriff nach kann dann Egoismus durchaus als Laster verstanden werden – nicht immer in einem diametral gegenübergestellten Verhältnis zueinander stehen müssen. Wenn Mandeville behauptet, dass die Handlungen der Menschen nur ihren eigenen Neigungen entsprechend ausfallen, und ihnen daher auch ausschließlich zu ihren eigenen Vorteilen nützlich sind, dann stellt sich die Frage, warum Gesellschaftssysteme — und Mandeville hat das England des 18. Jahrhunderts im Hinterkopf — trotzdem funktionieren und gedeihen können. Mandevilles Beobachtungen und Überlegungen bringen ihn schließlich zu jener kontraintuitiven These, dass lasterhafte Handlungen durchaus positive Auswirkungen auf die Öffentlichkeit haben.

Die Verbindung von Mandevilles Auffassung von Tugend und Laster zum Common-sense-Egoismusbegriff sollte nun bereits klarer zutage treten: Obwohl egoistisches Verhalten allgemein als lasterhaft gesehen wird, kann es zum Allgemeinwohl beitragen. Mandeville sieht den Menschen als ein egoistisches Wesen, trennt aber gleichzeitig den Eigennutzen vom Fremdschaden. Diese Ansichten werde ich zu einer *These der Eigennützigkeit* zusammenfassen, und dem Common-sense-Egoismusbegriff an die Seite stellen, um so einer gelungene Rehabilitierung dieses Begriffs gegen die Annahme, dieser sei rein lasterhaft, ein Stück näherzukommen.

Der Common-sense-Egoismusbegriff bringt ein bestimmtes Vorurteil³ mit sich: Der Eigennutzen einer Person, die egoistisch handelt, bringt immer auch einen Fremdschaden für andere mit sich. Der Eigennutzen steht in einem losen Verhältnis

³ Der Begriff Vorurteil ist an sich vielseitig. Hier wird er erst im Sinne eines Urteils verstanden, dessen Gehalt mit den bisherigen und rudimentären Annahmen, die das praktische Leben mit sich bringt, belegt ist. Später wird sich hoffentlich zeigen, dass Vorurteil eher im Sinne eines ersten und vielmehr vorläufigen Urteils verstanden werden kann. Da diese Erkenntnis aber schon einen diskursiven Vorgang einschließt, ist es fraglich, ob Vorurteile *ex ante* immer negativ konnotiert bleiben müssen, wenn ihnen keine fundierte rationale Prüfung folgt.

zum Terminus *Eigennutz*, welcher „[...] das bewußte und überlegte Verfolgen der eigenen Zwecke und des eigenen Nutzens ohne Rücksicht auf den Schaden, der anderen daraus erwächst [...],“ darstellt, und gibt sich so als „die Wurzel unsozialen Verhaltens.“ (*Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, S. 168). Genau diese Beschreibung von Egoismus als dem Eigennutz dienend, sehe ich als einen Beleg dafür, dass die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit – verstanden als ein Vorurteil – auch in der analytischen Aufarbeitung des Egoismusbegriffs Anwendung findet. Das bedeutet, dass der Egoismusbegriff nicht nur im Common-sense-Verständnis vorbelastet ist, sondern auch in weit reflektierteren Betrachtungen über die Eigenschaften von egoistischen Handlungen.

Selbst in reflektierten Betrachtungen über den Begriff des Eigennutzes scheint die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere vorausgesetzt. In dieser Voraussetzung sehe ich aber eine unklare Definition vom Begriff des Eigennutzes: Wird nämlich der Begriff des Eigennutzes so aufgefasst, dass er in erster Linie den Nutzen einer Handlung für eine bestimmte Person beschreibt, dann kann die moralische Färbung des Eigennutzes, die durch die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere zustande kommt, unberücksichtigt gelassen werden. Das bedeutet, dass die Verwendung des Begriffs des Eigennutzes zwar etwas über den Handlungszweck einer Person aussagt – und zwar, dass diese einen Nutzen für sich selbst aus etwas zieht –, lässt aber die Auswirkung der im Eigennutz stehenden Handlung auf andere außen vor. Es ist im Grunde ja noch fraglich, ob die Auswirkungen dieser Handlung nicht auch Vorteile für andere Personen mit sich bringen. Und sollte der Fall eintreten, dass eine egoistische Handlung auch Vorteile für andere mit sich bringt, ist die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit schlicht falsch. Diese Überlegungen zum Eigennutz bringen auch die Feinheiten des Begriffs des Fremdschadens zum Vorschein. Was ist denn genau ein Fremdschaden? Ist es schon allein der zweifelhafte Fakt, dass eine Handlung aus Eigennutz entstanden ist? Ist es etwa ein materieller oder psychischer Schaden, der hier angenommen wird? Um nicht auf bestimmte Schadensarten eingehen zu müssen, deren Aufzählung nur müßig wäre, habe ich den Fremdschaden etwas abstrakter im Begriff der *Nachteilhaftigkeit* subsumiert. Eine solche Eigenschaft scheint dem Fremdschaden wesentlich. Der Common-sense-Egoismusbegriff, wie er landläufig verstanden wird und intuitiv zur Anwendung kommt, stellt sich wie folgt dar:

- (P1) *Egoistische Handlungen geschehen aus Orientierung am Eigennutz.*
- (P2) *Die Orientierung am Eigennutz stellt notwendigerweise einen Nachteil für andere dar.*
- (P3) *Wenn eine Handlung zum eigenen Nachteil, aber zum Vorteil eines anderen gereicht, dann soll der eigene Nachteil vorgezogen werden.*
- (Ko) *Egoistische Handlungen sind verwerflich.*

Wird der Common-sense-Egoismusbegriff so aufgefasst, wie es im vorangegangenen Schluss vorgelegt worden ist, dann ist nur P1 konsistent. Sind egoistische Handlungen am Eigennutz orientiert, dann stellt der Eigennutz das Motiv für egoistisches Handeln dar. Egoistische Handlungen ohne eigennützige Absichten definieren zu wollen, entzieht sich dem eigentlichen Sinn von Egoismus, nämlich seine Vorteile über die der anderen zu stellen. P3 stellt – wenn unqualifiziert aufgefasst – einen Imperativ dar, der die Selbstverständlichkeit forciert, vom eigenen Vorteil abzusehen, wenn dies zum Nachteil anderer führt. Sobald aber eine Begründung für eine solche Tat infrage gestellt wird, etwa wenn jemand eine Niere für eine andere Person spenden soll, dann wird es nicht mehr so selbstverständlich, ob die Person nicht doch in egoistischer Weise auf ihren Vorteil bestehen soll: Das Spenden einer Niere ist mit erheblichen Risiken für die spendende Person verbunden. Der in P3 vorausgesetzte Utilitarismus⁴ kann also gegen das Motiv einer Person stehen, ihren eigenen Vorteil zu verfolgen. Hier kann durchaus angeführt werden, dass eine Person es aus psychologischen Gründen anstrebt, ihren Vorteil zu suchen. Das bedeutet, dass wenn für P3 eine Situation wie die Nierenspende angenommen wird, die einen recht prekären Interessenskonflikt bewirkt, dann ist es nicht verwerflich egoistisch zu handeln – zumindest muss dann argumentiert werden können, warum der eigene Vorteil für den Vorteil anderer aufgegeben werden soll. Doch das ist eine Diskussion, die über die Common-sense-Vorstellung vom Egoismusbegriff hinausgeht. Trotz der Möglichkeit, P3 als widersprüchliche Vorstellung für den Common-sense-Egoismusbegriff zu entlarven, möchte ich mich aber auf P2 konzentrieren.

An der Prämisse P2 möchte ich ansetzen und schauen, welche Funktion sie für den Common-sense-Egoismusbegriff hat. Ihren Wert meine ich schon gezeigt zu haben, es fehlt aber noch der Grund dafür, warum sie als gültig angenommen wird. Meine Intuition ist, dass das Heranziehen des Eigennutzes eine zu starke Auslegung von P2 mit sich bringt. Eigennutz als Basis zu nehmen, lässt keinen Spielraum für die Bewertung von egoistischen Handlungen, die durchaus positive Effekte für andere Personen bringen können.

⁴ Unter Utilitarismus kann eine Moraltheorie verstanden werden, die besagt, dass „eine Handlung genau dann moralisch richtig ist, wenn sie sie zu mehr Wohl (Nützlichkeit) für alle durch sie betroffenen Menschen führt, als eine andere Handlung der Person es tun könnte.“ (Brock 2015, S. 1095 – Übers. v. G. P.)

Ich denke, dass es auch Sinn ergibt, im Bezug auf Egoismus vom Eigennutzen zu sprechen, und nicht den moralisch vorbelasteten Begriff des Eigennutzes als Kriterium für die Verwerflichkeit von Egoismus heranzuziehen. Für den Common-sense-Egoismusbegriff bedeutet der Austausch dieser beiden Kriterien einen wesentlichen Wechsel der Perspektive: Es geht nicht darum, im Egoismus eine Rücksichtslosigkeit auf einen Schaden für andere zu beschreiben, sondern den primären Fokus einer Handlungsauswirkung auf die handlungstragende Person zu legen. Letztere Sichtweise schließt nicht aus, dass für andere dadurch ein Fremdnutzen entstehen kann, erstere Sichtweise nimmt einen Fremdschaden bewusst in Kauf. Ist die zweite Perspektive zulässig, und lässt sie den Common-sense-Egoismusbegriff intakt, dann ist das ein starkes Argument gegen die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere. Liege ich hier mit meinen Gedanken richtig, und kann ich auch darlegen warum das der Fall ist, dann sehe ich meine Rehabilitierung des Common-sense-Egoismusbegriffs gegen die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit als geglückt an.

Da der Common-sense-Egoismusbegriff aber eine Intuition darstellt, die eine alltägliche, soziale Funktion hat, stellt er *per se* zwar keine wissenschaftliche Konzeption dar, ich möchte im nächsten Teil dieser Arbeit aber trotzdem das philosophische Forschungsfeld vom Egoismus ausleuchten, um nachzuzeichnen, wie Egoismus begrifflich gefasst wird. Dieses Vorhaben soll auch zeigen, ob mir die diskursiven Auseinandersetzungen mit Egoismus bei meiner Kritik an Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit helfen können.

Am Schluss dieser Einleitung möchte ich noch kurz den Aufbau dieser Arbeit besprechen. Im nächsten Kapitel werde ich näher auf deskriptive und normative Egoismuskonzeptionen eingehen und diese detaillierter rekonstruieren. Zu diesem Zweck werde ich mir einige spezielle Egoismuskonzeptionen vornehmen, und versuchen zu zeigen, was der Bedeutungsumfang dieser Theorien wiedergibt, und wo sie für mein Vorhaben nur mehr begrenzt förderlich sind. Weiters will ich noch genauer auf den Ansatz des Common-sense-Egoismus eingehen, und Gründe darlegen, warum dieser durchaus plausibel ist. Ich möchte aber auch zeigen, wo ich Rehabilitierungsbedarf erkenne. Der Rehabilitierungsversuch wird einen weiteren, größeren Bereich meiner Arbeit ausmachen, weil ich erst zeigen muss, was der Rehabilitierungsbedarf ist, und wie ich ihm begegnen muss, wenn mein Versuch erfolgreich sein soll. Der Rekonstruktion der Position Mandevilles bezogen auf seine Bienenfabel folgt im Anschluss die Herstellung einer Verbindung zum Common-sense-Egoismusbegriff. Über die These der Eigennützigkeit werde ich daran gehen, dem Common-sense-Egoismusbegriff eine neue Position zu verpassen: Weil die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere nicht immer gültig sein muss, aber trotzdem im Sinne des Common-sense

eine Handlung als egoistisch zu bewerten vermag, erhält der hierdurch modifizierte Common-sense-Egoismusbegriff eine gesellschaftlich neutralere Funktion.

Kapitel 2

Wichtige Begriffe

Bevor ich näher auf die verschiedenen Egoismuskonzeptionen eingehen werde, ist es erforderlich, die Eigenschaften von wichtigen Begriffen zu klären, die ich im Rahmen dieser Untersuchung gebrauche. In den verschiedenen Schriften der einzelnen Debatten darüber, welche Art von Egoismus am plausibelsten ist, haben sich verschiedene Begriffsverhältnisse herausgebildet. Primär geht es um folgende, auffällige Begriffspaare: Um *Mensch* und *Person*, um *Verhalten* und *Handlung*, um *Motiv* und *Grund* und um *Eigeninteresse* und *Eigennutzen*. Ohne tiefer in die Definitionen und in die damit einhergehenden Diskussion darüber einzugehen, ob diese Definitionen plausibel sind oder nicht, möchte ich in den nächsten Abschnitten die von mir verwendeten Begriffe kurz erklären.

2.1 Mensch und Person

Augenscheinlich an der Differenzierung von Mensch und Person ist zuerst, dass ein Mensch eine Person sein kann, eine Person aber auf jedem Fall ein Mensch ist. Das bedeutet, dass Personen eine Teilmenge von Menschen darstellen. Der Grund, diese Unterscheidung zu treffen, ist folgender: Bestimmte Eigenschaften können für alle Menschen gelten, etwa das sie leben oder gelebt haben. Dass sie über eine Sprache und logisches Denken verfügen, oder aber auch, dass sie egoistisch sein können, ist eher dem Status einer Person zuträglich. Liegt ein Mensch im Koma, ist er zwar immer noch ein Mensch, ob diesem Menschen aber der Status einer Person zugesprochen werden kann, ist fraglich.

Nach Parfit ist eine Person „[...] selbstbewusst, sich seiner Identität gewahr und weiß um seine andauernde Existenz in der Zeit.“¹ (Parfit 1987, S. 202 – Übers. v. G. P.) Aufbauend auf dieser Definition verstehe unter dem Begriff der Person

¹ Im Original: „[...] must be self-conscious, aware of its identity and its continued existence over time.“

im Zusammenhang mit Egoismus, dass eine Person zumindest über das Bewusstsein verfügen muss, ihr Verhalten zu beurteilen, und Handlungskonsequenzen abschätzen zu können. Diese Eigenschaften spreche ich einem Menschen zu, der sich bereits in eine Gesellschaft durch Erziehung und Bildung integriert hat, ein Säugling jedoch, der nicht dazu in der Lage ist, die Konsequenzen seiner Handlungen abzuschätzen, möchte ich den Personenstatus in meiner Untersuchung zum Egoismus absprechen.

Ich bin mir dessen bewusst, dass diese grobe Unterteilung in Menschen und Personen problematisch sein könnte, will dadurch aber den Fokus darauf legen, dass es erst bestimmter Voraussetzungen bedarf, ein Common-sense-Verständnis vom Egoismus haben zu können. Diese Voraussetzungen sehe ich im Begriff der Person am deutlichsten gegeben. Für meine Arbeit erachte ich die Unterscheidung zwischen Mensch und Person daher insofern wichtig, weil ich bestimmte Fragen nicht adressieren will, wie etwa jene, ob denn Säuglinge und komatöse Menschen egoistisch sein können oder nicht. Wenn ich also den auf einen „egoistischen Menschen“ referiere, dann referiere ich auf diesen Menschen als eine Person, der ich so die Eigenschaft zuspreche, egoistisch sein zu können.

2.2 Verhalten und Handlung

Worin sich Verhalten und Handlung unterscheiden, möchte ich folgender Art fassen: Verhalten stellt ein grundlegendes Muster dar, das die Bewegung eines Menschen beschreibt. Spezieller kann Verhalten aufgefasst werden, wenn der Mensch als Lebewesen gesehen wird, das in bestimmten Situationen meistens auf eine bestimmte Art reagiert. Demnach ist Egoismus ein Verhalten, dessen Muster darin besteht, im Eigeninteresse zu handeln.

Eine Handlung alleine muss nicht immer auf ein Verhalten Rückschluss geben. Nach McCann sind Handlungen Anweisungen. Sie „konstituieren eine Klasse von Ereignissen, in denen ein Subjekt (der Agent) eine Veränderung oder mehrere Veränderungen hervorbringt.“² (McCann 2015, S. 7) Eine egoistische Handlung ist dieser Beschreibung zufolge eine solche, die eine Veränderung zu Gunsten des handlungstragenden Menschen ermöglicht.

Wo ich denke, dass es nicht unbedingt angebracht ist, werde ich nicht immer so strikt zwischen Verhalten und Handlung unterscheiden. Begründen möchte ich das damit, dass ich nicht zeigen möchte, ob egoistisches Verhalten das Beschreiben grundsätzlicher Merkmale der Menschen plausibler macht, oder ob die Fähigkeit, egoistisch zu handeln, einen rationalen Grund darstellt. Für meine Betrachtungen

² Im Original: „[...] constitute a class of events in which a subject (the agent) brings about some change or changes.“

ist es in erster Linie wichtig zu erkennen, dass der Begriff Egoismus im alltäglichen Sprachgebrauch vorkommt, und dass er dort eine bestimmte Rolle spielt. Ob in diesem Sprachgebrauch von „egoistischem Verhalten“ oder von einer „egoistischen Handlung“ die Rede ist, wird auf dieser Ebene – so denke ich – ohnehin synonym verwendet. Den Grund sehe ich darin, dass beiden das soziale Regulativ zugrunde liegt, eben nicht egoistisch handeln zu sollen.

Es ist für mich auch noch zu differenzieren erforderlich, ob alle Handlungen, die im Eigennutzen enden, auch in der Frage nach der Verwerflichkeit des Egoismus miteinbezogen werden sollen, oder nur jene, die im Verhältnis zu einem Schaden für andere stehen. Singer (1995) unterscheidet in dieser Hinsicht zwischen einer *endgültigen Entscheidung*³ und einer *eingeschränkten Entscheidung*⁴ (ebd., S. 4). Endgültige Entscheidungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie einen bisherigen Satz an Werten unbrauchbar machen, die eigentlich dazu dienen sollen, ethisch korrekte Handlungsentscheidungen zu treffen. Wird eine endgültige Entscheidung getroffen, verändert sich das Leben eines Menschen sehr tiefgreifend. Eingeschränkte Entscheidungen zeichnen sich dadurch aus, dass ihnen ein vordefiniertes Regelwerk als Entscheidungshilfe unterlegt ist. Das bedeutet, dass solche Entscheidungen dazu dienen, sich an bestimmten, vorgegebenen Werten zu orientieren. Als Beispiel für eine eingeschränkte Entscheidung bringt Singer das Absolvieren einer akademischen Ausbildung, um eine gut bezahlte Arbeitsstelle zu bekommen (vgl. ebd., S. 4f.).

Allgemein betrachtet wird es eher nicht als egoistisch aufgefasst, sich eine Arbeitsstelle zu suchen, um sich dann mit dem verdienten Geld seine Wünsche zu erfüllen. Ob der arbeitssuchende Mensch die Stelle nun aus reinem Eigennutzen sucht, oder sich für das Arbeiten entscheidet, um der Gesellschaft einen Dienst zu erweisen, fällt nicht in dieselbe Kategorie von Handlungen, die etwa darin bestehen, das Ökosystem zu schädigen, um für sich einen Profit zu generieren. Daher ist es für mich sinnvoll, auf egoistisches Verhalten oder auf egoistische Handlungen dann zu referieren, wenn diese die Eigenschaft besitzen, das Leben von Menschen grundlegend zu verändern. Egoistische Handlungen stellen für mich also Handlungen dar, die den Charakter von endgültigen Entscheidungen haben.

Singers Unterscheidung macht durchaus Sinn, wenn ihre Eigenschaften als Kriterium herangezogen werden, um Handlungen auf ihre schädlichen Auswirkungen auf die Gesellschaft hin zu kennzeichnen. Ich möchte in dieser Arbeit aber nicht nur faktisch schädliche Handlungen heranziehen, um die Verwerflichkeit des Egoismus zu problematisieren, sondern allgemeiner ansetzen, und auch solche Handlungen betrachten, die intuitiv das Gefühl erwecken, dass diese Handlungen nicht richtig sind.

³ Im Original: „ultimate choice“.

⁴ Im Original: „restricted choice“.

Das kann auch durchaus dann der Fall sein, wenn etwa eine Person das letzte Stück Kuchen ist, obwohl sie schon ein Stück hatte, und es noch eine andere Person gibt, die aufgrund dieser Handlung leer ausgeht. Es sollen hier Handlungen nicht aufgrund der Schwere ihrer Auswirkungen als egoistisch klassifiziert werden (d.h., nicht quantitativ gesehen), sondern aufgrund der allgemein dahinter angenommenen Absicht (d.h., qualitativ gesehen).

2.3 Motiv und Grund

Der Unterschied zwischen den Begriffen Motiv und Grund ist in dieser Arbeit ein zweifacher: Erstens unterscheiden sich diese dadurch, dass das Motiv ein Begriff ist, der mit Hinblick auf die menschliche Psyche verwendet wird. Er gibt wieder, was einen Menschen dazu bewegt, etwas zu tun oder zu unterlassen. Der Begriff des Grundes steht im Zusammenhang mit der Vernunft, genauer: mit vernünftiger Überlegung. Argumente für eine solche Sichtweise sehe ich bei Kurt Baier gegeben: Baier (1974) verweist darauf, dass der Begriff des Grundes für drei Tätigkeiten eine Rolle spielt, für die Erwägung, die Rechtfertigung und für die Erklärung. In der Erwägung wird ein Grund zur Entscheidung herangezogen, etwas in bestimmter Weise zu tun. Die Rechtfertigung fordert einen Grund, nachdem eine Handlung bereits vollzogen worden ist, und gibt Auskunft über die Qualität der Entscheidung. Die Erklärung hingegen fordert, dass gezeigt wird, warum eine Person auf eine bestimmte Art gehandelt hat. Zwar wird, so moniert Baier, der Grund einer Erklärung meist gleichzeitig als jener Faktor gesehen, der eine Person zu einer Handlung bewegt hat. Doch erklärt der Grund selbst nicht, warum eine Person eine bestimmte Handlung vollzogen hat, sondern nur der Fakt, der zu jener Handlung geführt hat (vgl. ebd., S. 143–145).

Gründe dürfen jedoch nicht mit Motiven gleichgesetzt werden, da dies nach Baier impliziert, dass die Tatsachen, für die die Gründe stehen, als Reize für Personen fungieren, die diese Personen dann zu Handlungen veranlassen. Daher setzt für Baier eine Unterscheidung von Grund und Motiv in der Erklärung einer Handlung an. Das Motiv als Erklärung einer Handlung muss eine bestimmte Komplexität aufweisen. Rein aus kausalen Eigenschaften einer Handlung kann nicht auf ihr Motiv geschlossen werden. Ausreichend komplex wäre für Baier etwa Eifersucht. Motive erklären dann zwei Dinge: Erstens, dass eine Person bestimmte Überzeugungen für ihre Handlung hat, und zweitens, dass es keine Rolle spielt, ob die Überzeugungen der Person einen bestimmten Wahrheitsgehalt aufweisen. Gründe für eine Handlung bauen auch auf Überzeugungen, jedoch liegt ein Unterschied zwischen Motiven und Gründen darin, dass Gründe auf Tatsachen verweisen, die eine bestimmte Handlung

vorgeben, wohingegen Motive keiner Tatsachen als Gründe bedürfen. Motive sind daher Ausdruck einer geistigen Verfassung, Gründe Ausdruck von angenommenen Tatsachen (vgl. Baier 1974, S. 151–154).

Für meine Arbeit möchte auch ich klar zwischen den Motiven und den Gründen einer Handlung unterscheiden, weil es durchaus etwas anderes ist, von Egoismus als Motiv oder als Grund für eine Handlung zu sprechen. Egoismus als Motiv legt Nahe, dass eine Handlung Ausdruck einer bestimmten Gemütsregung ist. Egoismus als Grund für eine Handlung anzunehmen, soll zeigen, dass diese Handlung mit Bedachtnahme auf die durch sie implizierten Folgen zustande gekommen ist.

2.4 Eigeninteresse und Eigennutzen

Für Egoismustheorien ist es essentiell zu erklären, wie der Begriff Eigeninteresse definiert wird. Shaver (2015) setzt das Eigeninteresse mit „eigenem Wohlergehen“ gleich, und gibt zwei Theorien zum Eigeninteresse an: Präferenz- oder Begehrensansätze einerseits, objektive Ansätze andererseits. Präferenzansätze fassen Eigeninteresse als den Versuch auf, das eigene Begehren zu erlangen. Objektive Ansätze beziehen sich auf Eigeninteresse als den Besitz von bestimmten Zuständen. Diese Zustände werden aber unabhängig davon angestrebt, ob ihr Erlangen ein Begehren darstellt oder nicht (vgl. ebd.).

Shaver bezieht sich bei der Beschreibung der zwei Theorien vom Eigeninteresse auf Derek Parfit. Parfit selbst geht in seinem Buch „Reasons and Persons“ unter anderem wichtigen Fragen im Hinblick auf (rationale) Gründe von Handlungen nach. Er nimmt sich verschiedene moralische Theorien vor, die bestimmte Handlungsweisen empfehlen, und prüft diese Theorien auf ihr Potential hin, sich selbst verwerfen zu können. Parfit widmet sich speziell der *Theorie des Eigeninteresses*, und begegnet dieser aus einer rationalen Perspektive. Die rationale Perspektive ergibt sich für Parfit dadurch, dass er die Theorie des Eigeninteresses als eine Theorie über Rationalität versteht. Für Parfit gibt die Theorie des Eigeninteresses vor, dass eine Person rational handeln sollte. Nach Parfit gibt diese Theorie jeder Person das Ziel vor, nach den besten Auswirkungen für ihr Leben zu suchen. Dieser noch sehr allgemeinen Definition für die Theorie des Eigeninteresses legt Parfit noch drei Theorien über das Eigeninteresse zugrunde, die zeigen sollen, wie die Theorie des Eigeninteresses angewendet werden kann. Parfit unterscheidet zwischen einer hedonistischen Theorie, einer Wunsch-Erfüllung-Theorie, und der Objektiven-Liste-Theorie. Die hedonistische Theorie gibt als Gegenstand des Eigeninteresses Zufriedenheit⁵ an. Die Wunsch-Erfüllung-Theorie bezieht das Eigeninteresse auf Wünsche, deren Erfüllung

⁵ Im Original: „Happiness“.

das Leben einer Person am besten verlaufen lassen. Die Objektive-Liste-Theorie gibt Gegenstände des Eigeninteresses an, die unabhängig vom Wunsch des Erlangens von einer Person angestrebt werden. Parfit merkt aber an, dass diese drei Theorien noch über verschiedene Untertheorien verfügen können (vgl. Parfit 1987, S. 3f.; vgl. Shaver 2015).

Ob und wie die Theorie des Eigeninteresse nach Parfit dazu in der Lage ist, sich selbst zu verwerfen, soll hier nicht näher erörtert werden. Wichtig ist jedoch die von Parfit vorgenommene Kategorisierung der Theorien über das Eigeninteresse. Diese Kategorisierung zeigt auf, dass es nicht so klar ist, was genau unter Eigeninteresse zu verstehen ist. Zumindest muss eine Kritik an der Gültigkeit der Annahme von Eigeninteresse als grundlegendes Handlungsmotiv angeben können, was unter Eigeninteresse zu verstehen ist.

Den Begriff des Eigennutzens habe ich in der Einleitung bereits ausführlicher behandelt. Hier möchte ich nur festhalten, dass ich die Begriffe Eigennutzen, Eigennutz und Eigennützigkeit synonym verwende. Dies tue ich eingedenk der linguistischen Verschiedenheiten der Worte, die für diese Begriffe stehen. Ich meine aber, dass alle drei Begriffe auf die bestimmte Tatsache referieren, dass die Auswirkung einer Handlung die Begünstigung der handlungstragenden Person ist. Der entscheidende Unterschied zwischen Eigeninteresse und Eigennutzen einer egoistischen Handlung liegt letztlich darin, dass das Eigeninteresse die Absicht ist, einen Eigennutzen zu erlangen. Diese Absicht muss aber nicht immer zum Ziel führen. Aus ihr kann durchaus kein Eigennutzen resultieren. Liegt aber ein Eigennutzen vor, so muss dieser nicht immer aus Eigeninteresse heraus entstanden sein.

Kapitel 3

Egoismuskonzeptionen

Eine Egoismuskonzeption legt eine bestimmte Ansicht darüber fest, wie die Grundmerkmale von Egoismus beschrieben werden können. Wird der Egoismus als eine menschliche Wesenseigenschaft aufgefasst, die in Handlungen beobachtet, oder auf sonst eine Weise beschrieben werden kann, dann werde ich von einem deskriptiven Ansatz sprechen. An diesen Ansatz angereiht stehen Positionen, die versuchen zu zeigen, dass es ableitbare und vernünftige Regeln geben kann, die Egoismus als berechtigten Handlungsgrund anerkennen. Diese Positionen werde ich im Folgenden als normative Ansätze auffassen.

Am Ende dieses Kapitels soll ersichtlich sein, dass sowohl deskriptive als auch normative Ansätze ihre Berechtigung hinsichtlich der Erklärung bestimmter Eigenschaften des Egoismus haben. Diese Ansätze sind meines Erachtens aber nicht ausreichend, um die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere als Vorurteil des Verständnisses vom Common-sense-Egoismusbegriff zu klassifizieren. Oder anders: Die Erkenntnisse, die sich aus den deskriptiven und normativen Egoismuskonzeptionen ergeben, bieten zwar Einsicht in die Motive und Gründe für egoistisches Handeln, bringen jedoch keine Argumente für die Plausibilität der Annahme im Common-sense Egoismus, dass egoistische Handlungen notwendigerweise nachteilhaft für andere sind.

Es ist von Vorteil, die zentralen Thesen der beiden Egoismuskonzeptionen zumindest im Ansatz wiederzugeben, um ein besseres Verständnis dafür zu bekommen, dass einerseits eine plausible Definition von Egoismus problematisch sein kann, und andererseits, dass die Ebenen, auf denen die zwei meist konkurrierenden Ansätze angesiedelt sind, womöglich nicht so gegensätzlich sind, wie es in der Debatte um sie angenommen wird. Des Weiteren sollen die nachfolgenden Seiten bestimmte Begriffe erörtern, die für das Verständnis meiner Argumentation wichtig sind.

3.1 Deskriptive Ansätze

Deskriptive Ansätze, Egoismus zu erklären, sind solche, die grundlegende Muster des Verhaltens hervorheben, die dazu führen, dass die Menschen allein ihre eigenen Interessen verfolgen. Der psychologische Egoismus sieht den Menschen solcherart motiviert, dass dieser immer im Eigeninteresse handelt. Gegenstand des Eigeninteresses ist das Erlangen oder Steigern des eigenen Wohlergehens. Neben der psychologischen Egoismustheorie haben sich noch andere Ansätze entwickelt, die egoistisches Verhalten bereits auf der physiologischen Ebene des Menschen angelegt sehen. Auf diese Ansätze, die einen *biologischen Egoismus* beschreiben, möchte ich in dieser Arbeit aber zugunsten des psychologischen Egoismus nicht näher eingehen.¹ Im nächsten Kapitel möchte ich den psychologischen Egoismus näher untersuchen, und seine Behauptungen, sowie Kritiken gegen ihn rekonstruieren.

Für eine deskriptive Theorie ist es aber essentiell, schreibt Kavka (1986), dass sie Eigenschaften aufzeigen können muss, die für alle Entitäten einer bestimmten Spezies gelten. Es macht für eine solche Theorie jedoch nur Sinn, eine bestimmte Menge an Eigenschaften auszuwählen, weil es immer fraglich ist, ob allen Menschen bestimmte Eigenschaften gemein sein können (vgl. ebd., S. 29f.). Kavka resümiert die Anforderungen an eine Theorie des menschlichen Wesens: „[E]ine Theorie des menschlichen Wesens wählt diese Eigenschaften aus, die (nahezu) alle Menschen unveränderlich besitzen, die aber nur auf Menschen allein zutreffen.“² (ebd., S. 30)

Diesen methodischen Überlegungen schließt Kavka aber eine interessante, metaethische Beobachtung an: Aus deskriptiven Theorien werden oft unberechtigtweise normative Aussagen abgeleitet. Kavka nennt das den *naturistischen Fehlschluss*³ (vgl. ebd., S. 31).

¹ Es sei hier jedoch auf Singer (1995) verwiesen, der ein Kapitel seines Buches „How Are We to Live?“ der Frage widmet, ob der Egoismus in den menschlichen Genen verankert ist. Singer kommt zu dem Schluss, dass wider die Ansicht, dass die Evolution den Menschen von Natur aus egoistisch gemacht hat, bei Tieren beobachtet werden kann, dass ihr soziales Verhalten gerade auf das Gegenteil schließen lässt. Für Singer gibt es drei Gründe, warum Menschen keine biologischen Egoisten sind: Erstens müssen sie sich um ihre Kinder kümmern, damit diese überleben, und weitere Kinder zeugen können. Zweitens kümmern sich Menschen um ihre Verwandtschaft, weil diese ähnliche, genetische Eigenschaften aufweisen. Und drittens kümmern sich Menschen darum, dass die Gruppe der Menschen, in der sie sich befinden, florieren kann (vgl. ebd., S. 84–105). Der biologische Egoismus sieht sich also starken Gegenargumenten ausgesetzt, und ich möchte mich daher hauptsächlich auf den psychologischen, den rationalen und den ethischen Egoismus konzentrieren.

² Im Original: „[A] theory of human nature picks out those features that are unalterably possessed by (nearly) all human beings and are together possessed by them alone.“

³ Nicht zu verwechseln mit G. E. Moores Begriff des *naturistischen Fehlschlusses*, demnach das Urteil „moralisch gut“ nicht gleichzeitig eine natürliche Eigenschaft einer Handlung beschreibt. Es bleibt fraglich, ob die moralische Eigenschaft, dass eine Handlung als moralisch gut beurteilt wird, auch wirklich faktisch moralisch gut ist. Auch ist der naturistische Fehlschluss nicht zu verwechseln – wenn doch sehr stark daran erinnernd – mit Humes *Sein-Sollen-Prinzip*, welches besagt, dass aus der Beschreibung eines Sachverhaltes nicht gleichzeitig logisch abgeleitet werden

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass eine deskriptive Theorie versucht, Gemeinsamkeiten zu finden, die – wenn sie als Gegenstand das menschliche Wesen haben – für alle Menschen zutreffen. Kavka referiert zwar auf eine Theorie des menschlichen Wesens mit Bezug auf Thomas Hobbes staatstheoretische Schriften, doch kann sein Ansatz durchaus brauchbar für bestimmte deskriptive Egoismustheorien sein. Im Grunde versuchen solche Egoismustheorien auch, eine grundlegende Eigenschaft des Menschen sichtbar zu machen, nämlich, dass er immer egoistisch motiviert ist.

Die Befremdlichkeit, die durch die Annahme der grundsätzlich egoistischen Motivation der Menschen auftreten kann, entsteht meines Erachtens nach folgend: Es wird gleichzeitig davon ausgegangen, dass diese Motivation automatisch zu weiteren egoistischen Handlungen führt, welche ihrerseits negative Auswirkungen für andere Menschen mit sich bringen. Anders: Anzunehmen, dass der Mensch von Natur aus egoistisch ist, wirkt kontraintuitiv, weil davon ausgegangen wird, dass mit dem Egoismus bedenkliche Auswirkungen auf andere Menschen einhergehen. In Anlehnung an den naturalistischen Fehlschluss, den Kavka als problematisch erachtet, ist dies aber keinesfalls zwingend. Dass eine egoistische Motivation angenommen wird, muss nicht gleichzeitig mit einer moralischen Wertvorstellung von Handlungen einhergehen. Aussagen über die Motivation der Menschen zeugen vom Versuch, zu verstehen, warum Menschen auf bestimmte Weise handeln. Dass der deskriptive Ansatz des psychologischen Egoismus zu psychologische Theorien der Motivation einen unterstützenden Beitrag leisten kann (siehe hierzu etwa Mercer 2001), jedoch keinen zufriedenstellenden Beitrag für die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere bereithält, soll im nächsten Kapitel gezeigt werden.

3.1.1 Der psychologische Egoismus

Nach Baier (2009) liegt dem psychologischen Egoismus die Behauptung zugrunde, dass menschliche Handlungen immer vom Eigeninteresse getragen werden, oder vom Erreichen des eigenen, höchsten Gutes motiviert sind. Der psychologische Egoismus geht also nicht auf eine spezielle Handlung zurück, sondern drückt aus, dass Handlungen von Überzeugungen oder motivierenden Mustern bestimmt sind (vgl. ebd., S. 197f.). Ein anderer Definitionsansatz für den psychologischen Egoismus nimmt das eigene Wohlergehen als Handlungsmotiv an (vgl. Shaver 2015).

Baiers allgemein gehaltene Definition vom psychologischen Egoismus stellt eine eher rigorose Beschreibung dar: Alle Handlungen sind immer auf das Eigeninteresse ausgelegt. Diese Definition stellt aber mehr einen Ausgangspunkt dar. Denn bei

kann, dass dieser Sachverhalt ein moralisches Handlungsgebot darstellt (vgl. Stahl 2013, S. 21–23, 50–53).

näherer Betrachtung zeigt sich, dass dieser Definition entgegengehalten werden kann, dass Menschen etwa nicht immer danach streben, ihr größtes Wohl zu beschützen, oder es überhaupt erreichen zu wollen. Denn es kann durchaus ein Irrtum darin bestehen, was für eine Person das größte Wohl ist. Daher schränkt Baier seine Definition ein: Psychologischer Egoismus soll nicht das ganze menschliche Verhalten erklären, sondern nur dasjenige, welches durch psychologische Motive wie Wünsche, Vorstellungen oder Verlangen motiviert ist (vgl. Baier 2009, S. 198).

LaFollette (1988) versucht näher auf den Kern des psychologischen Egoismus einzugehen. LaFollette wählt eine bestimmte Auffassung vom psychologischen Egoismus als der Startpunkt für seine Überlegungen. Diese Auffassung beschreibt die Ansicht von psychologisch egoistischen Menschen folgender Art: „Ihrer Ansicht nach handeln Menschen immer, um deren Eigeninteresse durchzusetzen.“⁴ (ebd., S. 500) Wird der psychologische Egoismus solcherart bestimmt, dann enthält er nach LaFollette eine gewisse *Oberflächenplausibilität*⁵, die ihn durchaus attraktiv für den allgemeinen Sprachgebrauch macht. Zwar wird diese Definition in der Fachwelt eher zurückgewiesen, doch will LaFollette dennoch die für die Moralpsychologie brauchbaren Merkmale des psychologischen Egoismus hervorheben. Für LaFollette ist der psychologische Egoismus deswegen nicht abwegig, weil Handlungen durchaus einen Eigennutzen haben können, auch wenn die Absicht dieser Handlungen nicht im Erlangen eines solchen Nutzens gründen. Er sieht aber in der traditionellen Sichtweise des psychologischen Egoismus einige Denkfehler, die er ausräumen will. Anschließend will er versuchen, zu einer neuen Definition des psychologischen Egoismus zu kommen (vgl. ebd., S. 500f.).

Nach LaFollette verursacht die traditionelle Definition des psychologischen Egoismus Mehrdeutigkeiten. Diese gilt es aufzuzeigen, weil sie die Unglaubwürdigkeit der erstgenannten Version der Theorie vom psychologischen Egoismus bewirken. Die erste Mehrdeutigkeit liegt in einer unklaren Unterscheidung vom *Motiv* und den *Konsequenzen* einer Handlung. Es gibt Handlungskonsequenzen, die von einer Person nicht bedacht werden können, und daher nicht alle Konsequenzen in ihrem Eigeninteresse liegen können. Eine Person kann motiviert sein, für eine andere ein Mahl zuzubereiten, um diese glücklich zu machen – das kann als Motiv der Handlung gelten. Sie würde deswegen sicher Zufriedenheit erlangen – was eine Handlungskonsequenz darstellt. Das Erwirken dieser Konsequenz hätte aber nicht das alleinige Motiv ihrer Handlung sein müssen. Es hätte durchaus der Fall sein können, dass die Person, die für jemanden anderes das Essen zubereitet hat, selbst einen Nutzen aus dieser Aktion hat ziehen können. Es müssen aber nicht alle Menschen solcherart

⁴ Im Original: „On their view people always act to promote their own self-interests.“

⁵ Im Original: „Surface plausibility“.

motiviert handeln. Zu den Motiven als Erklärung für Handlungen kommt auch noch das Verhalten hinzu: Eine Person kann etwas für jemand anderen tun, obwohl sie Konsequenzen in Betracht ziehen müsste, die ihr nicht gefallen könnten – eine psychologisch egoistischer Mensch würde aber Konsequenzen dieser Art nicht in Kauf nehmen (vgl. LaFollette 1988, S. 501).

Letztlich beschreibt LaFollette's erste Mehrdeutigkeit den Umstand, dass der psychologische Egoismus, wie er bisher definiert worden ist, nicht funktionieren kann. Dies deshalb, weil eine Person dann sämtliche Konsequenzen einer Handlung nur auf ihr Eigeninteresse ausrichten können müsste, was aber praktisch nicht möglich ist.

Eine weitere Mehrdeutigkeit sieht LaFollette in der mangelnden Unterscheidung der *eigenen Interessen* einer Person und ihrer *Eigeninteressen*⁶. Eine Handlung kann das Interesse einer Person zeigen, oder deren Eigeninteresse ausdrücken: Eine Person kann am Wohlergehen anderer interessiert sein, was aber in erster Linie ein Interesse ist, dessen Besitz ihr eigen ist. Dieses Interesse sagt aber nichts über das Motiv der Handlung der Person aus, sondern zeigt nur die Verortung des Interesses: Dieses liegt in der handelnden Person. Das eigene Interesse zeigt aber nicht das Motiv selbst. Zu sagen, dass jemand Interesse hat etwas zu tun, und dessen Interesse daher ein egoistisches ist, trifft nicht den Kern der Sache. Es zeigt nur, dass jede Person Interessen hat, nicht aber ob diese sich auf das Eigeninteresse beziehen. Dass Personen handeln, kann manchmal aus Eigeninteresse heraus passieren, kann aber auch aus einem anderen Interesse heraus geschehen. Wird nach LaFollette diese Mehrdeutigkeit nicht berücksichtigt, dann kann zwar gesagt werden, dass eine Person ein Interesse an einer Sache gehabt hat, aber nicht welches Interesse dies gewesen ist (vgl. ebd., S. 501f.).

Des Weiteren besteht eine Mehrdeutigkeit im Umstand, dass im psychologischen Egoismus nicht zwischen dem unterschieden wird, was wirklich im Interesse einer Person ist, und was eine Person als Eigeninteresse wahrnimmt. Personen können durchaus darin fehlgehen, ihre Eigeninteressen zu verfolgen: Sie können erreichen, was sie sich vorgenommen haben, und trotzdem damit nicht zufrieden sein. Die herkömmliche Auffassung vom psychologischen Egoismus wird durch diesen Umstand stark infrage gestellt. Aber zu glauben, etwas sei aus eigenem Interesse gemacht worden, kann durchaus zutreffen. Ob jedoch das Motiv dann auch Eigeninteresse gewesen ist, kann sich als falsch herausstellen. Die letzte Mehrdeutigkeit liegt nach LaFollette im Unterschied zwischen der Annahme, Menschen würden immer handeln, um ihr Eigeninteresse zu befriedigen, und der Annahme, sie würden nur das wählen, was in ihrem Eigeninteresse liegt. Selbstinteresse kann aber nur ein Motiv darstellen, warum Menschen handeln, und muss nicht das alleinige dafür

⁶ Im Original: „One self's interest“ und „one's self-interest“.

sein. Personen wählen Optionen nicht nur aufgrund der Annahme, sie würden deren Eigeninteresse am besten bedienen, denn sonst müssten sie das immer und unter allen Umständen tun. Sie können auch andere Motive haben, wie z.B. eine Option zugunsten einer anderen aufzugeben, obwohl dies Aufgabe womöglich nicht das Eigeninteresse begünstigt (vgl. LaFollette 1988, S. 502f.). Nach dem Aufzeigen der Mehrdeutigkeiten in der herkömmlichen Definition des psychologischen Egoismus versucht LaFollette eine neue, plausiblere Version zu begründen: „Eine Person wird eine Handlung wiederholt vollführen, wenn sie den Effekt hat, das zufriedenzustellen, was die Person als ihr Eigeninteresse wahrnimmt.“⁷ (ebd., S. 503).

Aus vier Gründen unterscheidet sich LaFollettes Version von der herkömmlichen Theorie des psychologischen Egoismus: Erstens, LaFollettes Version setzt nicht voraus, dass eine Person immer von der Förderung des Eigeninteresses motiviert sein muss. Zweitens, diese Version lässt auch die Erkenntnis zu, dass einige Interessen nicht allein auf reinem Eigeninteresse beruhen. Drittens, diese Version bedarf nicht der These, dass das Eigeninteresse die am höchsten gewichtete Motivation eines Menschen darstellt. Und viertens, diese Version geht konform mit vielen vorherrschenden psychologischen Erklärungen, die im Zusammenspiel der Evolution mit dem menschlichen Verhalten stehen. Nach LaFollette hätte die Spezies Mensch nicht überleben können, entspräche ihr grundlegendes Verhaltensmuster nicht jenem der von LaFollette formulierten Version des schwachen psychologischen Egoismus. LaFollette schließt seine Untersuchung mit einer Erkenntnis über das Motiv, warum Menschen überhaupt moralisch handeln: Sie würden es nicht tun, wenn nicht durch dieses Handeln ein potentieller Nutzen für das Eigeninteresse in Aussicht stehen würde (vgl. ebd., S. 503f.).

Mercer (2001) versucht zu zeigen, dass es eine starke und eine schwache Form des psychologischen Egoismus gibt. Seiner Ansicht nach drückt die starke Form des psychologischen Egoismus aus, dass niemand zu handeln motiviert ist, wenn die Handlung nicht letztendlich im Eigeninteresse stattfinden würde. Aufgrund der Radikalität der Annahme, alles menschliche Handeln wäre grundsätzlich egoistisch motiviert, ist die starke Form des psychologischen Egoismus nach Mercer aber nicht haltbar (vgl. ebd., S. 218f.).

In Mercers Beschreibung eines starken psychologischen Egoismus sehe ich eine Beziehung zu LaFollettes Auffassung desselben. Mercer jedoch bezieht sich im Weiteren auf die Erwartung, die im Zusammenhang mit den Motiven einer Handlung stehen, LaFollette untersucht die Wahrnehmung vom Eigeninteresse. Was Mercer jedoch genauer herausarbeitet, ist nicht nur die Unhaltbarkeit einer starken Version des psychologischen Egoismus, sondern er versucht, diesen durch eine schwache

⁷ Im Original: „[A] person will continually engage in an activity only if it has the effect of satisfying what she perceives to be in her self-interest.“

Version zu ersetzen. Gründe für die Unhaltbarkeit einer starken Version des psychologischen Egoismus sieht Mercer darin, dass in dieser Version faktisch ausgeschlossen ist, dass es Beweggründe geben kann, die auf das Wohl anderer abzielen. Es ist aber durchaus möglich, dass Personen Handlungen tätigen, die rein auf das Wohl anderer gerichtet sind, ohne dafür eine Befriedigung der Eigeninteressen vorauszusetzen. Dass eine Person Gründe hat, auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln, schließt nicht *per se* mit ein, dass diese Gründe immer im Eigeninteresse sind. Es handelt sich um die Gründe einer speziellen Person, was auf ein hinreichendes, aber kein notwendiges Motiv für Eigeninteresse in jeder Handlung schließen lässt. Auch wenn eine Person ein Verlangen zufriedenstellen kann, impliziert dies nicht, dass die Person diese Handlung aus reinem Eigeninteresse getan hat. Das Zufriedenstellen eines Verlangens kann durchaus nicht-intendierte Zwecke hervorrufen, was aber nicht im Sinne des starken psychologischen Egoismus wäre (vgl. Mercer 2001, S. 219–221). Schwacher psychologischer Egoismus scheint eher vertretbar, und Mercer definiert diesen folgend:

„Der schwache psychologische Egoismus ist die Doktrin, dass hinter jeder Handlung, die ein Agent intentional durchführt, letztendlich die Erwartung des Agenten liegt, seine im Eigeninteresse beabsichtigten Zwecke umzusetzen. Ohne diese Erwartung hätte der Agent die Handlung nicht durchgeführt.“⁸
(ebd., S. 221 – Übers. v. G.P.)

Ich denke, dass es sich abzeichnet, dass der psychologische Egoismus nichts zur Frage beiträgt, ob die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere zwingend im Verhältnis zum Eigennutzen steht. Einen Grund dafür sehe ich im Umstand, dass der psychologische Egoismus nicht die Handlungsauswirkungen von Egoismus untersucht, sondern die grundlegenden Motive jedes Menschen zu beschreiben versucht. Zum Beispiel will Mercer (ebd.) mit seiner Verteidigung des schwachen psychologischen Egoismus (nur) zeigen, dass diese Form des Egoismus zur Unterstützung von psychologischen Theorien herangezogen werden kann. Mercer unterstreicht, dass untersucht werden muss, ob das Heranziehen des schwachen psychologischen Egoismus zur Erklärung von psychologischen Phänomenen ein Ordnungsprinzip für psychologische Motivationstheorien sein kann (vgl. ebd., S. 233).

Die Funktion des schwachen psychologischen Egoismus besteht nach Mercer darin, das Wesen der Motive unserer Handlungen⁹ zu beschreiben (vgl. ebd., S. 217). An einer anderen Stelle in seinem Text versucht er zu zeigen, dass der schwache psychologische Egoismus eine „brauchbare, generelle Hypothese über das Wesen in-

⁸ Im Original: „[W]eak psychological egoism is the doctrine that behind any action whatever that an agent performs intentionally, ultimately there lies the agent’s expectation of realizing one or more of her self-regarding ends, an expectation without which the agent would not have performed the action.“

⁹ Im Original: „The nature of our springs of action“.

tentionaler Handlungen“ darstellt (Mercer 2001, S. 229). Die Hauptargumente dafür sieht Mercer unter anderem im Umstand, dass der schwache psychologische Egoismus es durchaus zulässt, dass eine Person einer anderen zu Hilfe kommt – rein aus einem fremdbezogenen Verlangen heraus. Nicht selbstbezogenes Verlangen ist das Ausschlaggebende für den schwachen psychologischen Egoismus, sondern der angestrebte selbstbezogene Zweck, der durch Handlungen erreicht werden soll. Starker psychologischer Egoismus ist durch eine rein selbstbezogene Absicht jeder Handlung definiert. Im schwachen psychologischen Egoismus wird die Erfüllung selbstbezogener Zwecke aber nur erwartet, und nicht als Motiv für die Handlung vorausgesetzt. Es bleibt für Mercer aber zu fragen, warum jemand dann motiviert sein soll, eine Handlung für andere zu vollführen. Die Motivation, für andere etwas zu tun – zum Beispiel einer anderen Person zu helfen, deren Kopfschmerzen durch das Verabreichen eines Medikamentes zu lindern –, wird dadurch erzeugt, dass der erwartete selbstbezogene Zweck einer Handlung in einem Verhältnis zu einem selbstbezogenen Verlangen stehen kann. Es kann durchaus sein, dass der Schmerz anderer in einer Person Unbehaglichkeit hervorruft, und diese dann dazu motiviert ist, den Zustand der Unbehaglichkeit durch eine Handlung zu verändern (vgl. ebd., S. 221–224).

Zusammengefasst stellt sich Mercers Beschreibung vom schwachen psychologischen Egoismus als Hypothese dar, die in psychologischen (Motivations-)Theorien zur Anwendung kommen kann. Diese schwache Form des Egoismus setzt zwar voraus, dass Personen selbstbezogene Zwecke ihrer Handlungen erwarten – andernfalls würden sie diese Handlungen unterlassen –, die motivierenden Muster, die selbstbezogene Zwecke erforderlich machen, können aber durchaus fremdbezogen sein. Dieser Umstand ermöglicht es, die Voraussetzung zu relativieren, dass alle Handlungen grundsätzlich im Eigeninteresse getätigt werden. Die Relativierung ist zulässig, weil schon das Verlangen, Handlungen auszuführen, aus rein selbstbezogenem Verlangen heraus entsteht. Starker psychologischer Egoismus ist unplausibel, weil er impliziert, dass eine Person einer anderen nur dann helfen würde, wenn der selbstbezogene Zweck dieser Hilfe auf ein rein selbstbezogenes Verlangen referierte. Das bedeutete, dass z.B. eine Person nur dann Geld spenden würde, wenn sie aus dieser Handlung etwa durch Steuererleichterung einen Gewinn lukrieren könnte. Die Unterscheidung zwischen selbstbezogenem Zweck und selbstbezogenem Verlangen ist ausschlaggebend dafür, dass ein schwacher psychologischer Egoismus durchaus Sinn ergibt: Dass eine Person aus fremdbezogenem Verlangen eine Spende tätigt, kann im Motiv gründen, den selbstbezogenen Zweck dieser Handlung zu erreichen (z.B. der Erhalt des eigenen Ansehens vor Freunden).

Es gibt durchaus auch Versuche, psychologischen Egoismus (in der starken Version) auf empirischer Ebene zu widerlegen. May (2009) versucht zu zeigen, dass eine

Empathie-Altruismus Hypothese experimentell belegt werden kann: May stellt dem psychologischen Egoismus – die intentionalen Handlungen einer Person sind immer durch Eigeninteresse gekennzeichnet – den psychologischen Altruismus – nicht alle Handlungen von Menschen sind letztlich durch Eigeninteresse motiviert; manche Handlungen sind durch fremdbezogenes Interesse gekennzeichnet – gegenüber (vgl. May 2009, S. 39).

May bezieht sich auf eine bestimmte Debatte: Die Debatte zwischen Charles D. Batson – dem Begründer der Empathie-Altruismus Hypothese – und zwei seiner Kritiker. Kurz zusammengefasst versucht Batson nach May, mittels empirischer Experimente nachzuweisen, dass Menschen, die andere Menschen leiden sehen, Empathie für diese entwickeln. Diese Menschen versuchen dann, den Leidenden zu helfen, was aber geschieht, ohne aus Eigeninteresse heraus zu handeln. Diese Empathie-Altruismus-Hypothese versucht psychologischen Egoismus als falsch zu beweisen. Zwar lehnen zwei Kritiker dieser Hypothese – Elliott Sober und David S. Sloan – psychologischen Egoismus zugunsten der Evolutionstheorie ab, doch unterstellen sie Batson, in seinen Studien psychologischen Egoismus nicht erschöpfend widerlegt zu haben (vgl. ebd., S. 40). Sobers und Elliotts Einwände finden aber Kritik von May, welcher psychologischen Egoismus in Verbindung mit psychologischem Altruismus setzt. Dazu führt May zwei Begriffe ein: Den Begriff des *relationalen Bedürfnisses* und den des *wesentlich Begünstigten*. Relationale Bedürfnisse sind solche, die nicht nur selbstbezogen, sondern auch fremdbezogen sind. Solche Bedürfnisse fordern aber nach einer Erklärung, wenn davon ausgegangen wird, dass der Egoismus – eine Person hat selbstbezogene Bedürfnisse – und Altruismus – eine Person hat fremdbezogene Bedürfnisse –, als Gegenpole aufgefasst werden (vgl. ebd., S. 43). Wesentlich begünstigt ist eine Person dann, wenn sie selbst die alleinig profitierende ihrer innigsten Bedürfnisse ist. Dies gilt als Grundvoraussetzung dafür, dass diese Person durch ihr Verlangen auch zufriedengestellt wird (vgl. ebd., S. 45). Mays Argument liegt im Grunde darin, zu zeigen, dass es nach Batsons Experimenten zwar nicht nur egoistische Verlangen geben kann, diese Verlangen aber keine ausschließlich altruistischen darstellen. Für May hat es sich gezeigt, dass empirische Fakten eher dafür sprechen – wenn es für sie auch noch keinen aussagekräftigen Datenbestand geben mag, um diese Hypothese zu stützen –, dass Theorien, die einen (starken) psychologischen Egoismus vertreten, diese Fakten nicht erklären können (vgl. ebd., S. 54f.).

Mays Ansatz bezieht sich also auf eine Kritik an der Interpretation von Forschungsergebnissen aus Studien zum psychologischen Egoismus, und gibt weniger darüber Aufschluss, was dessen theoretische Grundlagen sein könnten. Auffällig ist, dass auch May zwischen dem Motiv und dem Zweck einer Handlung zu unterscheiden

scheint, wie es auch Mercer in der Debatte um den psychologischen Egoismus getan hat. Die von May angeführten Forschungsergebnisse mögen zwar praktisch aufzeigen können, dass Menschen auch dann Handlungen tätigen, wenn deren Ergebnisse nicht das Eigeninteresse fördern, dies sagt jedoch noch nichts darüber aus, ob die Motive keine egoistischen waren. Ich denke, dass LaFollettes Trennung von Motiv und Konsequenz, sowie Mercers Annahme, dass schwacher psychologischer Egoismus durchaus auch fremdbezogene Motive widerspruchsfrei hervorbringen kann, zwei Gründe dafür sind, Mays Untersuchung, was seine Grundannahmen für diese Motive betrifft, kritisch zu hinterfragen.

Bisher hat sich der psychologische Egoismus als ein Aspekt einer psychologischen Motivationstheorie gezeigt: Menschen führen egoistische Handlungen aus, weil sie dazu motiviert sind. Die Frage, warum Menschen ein egoistisches Motiv haben, und warum dies ein für das Tätigen einer Handlung ausreichendes Motiv sein kann, wird in psychologischen Egoismustheorien zu beantworten versucht. Aufgrund der Funktion, die eine psychologische Egoismustheorie für Motivationstheorien hat, bleibt aber ihr Antwortpotential für die Frage nach der Plausibilität der Verknüpfung von Eigennutzen und Fremdschaden fragwürdig, die im Common-sense-Verständnis von Egoismus vorgenommen wird. Auch wenn die Motivation hinter bestimmten Handlungen geklärt werden könnte, bleibt es immer noch fraglich, warum die Common-sense-Annahme besteht, dass Egoismus für andere nachteilhaft ist. Die Motivation hinter einer Handlung sagt ja nur darüber etwas aus, worauf Bedürfnisse bezogen sind: Auf den Menschen, der motiviert ist, egoistisch zu handeln. Der Fremdschaden einer egoistischen Handlung stellt aber eine Konsequenz dar, die auch unabhängig daraus resultieren kann, ob diese Handlung faktisch egoistisch motiviert ist. Daher denke ich, dass es schlicht nicht Aufgabe einer psychologischen Egoismustheorie ist, Handlungskonsequenzen als notwendige Erklärungsmittel heranzuziehen, um das Motiv einer Handlung zu bestimmen. Es genügt für sie festzustellen, dass das Motiv einer egoistischen Handlung ein selbstbezogenes ist.

Um eine Verbindung zu meiner Ausgangsfrage herstellen zu können, ob das Vorurteil des Common-sense-Egoismus, dass im Eigennutzen getätigte Handlungen immer zu einem Fremdschaden führen müssen, gerechtfertigt ist oder nicht, möchte ich im nächsten Kapitel kurz eine mögliche Parallele von Bernard Mandevilles Theorien und der Frage betrachten, ob Mandeville Vertreter eines psychologischen Egoismus gewesen sein könnte.

Mandeville und der psychologische Egoismus

Diverse Textstellen in Bernard Mandevilles „Bienenfabel“ geben Anlass zu denken, dass Mandeville ein Vertreter des psychologischen Egoismus gewesen sein könnte.

Ich möchte hier daher kurz auf eine mögliche Verbindung von Mandeville und dem psychologischen Egoismus eingehen.

Maurer (2014) sieht in Mandevilles Beobachtungen eine Tendenz zum psychologischen Egoismus, weil Mandeville zu Beginn seine Untersuchungen über den Ursprung der menschlichen Sitten in der Bienenfabel damit einleitet, dass Tiere – und Mandeville zählt auch die Menschen zu den Tieren – nach ihren Gelüsten handelten. Die Auswirkungen, die aus Handlungen resultierten, spielen dabei keine Rolle. Weiters zitiert Maurer eine Textstelle, in der Mandeville den Menschen als rein nach seinen Begierden strebend beschreibt. Diese zwei Stellen sind für Maurer ausreichende Hinweise dafür, dass Mandevilles ein psychologischer Egoist gewesen sein könnte. In Anlehnung an David Humes „egoistische Hypothese“¹⁰ stellt Maurer eine Definition vom Egoismus auf, nach der alles menschliche Verlangen letztlich egoistisch ist. Oder anders, dass jedes Verlangen in einem Bestreben gründet, ein persönliches Wohl daraus zu ziehen (vgl. ebd., S. 1f.).

Diese von Maurer Mandeville zugeschriebene Egoismustheorie stellt einen starken psychologischen Egoismus dar: Demzufolge geht Mandeville davon aus, dass alle Handlungen egoistisch motiviert sind. Nun haben aber LaFollette und Mercer versucht zu zeigen, dass eine schwache Version des psychologischen Egoismus plausibler ist. Diese Form des Egoismus legt nahe, dass Handlungen nicht ausschließlich egoistisch motiviert sind, aber dass dies meistens der Fall ist. Ob nun Mandeville eher als Vertreter eines schwachen psychologischen Egoismus gesehen werden sollte, um seinen Argumenten so mehr Gewicht verschaffen zu können, steht hier nicht zur Debatte. Bemerkenswert ist es, dass Maurer aus Mandevilles Argumenten eine bestimmte Egoismuskonzeption abzuleiten versucht. Mandeville geht von psychischen Regungen aus, die das Handeln des Menschen bedingen. Er spricht in seiner Bienenfabel wiederholt von Neigungen, Bedürfnissen und ähnlichen psychischen Vorgängen. Als Erklärung für die Motive menschlicher Handlungen kann der psychologische Egoismus durchaus Argumente für seine Plausibilität anführen. Die Frage, ob die zwingende Annahme einer notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere gerechtfertigt ist, wird aber – wie bereits oben weiter gezeigt – durch den psychologischen Egoismus nicht beantwortet.

Auch wenn Maurers Annahme nicht unbegründet ist, dass Mandeville als Vertreter des psychologischen Egoismus gesehen werden kann, will ich diesen Aspekt hier nicht näher verfolgen. Ich bin aber der Ansicht, dass eine genauere Untersuchung Mandevilles dazu beitragen könnte, ihm in der Egoismus-Debatte um deskriptive und normative Ansätze einen berechtigten Platz einzuräumen. Für meine Forschungsfrage ist es jedoch wichtiger zu schauen, was Mandevilles Beobachtungen

¹⁰ Im Original: „Selfish hypotheses“

vom Verhältnis von menschlichen Handlungen zur Funktionalität einer Gesellschaft zutage gefördert haben. Und wenn Mandeville auch von seinen Beobachtungen ein egoistisches Grundverhalten der Menschen ableitet, so zeigt das – mit Hinblick auf die Gesellschaft –, dass die Annahme, der Mensch sei von Natur aus ein tugendhaftes Wesen, nicht mit der Realität übereinzustimmen scheint. Dieses Erkenntnis ist für mich eine weit fundamentalere, als der Umstand, dass Mandeville Vertreter des psychologischen Egoismus gewesen ist.

3.2 Normative Ansätze

In normativen Ansätzen von Egoismuskonzeptionen werden Aussagen darüber definiert, wie etwas sein soll respektive was getan werden sollte. Im Gegensatz zu deskriptiven Ansätzen, die bestimmte, wesentliche Eigenschaften von Menschen erörtern, suchen normative Ansätze Regeln, nach denen zu handeln vernünftig ist – wie im rationalen Egoismus angenommen –, und ob diese auch moralisch richtig sind – wie im ethischen Egoismus angenommen. Worin sich rationaler und ethischer Egoismus unterscheiden, liegt also im Maßstab einer moralischen Wertung. Der rationale Egoismus repräsentiert keine ethischen Werte, sondern versucht vielmehr zu zeigen, dass egoistische Handlungen durchaus rational sind (vgl. Shaver 2015). Jedoch müssen diese beiden normativen Theorien vom Egoismus Normen zur Begründung angeben können, die eine egoistische Handlung rational oder ethisch korrekt machen. Wie bereits im Kapitel über deskriptive Ansätze von Egoismuskonzeptionen steht auch in diesem Kapitel die Frage im Mittelpunkt, ob die besprochenen Ansätze das Vorurteil des Common-sense-Verständnis auflösen können, dass Handlungen im Eigennutzen immer auch zwingend einen Fremdschaden hervorrufen.

3.2.1 Der rationale Egoismus

Nach Baier (2009) gibt es vom rationalen Egoismus eine schwache und starke Version. Beide Versionen nehmen an, dass Handlungen, die auf das eigene Wohl abzielen, rational sind. In der starken Version wird angenommen, dass das immer so ist, in der schwachen Version wird behauptet, dass es zwar immer rational ist, im Eigeninteresse zu handeln, es ist aber nicht unvernünftig, aus anderen Gründen als dem Eigeninteresse zu handeln (vgl. ebd., S. 201). Hills (2010) sieht im rationalen Egoismus etwas allgemeiner eine Position, die davon ausgeht, dass jede Person den Handlungsgrund hat, nach ihren eigenen Interessen zu handeln (vgl. ebd., S. 15).

Wenn ich Baier und Hills Definitionen vom rationalen Egoismus richtig verstehe, dann kann dem schwachen rationalen Egoismus nach eine Handlung, die im Eigen-

interesse liegt, auch unterlassen werden. Das macht diese durchaus nicht zu einer unvernünftigen Handlung. Die starke Version des rationalen Egoismus geht davon aus, dass Handlungen nicht rational sind, die im Eigeninteresse passieren sollten, aber unterlassen werden. Wie bereits erwähnt, erhebt der rationale Egoismus als solcher keine Ansprüche darauf, ethische Aussagen zu treffen. Vielmehr stellt er den Versuch einer Begründung dar, warum es vernünftig ist, im Eigeninteresse zu handeln.

Streng genommen stellt der rationale Egoismus Moral generell infrage, zumindest wenn es nach Hills geht. Sie unterstreicht die Attraktivität von egoistischen Handlungen, und dass die Menschen durchaus dazu geneigt sind, ihr Eigeninteresse den Interessen anderer vorzuziehen. Dies aber meist nur unter der Annahme, dass keine gravierenden Konsequenzen aus egoistische Handlungen entstehen sollten.¹¹ Dass Menschen aber Konsequenzen – zum Beispiel Bestrafung – ihrer Handlungen fürchten, und diese trotzdem – wenn auch intuitiv – ein Gefühl für moralisch gute Handlungen haben, legt nahe, dass das Alleinstellungsmerkmal des Egoismus als Begründung einer Handlung fraglich ist. Hills referiert auf den *heiligen Gral der Moralphilosophie*, der Gründe repräsentiert, die letztlich indiskutable, moralische Handlungsvorschriften vorgeben, und so Egoismus als unhaltbare Position entlarven kann (vgl. Hills 2010, S. 1–3).

Hills Hauptargument gegen den rationalen Egoismus baut darauf, dass sie eine von ihr sogenannte *Common-sense-Moral* anführt. Diese Common-sense-Moral besagt, dass es für eine Person immer Gründe gibt, moralisch zu handeln, und unmoralische Handlungen zu unterlassen. Die Common-sense-Moral hat daher eine *praktische Autorität*, die unabhängig davon gilt, ob eine Handlung am Eigeninteresse ausgerichtet ist. Was Hills nun versucht gegen den rationalen Egoismus ins Feld zu führen, ist die praktische Autorität dieser Common-sense-Moral (vgl. ebd., S. 2, 13).

Ich denke, dass Hills eine intuitive Position, dass moralisch zu handeln vernünftig ist, beschreiben will. Das ist es, was ich bei Hills unter dem Begriff der Common-sense-Moral verstehe. Die praktische Autorität der Common-sense-Moral zeugt davon, dass Moralität nicht rein aus rationalen Gründen entsteht, sondern der Mensch aus bestimmten Gründen schon dazu neigt, moralisch korrekt zu handeln. Es muss für mich hier aber fraglich bleiben, inwiefern Hills dieser Common-sense-Moral so etwas wie einen moralischen Sinn unterstellt, was sie im Grunde zu einer Vertre-

¹¹ Hills stellt an den Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen Platons Gedankenexperiment vom *Rings des Gyges* aus der „Politeia“. Hills resümiert, dass es zwar verführerisch sein kann, im Eigeninteresse Straftaten zu begehen, wenn die Verantwortung dafür niemals übernommen werden müsste, doch im Allgemeinen würden die Menschen nicht dieser Verführung erliegen (vgl. Hills 2010, S. 2).

terin der Moral-sense-Theorie werden ließe. Ob dem so ist, möchte ich hier außer Acht lassen, viel interessanter ist Hills Definition von rationalem Egoismus, gegen die sie argumentieren will. Diese Definition lautet folgend: „Jeder hat Grund dazu, nach seinen eigenen Interessen zu handeln, und keine anderen Gründe dafür. Die Veranlassungen dieses Grundes sind die Interessen des Agenten.“¹² (Hills 2010, S. 14)

Auffällig ist, dass Hills als Grundlage vernünftiger Gründe einer Handlung die Begriffe „eigenes Interesse“ und „Eigeninteresse“ verwendet. Dieser – wie ich vermute synonyme – Gebrauch der beiden Begriffe als Grundlage für rationalen Egoismus kann zur Annahme führen, dass Hills nicht klar zwischen dem Interesse unterscheidet, das einer Person genuin ist (sozusagen als ein Interesse, in deren Besitz diese Person ist), und dem, deren Begünstigte eine bestimmte Person ist – jene Person, die die Handlung vollbringt. Ich stütze diesen Kritikpunkt auf Hugh LaFollettes Abhandlung, die ich im Kapitel über den psychologischen Egoismus vorgetragen habe. Denn wenn als Grund nicht Eigeninteresse angenommen wird, sondern das jeder Person eigene Interesse, dann kann zwar gesagt werden, dass eine Handlung das Interesse einer Person widerspiegelt, nicht aber, was der letztliche Beweggrund für die Handlung gewesen ist. Ich denke, dass Hills tatsächlich auf das Eigeninteresse einer Person Bezug genommen hat. Jedoch ruft die etwas ungenaue Verwendung der Begriffe „Eigeninteresse“ und „eigenes Interesse“ eine gewisse Unschärfe der von ihr kritisierten Definition vom rationalen hervor.

Dass Egoisten sich nicht-egoistisch verhalten, kann aber auch vielmehr der Furcht vor Sanktionen (gesetzlich/gesellschaftlich) geschuldet sein – dass sie also nur das moralisch Geforderte tun –, und nicht auf genuin moralischen Handlung beruhen, so Hills. Genuin moralische Handlungen sind Handlungen, die auch aus moralisch richtigen Gründe getan werden. Es genügt Hills also nicht, eine Common-sense-Moral zu verteidigen, die keine moralische Autorität aufweist. Denn für seinen eigenen Vorteil kann ein egoistischer Mensch sehr wohl zugetan sein, sich der Common-sense Moral konform zu verhalten. Er könnte dadurch profitieren, und seine wirklichen Absichten hinter einem nach außen hin moralisch wirkenden Gehorsam verstecken. Das hätte zur Folge, dass sich egoistische Menschen meistens so verhalten, als ob sie das allgemeine Glück förderten. Insgeheim würden sie aber nach Möglichkeiten Ausschau halten, wo sie ihr Eigeninteresse am besten bedienen könnten (vgl. ebd., S. 25–27).

Hills Versuch, die praktische Autorität der Common-sense-Moral zu verteidigen, erachtet sie selbst als ein anspruchsvolles Projekt. Ihr Versuch ist dann geglückt,

¹² Im Original: „Everyone has reason to do what is in her own interests, and no other reasons for action. The grounds of this reason are the interests of the agent.“

so Hills, wenn sie einem egoistischen Menschen ein Argument vorgeben kann, das ihn dazu bringt, Egoismus als moralisch falsch anzusehen (vgl. Hills 2010, S. 89f.). Diesen Versuch sieht sie aber erst als wenig erfolgversprechend. Ihre neue Taktik ist dann, zumindest ein solches Argument zu schaffen, das zwar ein egoistischer Mensch nicht akzeptieren wird, jedoch andere schon, die die Common-sense-Moral stützen wollen. Diese Menschen will sie dazu bringen, anzunehmen, dass Egoismus falsch ist. Dieser schlichtere Ansatz Hills besteht im Grunde darin, zu zeigen, dass es durchaus einen Grund geben kann, nicht egoistisch zu handeln. Diese Annahme stellt aber erst nur eine Überzeugung dar, und dient nicht einer Verteidigung der praktischen Autorität der Common-sense-Moral (vgl. ebd., S. 121f., 124–126).

Im Grunde geht es Hills darum, dass die scheinbare Tatsache, dass Egoismus die Moral unnötig machen kann, nicht plausibel ist. Dieser Intuition versucht sie nachzugehen, und Gründe dafür zu benennen, warum sich ein rational egoistischer Mensch der Moral nicht entziehen kann. Die große Frage, die für mich bestehen bleibt, ist die, warum ein solcher Mensch – gesetzt die Common-sense-Moral und deren Autorität wären faktisch – sich dem Zwang unterstellen muss, moralisch zu handeln. Es besteht doch immer die Option, den Zwang abzutun, und rein egoistisch zu handeln. Hills Argumentation nimmt viele umständliche Annahmen und Überlegungen in Kauf, um letztlich eine gültige Kritik am Egoismus zu verfassen. Wenn sie schon von einer Common-sense-Moral – also einer erst auf Intuitionen basierenden Annahme der moralischen Autorität – ausgeht, muss sie auch immer in Kauf nehmen, dass ein rational egoistischer Mensch diesem Verständnis nach die Intuition haben kann, seinen Eigeninteressen zu folgen, auch wenn die Moral es anders gebieten würde. Zwar will ich hier Hills Beitrag zur Egoismus-Debatte nicht schmälern, doch scheinen sich ihre theoretischen Annahmen mit der Praxis nicht immer zu decken. Auch wenn Hills einen schlichten Ansatz der Verteidigung der Sichtweise von Nicht-Egoisten über Egoisten belegen kann, wird sich an der Verhaltensweise von rational egoistischen Menschen nichts ändern. Was Hills in ihren Überlegungen nämlich nicht explizit behandelt, ist die Funktion, die der Egoismus in der Gesellschaft hat.

Fraglich bleibt für mich auch, warum Hills Egoismus so vehement als unplausibel kennzeichnen möchte. Zwar stellt der rationale Egoismus keinen Anspruch darauf, dass das Handeln aus selbstbezogenen Gründen heraus moralisch sein muss. Aber er schließt die Möglichkeit nicht aus, dass solche Handlungen zwar rational sein müssen, aber auch moralisch sein können. Auch ist anzumerken, dass Hills – vorausgesetzt ihre Argumente sind derart, dass sie einen rational egoistischen Menschen dazu bringen können, ihren Egoismus zu verwerfen, und moralisch zu handeln – nur eine bestimmte Definition von Egoismus kritisiert. Dieser von ihr genannte *Standard*

Egoismus gleicht einem starken rationalen Egoismus. Fraglich bleibt, ob es nicht eine schwache Form vom rationalen Egoismus geben kann, die sich als durchaus argumentierbar erweist.

Ich denke, dass Hills nicht zeigen konnte, warum der rationale Egoismus unplausibel ist. Auch Baier und Shaver sehen im rationalen Egoismus eine hinreichende Erklärung dafür, warum egoistische Handlungen vernünftig sein können. Zwar existieren auch gegen den rationalen Egoismus Gründe dafür, diesen als Handlungsnorm zu verwerfen, so darf nach Baier und Shaver diese Form des Egoismus jedoch nicht einfach abgetan werden (siehe Baier 2009, S. 203f.; Shaver 2015). Hills stellt fest, dass der rationale Egoismus wahr sein kann, unabhängig ob der psychologische Egoismus falsch ist. Sie begründet dies damit, dass jede Person Gründe hat, aus Eigeninteresse zu handeln, deren Handlungen aber nicht immer so begründet sein müssen (vgl. Hills 2010, S. 14). Zusammenfassend darf also gesagt werden, dass der rationale Egoismus durchaus als eine vernünftige Handlungsnorm angesehen werden kann. Wobei ich auch hier anmerken muss, dass nicht die Konsequenzen einer egoistischen Handlung als Erklärung für Egoismus herangezogen werden, sondern nur der vernünftige Grund, im Eigeninteresse zu handeln. Denn wenn ein Mensch rational egoistisch ist, und seine Handlungen zwar ihm einen Vorteil, aber anderen einen Schaden bringen, dann mag sein Grund noch so vernünftig gewesen sein, sein egoistisches Handeln wird von der Gesellschaft als verwerflich erachtet werden. Um die Moral nicht gänzlich aus dem Egoismus auszuschließen, kann auch versucht werden, eine Brücke vom rationalen Egoismus zum ethischen Egoismus zu bauen. Dies soll im nächsten Kapitel behandelt werden.

3.2.2 Der ethische Egoismus

Als eine letzte normative Position möchte ich hier noch den Ansatz des ethischen Egoismus ausführen. Nach Baier (2009) geht der ethische Egoismus aus der Verbindung des rationalen Egoismus mit dem ethischen Rationalismus hervor. Der ethische Rationalismus besagt, dass, wenn es erforderlich ist, der Moral zu folgen, diese Befolgung vernünftig ist. Wird also davon ausgegangen, dass es vernünftig ist, das eigene Wohl zu fördern (rationaler Egoismus), es aber gleichzeitig vernünftig ist, moralisch zu sein (ethischer Rationalismus), dann ist es auch vernünftig, moralisch zu sein, wenn es dem eigenen Wohl dienlich ist (vgl. ebd., S. 201f.).

Laut Regis (1980) hat es viel Für und Wider diese Position gegeben. Diesen Umstand sieht er darin begründet, dass es zwar viel an Kritik für diese Position gegeben hat, es meistens jedoch der Fall war, dass die verschiedenen Kritiken nicht auf eine einheitliche Definition von ethischem Egoismus gerichtet waren. Regis Vorhaben ist es, sich einige wichtige Kritiken zum ethischen Egoismus anzuschauen, um schließlich

zu einer Definition dieses Egoismusansatzes zu kommen, die zwar nicht die einzig richtige darstellt, der Egoismusdebatte jedoch neue Aspekte für eine Diskussion zur Verfügung stellt. Regis setzt als Ausgangspunkt Definitionen verschiedener Philosophen (u.a. Bernard Williams), nimmt als gemeinsamen Nenner jedoch an, dass ein ethisch egoistischer Mensch immer seine eigenen Interessen im Sinn hat. Regis betont aber klar, dass er einen *universalen* ethischen Egoismus vertreten will, keinen individuellen. Der universale ethische Egoismus leitet Regeln ab, die neutral sind und für alle Menschen gelten (vgl. Regis 1980, S. 50f.).

Regis sieht aber Kritik an einer zu breit gefassten Definition von ethischem Egoismus als nicht gerechtfertigt an, wenn diese Form des Egoismus nur solcherart aufgefasst wird, dass ein ethisch egoistischer Mensch nur so handelt, dass das Ergebnis seiner Handlungen dem Eigeninteresse unterliegt. Vielmehr geht es aber um das Motiv einer Handlung, und wenn dieses die Begünstigung des Eigeninteresses zur Folge hat, dann scheint der ethische Egoismus zumindest nicht unbegründet (vgl. ebd., S. 52). Ein großes Problem, das bisherigen Definitionen von ethischem Egoismus anlastet, so Regis, ist, dass dieser Egoismus durchaus Schaden für anderen Menschen begünstigen kann. Das wäre dann der Fall, wenn es das Eigeninteresse eines anderen auf diese Art zufriedenstellt (vgl. ebd., S. 52). Dem ethischen Egoismus kann vorgeworfen werden, dass er unter anderem nicht dazu beitragen kann, Konflikte zu lösen. Wenn zwei Menschen das Gleiche wollen, dann kann ethischer Egoismus keine Vorgaben machen, wie dieser Konflikt ausgeräumt werden sollte. Beide Menschen müssten dem ethischen Egoismus nach als Begünstigte dieser Situation hervorgehen (vgl. Regis 1980, S. 55f.; vgl. auch Baier 2009, S. 202).

Als Antworten auf diesen Vorwurf bezieht sich Regis unter anderem auf Jesse Kalins Argumente. Kalin (1975) legt in seinem Aufsatz „Ethical Egoism as a Moral Theory“ zwei Arten von moralischem Denken fest, eine *traditionelle* und eine non-traditionelle Art. Moralisches Denken in der traditionellen Art steht für das Entdecken von wahren moralischen Grundsätzen. Non-traditionelles moralisches Denken erfindet aber moralische Regeln, die dann zur Anwendung kommen. Die non-traditionelle Form von moralischem Denken ist aber eine Übereinkunft, so wie es etwa in Spielregeln der Fall ist. Im Grunde genommen müssen Regeln, die aus non-traditionellem moralischen Denken zustande kommen, nicht von einzelnen Menschen befolgt werden. Sollen sie aber zur Konfliktlösung beitragen können, dann müssen diese Regeln von den Menschen angenommen, und befolgt werden. Traditionelle moralische Gründe hingegen gelten für ein Individuum alleine, sowie für die Mehrzahl der Menschen. Solche Regeln führen durch ihre innere Wahrheit zu Überzeugungskraft. Kalin führt die Romanfigur des Robinson Crusoe an, der (vermeintlich) alleine auf einer Insel lebt. Auch wenn er der einzige Mensch auf der Insel

zu sein scheint, so verfügt er doch über moralische Prinzipien, die, wie er denkt, befolgt werden müssen. Demnach ist es nach Kalin für einen moralisch traditionalistisch denkenden Menschen von Bedeutung, nach der Gültigkeit einer bestimmten moralischen Behauptung zu suchen. Wohingegen moralisch non-traditionalistisch denkende Menschen nach Regeln streben, die interpersonelle Konflikte aufzulösen vermögen. Letztere Art von Regeln soll nach Kalin auch im ethischen Egoismus auf Interessenskonflikte angewandt werden können (vgl. Kalin 1975, S. 323–326).

Folgt man aber der Argumentation von Shaver (2015), dann ist es fraglich, ob der ethische Egoismus überhaupt eine Moraltheorie darstellt. Moraltheorien schreiben nämlich auch vor, *was* zu tun ist – und der ethische Egoismus sollte dies auch bewerkstelligen können. Es kann daher nicht alles im Eigeninteresse liegen: Es gibt etwa Situationen, in denen von einer Person ein Nachteil in Kauf genommen wird, um einen Konflikt zu lösen. Für Shaver bietet der ethische Egoismus in dieser Situation keine zufriedenstellende Lösung, und er schlägt daher vor, sich besser dem rationalen Egoismus zu verschreiben, der die Verfolgung des Eigeninteresses als vernünftig erachtet, sich aber einer moralischen Wertung der Handlung enthält (vgl. ebd.).

Ich denke aber, dass Shavers Argument für Kalins Überlegungen zum ethischen Egoismus zu ungenau formuliert ist, und am Kernpunkt des ethischen Egoismus vorbeigeht. Denn es besteht bei Shaver eine Vermischung der individuellen und der universalen Ebene. Das Motiv Kalins, warum er zwischen zwei Arten von moralischem Denken unterscheidet liegt darin, zu zeigen, dass non-traditionelle moralische Gründe – sofern sie denselben umfangreichen Status von traditionellen moralischen Gründen erhalten könnten – die herkömmliche Auffassung von Moral relativieren könnte (vgl. Kalin 1975, S. 327). Egoismus ist für Kalin ein traditionelles Prinzip, weil es vernünftig ist. Wohingegen im Interesse für andere Menschen zu handeln ein non-traditionelles Prinzip darstellt, weil es nicht nur von einer Person, sondern von mehreren gleichermaßen akzeptiert werden muss. Doch sind diese beide Prinzipien von einander abhängig, weil im Eigeninteresse liegt, dass etwa ein friedliches Zusammenleben, welches durch non-traditionelle Prinzipien bedingt ist, ein erstrebenswertes Gut darstellt. Was bemerkenswert ist, ist Kalins Schlussfolgerung, dass Moral, die der öffentlichen Zustimmung bedarf, mit egoistischen Denkmustern verbunden ist (vgl. ebd., S. 334f.).

Kalins Argumentation lässt mich erahnen, dass es nicht die Aufgabe des ethischen Egoismus – sofern dieser als traditionelles moralisches Denken aufgefasst wird – Interessenskonflikte lösen zu müssen. Erst durch non-traditionelle Prinzipien, weil die Menschen meist in Gesellschaften zusammenleben, wird eine Konfliktlösung erforderlich. Das bedeutet, dass es durchaus plausibel sein kann, den ethischen Egoismus

für die individuelle Ebene als motivationales Element anzunehmen, aus dem heraus dann non-traditionelle Regeln geschaffen werden.

Nach dem Exkurs in die Debatte um den ethischen Egoismus versucht sich Regis selbst an einer Definition für ethischen Egoismus, die – wie ihm notwendig erscheint – drei Kriterien erfüllen muss. Erstens muss sie darlegen, dass ethischer Egoismus ein Streben nach der Erfüllung des Eigeninteresses ist. Zweitens darf sie nicht voraussetzen, dass alle Handlungen eines Menschen als reinen Zweck das Eigeninteresse haben, oder dass ein Mensch alle Handlungen im Eigeninteresse auch unbedingt vollziehen muss. Und drittens darf sie nicht voraussetzen, dass Handlungen, die anderen Vorteile bringen, ein moralisches Erfordernis darstellen (vgl. Regis 1980, S. 60). Regis beschließt seine Untersuchung mit folgender Definition, die auf alle drei genannten Kriterien zutreffen soll:

Ethischer Egoismus ist eine Sichtweise, die zweierlei Dinge beinhaltet: Erstens, dass das eigene Wohlbefinden und die eigene Zufriedenheit angestrebt wird. Und zweitens, dass niemand eine unfreiwillige moralische Verpflichtung oder Aufgabe hat, den Interessen anderer dienlich zu sein.¹³ (ebd., S. 61)

Aus den bisherigen Argumenten zeigt sich mir, dass im ethischen Egoismus die These enthalten ist, dass egoistisches Verhalten durchaus einen moralisch korrekten Grund darstellen kann. Diese These ist für die individuelle Ebene durchaus plausibel. Erst mit der Bezugnahme auf andere Menschen, also auf die universale Ebene kann es zu Konflikten kommen, die einer moralisch korrekten Lösung bedürfen. Auch wenn in dieser Lösung einzelne Menschen ihren egoistischen Motiven entsagen können, um etwa ein friedliches Zusammenleben zu ermöglichen, baut diese Lösung auf egoistischen Grundannahmen auf. Somit kann der ethische Egoismus durchaus erklärenden Charakter für die Moral haben. Dass der ethische Egoismus trotzdem umstritten ist, ist ein Fakt: Für Baier (2009) hat der ethische Egoismus einen gravierenden Defekt: Ethischer Egoismus kann in einem Interessenskonflikt keine regulatorische Rolle einnehmen, was aber seiner Ansicht nach ein Anspruch an die Moral ist (vgl. ebd., S. 201f.).

Es bleibt für mich noch übrig zu fragen, ob der ethische Egoismus denn zur Klärung dafür herangezogen werden kann, warum die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere im Common-sense Egoismus als plausibel gilt. Wenn der ethische Egoismus für die Vereinbarkeit zweier Ebenen steht, und so durchaus erklären kann, warum in einer Konfliktsituation eine Partei von ihren Bedürfnissen Abstand nehmen sollte – etwa weil es für das Allgemeinwohl das Beste sein kann

¹³ Im Original: „Ethical egoism is the view which holds both that one ought to pursue one’s well-being and happiness, and that one has no unchosen moral obligation or duty to serve the interests of others“

–, und die individuelle Ebene auf egoistischen Grundsätzen beruht, dann kann der ethische Egoismus durchaus ein Argument zugunsten meiner vorgeschlagenen Position darstellen. Zur Erinnerung: Ich will ja die Annahme untermauern, dass Egoismus nicht immer zum Fremdschaden führen muss. Ein wichtiger Punkt scheint jedoch auch im ethischen Egoismus nicht abgehandelt zu werden: Und zwar, dass egoistisches Verhalten, wenn es in einem Konflikt durchgesetzt wird, auch zu einem Fremdnutzen führen kann, wenn auch nicht als unmittelbare Auswirkung in diesem speziellen Konflikt.

3.3 Fazit

Für die Position, dass Eigennutzen durchaus auch zu Fremdnutzen führen kann, stellt die Plausibilität von deskriptiven oder normativen Egoismuskonzeptionen nicht unbedingt ein Hindernis dar. Denn diese Konzeptionen verfolgen die Absicht, ihre angesetzten Erklärungsmodelle – dass der Mensch grundsätzlich egoistisch motiviert ist, dass dem Eigeninteresse zu folgen rational ist usw. – als schlüssig zu erweisen. Diesen Absichten stehen durchaus nicht unbegründet kritische Positionen gegenüber. Diese kritischen Positionen versuchen, mögliche Argumente anzuführen, die den Egoismus als letzten Impuls einer Handlung ausschließen können, wie etwa im Altruismus angenommen wird. Wobei selbst der Altruismus als Erklärungsmodell von Handlungen, die zwar das Allgemeinwohl als Motiv aufweisen, aber Gegenteiliges bewirken, nur als eine Ausnahme der sonst vermeintlich gültigen Regel darstellen kann. Hierzu möchte ich auf die Tatsache verweisen, dass die Absicht einer Handlung nicht immer die gewünschten Folgen hervorrufen kann.

Der Verdacht erhärtet sich, dass das Vorurteil des Common-sense Egoismus auf einer anderen Ebene entsteht, als in den hier vorgestellten Egoismuskonzeptionen. Denn die diskutierten Konzeptionen beruhen – wenn auch implizit – auf der Annahme von Eigennutzen bei gleichzeitigem Fremdschaden, wenn egoistisch gehandelt wird. Es ist durchaus vorstellbar, dass eine Auffassung von Egoismus und Altruismus als sich diametral gegenüberstehende moralische Verhaltensweisen darin gründet, dass der Egoismus als rein dem Eigennutzen dienlich gesehen wird. Wird aber dem Egoismus auch zugesprochen, dass er Fremdnutzen schaffen kann, dann sehe ich eine Unvereinbarkeit von Egoismus und Altruismus nicht mehr zwingend gegeben.

Deskriptive und normative Egoismuskonzeptionen zu untersuchen hat gezeigt, dass es nicht deren Aufgabe ist, die Moralität von Konsequenzen egoistischer Handlungen zu klären. Dass Egoismus nur den Eigennutzen fördert, und gleichzeitig nachteilhaft für andere ist, wird eher als Grundannahme vorausgesetzt. Wenn dem so ist – und ich denke, dass die Ausführungen in diesem Kapitel das veranschaulicht ha-

ben –, dann hilft der reine Rückgriff auf die hier diskutierten Egoismuskonzeptionen nicht, um zu zeigen, warum die Annahme, Egoismus müsse immer zum Nachteil anderer führen, unplausibel ist.

Was das Eintauchen in die Debatte um die Egoismuskonzeptionen gebracht hat, äußert sich in folgenden Punkten: In der Debatte ist aufgezeigt worden, dass es sinnvoll ist, zwischen dem Motiv respektive den rationalen Gründen einer egoistischen Handlung, und den Auswirkungen zu unterscheiden, die diese Handlung mit sich bringt. Mithilfe dieser Unterscheidung kann gezeigt werden, dass sich das Common-sense-Verständnis vom Egoismusbegriff unter der Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere ändern kann. Beispiele dafür sind Umstände, die dazu führen, dass Fremdschaden eher selten in Handlungsabsichten inbegriffen ist: Am Eigennutzen ausgerichtete Handlungen können scheitern – ihre Auswirkungen führen dann nicht zum Eigennutzen, auch wenn die Absicht eigennützig war. Auch ist es sinnvoll, Altruismus nicht gänzlich auszuschließen, sondern ihn vielmehr als eine Handlungsabsicht anzuerkennen. Dies lässt Egoismus zu keiner Gegenposition werden, sondern unterstreicht die Vielseitigkeit von Handlungsmotiven, die über die Domäne einer einzelnen Person hinausreicht. „In erster Linie muss ich mich um mich selbst kümmern, dann kann erst kann ich anderen helfen“ stellt zum Beispiel eine Aussage dar, die – wie ich denke – Egoismus und Altruismus symbiotisch vereint. Und dieser Gedanke führt mich dann auch dazu, Egoismus nicht nur auf einer eingeschränkten Ebene zu betrachten. Ob eine grundsätzlich egoistische Motivation der Menschen plausibel ist, oder das Eigeninteresse einen rationalen Grund zu Handlungen darstellt, ändert nichts daran, dass das Vorurteil des Common-sense Egoismus im praktischen Alltag Anwendung findet.

Offen bleibt in diesem Kapitel die Frage nach dem Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden. Die Annahme, dass dieses Verhältnis notwendig ist, und eine daraus resultierende moralisch negative Wertung egoistischer Handlungen im Alltagsverständnis auftritt, bleibt auch nach der Bezugnahme auf die deskriptive und normative Egoismuskonzeptionen inkonsistent. Um den Versuch starten zu können, die Annahme von Eigennutz bei gleichzeitigem Fremdschaden zu widerlegen, werde ich im nächsten Kapitel probieren, brauchbare Argumente dafür zu finden, dass der Common-sense Egoismus ein Vorurteil darstellt, und dass dieses Vorurteil nicht immer gerechtfertigt ist.

Kapitel 4

Rehabilitierungsversuch

4.1 Umfang der Argumentation

Der Ausgangspunkt meiner Untersuchung war, dass es eine Tendenz dazu gibt, egoistische Handlungen in der Regel als moralisch verwerflich aufzufassen. Dieser Auffassung liegt das Common-sense Verständnis zugrunde, dass egoistische Handlungen neben dem Eigennutzen immer auch einen Nachteil für andere Menschen bewirken. Die im vorangegangenen Kapitel betrachteten Egoismuskonzeptionen haben zwar einige Erkenntnisse über das Verhältnis von Egoismus und Eigennutzen gebracht, helfen mir aber nur bedingt dabei weiter, das Vorurteil der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere zu relativieren. In diesem Kapitel werde ich versuchen zu zeigen, dass dieses Vorurteil darauf baut, dass egoistische Handlungen als lasterhaft wahrgenommen werden. Konkret lautet die These, dass egoistisch zu handeln einen Laster darstellt, weil solcherart zu Handeln nicht zum Allgemeinwohl beiträgt. Warum diese Aussage aber keine notwendige Bedingung für die Annahme darüber darstellt, dass Egoismus immer auch zum Fremdschaden für andere führen muss, und hierdurch die bisherige Funktion des Common-sense Egoismusbegriffs revidiert wird, soll am Ende dieses Kapitels klar ersichtlich sein.

Das Hauptvorhaben dieser Arbeit liegt darin, eine Rehabilitierung des Common-sense-Egoismusbegriffs gegen das Vorurteil der Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere vorzunehmen. Dafür ist es in einem ersten Schritt erforderlich zu zeigen, dass eine solche Rehabilitierung überhaupt möglich ist. In einem weiteren Schritt soll sich dann abzeichnen – vorausgesetzt, eine Rehabilitierung kann vorgenommen werden –, wie diese Rehabilitierung umgesetzt werden kann. In der Ausführung dieses Vorhabens möchte ich belegen, dass die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere, wie ich es in der Einleitung dieser Arbeit bereits logisch beschrieben habe, ein Vorurteil darstellt.

Resultat meines Rehabilitierungsversuches wird folgendes sein: Wenn ich zeigen kann, dass sich mindestens eine der im Schluss angeführten Prämissen, die die Konklusion zulassen, dass der Egoismus verwerflich ist, als falsch herausstellt, dann sehe ich den Versuch als gelungen an. Dann erweist sich das Verständnis vom Common-sense Egoismus als notwendig nachteilhaft für andere, als falsch. Sollten alle diese Prämissen jedoch vernünftig begründbar sein, dann sehe ich den Versuch als gescheitert an. Welche Konsequenzen das Ergebnis des Versuchs mit sich gebracht hat, soll dann am Ende dieses Kapitels besprochen werden. Nur soviel sei gesagt, dass es das Ziel der Rehabilitierung ist, das widersprüchliche Allgemeinverständnis von Egoismus zu relativieren, und damit die gesellschaftliche Rolle des Egoismus als Verhaltensregulation im Alltagsleben zu hinterfragen. Zwar kann die Nachteilhaftigkeit einer egoistischen Handlung durchaus gegeben sein, durch die Auflösung der widersprüchlichen Common-sense-Annahme zum Egoismusbegriff zeigt dieser Umstand dann womöglich nur mehr den deskriptiven Charakter des Egoismus, und nicht mehr einen normativen.

Im ersten Schritt werde ich mich auf eine zentrale These Bernard Mandevilles beziehen, die er in seiner berühmt-berüchtigten „Bienenfabel“ aufgestellt hat: Seinen Beobachtungen nach führen private Laster zu öffentlichen Vorteilen. Genau in dieser *These der Eigennützigkeit*, wie ich sie nennen werde, sehe ich das Potential, die Widersprüchlichkeit der im Common-sense Egoismus gemachten Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere zu belegen. Mithilfe des Zugangs zu Bernard Mandeville werde ich versuchen, die Rehabilitierung zugunsten eines moralisch neutraleren Common-sense-Egoismusbegriffs umzusetzen.

Ferner soll sich zeigen, dass es für meinen Rehabilitierungsversuch die Funktion des Common-sense Egoismusbegriffs für die Gesellschaft als ganzes zu untersuchen gilt, und diese nicht nur auf das Verhältnis einzelner Subjekte konzentriert zu beschreiben. Erst innerhalb einer Gesellschaft können Handlungsauswirkungen beobachtet, und gemessen werden, die zu einem Eigennutzen oder Fremdschaden führen. Zu diesem Zweck werde ich mich Mandevilles Bienenfabel als Untersuchungsobjekt zuwenden, weil er in diesem Werk Beobachtungen über das Verhalten der Menschen innerhalb einer Gesellschaft festhält. Für Mandeville ist es nicht selbstverständlich anzunehmen, dass der Mensch von Natur aus ein gutmütiges und auf das Allgemeinwohl bedachtes Lebewesen ist: Wie sich zeigen wird, legt nach Mandeville die Beobachtung des Verhaltens eines Menschen in der Gesellschaft eine gegenteiligen Vermutung nahe.

4.2 Bernard Mandeville

Bernard Mandeville war als Arzt in England tätig. Neben diesem Beruf war er sehr an der Politik interessiert, und hat einige propagandistische Artikel zu diesem Thema verfasst. Sein berühmtestes Werk war „Die Bienenfabel“, welches ihm durch herausfordernde Ansichten über den Menschen und dessen Verhalten in der Gesellschaft einiges an Kritik eingebracht hat (vgl. Vandenberg und DeHart 2018).

Es ist daher nicht unproblematisch, Mandeville als Denker ins Feld zu führen, mithilfe dessen Argumente ich versuchen möchte, meinen Rehabilitierungsversuch erfolgreich umzusetzen. Mit Rekurs auf Edwards (1964) kann auch festgehalten werden, dass Mandevilles Denksystem – welches speziell in der Bienenfabel zum Ausdruck kommt – inkonsistent geblieben ist. Für Edwards stellt dies aber keinen Grund dar, die Bedeutung von Mandevilles Gedanken zu schmälern. So zeigen Mandevilles Aussagen, die er über die Gesellschaft getätigt hat, im Grunde nur dessen Verachtung für die Ansichten anderer darüber, wie sie das Wesen der Menschen innerhalb der Gesellschaft wahrgenommen haben (vgl. ebd., S. 195, 199).

Edwards bringt das Kernproblem Mandevilles auf den Punkt, wenn dessen Schriften zwar als ironisch, aber als wenig wissenschaftlich analytisch beschreibt: „Seine Ironie setzt ihn [*Mandeville – Anm. v. G. P.*] außerstande, ein Philosoph oder Soziologe zu sein, da sie es verbietet, von ihm irgend ein ‚Programm‘ oder irgend eine analytische Aussage abzuleiten, die wir von solch nützlichen Menschen erwarten.“¹ (ebd., S. 203 – Übers. v. G.P.)

Es erweist sich als schwierig, die satirischen Beobachtungen Mandevilles in ein wissenschaftliches Format zu übertragen. Doch liegt es zuerst daran, eine bestimmte Lesart anzuwenden, die über die Polemik der Satire hinweghelfen kann. Das scheint Lamprecht (1926) auszudrücken, wenn er Mandevilles Werke in Schutz nimmt: „Philosophen scheinen oft unfähig zu sein, die Schriften von geistreichen und satirischen Personen zu schätzen, und verpassen dadurch den Sinn von Geistesblitzen cleverer Federn.“² (ebd., S. 561)

Eine passende Lesart soll für mich daher sein, aus den teils stark vereinfachenden, satirischen Textstellen Mandevilles, Argumente herauszudestillieren, die den Anspruch erheben, wissenschaftlich brauchbare Aussagen über gesellschaftliche Zusammenhänge darzustellen. Hier kann etwa Edwards erst nicht hilfreich sein, weil er hinter Mandevilles Texten eine bestimmte Vorstellung einer Norm sieht, die der Satire erst Gewicht verleiht. Und wird diese Norm in eine Doktrin abgeleitet, so sieht

¹ Im Original: „His irony, that is, disables him as a philosopher or sociologist by forbidding us to derive from him any ‚program‘ or even any consistent analytical statement of the sort we expect such useful people to provide.“

² Im Original: „Philosophers seem often unable to appreciate the writings of witty and satirical persons, and miss the point of sallies of clever pens.“

Edwards die Satire gänzlich ihre Wirkung verlieren (vgl. Edwards 1964, S. 204). Nur will ich nicht versuchen, eine Doktrin – also einen Lehrsatz – aus Mandevilles Schriften zu isolieren, sondern ich möchte nach brauchbaren Argumenten suchen, die mir in meinem Forschungsvorhaben weiterhelfen können. Es gilt für mich also das Gebot, Mandevilles Schriften nicht immer wörtlich und unkritisch zu übernehmen.

Dieses unkritische Übernehmen hat auch nicht Mandevilles Intention entprochen. Er selbst sagt von seiner Bienenfabel, dass diese ursprünglich als ein in „Knüttelversen erzähltes Geschichtchen“ gedacht war (vgl. Mandeville 2014, S. 60 (Vorwort)). Ihm ist es nicht darum gegangen – so schreibt er zumindest selbst –, dass sein Werk als Aufruf zum Laster verstanden werden sollte, er wollte lediglich zeigen, dass es nicht möglich ist, den Luxus und Komfort, den eine Gesellschaft mit sich bringt zu nutzen, ohne zeitgleich auf einen Anspruch auf Tugend verzichten zu müssen. Des Weiteren ist ihm daran gelegen, ersichtlich zu machen, dass die Menschen, die scheinbar eher dem Laster als der Tugend frönen, sich häufig selbst über jegliches Laster empören. Mandevilles Absicht, die Bienenfabel zu verfassen, war es seinem Verständnis nach, Menschen zu unterhalten. Doch hat er sich insgeheim gehofft, die Menschen mögen sich eingedenk ihrer Fehler für ihr dreistes Verhalten schämen, und dann auch erkennen, dass eine bequeme Lebensweise Missstände mit sich bringen muss (vgl. ebd., S. 59–62 (Vorwort)). Mandevilles Schreibstil, der für seine damalige Zeit unverblümt und empörend gewirkt haben muss, hat ihm aber neben einiger sachlicher Kritik auch vorurteilsbehaftete Kommentare eingebracht. Letztere zu relativieren, hat er sich aber enthalten: „[W]o die Menschen voreingenommen sind, ist die glänzendste Rechtfertigung umsonst.“ (ebd., S. 63 (Vorwort))

Mandevilles satirischen Stil beiseitegelassen, will ich an einem bestimmten Punkt ansetzen, den ich für mich nutzbar machen kann. Und zwar an dem Punkt, dass Mandeville versucht hat aufzuzeigen, dass die Menschen sich und ihre Handlungen selbst scheinbar anders wahrnehmen, als sie es tatsächlich hätten tun sollen. Wenn sich jemand über einen Laster echauffert, diesem aber selbst frönt, dann entsteht ein Bruch mit bestimmten Ansichten über die Welt. Und diesen Punkt hat – so meine ich – Mandeville in seiner Bienenfabel deutlich gemacht. Ausgehend von diesem Standpunkt werde ich eine weitere Erkenntnis Mandevilles isolieren, die beschreibt, dass lasterhaftes Verhalten durchaus dazu führen kann, dass das Allgemeinwohl einen Nutzen daraus zieht. Ja, nach Mandeville ist dies sogar keine reine Möglichkeit, sondern rückt das Laster in die Nähe einer fruchtbaren Abhängigkeit zum vorherrschenden Gesellschaftssystem. In diesen zwei Punkten bei Mandeville sehe ich einiges an Gewicht, dass ich den vom vorurteilsbehafteten Verständnis geprägten Common-sense-Verständnis vom Egoismus entgegenbringen kann. Und in dieser Vorgehensweise sehe ich dann eine Lesart am Zuge, die mit Mandevilles satiri-

schen Texten philosophisch arbeiten kann. Denn ob Mandeville zwar keine schlüssige, wissenschaftliche Theorie aus seinen Beobachtungen abgeleitet hat, so hat er doch Behauptungen darüber aufgestellt, was den Menschen zu seinen Handlungen antreibt, und welche Auswirkungen dieses Handeln haben kann.

4.2.1 Die Bienenfabel

Um eine Vorstellung davon zu bekommen, was Mandeville unter Egoismus verstanden hat, ist es sinnvoll, sich der von ihm verfassten „Bienenfabel“ zu widmen. Zwar hat Mandeville den Begriff Egoismus nicht als *terminus technicus* verwendet, doch taucht in der Bienenfabel³ unter anderem das Wort „Selbstliebe“ auf, welches im Zusammenhang mit am Eigeninteresse ausgerichteten Handlungen steht.

Die Bienenfabel besteht in erster Linie aus dem Gedicht „Der unzufriedene Bienenstock oder Die ehrlich gewordenen Schurken“. Dieses Gedicht wurde erst anonym veröffentlicht, später aber von Mandeville kommentiert, und um zusätzliche Abhandlungen – etwa über Armenschulen – erweitert. Das Gedicht bietet die Möglichkeit, der These, dass die Menschen von Natur aus tugendhaft sind, ernsthafte Gegenargumente zu liefern. Was Mandeville über den unzufriedenen Bienenstock zu berichten hat, ist eine satirische Aufarbeitung der gesellschaftlichen Umstände von Mandevilles Zeit, und soll im Folgenden zusammengefasst wiedergegeben werden.

In der Bienenfabel wird ein Staat beschrieben, der der Gesellschaft in der Zeit Mandevilles sehr ähnelt. Nur ist dieser Staat nicht von Menschen, sondern von Bienen⁴ besiedelt. Diese Bienen gehen einem konstant geschäftigen Treiben nach. Von außen betrachtet gibt sich der Bienenstaat als geregeltes System, in dem es zwar verschiedene Stände und auch Herrscher gibt, dies jedoch der sich darin entwickelnden Wissenschaft und Kunst nicht zum Nachteil gereicht. Je näher aber einzelne Vorgänge im Staat betrachtet werden, desto eher fällt auf, dass es durchaus ein soziales Ungleichgewicht gibt: Reiche Bienen mühen sich wenig dabei ab, ihren Reichtum zu vermehren. Die armen Arbeiterbienen müssen aber mit viel Mühe für ihre Ernährung sorgen. Zwar gibt es auch Bienen, die sich durch gesetzwidrige Handlungen finanzieren, aber nur diese als Betrüger zu brandmarken, entspricht für Mandeville nur einem Teil der Wahrheit. Denn auch in politischen Ämtern gibt es Bienen, die sich durch unmoralisches Verhalten Vorteile verschaffen. Mandeville

³ Wenn in dieser Arbeit von der „Bienenfabel“ gesprochen wird, dann ist damit speziell der erste Band der durch Kommentare und Aufsätze Mandevilles erweiterten dritten Auflage von 1724 gemeint. Nur diese dritte Auflage des ersten Bandes ist ins Deutsche übersetzt worden, [siehe Eintrag im Literaturverzeichnis] und der 1728 verfasste zweite Band der Bienenfabel wird bei Bedarf für die vorliegende Arbeit extra gekennzeichnet verwendet.

⁴ Warum Mandeville gerade Bienen als Metapher für die Menschen gewählt hat, macht er nicht klar ersichtlich, das schmälert aber nicht das Fundament für seine satirisch abgefassten Beobachtungen über die Gesellschaft.

gibt verschiedene Stände persifliert wieder, und weist Vertretern dieser Zünfte moralisch zweifelhafte Eigenschaften zu: Der Rechtsanwalt, der anstatt Rechtsstreite zu schlichten, diese nur anheizt, um mehr Geld zu verdienen, der Arzt, der mit dem Apotheker konspiriert, um mehr an unnützer Medizin zu verkaufen, die Geistlichen, die ihre Habgier durch Keuschheit zu verhüllen wissen – das sind allesamt Beispiele dafür, dass die Bienen ihre eigenen Vorteile auf Kosten anderer geltend machen wollen. Aber auch bei den einfachen Bienen gibt es Betrug, wenn zum Beispiel mit Mörtel und Steinen gestrecktes Düngemittel an nichtsahnende Bienen verkauft wird. Selbst die Justiz dient nur denen, die über genügend finanzielle Mittel verfügen, und lässt sie ihr verbrecherisches Treiben weiterführen. Die armen Bienen landen stattdessen schon für geringe Vergehen am Galgen. Mandeville sieht die Tugend nicht mehr gegen das Laster stehen, sondern sie scheinen sich zu ergänzen. Die Gier nach Luxus und Komfort ist allgegenwärtig. Mandeville lässt es sich aber nicht nehmen, durch das Aufzeigen der Missstände, die nützlichen Effekte hervorzuheben, die diese von einer anderen Perspektive betrachtet mit sich bringen: Verschwendungssucht führt zu einer Herstellungskette von Gütern, die für viele Bienen ein finanzielles Auskommen bedeutet. Das Laster fördert das Erfindungsreichtum der Bienen, dient so dem wissenschaftlichen Fortschritt, und ermöglicht es selbst armen Bienen zu Reichtum zu gelangen. Mandevilles Narrativ erhält jedoch eine mehr oder weniger glückliche Wendung: Jupiter selbst greift ein, und lässt die Bienen ihre Fehler erkennen. Die Bienen schämen sich ihrer Taten, und jede Biene versucht nun aufgrund dieses abrupten Wandels ihre Makel auszumerzen. Schulden werden zurückbezahlt, oder gar gänzlich erlassen. Diejenigen, die ihr ungerechtes Verhalten erkennen, verlassen aus Scham den Bienenstaat. Die Medizin dient nun wieder der Heilung der Menschen, und aufgrund der generellen Aufrichtigkeit ist die Justiz nicht mehr von Nöten. Die Pracht und der Glanz des Bienenstaates macht der Genügsamkeit und Schlichtheit Platz. Dieser Wandel bewirkt aber auch, dass der Bienenstaat schwach und angreifbar ist: Es gibt kein Heer mehr, das den Staat beschützen könnte. Vom Glanz der Hochzeit des Bienenstaates weit entfernt, haust der Bienenstaat in einem hohlen Baum. Mandevilles Fazit: Es soll sich niemand darüber grämen, dass Tugend in Staaten nicht großgeschrieben wird. Zur Entwicklung eines Staates trägt das Laster mehr bei, als die Menschen sich eingestehen wollen (vgl. Mandeville 2014, S. 80–92).

Das Gedicht vom unzufriedenen Bienenstock ist durchaus als legitime Gesellschaftskritik zu verstehen. Hierfür spricht, dass Mandeville die Vorstellungen, die die Menschen von sich selbst haben, ihren Handlungen und Handlungsauswirkungen gegenüberstellt. Mandeville kontrastiert klar die Vorstellung davon, dass der Mensch ein tugendhaftes Wesen ist, mit der Beobachtung von realen Ereignissen: Um erst

überleben und in weiterer Folge gesellschaftlich vorwärts kommen zu können, ist den Menschen eigentlich jedes Mittel recht – sofern es nicht als Verbrechen erkannt und geahndet wird.

Edwards (1964) sieht in Mandevilles Bienenfabel den Versuch, ein Gesellschaftssystem, das über bestimmte Vorstellungen von Tugend und Laster verfügt, mit den Auswirkungen von Handlungen zu konfrontieren, die auf diese beiden moralischen Begriffen bauen. Und da diese Begriffe in dem von Mandeville beschriebenen System – sowie scheinbar auch in der realen Welt – funktionieren, stellt dies eine Kritik am realen System dar. Wenn zum Beispiel Luxus und Stolz zu einer stabilen Gesellschaft führen, die am Nutzen für bestimmte Menschen dieses Systems nicht geizt, schafft das einen Erklärungszwang für Menschen, die zwar die Tugend preisen, es aber übersehen, dass ein solches System wohl niemals tugendhaft sein kann (vgl. ebd., S. 205f.).

In der Bienenfabel selbst – diese hat er in späteren Editionen ausführlich kommentiert – skizziert Mandeville eine „[...] große, reiche und kriegstüchtige, durch eine beschränkte Monarchie glücklich regierte Nation [...].“ (Mandeville 2014, 60 – (Vorwort)). Das Anführen dieser Staatsform, die Mandeville hier recht abstrakt beschreibt, lässt für mich darauf schließen, dass er unter anderem das Großbritannien seiner Zeit damit ansprechen wollte. Im Heranziehen einer solcherart gestrickten Nation sieht es Mandeville als ein Anliegen zu beschreiben, welche faktischen Eigenschaften die Menschen aufweisen, nicht welchem Ideal sie nach Meinung einiger Menschen seiner Zeit entsprechen sollen. Abgesehen von meiner Interpretation ist für Mandeville klar, dass der Mensch ein Konglomerat aus physiologischen und psychologischen Bestandteilen ist. Neben den sichtbaren Teilen, folgt der Mensch also auch Leidenschaften, denen er ob seines Willens unterworfen ist (vgl. ebd., S. 93 (Einleitung)).

Will man Mandevilles Gedicht vom unzufriedenen Bienenstock Glauben schenken, dann ergibt sich aus seinen Beobachtungen und Deskriptionen der Menschen ein ausgleichendes Verhaltensmuster: Die Menschen gehen einen Handel ein: Es ist nicht so, dass die Menschen freiwillig ihre Bedürfnisse für das Wohl aller aufgeben. Sie erwarten sich vielmehr etwas als Gegenleistung dafür, wie Mandeville in einer seiner späteren Schriften feststellt (vgl. ebd., S. 94f.).

Ob diese Eigenschaft des Egoismus erst die Form der Wirtschaft hervorgebracht hat, wie sie die Menschen im 21. Jahrhundert praktizieren, muss hier fraglich bleiben. Interessant für meine Zwecke ist die Frage, ob eine Wirtschaft, die auf reinem Altruismus aufbaut, überhaupt funktionieren kann. In Mandevilles Bienenfabel sehe ich diese Frage insofern beantwortet, dass er mit der dramatischen Wendung in seinem Gedicht hervorhebt, dass eine solche Gesellschaft gezwungenermaßen ihre

bisherige Form verlieren würde. Auch denke ich, dass es ratsam ist, in der Frage nach dem Verständnis des Egoismus im Common-sense als notwendigerweise nachteilhaft für andere, die Handlungsauswirkungen Einzelner mit den wirtschaftlichen Auswirkungen in Verbindung zu bringen. An den wirtschaftlichen Auswirkungen kann beobachtet werden, dass ein idealistischer Konflikt entstehen muss, wenn angenommen wird, dass Menschen zwar von Grund auf altruistisch sind, die wirtschaftlichen Gepflogenheiten aber eine egoistische Tendenz der Menschen hervorheben.

Ich denke, dass sich zu Mandevilles Zeit ein Bruch in der Vorstellung darüber aufgetan hat, was Moral eigentlich bedeutet. Dieser Bruch entzieht dem als fundamental angenommen Ideal das Gewicht, dass die gesellschaftliche Ordnung bisher nicht anders hat funktionieren können. Hundert (2005) spricht in diesem Zusammenhang auch vom *moralischen Skeptizismus* Mandevilles (ebd., S. 13).

[M]andeville hat erfolgreich ein intuitiv ansprechendes Bild einer Welt gestaltet, die dramatisch durch einen neuen Mechanismus des *[wirtschaftlichen]* Austauschs verändert worden ist. Eine Welt, die von ihren Mitgliedern erschreckenderweise fordert, deren bürgerliche Ideale in ein Reich der Nostalgie zurückzuweisen, und eine unnachgiebig egoistische Moral anzunehmen.⁵ (ebd., S. 13 – Anm. u. Übers. v. G. P.)

Ist man über die Aufarbeitung der gesellschaftlichen Umstände in Mandevilles Bienenfabel empört, steht man schon unter dem Rechtfertigungszwang zu zeigen, dass die ureigensten Absichten von Handlungen der Menschen nur mit tugendhaften Hintergedanken besetzt sind. Dass Mandevilles Bienenfabel teils recht ungenau und doppeldeutig verfasst ist, ändert nichts an dem Umstand, dass bei näherer Betrachtung der Motive und Gründe der Menschen zu handeln, das Eigeninteresse mitunter eine bedeutende Rolle spielt. Mandeville fasst diese Feststellung in seinen Erläuterungen zur Bienenfabel derart, „[...] daß es unmöglich ist, eines Menschen Handlungsweise zu beurteilen, wenn wir nicht mit den Grundsätzen und Motiven, die ihn bewegen, völlig bekannt sind.“ (Mandeville 2014, S. 104f.)

Ich denke, dass Mandeville erkannt hat, dass tugendhaften Handlungen zwar hinreichende, aber nicht notwendigerweise tugendhafte Motive zugrunde liegen müssen. In dieser Hinsicht stellt er – wenn auch indirekt – fest, dass die Auswirkungen einer Handlung nicht unweigerlich auch das Motiv derselben wiedergeben. Wird dennoch davon ausgegangen, dass die Motive ein bestimmtes Handlungsergebnis herbeiführen müssen, kann das daran liegen, dass bestimmte gesellschaftliche Vorstellungen – hier

⁵ Im Original: „[M]andeville successfully fashioned an intuitively compelling picture of a world dramatically transformed by new mechanisms of exchange, a world that frighteningly demanded from its members the relegation of their civic ideals to the realm of nostalgia, and the adoption of an intransigently egoistic moral.“

konkret, dass der Mensch von Natur aus ein tugendhaftes Wesen ist – unhinterfragt übernommen werden.

Mandeville aber als Revolutionär zu interpretieren, dem es in seinen Ausführungen um die Errettung der Menschheit vor sich selbst geht, ist nach Lamprecht (1926) unzureichend. Dieser sieht Mandeville, im Gegensatz zu einigen seiner Mitmenschen⁶, die in Zeiten von Umbruch und gesellschaftlichem Wandel daran festgehalten haben, die gegebenen sozialen Umstände nicht aufs Spiel zu setzen, in einer krisenlosen Zeit als derart „erkonservativ“, dass dieser an bestehenden Verhältnissen gerade nichts ändern wollte. Lamprecht sieht in Mandeville den Imperativ vertreten, eher die gesellschaftlichen Gegebenheiten zu akzeptieren, als dieses Gefüge experimentellen Änderungen zu unterwerfen (vgl. ebd., S. 566f.). Ergänzend zu Lamprecht weist Rogers (1925) auf einen scheinbaren Widerspruch hin, der – so denke ich – im Bezug zur Annahme steht, Mandeville sei konservativ gewesen. Für Rogers ist es bemerkenswert, dass Mandeville zwar die Widersprüchlichkeiten einer Gesellschaft anprangert, die sich durch oberflächliche Höflichkeit auszeichnet, andererseits aber genau diese Gesellschaft als gegeben nimmt, weil diese erst durch solche Oberflächlichkeit gedeihen kann Rogers (vgl. ebd., S. 12).

Nach Edwards (1964) offenbaren sich Mandevilles reaktionäre Züge auch in seiner Schrift über die Armenschulen seiner Zeit. Edwards sieht diese Züge zwar vorhanden, gibt aber Aufschluss über Mandevilles Gründe für eine solche Sichtweise. Armenschulen waren als Erziehungsanstalten für minderbemittelte Menschen gedacht. Mandeville erachtet es aber als problematisch, Menschen eine übergebührende Erziehung zukommen zu lassen, die damit nur anzufangen wissen, sich in einem System Vorteile zu verschaffen. Edwards sieht in Mandevilles Betrachtungen über Armenschulen eine Kritik dahingehend, dass Mandeville den Zweck dieser Schulen nicht darin sieht, mündige Bürger und Bürgerinnen zu erziehen, sondern dass die herrschende Klasse das kriminelle Potential armer Menschen durch Uniformität zu entschärfen versucht (vgl. ebd., S. 201f.). Eine weitere Interpretation von Mandevilles Kritik an den Armenschulen seiner Zeit liegt nach Rogers darin, dass die Versorgung armer Menschen mit Halbwissen diese davon abhält, Arbeit zu verrichten, die niemand sonst verrichten will. Die Gesellschaft nimmt daher durch Armenschulen mehr Schaden als diese Nutzen bringen, weil die soziale Notwendigkeit von ungebildeten Menschen für niedere Tätigkeiten in einer für sie unzweckmäßiger Bildung nicht mitbedacht ist (vgl. Rogers 1925, S. 11f.).

Aus einer moralischen, aber modernen Perspektive kann Mandevilles Untersuchung über die Armenschulen seiner Zeit gerechterweise kritisiert werden. Heutzutage würde wohl niemand davon ausgehen, dass es bestimmt situierter (genauer:

⁶ Lamprecht denkt hier etwa an Hobbes oder Burke (vgl. Lamprecht 1926, S. 566).

armer) Menschen bedarf, um „niedere“ Tätigkeiten zu verrichten. Aber Mandeville legt den Fokus auf die Eigenschaft (s)einer Gesellschaft, dass sie bestimmter Prozesse bedarf, die notwendig sind, um sie am Laufen zu halten. Und dazu zählt für ihn ein hierarchischer, sozialer Aufbau, der durch das lasterhafte Verhalten der Menschen bedingt ist.

So besteht – wie ich denke – die Funktion von Mandevilles Bienenfabel darin, primär den Menschen einer Gesellschaft die Masken abzunehmen, um ihnen ihr wahres Gesicht zu zeigen. Bei der Lektüre Mandevilles ist es jedoch erforderlich, sich nicht vom satirischen Stil ablenken zu lassen, und vielmehr die Thesen zu isolieren, die sich in den Kontext der Frage nach dem landläufigen Verständnis von Egoismus bringen lassen. Für den Zweck des Rehabilitierungsversuches ist es wichtig gewesen, zu zeigen, dass es durchaus argumentierbar ist, in einem Gesellschaftssystem egoistische Motive anzunehmen, die tugendhaften Handlungen scheinbar zugrunde liegen. Denn tugendhafte Handlungen können sich nicht als alleinige Wirkmechanismen erweisen, die eine Gesellschaft stützen. Dieses Erkenntnis, so denke ich, relativiert die These, dass der Mensch von Natur aus tugendhaft ist, wenn unter „tugendhaft“ verstanden wird, niemals egoistisch zu handeln. Mit Mandevilles Bienenfabel im Hinterkopf, und der Erkenntnis um die gesellschaftlichen Vorteile, die das Laster bringen kann, möchte ich im nächsten Kapitel eine These aus Mandevilles Bienenfabel herausarbeiten, die den Bezug zur eingangs abgehandelten, aktuellen Forschung zum Egoismus herstellen kann.

4.2.2 Die These der Eigennützigkeit

Als Vorbemerkung zum Versuch der Ableitung einer Theorie aus der Bienenfabel, die das Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden nach Mandeville wiedergibt, sei Folgendes gesagt: Da es zu Mandevilles Zeiten den Begriff „Egoismus“ noch nicht gegeben hat (vgl. Maurer 2014, S. 1), ist die Gegenüberstellung einer Mandeville’schen Theorie mit Egoismustheorien zu einem Teil ein Anachronismus. Ich möchte daher aus zwei Gründen nicht von Mandevilles Egoismustheorie, sondern von einer These der Eigennützigkeit sprechen. Erstens ist es fraglich, ob Mandeville überhaupt als Vertreter⁷ einer Egoismustheorie im modernen Sinne gezählt werden kann. Zweitens unterscheidet sich die von Mandeville abgeleitete Theorie insofern von einer modernen Egoismuskonzeption, dass für Mandeville das ambivalente Verhalten der Menschen in Bezug auf Tugend und Laster eine wichtige Rolle spielt. Jeglicher Bezug Mandevilles auf den Egoismus soll daher im Sinne einer Theorie verstanden werden, die immer auch das Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden zum

⁷ Siehe das Kapitel über Mandeville und den psychologischen Egoismus.

Ausdruck bringt. Und nur auf diese Art sehe ich die Verwendung des Egoismusbegriffes im Zusammenhang mit einer Erklärung von Mandevilles Beobachtungen und Erkenntnissen gerechtfertigt.

Die Bienen – für eine leichtere Lesbarkeit werde ich mich im weiteren Verlauf aber auf die Menschen konzentrieren – haben in der Bienenfabel zwei gesellschaftliche Funktionen. Einerseits sind sie für ihr eigenes Wohl verantwortlich, wenn sie etwa durch Arbeit oder sonstige findige Techniken zu ihrem Auskommen gelangen. Andererseits sind sie Teilnehmer eines Staates, dessen Form bedeutend vom Handeln der einzelnen Menschen abhängt. Das bedeutet, dass die Handlungen der Menschen immer auch im Kontext einer größeren Struktur stehen, und nicht nur auf eine eng begrenzte Lebenswelt beschränkt sind. Da sich aber die größeren Strukturen nicht unmittelbar durch das rationale Verhalten einzelner Menschen grundlegend verändern, liegt es nahe, dass sich Subjekte selbst am wichtigsten nehmen.⁸ Altruistische Handlungen werden dadurch nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Wenn jedoch angenommen wird, tugendhaft zu handeln sei ein natürliches Wesensmerkmal des Menschen, kommt die Frage auf, warum auf diese Weise zu handeln nicht immer tugendhafte Effekte hervorbringen kann. Eine erste Definition einer *These der Eigennützigkeit*, die ich aus Mandevilles Bienenfabel ableite, lautet daher wie folgt:

(These der Eigennützigkeit) Von Menschen ausgeführte Handlungen, deren Absicht der eigene Vorteil ist, müssen keinen Nachteil für andere Menschen bewirken.

Die These der Eigennützigkeit stellt eine Formalisierung des Untertitels der Bienenfabel „Private Laster, öffentliche Vorteile“ dar. Eine solche Definition bedingt zuerst – unabhängig davon, ob eigennützige Handlungen als Laster gesehen werden oder nicht – ein Wirkungsverhältnis, in dem Menschen stehen, wenn sie Handlungen ausführen. Dies muss nicht gleich auf negative Auswirkungen von Handlungen verweisen, sondern bringt zum Ausdruck, dass sich die Menschen zumindest gegenseitig beeinflussen, wenn sie in einer Gesellschaft leben.

Es muss jedoch einen besonderen Grund für die gegenseitige Beeinflussung der Menschen geben, wenn diese ihr Verhalten am Eigennutzen ausrichten. Wenn dieser Grund aber nicht ausschließlich auf einer kausalen Ebene gesucht werden soll, weil es zweifelhaft ist, ob jede egoistische Handlung auch nur den Eigennutzen fördert, dann stellt sich für mich zumindest die Frage nach den Motiven solcher auf den Eigennutzen ausgerichteten Handlungen. Denn dass die Menschen ihre Handlungen rein dem Zufall überlassen, bleibt auszuschließen. Womöglich ist es ja die psychische Verfasstheit des Menschen, die ihm das Handeln im Eigeninteresse vorgibt.

⁸ Man denke hier an das eher moralisch anrühige Motto „Jeder ist sich selbst der Nächste“.

Hayek (2009) hebt hervor, dass Mandeville durch seine Tätigkeit als Arzt, der sich auf Nerven- und Magenkrankungen spezialisiert hat, ein umfangreiches Wissen über die menschliche Psyche angehäuft hat. Eine zentrale Erkenntnis dieser langjährigen Erfahrung Mandevilles mag gewesen sein, dass das Wissen der Menschen um die Gründe für ihre Handlungen nicht immer akkurat, und den erwarteten Konsequenzen gemäß sein musste (vgl. ebd., S. 80f.).

Hayeks Hervorheben des medizinischen Einflusses auf Mandevilles Herangehensweise an die Beschreibung des menschlichen Verhaltens in der Gesellschaft lässt Mandevilles Erkenntnisse zumindest in das Licht des psychologischen Egoismus rücken. Mandeville selbst schließt aber rationales Verhalten, das den psychologischen Motiven der menschlichen Handlungen gegenübersteht, als Handlungsimpuls nicht aus. Er spricht vom „vernünftigen Bestreben“, das dem „Naturtriebe“ entgegen steht (Mandeville 2014, S. 99; siehe hierzu auch Lamprecht 1926, S. 572f.).

Beschreibungen der Motive menschlichen Handelns finden sich bei Mandeville in seiner Schrift „Eine Untersuchung über den Ursprung der sittlichen Tugend“. Hier stellt er gleich zu Beginn folgende einführende These auf:

Alle in Freiheit lebenden Tiere streben ausschließlich nach Befriedigung ihrer Begierden und folgen ganz naturgemäß ihren Neigungen, ohne sich darum zu kümmern, welches Gute oder Böse für andere aus ihrer Befriedigung entspringt. (Mandeville 2014, S. 94)

Es handelt sich hier wohl gemerkt vorerst um Tiere, die sich nicht der Vernunft bedienen, um ihre Begierden zu befriedigen. Diese einführende These stellt wohl vielmehr einen Naturzustand dar – und von einem solchen geht Mandeville in seiner Untersuchung aus (siehe ebd., S. 94) – der zu einer Selbstregulation von Tiergruppen geführt hat. Hier kann schon ein erstes Motiv von Handlungen überhaupt gesehen werden. Dieses Motiv stellt sich nach Mandeville als die Befriedigung der Begierden heraus. Er geht bei diesem Motiv aber von der Verhaltensweise von Tieren aus, die nicht durch Gesetze oder Normen restringiert werden. Das Befolgen der naturgemäßen Neigungen darf hier wohl nicht als Tautologie verstanden werden, sondern hebt hervor, dass es in Lebewesen Begierden und Neigungen gibt. Was aber den Unterschied zwischen diesen psychischen Merkmalen ausmacht, bleibt Mandeville in seinen weiteren Ausführungen schuldig. Fraglich bleibt auch, ob aus der Befriedigung der eigenen Begierden erst die Neigungen entstehen, oder ob diese zwei grundlegende Veranlagungen von Lebewesen darstellen – dann würde es sich aber auch um zwei Motive für Verhalten überhaupt handeln. Wichtig ist jedoch, dass es sich bei den Motiven um psychische Eigenschaften handelt, die nach Mandeville Handlungen zugrunde liegen. Ob aus den Handlungen dann Gutes oder Böses für andere entsteht, ist aber auch primär nicht Inhalt der Begierden und Neigungen. Und genau dieser

Zusatz lässt zwei Möglichkeiten zu, das menschliche Verhalten zu deuten: Entweder kümmern sich Lebewesen nicht darum, welche Konsequenzen aus ihren Handlungen für andere Lebewesen entstehen oder ihnen ist einfach – aufgrund ihrer physiologischen Verfassung – nicht bewusst, dass ihre Handlungen negative Auswirkungen auf andere haben können. Gerade bei Menschen, die in einer Gesellschaft leben, trifft wohl die erste Möglichkeit zu, was – wenn ich Mandeville richtig verstehe – aber eine natürliche Eigenschaft darstellt.

Mandeville sieht den Menschen zwar auch als ein Tier, welches aber im Unterschied zu anderen Tieren zur Gesellschaft fähig ist. Nach Mandeville ist der Mensch gerissener und egoistischer als die anderen Tiere. Sein Verlangen, viele Bedürfnisse zu stillen, ist über die Maßen stark, so dass es, um ihn in eine Gesellschaft integrieren zu können, der Intervention einer herrschenden Gesellschaftsklasse bedarf. Rohe Gewalt alleine, so Mandeville, bringt den Menschen nicht dazu. Die Integration in eine Gesellschaft macht es erforderlich, dass der Mensch zugunsten des Allgemeinwohls auf seine eigenen Bedürfnisse verzichtet. Um dem Menschen diesen Verzicht schmackhaft zu machen, sind als Entschädigung Belohnungen erfunden worden. *Lob* und *Schmeichelei* sind nach Mandeville zwei Arten von Belohnung, die die *Selbstverleugnung* des Menschen annehmlicher machen sollen (vgl. Mandeville 2014, S. 94f.).

Ich denke, dass sich bei Mandeville Folgendes abzeichnet: Einfache Tiere sind sich der Konsequenzen ihrer Handlungen aufgrund ihres rudimentären Verstandesapparates nicht bewusst. Der Mensch hingegen, als gesellschaftsfähiges Wesen, kann durchaus die Folgen seiner Handlungen abschätzen. Wenn er handelt, hat er aber immer sein eigenes Wohl im Blick. Hier sehe ich den Übergang beschrieben, der von den psychologischen Motiven zu den rationalen Gründen für Handlungen überleitet. Zwar ist der Mensch psychologisch gesehen von seinen Begierden getrieben, wie er diese befriedigt, bedarf aber der Überlegung. Denn wenn der Mensch sein Eigeninteresse aufgeben soll, dann muss ihm dafür ein gebührender Ersatz angeboten werden. Mandevilles Ansatz beschreibt also eine Hierarchie innerhalb der Gesellschaft: Es gibt Menschen, die durch Belohnung zum Verzicht auf ihre Bedürfnisse gebracht werden, und solche, die sich die Werkzeuge der Beherrschung ausdenken und anwenden.

Mandevilles satirische Darstellung davon, wie Menschen zum Verzicht einer von ihnen bevorzugten Handlung gebracht werden können, wirkt stark vereinfachend. Womöglich kann dieser Ansatz noch folgend ausgebaut werden: Es bedarf nicht nur der Belohnung durch Lob und Schmeichelei, sondern noch anderer gesellschaftlicher Techniken, um Menschen schon von Kindesalter an vorgegebene Werte zu binden. Ich denke, dass eine Textstelle bei Baier (1974) eine kulturelle Technik beschreibt, die dazu dienlich sein kann, Mandevilles zynische Thesen zu untermauern. Baier sieht

in der *Erziehung* eine Grundvoraussetzung, um die eigenen Vorteile gegen Vorteile für das Allgemeinwohl abzuwägen. Ohne der Erziehung zum rationalen Abwägen einer Handlung, gibt es nach Baier innerhalb einer Gesellschaft auch kein rationales Befolgen einer solchen:

Man hat uns von Kindesbeinen an gelehrt, zu denken, bevor wir handeln, nicht einem Impuls, Instinkt oder einer Neigung blindlings zu folgen. Man hat uns gesagt, daß wir andernfalls häufig Grund haben werden, unsere Handlungsweise zu bedauern. [...] Außerdem werden wir immer wieder dazu angehalten oder genötigt zu tun, was wir tun müssen, nicht was wir tun wollen, und zu unterlassen, was wir nicht tun sollen, selbst wenn wir es gern täten. (Baier 1974, S. 143)

Im Gegensatz zu Mandeville klingt Baiers Hinweis auf die soziale Konditionierung der Menschen resignierend. Was jedoch Baier und Mandeville gemeinsam haben, ist der Hinweis darauf, dass innerhalb der Gesellschaft Prozesse am Laufen sind, die eine solche erst beständig machen. Zwar ist der Mensch immer im Zwiespalt, die eigenen Wünsche und Bedürfnisse stillen zu wollen, dies aber aufgrund restriktiver Normen in der Gesellschaft nicht immer tun zu können, doch zeichnet sich dadurch ein egoistische, psychische Grundstruktur im Menschen ab.

Nach Mandeville wird die Unterdrückung des Naturtriebes zum höchsten Gut des Menschen, das Ausleben dieses Triebes als höchste Übel festgesetzt. Aufgrund des Anpreisens der Unterdrückung des Naturtriebes als höchstes Gut, entstehen zwei Klassen von Menschen: Die erste Klasse repräsentiert Menschen, die ihre Naturtriebe nicht im Griff haben. Die zweite Klasse repräsentiert Menschen mit hoher Würde und großem Ansehen, die sich ihrer Selbstaufgabe für das Allgemeinwohl bewusst sind. Diese Klasseneinteilung stellt für Mandeville aber nur die Verschleierung der Tatsache dar, dass die zweite Klasse der ersten Klasse nur glaubhaft macht, dass sie nach dem höchsten Gut streben. In Wahrheit ist es nur ein geschickter Zug, sich die erste Klasse für die eigenen Ziele untertan zu machen. Es stellt sich heraus, dass diese Einteilung in zwei Klassen von Menschen vorangetrieben wird, die sich andere Menschen untertan machen wollen (vgl. Mandeville 2014, S. 95–98). Der Grund für ihr Handeln liegt darin, sich „[...] mit mehr Ruhe der Stillung ihrer eigenen Bedürfnisse überlassen zu können.“ (ebd., S. 99)

Wichtig ist hier für mich festzuhalten, dass Mandevilles Beschreibung der gesellschaftlichen Entstehungsprozesse aufgrund seines satirischen Ansatzes stark vereinfachend sind. Er hebt jedoch einen gewichtigen Grund hervor, dass die gesellschaftliche Ordnung nicht auf rationalen Gründen baut, sondern auf rationalen Entscheidungen, die durch psychologische Motive zustande kommen. Verstehe ich Mandeville

richtig, dann scheint die Zivilisierung des Menschen darauf aufzubauen, dass das Befriedigen der eigenen Bedürfnisse das zentrale – wenn auch subtile – Motiv darstellt. Der von Mandeville beschriebene Vorgang der Zivilisierung des Menschen bringt eine wesentliche Übereinkunft, wie die Begriffe Laster und Tugend zu definieren sind:

Und dies führte zu dem Übereinkommen, einerseits alles, was ein Mensch ohne Rücksicht auf das Allgemeinwohl zur Befriedigung seiner Begierden unternähme, *Laster* zu nennen, vorausgesetzt, daß jene Handlungsweise den geringsten Verdacht erzeuge, sie schädige entweder einen aus der Gemeinschaft oder mache ihn selbst anderen weniger nützlich; andererseits jedes Verhalten als *Tugend* zu bezeichnen, durch das ein Mensch aus dem vernünftigen Bestreben heraus, gut zu sein, und dem Naturtriebe entgegen, sich um das Wohl anderer oder den Sieg über seine Leidenschaften bemühen würde. (Mandeville 2014, 99 - Hervor. i. Text)

Es ist hier anzumerken, dass Mandeville wohl im Sinn gehabt hat, dass lasterhafte Handlungen, wenn sie von anderen nicht als solche erkannt werden können, keine lasterhaften Handlungen darstellen. Ist dem so, dann ist eine egoistische Handlung auf zweierlei Art keine lasterhafte Handlung: Erstens ist sie nicht lasterhaft, wenn ihre Konsequenzen auf das Allgemeinwohl nicht negativ sind. Zweitens ist sie dann nicht lasterhaft, wenn keine negativen Konsequenzen wahrnehmbar sind. Diese Erkenntnis bringt erste Argumente dafür, Egoismus nicht von vornherein als moralisch negativ zu erachten.

Wichtig ist auch, dass Mandeville dezidiert von einem Übereinkommen spricht, das zu der Begriffsdefinitionen von Tugend und Laster geführt hat. Dies ist für ihn nicht etwa durch Beobachtung und anschließender Ableitung von Tatsachen zustande gekommen – also aus der Annahme heraus, Tugend und Laster wären natürlichen Gegebenheiten. Wenn also die Menschen ihre Eigeninteressen der Schmeichelei wegen aufgeben, dann geschieht dies nicht etwa aus Sorge um das Allgemeinwohl, sondern dient wiederum der Befriedigung der Eigeninteressen. Nur wird Lob, das aus tugendhaften Handlungen resultiert, mehr geschätzt und auch gesucht – weil gesellschaftlich von Vorteil –, als das Verfolgen der eigenen Begierden. Das Hinterhältige ist aber – wenn Mandevilles Überlegungen ernst genommen werden –, dass Handlungen nie allein aus uneigennütigen Motiven getätigt werden. Das legt zumindest seine Definition von Laster und Tugend nahe.

Mandevilles Beschreibung des menschlichen Verhaltens als am Eigeninteresse orientiert rückt seine Thesen in die Nähe des psychologischen Egoismus. Egal welche Überlegungen zu Handlungen führen, die dem Allgemeinwohl dienlich sind, diese Überlegungen sind durch das Eigeninteresse motiviert. Erst durch die Erkenntnis, dass die ungezügelt Befriedigung der eigenen Begierden Konflikte mit sich bringt,

führt zu Überlegungen hinsichtlich einer Einschränkung egoistischer Handlungen. Das Resultat daraus sind eben folgende Konventionen: Wider das Allgemeinwohl zu handeln, ist lasterhaft, die Einschränkung der eigenen Begierden zum Wohle anderer ist tugendhaft. Es entsteht hier aber bemerkenswerterweise eine Auflösung der kausalen Abhängigkeit des Eigeninteresses als Motiv einer Handlung von deren möglichen negativen Konsequenzen. Aufgrund der Tatsache, dass Handlungen als schädlich für das Gemeinwohl erkennbar sein müssen, um lasterhaft zu sein, spricht in einer Gesellschaft nichts dagegen, eigennützig motivierte Handlungen, die scheinbar zum Wohle aller beitragen, als tugendhaft zu erachten.

Als eine aufschlussreiche Erkenntnis kann festgehalten werden, dass die Annahme kritisierbar ist, die Menschen seien von Natur aus tugendhafte Wesen. Zwar spiegeln Mandevilles Thesen und Überlegungen keine systematische Analyse des menschlichen Verhaltens und der Entstehung der Gesellschaft dar. Das Infragestellen der Motive von menschlichen Handlungen, weil diese immer auch angezweifelt werden können, bietet Mandeville aber einen Hebel, um wesentliche Tugendhaftigkeit zu kritisieren. Sich tugendhaft verhalten zu können, stellt nach Mandeville keine natürliche Eigenschaft des Menschen dar. Pointiert fasst er zusammen: „Je genauer wir die menschliche Natur erforschen, desto mehr werden wir davon überzeugt sein, daß Sittlichkeit ein sozialpolitisches Erzeugnis aus Schmeichelei und Eitelkeit ist“ (Mandeville 2014, S. 101)

In Mandevilles Definition schwingt aber mit, dass die Tugend keine wirkliche Tugend darstellt, weil die Motive, aus denen tugendhafte Handlungen getätigt werden, nur dem Eigeninteresse dienlich sind. Doch muss auch für Mandeville ersichtlich gewesen sein, dass der Tugendbegriff in der Gesellschaft eine funktionale Rolle spielt. Dieser Begriff wird angewendet, und hat ein bestimmtes moralisches Gewicht, das sich nicht leugnen lässt. War für Mandeville die Funktion des Tugendbegriffs bekannt, dann – so denke ich – kann es Mandeville nicht so sehr daran gelegen sein, den Tugendbegriff zu negieren, als vielmehr die Motivation offenzulegen, warum und wie der Tugendbegriff angewendet wird. Und diese Motivation ist dem Eigeninteresse des einzelnen Menschen geschuldet.

Gerade hier sehe ich ein wichtiges Argument für meinen Rehabilitierungsversuch: Auch wenn das Motiv einer Handlung egoistisches Verhalten bestätigt, so können die Auswirkungen auf die Gesellschaft dieser egoistischen Handlung nicht immer schädlich sein. Es mag zwar naheliegend sein, dass die Verwendung des Tugend- sowie Lasterbegriffs eine sozial regulierende Funktion hat – das hat Mandeville doch ziemlich klar herausgearbeitet –, doch lässt diese Funktion die Widersprüchlichkeit der Annahmen, die aus dem Gebot der Tugendhaftigkeit und dem Verbot dessen Gegenteils entstehen, nicht klar ersichtlich werden. Weil es eben eine sittliche Tra-

dition ist, den Egoismus als eine lasterhafte Eigenschaft zu deuten, kann auch der Nachweis der Schadlosigkeit bestimmter egoistischer Handlungen nicht akzeptiert werden.

Mandevilles revisionäre Aufarbeitung der Vorstellung von Moral stützt sich auf Erkenntnissen, die auf seine Beobachtungen zurückzuführen sind. So gibt er in seinem Aufsatz „Eine Untersuchung über die Natur der Gesellschaft“ klar zu verstehen, dass Moral immer schon einem Trend unterlegen hat, so wie auch die Beurteilung von Kunstwerken immer schon eine Sache des Geschmacks gewesen ist: „Es gibt verschiedenes sowohl Lobens- wie Tadelnswertes, das abwechselnd bald bewundert, bald mißbilligt wird, je nachdem sich Moden und Sitten ändern und die Menschen in ihrem Geschmack und ihren Launen wechseln.“ (Mandeville 2014, S. 356)

Das Zentrum von Mandevilles Relativierung der Moral stellen aber die persönlichen Neigungen der Menschen dar, die sie im Grunde nur ihre Eigenliebe suchen lassen. Und dass die menschliche Tugend eine generische Wesenseigenschaft darstellt, ist nicht nur falsch, sondern führt auch zu Verhalten, welches sich nach Mandeville durch Täuschung und heuchlerisches Gehabe äußert (vgl. ebd., S. 360–363). Sein Fazit: „Denn wir drängen unser Denken jederzeit in die Richtung, in die es von unseren Gefühlen gezogen wird. Die Selbstliebe vertritt bei allen Menschen die Sache ihrer Sonderinteressen, indem sie jedem Individuum Argumente zur Rechtfertigung gerade *seiner* persönlichen Neigungen liefert.“ (ebd., 363 – Hervor. i. Text)

Den Vorteil in Mandevilles Darstellungen der Menschen, wie sie in Wirklichkeit sind, liegt meines Erachtens darin, dass diese Darstellungen eine einfachere Erklärung für die Motive der Menschen bieten als die Annahme einer immanenten Tugendhaftigkeit. Dass Mandevilles Beobachtungen sehr wohl die Frage nach einer Allgemeingültigkeit seiner Erkenntnisse aufwirft, ist nachvollziehbar. Wird zwar die Gültigkeit seiner Erkenntnisse angezweifelt, so bleiben doch die Beobachtungen über bestimmte Vorgänge in der Gesellschaft bestehen – und diese fordern eine Erklärung. Zwar mag die Vernunft vorherrschen, und sie kann im Stande sein, bestimmte Triebe zu unterdrücken, doch diese Triebe kehren als Laster in die Gesellschaft wieder zurück. Dies stellt für Mandeville aber keinen Nachteil für die Menschheit dar:

„Wären die Menschen von Natur demütig veranlagt und Schmeicheleien unzugänglich gewesen, so hätte der Politiker seine Ziele nimmermehr erreichen können und hätte nie gewußt, was er mit ihnen anfangen sollte. Ohne Laster wären die Vorzüge der Menschheit für immer unentdeckt geblieben, und jeder würdige Mensch, der sich in der Welt berühmt gemacht hat, ist ein starker Beweis gegen jenes lebenswürdige System [das System, welches Lord Shaftesbury in seinen ‚Charakteristiken‘ vertreten hat – Anm. v. G. P.].“ (ebd., S. 364)

Lamprecht (1926) weist jedoch darauf hin, dass gerade in Mandevilles Definition des Begriffs der Tugend eine Grundannahme versteckt liegt, die zu berechtigter Kritik geführt hat. Wenn Mandeville davon ausgeht, dass für Tugend ein „vernünftiges Streben“ entgegen „dem Naturtriebe“ Voraussetzung ist, dann steht nach Lamprecht die Vernunft den Naturtrieben gegenüber. Die Vernunft hätte dann die Aufgabe, die Naturtriebe auszulöschen, um Tugend zutage zu fördern. Noch vor Kant, so Lamprecht, hat Mandeville darauf gepocht, dass eine wahre tugendhafte Handlung aus reiner Pflicht erfolgen müsste. Und eine solche bedingungslose Pflichterfüllung gibt es nach Mandeville recht selten in der Gesellschaft. Um diesen Punkt zu veranschaulichen möchte ich auf eine interessante Feststellung Lamprechts näher eingehen. Dieser sieht bei Mandeville drei Gruppen von menschlichen Handlungen gegeben. Die erste Gruppe ist jene, die durch das Laster zustande kommen. Solche Handlungen geschehen rein aus der Befolgung der Leidenschaften. In die zweite Gruppe kommen Handlungen, die durch Tugend bedingt sind. Durch Tugend sind Handlungen also nur dann bedingt, wenn sie von vernünftiger Überlegung geleitet sind. Die dritte Gruppe entspricht Handlungen, die durch die Leidenschaften erzeugt, aber von der Vernunft geleitet werden. Handlungen dieser Art stellen ein prekäres Verhältnis von Tugend und Laster dar, weil sie nach außen hin Tugendhaft erscheinen können, im Grunde aber durch Laster zustande gekommen sind (vgl. ebd., S. 572f.). Lamprecht weist aber auch darauf hin, dass Mandeville zwar das Wesen der Tugend falsch beschrieben hat, er hat aber trotzdem zeigen können, dass eine bestimmte Vorstellung von Tugend mit den Beobachtungen von gesellschaftlichen Vorgängen unvereinbar gewesen ist (vgl. ebd., S. 576–577).

Mandevilles Erkenntnisse sind für einen berühmten Ökonomen nicht unwesentlich gewesen: Hundert (2005) legt Parallelen von Adam Smith und Mandeville klar offen. Smith hat Ideen Mandevilles übernommen, und diese in seinen zwei Werken „Der Wohlstand der Nationen“ und „Theorie der ethischen Gefühle“ behandelt (siehe ebd., S. 219, 221). Hundert legt dar, dass Smith Mandeville in „Der Wohlstand der Nationen“ zwar nur kurz erwähnt, aber Mandevilles Hauptpunkt, dass private Laster zu öffentlichen Vorteilen führen, nicht zu widerlegen versucht. Vielmehr hat „[...] Smith in der *Theorie der moralischen Gefühle* behauptet, dass es unanfechtbar ist, dass Eigeninteresse eine neben den wenigen Leidenschaften ist, die jeder ernsthaft wissenschaftlich verpflichtete Moralforscher einfach als die Grundlage für eine Handlung annehmen kann.“ (ebd., S. 221 – Hervorh. i. Text, Übers. v. G. P.)⁹

Mandevilles Punkt ist aber nicht der, eine bestimmte Definition von Tugend zu vertreten, und gegen andere Definitionen zu verteidigen. Er versucht auch nicht, den

⁹ Im Original: „[...] Smith claimed in the *Theory of Moral Sentiments* that it was incontestable that self-interest is one among the very few passions that any genuinely scientifically committed investigator for morals could simply assume as the basis for action.“

Laster gegen gängige Konzepte von Tugend zu verteidigen. Zumindest ist es nach Rogers (1925) nicht nachvollziehbar, warum Mandeville die Laster fördern wollte, die er so verachtend aufgreift und darlegt (vgl. ebd., S. 6). Mandeville stellt unverblümt den Widerspruch dar, der sich ergibt, wenn bestimmte natürliche Grundvoraussetzungen angenommen werden, diese sich aber mit den Idealen einer Gesellschaft in der Praxis nicht in Einklang bringen lassen. Rogers attestiert Mandeville eine eigene Theorie, die sich wie folgt beschreiben lässt (ebd., S. 7):

Daher kann Mandevilles „Theorie“ am einfachsten als Protest gegen die Gewohnheit, Handlungen, die in Wahrheit aus dem natürlichen Verlangen erwachsen, die menschlichen Leidenschaften zu befriedigen und für ihn keinen Aufwand darstellen, in verdienstvolle Verpflichtungen der Tugend zu transformieren. Primär aus dieser Sichtweise betrachtet hebt er hervor, wie überall Motive des Eigeninteresses mit der menschlichen Handlungsweise vermischt vorgefunden werden können.¹⁰

Rogers unterstreicht aber, dass das Handeln im Eigeninteresse bei Mandeville für die Menschen durchaus eine wichtige Rolle hat: Im Naturzustand selbst ist der Mensch mit lebensbedrohlichen Zuständen konfrontiert. Eigeninteresse – auch im Hinblick auf dessen Vorteile für die Gesellschaft – ist ein wichtiges Instrument, um diesem bedrohlichen Naturzustand entkommen zu können (vgl. ebd., S. 8).

Es zeigt sich mir, dass nach Mandeville der Mensch von seinen Naturtrieben beherrscht ist, die ihn nach der Befriedigung der eigenen Bedürfnisse streben lassen, wie er es bereits zu Beginn seiner Untersuchung zum Ursprung der Sittlichkeit beschrieben hat. Doch warum hat der Mensch dann seine Natur zu Gunsten einer imaginären Belohnung aufgegeben, und sich dem Allgemeinwohl dienlich gemacht? Wenn Lob und Schmeichelei so anziehend für Menschen sind, dass sie – und das ist wichtig – vernünftigerweise dieses Tauschgeschäft eingegangen sind, werden für mich zwei Aspekte von Mandevilles Überlegungen sichtbar. Einerseits dringt der Naturzustand des Menschen, seinen ureigensten Bedürfnissen zu folgen, in allen Handlungen durch. Andererseits fordern bestimmte Handlungen, wie etwa, dass sich Menschen für das Allgemeinwohl selbst verleugnen, eine fundierte Erklärung. Der erste Aspekt scheint dem, was heute unter psychologischem Egoismus verstanden wird, Rechnung zu tragen, der zweite Aspekt dem rationalen Egoismus. Dieser Gedankengang soll zeigen, dass Mandeville in der Egoismusdebatte durchaus ein bestimmtes Gewicht eingeräumt werden kann.

¹⁰ Im Original: „Mandeville’s ‚theory‘, then, can most easily be interpreted as a protest against the habit of transforming acts that in reality grow out of a natural desire to gratify a man’s own passions, and that cost him nothing, into meritorious deeds of virtue. It is with this in view, primarily, that he delights in pointing out how motives of self-interest can be found everywhere mixed up with human conduct.“

Mandeville selbst – wenn er in der Nähe zum psychologischen Egoismus gesehen werden soll – gibt zu erkennen, „[...] dass es unmöglich ist, eines Menschen Handlungsweise zu beurteilen, wenn wir nicht mit den Grundsätzen und Motiven, die ihn bewegen, völlig bekannt sind.,“ (Mandeville 2014, S. 104f.) Als Beispiel für eine fehlerhafte Einschätzung der Motive einer Handlung gibt Mandeville das *Mitleid* an. Diese in der Gesellschaft hochgeschätzte Tugend, die seiner Ansicht nach einen Affekt darstellt, dient weder dem Allgemeinwohl, noch kommt sie durch vernünftige Überlegung zustande. Für Mandeville ist sie ein vorzügliches Beispiel dafür, dass jemand, der sich rühmt, aus Mitleid zu handeln, vielmehr einem Instinkt folgt. Die von ihm bewirkten Handlungen werden nur zufälligerweise in den Dienst der Öffentlichkeit gestellt. Mandeville sieht diesen Affekt in der instinktiven Selbsterhaltung angelegt – wer könnte schon die Scham¹¹ ertragen, einer sich in Not befindlichen Person nicht geholfen zu haben, wenn er es gekonnt hätte (vgl. ebd., S. 105)?

Aber am Schnittpunkt von Selbstverleugnung der eigenen Begierden zugunsten des Allgemeinwohls, und dem Durchschimmern von egoistischen Motiven hinter gesellschaftlich akzeptierten Handlungen, wittere ich bei Mandeville eine bestimmte Verbindung von psychologischem und rationalem Egoismus. Diese Verbindung sehe ich darin, dass auf einer bestimmten Stufe der Auswahl von Handlungsoptionen das Streben nach dem Eigeninteresse vorherrschend ist. Es handelt sich schlicht um selbstbezogene Handlungsentscheidungen, die ein menschliches Leben bestimmen. Was aber, wenn diese Selbstbezogenheit von Handlungen in bestimmten Situationen zu einem Konflikt führt? Rationale Überlegung kann sich dann als Werkzeug herausstellen, dessen Funktion sich auf das Auswählen einer Handlung zur Konfliktlösung positiv auswirkt. Es kann sozusagen ein Erklärungszwang für menschliches Handeln entstehen, der zu einer Rechtfertigung der Gründe einer bestimmten Vorgangsweise beiträgt. Ob diese Rechtfertigung wirklich auf altruistische Motive verweist, bleibt dennoch fraglich, gibt aber Grund zur Annahme, dass psychologische Motive und rationale Gründe in einer Wechselbeziehung stehen können.

Bezogen auf mögliche Ursachen von egoistischen Handlungen, denke ich, dass Mandeville eine solche Verbindung beschreibt. Er schließt das Handeln aus vernünftigen Gründen heraus nicht kategorisch aus. Er hebt aber hervor, dass ein solches recht selten anzutreffen ist. Und selbst Menschen, die derart uneigennützig handeln, können in sich durch Reflexion womöglich einen fast nicht wahrnehmbaren Stolz erkennen, der ihnen durch solche Taten erwächst (vgl. ebd., S. 105f.).

¹¹ Wenn die Scham als ein negativer, psychischer Zustand verstanden wird, dann kann ein egoistisches Motiv sein, diese durch eine entsprechende Tätigkeit aufzulösen. Dieses Verhalten als empirischen Beweis für den Egoismus zu verwenden, ist der Zweck der *Negative-State Relief Hypothese*, die von Robert Cialdini et al. aufgestellt worden ist (siehe hierzu Cialdini zitiert nach May 2009, S. 49).

Die eingangs in diesem Kapitel aufgestellte Definition der These der Eigennützigkeit erweist sich dann als nachvollziehbar, wenn sie im Kontext menschlicher Handlungen innerhalb einer Gesellschaft verstanden wird. Da in ihr aber der Fokus auf Handlungsauswirkungen gelegt ist, und nicht rein auf Handlungsmotive, kann sie sich von deskriptiven oder normativen Egoismuskonzeptionen absetzen. Ob nun psychologischer oder rationaler Egoismus als Ursache einer Handlung angenommen wird, spielt auf der gesellschaftlichen Ebene, auf der die These der Eigennützigkeit angesiedelt ist, keine entscheidende Rolle. Gestützt durch Mandevilles Beobachtungen, die zu einer Demaskierung vermeintlich tugendhafter Handlungen führt, steht die Erkenntnis im Raum, dass diese Handlungen – welche nunmehr als lasterhaft gelten müssten – durch ihre Demaskierung nicht automatisch zum Nachteil einer Gesellschaft gereichen. Dies bildet zumindest ein erstes Gegenargument für die Annahme der zwingenden Nachteilhaftigkeit egoistischer Handlungen für andere, wie der Common-sense-Egoismusbegriff allgemein hin verstanden wird. In Anbetracht der Kritik, die Mandeville für seine Schriften geerntet hat, werde ich im nächsten Kapitel genauer auf das Verhältnis von Tugend und Laster eingehen. Auch möchte ich noch versuchen, diese zwei moralischen Begriffe unabhängig von deren Verständnis in der Zeit, in der Mandeville gelebt hat, zu deuten.

4.2.3 Private Laster als öffentliche Vorteile

Die Mandeville'sche Grundstimmung ergibt sich aus der Reflexion seiner Beobachtungen der Gesellschaft. Die Stimmung wird geleitet durch die Feststellung, dass die Menschen eines Staates kläglich darin scheitern, sich tugendhaft zu verhalten. Letztlich entpuppt sich der Versuch, bestimmten Normvorstellungen zu entsprechen als Fehlschlag, da sich hinter tugendhaften Handlungen meist das Laster versteckt. Wenn aber davon ausgegangen wird, dass Mandeville eher ein spontan entstandenes System¹² aus ökonomischen und moralischen Strukturen beschreibt, in welchem bestimmte, eher zufällig entstandene Handlungsabsichten präferiert werden, dann kann dies kontrafaktisch wirken. Im Allgemeinen sind gesellschaftliche Systeme gerade nicht als das Ergebnis von zufälligen Prozessen interpretiert worden.

Eine solche gegenteilige Auffassung besagt, dass die Gesellschaft durch natürliche Zwecke vorgegeben ist, und durch rationales Handeln von den Menschen strukturiert wird. Beansprucht diese Auffassung einen erklärenden Charakter, dann liegt es nahe anzunehmen, dass jegliches Verhalten, das sich gegen die Gesellschaft richtet, schädlich ist. Ich denke, dass Mandeville einer solchen Auffassung kritisch gegenübersteht. Er hat speziell gegen Lord Shaftesbury argumentiert, dem er an be-

¹² Hier sei als Vorgriff auf Hayeks Interpretation von Mandevilles Beobachtungen verwiesen (siehe Hayek 2009, S. 81).

stimmten Stellen in seiner Bienenfabel entgegentritt. Mandeville reflektiert auf Lord Shaftesburys Werk „Charakteristiken“, dessen Kerngedanken Mandeville darin sieht, dass der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen sei. Shaftesbury erachtet also nach Mandeville jene Handlungen als tugendhaft, die sich am besten auf das Allgemeinwohl auswirken, wohingegen selbststüchtiges respektive eigennütziges Verhalten lasterhaft ist (vgl. Mandeville 2014, S. 354).

Wenn Mandeville die Ansichten Shaftesburys richtig interpretiert, steht lasterhaftes Verhalten im Gegensatz zur Integrität einer Gesellschaft. Daraus folgt der Schluss, dass lasterhaftes Verhalten schädlich und folglich verwerflich ist, weil es gegen die Tugend steht. Mandevilles Bedachtnahme auf den gesellschaftlichen Kontext, in welchem Handlungskonsequenzen stehen, zeigt aber ganz andere Auswirkungen, als dass das Laster für eine Gesellschaft nur schädlich ist. In seinem Gedicht über den unzufriedenen Bienenstock kommt Mandeville zu einem kontraintuitiv anmutenden Schluss: „Die Tugend [...] Ward [*sic*] nun des Lasters Freund [...].“ (ebd., S. 84)

Wird nun die Tugend als dem Laster ebenbürtig erkannt, lässt dies zwei gegensätzliche Auslegungen zu: Entweder ist die Tugend schädlich, was wohl nicht als gültig anerkannt wird, weil alle Handlung dann prinzipiell nur schädlich, also lasterhaft wäre. Oder aber das Laster enthält auf irgendeine Weise etwas Gutes für eine Gesellschaft. Wird letztere Auslegung bevorzugt, dann ist Mandevilles Erkenntnis, dass private Laster zu öffentlichen Vorteilen führen können, ein Indiz gegen Auffassungen vom Wesen der Gesellschaft, wie sie nach Mandeville etwa Shaftesburys vertreten hat. Und die Adaption des Verhältnisses von Tugend und Laster als nicht mehr gänzlich gegenübergesetzte Handlungsbewertungen, spricht dafür, die moralische Verwerflichkeit von Handlungen, die im Eigeninteresse stehen, auch hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die Gesellschaft zu beurteilen, und nicht nur aufgrund ihrer intrinsischen Motivation.

Eine Konsequenz der Umdeutung des Verhältnisses von Laster und Tugend ist für Mandeville, dass absichtlich delinquent handelnde Menschen das Allgemeinwohl – wenn auch womöglich unbeabsichtigt – fördern können (vgl. ebd., S. 84). In einem Kommentar zu dieser Textstelle führt Mandeville an, dass diese Aussage, ein verbrecherischer Mensch würde trotz seiner Taten zum Allgemeinwohl beitragen, wohl erst paradox klingen muss. Seine nähere Ausführung gibt aber Aufschluss darüber, dass eine Handlung – etwa ein Diebstahl – dazu führen kann, dass z.B. Eisengitter geschmiedet und an den Häusern befestigt werden. Indirekt profitiert also das Schmiedegewerbe an dem Umstand, dass Menschen stehlen. Für einen egoistischen Menschen ist es also praktisch ausgeschlossen, nicht am Allgemeinwohl beteiligt zu sein (vgl. ebd., S. 134f.).

Nur rechtlich gesehen finden bei Mandeville die Handlungsauswirkungen keinen Einfluss auf Bestrafung: „Die Menschen sind jedoch nicht an den Konsequenzen ihrer Handlungen, sondern nach diesen selbst und den Motiven zu beurteilen, aus denen heraus ihr Handeln sich ableiten lässt.“ (Mandeville 2014, S. 134) Mandeville trennt also klar zwischen den wirtschaftlichen Effekten von Handlungen – ob diese nun egoistisch sind oder nicht, ist unmittelbar nicht so ausschlaggebend – und den Motiven, die durch solchartige Handlungen zum Vorschein kommen.

Mandevilles Thesen sprechen für mich aber gegen die Annahme, dass Gesellschaft und Tugend als zwei wesentliche Zwecke in der Natur des Menschen angelegt sind. Vielmehr zeigt er in der Bienenfabel, dass Tugend und Laster erst Erfindungen sind, die innerhalb eines Gesellschaftsprozesses (Menschen leben zerstreut, weil sie auf sich selbst bezogen leben, finden aber durch Aufgabe und Maskierung von Handlungsmotiven eine andere Art, sich selbst erhalten zu können), entstanden sind.

Anders ist die Stellung des Handlungsmotivs bei Smith (2009): Innerhalb der Wirtschaft einer Gesellschaft spielen die Handlungsmotive nur bedingt eine Rolle für das ökonomische Wachstum, sofern sich aus ihnen keine Handlungen ergeben, die gegen das juristische Regelwerk der Gesellschaft stehen. Smith, bekannt für sein Konzept der *unsichtbaren Hand*, schreibt zum Verhalten von Menschen aus Sicht der politischen Ökonomie:

Jeder Mensch ist stets darauf bedacht, die vorteilhafteste Anwendung allen Kapitals, worüber er zu verfügen hat, ausfindig zu machen. Er hat in der Tat nur seinen eigenen Vorteil und nicht den der Nation im Auge; aber natürlicher- oder vielmehr notwendigerweise führt ihn die Bedachtnahme auf seinen eigenen Vorteil gerade dahin, daß er diejenige Kapitalnutzung vorzieht, welche zugleich für die Nation die vorteilhafteste ist. (ebd., S. 449)

In dieser Textstelle sehe ich starke Parallelen zu Mandevilles Erkenntnis, dass private Laster dem Allgemeinwohl zuträglich sein können. Um den verwerflichen Aspekt des Lasters bereinigt, ist es in Smiths Argumentation der Handel treibende Mensch, der versucht, für sich den meisten Profit aus seiner Tätigkeit herauszuholen, und dabei doch einen treibenden Motor einer Nation darstellt. Im Gegensatz zu Mandeville diskutiert Smith aber nicht die moralische Verwerflichkeit des Lasters, sondern beschäftigt sich – wie ich denke – mit den wirtschaftlichen Auswirkungen von eigennützigem Verhalten.

Letztlich ist es für Smith die unsichtbare Hand der Selbstregulation des Marktes, die den Handel treibenden Menschen einsehen lässt, dass es klüger wäre, im nahen Umfeld seines Wirtschaftsareals zu investieren, um einerseits einen guten Überblick über sein Kapital zu haben, und andererseits so ganz unbewusst zum Allgemeinwohl

beizutragen. Der Kernpunkt ist, dass der Handel treibende Mensch einen solchen positiven Effekt auf die Allgemeinheit nicht unbedingt beabsichtigt haben muss (vgl. Smith 2009, S. 451). Worin ich Smiths Vorstellung von Selbstinteresse für meine Argumentation als brauchbar erachte, ist im Umstand, dass er die an der Wirtschaft teilnehmenden Menschen nicht kritisiert. Er gibt vielmehr zu bedenken, dass wirtschaftliche Prozesse anderen Gesetzen als denen der Moral gehorchen.

Wenn aber die unsichtbare Hand jeglichen wirtschaftlichen Handlungen, auch wenn sie noch so sehr im Eigeninteresse stattfinden, förderliche Auswirkungen auf das Allgemeinwohl anhängt, dann ist die Frage berechtigt, ob das Eigeninteresse den Egoismus bedingt. Nicht unbegründet stellt daher Baier (2009) die Frage, ob Smiths Ansichten über das Verhältnis von Eigeninteresse und dem Allgemeinwohl überhaupt eine gültige Egoismustheorie darstellt. Da das Verfolgen der eigenen Ziele, was nach Smith ja das Gemeinwohl stärkt, dann nicht mehr aus reinem Selbstinteresse passieren kann: Alles Handeln würde so immer das Gemeinwohl fördern (vgl. ebd., S. 200).

Baier mag ein starkes Argument dagegen bringen, Smith in die Diskussion um die moralischen Eigenschaften des Egoismus einzubeziehen. Dies, weil Smiths Hauptaugenmerk auf den wirtschaftlichen Aspekten des Eigeninteresses liegt. Aussagen über Grundbedingungen für bestimmte Wirtschaftsprozesse können also nur auf wirtschaftliche Gegebenheiten – und dies wohl auch nur in Smiths Thesen – angewendet werden. Zur ethischen Lösung von Interessenskonflikten bleiben Smiths Aussagen also wenig brauchbar, so meine Lesart von Baiers Kritik. Da aber im Common-sense-Verständnis wirtschaftliche Handlungen, die rein im Eigeninteresse erfolgen, als egoistisch und daher verwerflich gesehen werden, erachte ich es für wichtig, Smiths Annahmen über die Auswirkungen solcher wirtschaftlichen Handlungen mit Mandevilles Beobachtungen in ein Verhältnis zu bringen.

Dieses Verhältnis bringt für mich ein starkes Argument dagegen, den Egoismus im Common-sense als zwingend nachteilhaft für andere zu sehen. Werden egoistische Handlungen als unmoralisch abgelehnt, so bleibt eine Erklärung notwendig, warum potentiell positive Auswirkungen von egoistischen Handlungen auf das Gemeinwohl nicht in das Common-sense Urteil miteinbezogen werden. Die Moralität von egoistischen Handlungen unabhängig von deren gesellschaftlichen Auswirkungen zu beurteilen, macht für den Egoismus als soziales Regulativ wenig Sinn: Wie soll der Egoismus verwerflich sein können, wenn in ihm nur das Eigeninteresse als Motiv zum Ausdruck kommt, er aber nicht auf ein Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden verweist? Auf die Verwerflichkeit von Egoismus hinzuweisen, um dadurch eine Unterlassung egoistischer Handlungen zu fordern, muss ein rein deskriptives Verständnis vom Egoismus, verstanden als „vom Eigeninteresse moti-

viert“, übersteigen. Nur wenn auch gleichzeitig eine Nachteilhaftigkeit dafür angenommen wird – was eine Handlungskonsequenz darstellt – erhält das Verständnis vom Common-sense-Egoismusbegriff seine normative Wirkung. Insofern ist Mandeville von Bedeutung, weil er aufgrund seiner Beobachtungen festgestellt hat, dass sich moralische Wertvorstellungen hinsichtlich egoistischer Handlungen als falsch erweisen können. Dies aber nur gesetzt den Fall, dass die Untersuchung von Handlungsauswirkungen auf eine Gesellschaft als Ganzes erweitert werden. Und das würde eine egoistische Handlung, sofern sie zu positiven Auswirkungen auf andere führt – tugendhaft machen.

Mandeville geizt nicht damit, Beispiele dafür anzugeben, dass lasterhafte Handlungen zu positiven Auswirkungen für das Gemeinwohl führen. Wohl unterstreicht er aber damit, dass das Laster eng mit der Tugend verknüpft ist. Am Beispiel des Handels versucht er die Abhängigkeit der Tugend vom Laster zu veranschaulichen:

So trägt ein Kaufmann, der Getreide oder Tuch in fremde Länder schickt und dafür Wein und Branntwein einkauft, zum Gedeihen des Gewerbes in seinem Vaterlande bei; er begünstigt die Schifffahrt, vergrößert die Zolleinnahmen und befördert auf verschiedene Weise das öffentliche Wohl. Doch läßt sich nicht leugnen: die Hauptursache für ihn sind die Liederlichkeit und Trunksucht seiner Mitmenschen. Denn wenn niemand Wein tränke, als wer seiner bedarf, und auch keiner mehr, als sein Wohlbefinden erfordert, so würden die vielen Weingroßhändler, Weinstubenbesitzer und Küfer, die in unserer blühenden Stadt so glänzend dastehen, in einer üblen Lage sein. (Mandeville 2014, S. 133)

Mandeville sieht wohl die Ursachen, warum Menschen davon profitieren, dass sie anderen zum Laster verhelfen, in einem speziellen, sozial bedingten Abhängigkeitsverhältnis: Der Weingroßhändler kann gar nicht anders handeln, außer er setzt sein eigenes Wohl aufs Spiel. Würde der Weingroßhändler keinen Wein mehr verkaufen, so hätte er kein Auskommen mehr. Zwei moralische Fragen tauchen für mich nun auf, die Mandeville aber nicht zu beantworten sucht – ihm genügt die Beschreibung dieses Abhängigkeitsverhältnis, um so das Zusammenspiel von Tugend und Laster besser verstehen zu können: Liegt nun die Verantwortung beim Weingroßhändler, der den Menschen das Laster ermöglicht? Oder liegt es an den Menschen, ihre Trunksucht in Zaum zu halten, und aus vernünftiger Überlegung heraus ein gesundes Maß des Weinkonsums anzustreben? Das sind schwierige Fragen, denn der Weingroßhändler kann nicht als Urheber der Liederlichkeit und Trunksucht gelten, wohl aber bedient er sich deren Effekte. Diese Fragen, die von normativer Art sind, zeigen aber das prekäre Abhängigkeitsverhältnis der Menschen in einer Gesellschaft von einander. Und dieses Verhältnis prägt die Begriffe des Lasters und der Tugend. Ein Fremdschaden für andere kann also durch das allzu eifrige Begehren eines Weingroßhändlers

dazu führen, noch mehr von seiner Ware zu verkaufen, in dem er die Effekte der Trunksucht auszunutzen weiß. Doch erweitert auf die Wirtschaftsvorgänge in einer Gesellschaft gesehen, stellen sich so nützliche Auswirkungen ein: Der Handel floriert, und es gibt Arbeit. Diese Beobachtung wirkt aber befremdlich, wenn das lasterhafte Verhalten der Menschen doch unterbunden werden sollte.

Dass aber Tugendhaftigkeit nicht nur die einzige Quelle von nützlichen Effekten auf eine Gesellschaft ist, und das Laster auch sein Scherflein dazu beiträgt, steht für Mandeville außer Frage. Allein die Perspektive auf die Dinge muss geändert werden. Nach Mandeville ist es aber nur denen möglich die größeren Zusammenhänge von privatem Laster und dessen öffentlichen Vorteilen zu sehen, die sich auch die Mühe machen, ihre Perspektive zu erweitern:

Die kurzsichtige Menge kann in der Kette der Ursachen selten weiter sehen als ein Glied; die aber ihren Blick darüber hinaus zu richten vermögen und sich die Muße gönnen, das ganze Schauspiel zusammenhängender Ereignisse aufmerksam zu betrachten, können immer und immer wieder finden, wie Gutes aus Üblem entspringt und sich entwickelt, ganz so naturgemäß wie das Hühnchen aus dem Ei. (Mandeville 2014, S. 139)

Dass das Verhalten, den eigenen Vorteil zu suchen, nicht lasterhaft sein muss, kann als Idee auch schon bei Spinoza gefunden werden. Auch er hat sich – noch vor Mandeville – in seiner „Ethik“ dafür ausgesprochen, dass ein Streben nach dem Guten, für den Selbsterhalt eines Menschen zuträglich ist:

Die Vernunft fordert nichts gegen die Natur; sie fordert also, daß jeder sich selbst liebt, seinen eigenen Vorteil sucht, also dasjenige, was wirklich nützlich für ihn ist, und nach all dem verlangt, was einen Menschen wirklich zu größerer Vollkommenheit führt; generell gesprochen, daß jedermann sein Sein gemäß der ihm eigenen Natur zu erhalten strebt. (E4p18s)

Die Unterschiede zwischen Spinoza und Mandeville sind jedoch meines Erachtens eklatant: Hat Mandevilles Sicht vom Streben nach dem eigenen Vorteil eher die Form dessen, was heute allgemein als Synergieeffekt¹³ bezeichnet werden kann, ist bei Spinoza die Suche nach dem eigenen Vorteil rational. Spinoza führt in der Anmerkung zu seinem Lehrsatz nämlich aus, dass es für einen Geist weit nützlicher ist, auf die Menschen außerhalb seiner selbst Bezug zu nehmen. Dadurch entsteht eine größere Macht, sich zu erhalten, wie wenn nur ein einzelner Mensch danach

¹³Ich denke, dass unter dem Begriff des Synergieeffekts im Allgemeinen die Auswirkung eines Ereignisses auf ein anderes verstanden werden kann. Im Hinblick auf Mandeville wäre der Synergieeffekt des Lasters, dass er das Funktionieren einer Gesellschaft bewirkt.

strebt. Aus dieser Gegebenheit heraus entsteht dann der Imperativ, dass vernunftgelenkte Menschen für sich nichts wünschen, was sie nicht auch für andere Menschen wünschen würden (vgl. E4p18s).

Für Mandeville hingegen ist der Umstand wichtiger, dass das beobachtbare Verhalten der Menschen ein Gebilde – wie etwa den Staat oder das Wirtschaftssystem – entstehen lässt, unabhängig davon, ob dieses Verhalten anderen gegenüber zum Nachteil gereichen kann. Dass das Eigeninteresse dem Gemeinwohl dienlich ist, denke ich mit Mandeville ausreichend gezeigt zu haben. Denn dies legt die Fabel vom unzufriedenen Bienenstock nahe, wenn in ihr satirisch beschrieben steht, dass die reine Tugendhaftigkeit schließlich zu einem nicht mehr funktionierenden Staat führt. Fraglich ist hier allerdings noch, was Mandeville unter dem Begriff des Gemeinwohls versteht. Wird Gemeinwohl als „florierender Staat“ gefasst, dann ist jede Handlung eines Menschen von Vorteil, die dem Erhalt eines solchen Staats dienlich ist. Hier ist klar ersichtlich, dass es sich bei Mandevilles Staat um einen mondänen Staat handelt, also einem materiellen, und keinem göttlichen Staat, wie vielleicht von anderen angenommen.

Dieser Gedanke führt mich weiter zum nächsten Kapitel, in dem ich das Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden bei Mandeville anschauen möchte. Denn wie bereits festgehalten, geht es in einem Staat nicht nur primär um das Eigeninteresse des einzelnen Menschen, da Handlungsauswirkungen diesem Interesse nicht immer entsprechen müssen. Der Nutzen jedoch, der aus einer Handlung resultiert, ist deutlich feststellbar, und auf dieser Ebene sehe ich auch die Diskussion im Commonsense-Egoismus um das Vorurteil der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere angesiedelt.

4.2.4 Trennung von Eigennutzen und Fremdschaden

Die bisherigen Überlegungen dazu, dass private Laster zu öffentlichen Vorteilen führen können, haben gezeigt, dass eine Handlung – wenn sie im Lichte des Lasters steht – auch tatsächlich Vorteile für die Allgemeinheit bringt, sofern die Handlungskonsequenzen um die Sicht auf mögliche Vorteile für die Gesellschaft erweitert wird. Auf den ersten Blick kann es widersprüchlich wirken, wenn eine Handlung aus Eigennutzen, die einen unmittelbaren Schaden für andere bewirkt, letztlich vorteilhaft für die Gesellschaft ist. Um den widersprüchlichen Charakter dieses Umstandes zu entkräften, hat Mandeville Beispiele aus seinen Beobachtungen des menschlichen Verhaltens angeführt. Und genau hier sehe ich bei Mandeville die implizite Vorstellung gegeben, dass er das zwingende Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden entschärft. Es ist jedoch wichtig, die Ebene zu nennen, auf der Mandevilles Entschärfung nachvollziehbar wird: Es handelt sich nicht um die individuelle Ebene

einer Person, auf der etwa ein Schaden durch die egoistische Handlung einer anderen Person entstehen kann. Vielmehr muss jene Ebene herangezogen werden, in der die Summe aller Handlungen, die in einer Gesellschaft stattfinden, zum Tragen kommt. Der Bienenstaat muss von außen, ja von einiger Entfernung betrachtet werden, um ihn als ein funktionales System nachvollziehen zu können, in welchem lasterhafte Handlungen nicht unbedingt negative Folgen mit sich bringen müssen.

Es muss jedoch angemerkt werden, dass Mandeville nicht nur lasterhaftes Verhalten als konstituierend für eine Gesellschaft sieht. Es kann dazu beitragen, ja es tut es im großen Stil. Sehr wohl ist für Mandeville ein funktionierendes Rechtssystem von Vorteil, um die Gesellschaft zu fördern. Konkret spricht Mandeville von Dieben und Einbrechern, denen es durchaus gilt, das Handwerk zu legen. Im gleichen Zuge aber ist für Mandeville klar, dass das Problem des Einbruchs nicht zur Gänze getilgt werden kann, ohne weiterführende Konsequenzen auf die Gesellschaft zu haben. Mandeville bedenkt etwa die Schmiede, die durch eine solche Extinktion große finanzielle Einbußen erleiden würden (vgl. Mandeville 2014, S. 134). Dass auf der individuellen Ebene Handlungen durchwegs geahndet werden, ist für Mandeville klar: „Die Menschen sind jedoch nicht nach den Konsequenzen ihrer Handlungen, sondern nach diesen selbst und den Motiven zu beurteilen, aus denen heraus ihr Handeln sich ableiten lässt.“ (ebd., S. 134) Wären Gesetze nur darauf ausgerichtet, die Konsequenzen von Handlungen zu verurteilen, dann könnte ein Diebstahl von Geld einer reichen, aber geizigen Person, der Gesellschaft einiges Gutes tun, käme das gehortete Geld so wieder unter die Menschen. Dass jedoch Gesetze gelten, weil sie zum Erhalt des Frieden in einer Gesellschaft geschaffen worden sind, die den Besitz schützen, und drastische Strafen fordern, ist für Mandeville Fakt (ebd., S. 135).

Ich denke, dass Mandeville hier eine Unterscheidung zwischen Fremdschaden im gesetzlichen, und Fremdschaden im gesellschaftlichen Sinne macht. Dass aus einer egoistischen Handlung sehr wohl ein Fremdschaden entstehen kann, bleibt hier unumstritten. Dass aber dieser Fremdschaden, der dann geahndet wird, wiederum zu einem Fremdnutzen führen kann, weil etwa für Hinweise für die Ergreifung einer delinquenten Person eine Belohnung ausgesetzt worden ist, bleibt in dem engen Verständnis von Fremdschaden in gesetzlichem Sinne exkludiert. Wichtig ist hier zu unterstreichen, dass es Mandeville nicht um eine utilitaristische Sichtweise auf die Gesellschaft gehen kann. Sonst könnte behauptet werden, dass der Nachteil einer einzelnen Person dadurch gerechtfertigt ist, dass dieser Nachteil zum Nutzen vieler anderer mehr beiträgt, als es der einzelnen Person nützlich ist. Mandeville stellt eine deskriptive Untersuchung zur Verfügung, und nimmt – zumindest mit Bezug auf das Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden – keine Wertung vor.

In abgeschwächter Form kann hier also festgehalten werden, dass das Verhalten – und das ist speziell an delinquentem Verhalten sichtbar – nie nur schädliche Auswirkungen auf eine Gesellschaft haben kann. Wie jedoch die einzelnen Menschen auf Verhalten reagieren, bedarf der etwa der Steuerung des sozialen Zusammenlebens durch Gesetze. Sonst fällt eine Konstante weg, die die Gesellschaft in ihrer Form bedingt. Einerseits sind hier Gesetze dienlich, um unerwünschtes Verhalten zu bezeugen, andererseits sind aber auch Vorstellungen von moralisch korrektem Verhalten beobachtbar, die in einer Gesellschaft entstehen können.

Mandeville legt dem menschlichen Verhalten zugrunde, dass dieses durch bestimmte Neigungen gesteuert wird. Diese Neigungen übertrumpfen aber teils die Vernunft, und es werden Dinge angestrebt, die sich einer rationalen Überlegung als nicht erstrebenswert zeigen würden. Allein etwa durch Scham, die dem Menschen Unwürdigkeit durch die Verachtung anderer suggeriert, verhält sich der Mensch anders, als er es eigentlich gerne täte. Nur, die gesellschaftlichen Repressalien wiegen schwerer, als die ungezügelte Erfüllung aller innigsten Wünsche. Die Zurückhaltung und Verleumdung der eigenen Wünsche, die nicht zu einem angemessenen Bild eines Menschen in der Gesellschaft führen würden, beruht darauf, dass jeder Mensch sich selbst den größten Wert beimisst. Scham – und sein Gegenstück, der Stolz – sind es, die moralisches Verhalten erst möglich machen (vgl. Mandeville 2014, S. 113–115).

Ich möchte hier festhalten, dass Mandevilles Überlegungen durchscheinen lassen, dass es einen direkten Bezug vom eigenen – wenn auch immer egoistischem – Verhalten zum Eigenschaden gibt, der durch eine zu offensichtliche Verfolgung der innersten Begierden entstehen kann. Dieser hier gemeinte Eigenschaden ist aber einer, der durch die Verachtung egoistischer Handlungen durch andere Mitglieder der Gesellschaft entsteht. Dieser Eigenschaden wiegt mehr, als etwa ein gesundheitlicher Verfall durch den übermäßigen Konsum von Wein. Denn das Individuum ist gleichzeitig Handlungsträger und Empfänger der sozialen Auswirkungen von Handlungen, die von der Gesellschaft rezipiert, aber auch bewertet werden. Dass egoistische Handlungen primär auf den Eigennutzen abzielen, ist jedoch nichts Neues in der Debatte um eine plausible Konzeption von Egoismus. Was jedoch neu ist, ist Mandevilles Bezugnahme auf den Fremdschaden, der durch egoistisches Handeln nicht unbedingt schlagend werden muss.

Indirekt drückt Mandeville auch die Relativierung des Fremdschadens in lasterhaften Handlungen aus, wenn er darauf hinweist, dass etwa Eitelkeit dazu dient, die Handwerkskunst und die Gewerbe, die Luxusgüter hervorbringen, am Laufen zu halten. Zu sagen, dass man sich sehr wohl ohne Eigeninteresse dem Luxus hingeben kann, und dadurch das Allgemeinwohl fördert, trifft seiner Ansicht nach nicht die Realität. Menschen, die sehr reich sind, so Mandeville, neigen doch dazu, noch für

einen günstigeren Preis einer Ware zu feilschen, obwohl sie dies nicht bräuchten (vgl. Mandeville 2014, S. 176).

Und doch wird das Feilschen als lasterhaft verstanden, wenn ihm Geiz zugrunde liegt. Im Common-sense-Verständnis vom Egoismus kann aber intuitiv angenommen werden, dass Geiz Preise für Waren drückt, und so weniger Gewinn von einer Ware übrig bleibt. Nur ist dies bei näherer Betrachtung nicht der einzige Effekt, der durch Geiz entsteht. Geiz kann dazu führen, dass etwa ein großes Erbe entsteht. Und dieses Erbe wiederum kann anderen Menschen zu Wohlstand verhelfen. Wenn hier Mandeville ernst genommen wird, dann mag es in einer Gesellschaft zwar als unsittlich gesehen werden, dass eine Person geizig ist, nichtsdestotrotz bringt dieser Geiz Vorteile für die gesamte Gesellschaft. Nachteilhaftigkeit ist dadurch keine zwingende Konsequenz von lasterhaftem Verhalten.

Eine Verbindung gilt es noch explizit zu machen: Mandeville hebt hervor, dass es eine gesellschaftliche Konvention gibt, die Handlungen im Eigeninteresse als Laster auffasst. Klar legt er dies dar, wenn er den Lasterbegriff so definiert, dass dieser Handlungen ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl umfasst, die nur zur Erfüllung der eigenen Wünsche dienlich sind – was ich bereits im Kapitel über die These der Eigennützigkeit dargelegt habe. Aber gerade dieses rücksichtslose Verhalten stellt nach Mandeville den Naturzustand der Lebewesen dar. Mandeville legt hier nahe, dass – vorausgesetzt die Menschen handeln dann tugendhaft, wenn sie ihrem Naturtrieb entgegen arbeiten – die Menschen nicht von Natur aus moralisch gut sind. Erst eine stetige Sozialisierung bringt andere Strukturen hervor, die zumindest einem konstruktiven Egoismus geschuldet sind.

Bei eingängiger Beschäftigung mit Mandevilles Bienenfabel zeigt sich, dass in dieser klar ein Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden besteht, dass sich dieses aber nur auf einer bestimmten Ebene feststellen lässt. Im Gesamtzusammenhang einer Gesellschaft erweisen sich egoistische Handlungen durchaus als strukturfördernd und -erhaltend, so Mandevilles These. Es wird nach und nach ersichtlich, dass Mandeville das Verhalten der Menschen innerhalb einer Gesellschaft umfangreicher betrachtet, als dieses Verhalten starr an moralischen Normen, die traditionell geschaffen worden sind, ausgerichtet zu sehen. Somit stellt, wie ich meine, Mandeville infrage, dass auf gesellschaftlicher Ebene Eigennutz ausschließlich zu Fremdschaden führt.

Kritik erhielt Mandeville meist darin, dass er das Eigeninteresse als einziges Motiv des Menschen angeführt hat. Zwar hat es sich nach Mandeville ausschließlich um Beobachtungen des menschlichen Verhaltens gehandelt, was er auch explizit betont hat (siehe hierzu ebd., S. 93), doch haben die Erkenntnisse seiner Beobachtungen nunmehr nicht den gängigen Vorstellungen davon entsprochen, wie der

Mensch grundsätzlich geschaffen sein sollte. Mandevilles Beobachtungen stehen also gegen die Annahme, dass der Mensch als tugendhaftes Wesen geschaffen worden ist, der lasterhafte Handlungen unterlassen soll, weil diese wider seine Natur stehen. Ich denke, dass Mandeville aufgrund des Ergreifens einer Position, die vorherrschende gesellschaftliche Normen kritisiert hat, in Verruf geraten ist. Dieser Verruf ist auch von Kritik begleitet worden, die auf bestimmte Ansichten Mandevilles gerichtet war. Ob diese Kritiken aber den Kernpunkt von Mandevilles Erkenntnis getroffen hat, dass das Laster durchaus auch etwas zum Allgemeinwohl beitragen kann, möchte ich nächsten Kapitel untersuchen. Sind diese Kritiken nicht zutreffend gewesen, dann bleibt ein weiteres, starkes Argument für meine Rehabilitierung des Common-sense-Egoismusbegriffs bestehen, dass allgemein das Verständnis vorherrscht, dass Egoismus immer zu einem Nachteil für andere führen muss.

4.2.5 Kritik an Mandeville

Um die Kritik an Bernard Mandeville nachvollziehen zu können, denke ich, ist es hilfreich, sich den Diskurs seiner Zeit über Ethik kurz nachzuzeichnen. Zu Mandevilles Lebzeiten war eine Theorie recht verbreitet, die als *Moral-sense-Theorie* bezeichnet wird. Diese metaethische Theorie, als deren Vertreter unter anderem Shaftesbury, Hutcheson und Hume gelten können, versucht zu beschreiben, dass Tugend und Laster durch das sinnliche Empfinden etwa von Lust oder Schmerz angezeigt wird. Diese Empfindungen stehen im Zusammenhang mit den positiven oder negativen Auswirkungen auf einen Menschen, die tugend- und lasterhafte Handlungen hervorrufen können. Ausgelöst werden solche Empfindungen durch einen moralischen Sinn, so die Theorie, der etwa durch Beobachtung anderer, wie sie jemandem Schmerzen zufügen, ein Gefühl von Abneigung bewirkt. Welche Charaktereigenschaften die Menschen aber bevorzugen oder ablehnen, ist davon abhängig, ob solche Eigenschaften – wie etwa das Wohlwollen gegenüber anderen – in den Menschen Zufriedenheit hervorrufen können (vgl. Radcliffe 2015, S. 691).

Die Annahme aber, dass Wohlwollen eine zentrale Tugend darstellt, steht im Konflikt mit Mandevilles Beobachtungen. Diese Beobachtungen zeigen eher, dass die Menschen Wohlwollen nur vorschützen, um ihrem Eigeninteresse nachkommen zu können. Das würde im Gegensatz zur Moral-sense-Theorie aber bedeuten, dass es zwar ein Gefühl der Abneigung gegen bestimmte Handlungen geben kann, dieses spielt aber für das Funktionieren einer Gesellschaft keine entscheidende Rolle. Bestimmte Gefühlsregungen zu haben, die aus moralisch fragwürdigen Handlungen entstehen, ist zwar nachvollziehbar, doch können die Gründe für solche Regungen womöglich auch durch zufälligen gesellschaftlichen Sitten bedingt sein. Einmal angenommen, für die Moral-Sense-Theorie wären brauchbare Argumente gefunden

worden, den menschlichen Empfindungen das Vermögen zuzuschreiben, über den moralischen Wert einer Handlung zu urteilen. Es wäre dann zwar möglich, es für moralisch verwerflich zu halten, dass aus lasterhaften Handlungen öffentliche Vorteile entstehen. Dies würde aber im Grunde nichts über die Faktizität dieses positiven Verhältnis von Laster und Allgemeinwohl aussagen. Dass ein solches Verhältnis beobachtet werden kann, bleibt nach Mandeville tatsächlich der Fall, egal ob das moralische Gefühle evoziert oder nicht. Wenn die Gültigkeit der Moral-Sense-Theorie als Kritik gegen Mandevilles angeführt wird, dann bleibt diese, bezogen auf den Umstand, dass der Laster eine positive Fremdwirkung mit sich bringen kann, meiner Ansicht unbegründet.

Weitere Kritiker Mandevilles sind nach Welchman (2007) neben George Berkeley, Joseph Butler, Francis Hutcheson, David Hume und Adam Smith. Diese haben sich der Widerlegung von Mandevilles Thesen angenommen. Welchman stellt aber die Frage, welcher der genannten Philosophen dieses Unterfangen wirklich erfolgreich abgeschlossen haben könnte. Sie muss sich in der Beantwortung ihrer Frage erst eingestehen, dass Mandeville in den verschiedenen Versionen seiner Bienenfabel nicht etwa Stellen grundlegend überarbeitet hat, sondern bestimmte kritische Lücken in späteren Versionen als Textpassagen angeführt und kommentiert hat. Dieses Vorgehen¹⁴ Mandevilles hat aber bewirkt, dass verschiedene Kritiken an seinen Thesen auch auf verschiedene Aspekte seiner Schriften Bezug nehmen. Aufgrund der kumulativen Vorgehensweise Mandevilles, so legt Welchman nahe, können sich daher diese verschiedenen Kritiken auf teils unplausible Argumente Mandevilles beziehen, die er selbst in späteren Versionen seiner Bienenfabel korrigiert hat. Was Welchman als zentrale These Mandevilles angibt, die sie von den oben genannten Philosophen kritisiert sieht, ist seine Erkenntnis, dass er die Menschen im unsozialisierten Zustand als rein ihrem Eigeninteresse folgend beschreibt. Es bedarf zwar der Fügung durch geschickte Praktiken, um die Menschen davon zu überzeugen, ihr Eigeninteresse zum Wohle der anderen zu unterdrücken. Im Grunde aber sind alle Menschen immer vom Eigeninteresse getrieben, auch wenn sie nach außen hin eine tugendhafte Lebensweise zeigen (vgl. ebd., S. 57–60).

Die zentralen Kritikpunkte – je nach Philosophen – möchte ich im Folgenden kurz skizzieren. Als einer der frühen Kritiker Mandevilles kann Joseph Butler gesehen werden, der auf Mandevilles Bienenfabel – und speziell auf den Begriff der *Selbstliebe* – in seinen „Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel“ geantwortet hat. Zwar hat Butler Mandevilles Namen in seinen Predigten nicht erwähnt, es kann aber als gesichert gelten, dass er definitiv auf Mandevilles Thesen eingeht, und ver-

¹⁴ Er schreibt hierzu auch an einer Stelle etwas ironisch: „Das Ganze [*Die Bienenfabel* – *Anm. v. G. P.*] ist eine Rhapsodie ohne Systematik und Methode [...]“ (Mandeville 2014, S. 420)

sucht, diese zu widerlegen (vgl. Hundert 2005, S. 126). Butler nimmt auf den Begriff Selbstliebe insofern Bezug, indem er die Frage stellt, ob zunehmende Selbstliebe auch das Eigeninteresse fördert, oder ob dies eher zur Folge hat, dass Selbstliebe ihrem Zweck – dem privaten Wohl – widersprechen kann. Weiters versucht Butler zu zeigen, ob und inwiefern sich Wohlwollen und Selbstliebe, sowie das Streben nach öffentlichem oder privaten Wohl gegenüberstehen (vgl. Butler 2017, Ser. 11, 1–2).

Butlers Argumentation zielt darauf ab, dass Selbstliebe kein notwendiger Bestandteil der Zufriedenheit eines Menschen ist. Ein Mensch kann zwar über alle Maßen in sich selbst verliebt sein, doch kann er zugleich Unzufriedenheit verspüren. Die Selbstliebe stellt eher ein Mittel dar, dass den Menschen dazu befähigt, nach Zufriedenheit zu suchen. Butler hält fest: „Daher legt Selbstliebe nicht fest, ob *dieses* oder *jenes* unser Interesse oder Wohl ausmacht; jedoch ermöglicht uns Selbstliebe das, was von Natur aus als unser Interesse und Wohl festgelegt und vorgesehen ist, zu bekommen und zu behalten.“¹⁵ (ebd., Ser. 11, 9) Butler sieht seine zuerst gestellte Annahme, dass eine Zunahme an Selbstliebe nicht (immer) auch der Zunahme des Privatinteresses entspricht, bestätigt. Hat Butler recht, dann scheint Mandevilles Theorie inkonsistent, dass allein Selbstliebe die Menschen zum Handeln antreibt. Da ein Unterschied zwischen der Selbstliebe und solchen Begierden besteht, die rein auf äußerliche Objekte gerichtet sind, liegt es nicht in den Menschen, allein die Lust an den angestrebten Dingen erlangen zu wollen. Es sind die äußerlichen Objekte der Begierden selbst, die sie suchen. Sonst könnte es nach Butler keine Präferenzen für irgendwelche angestrebten Dinge geben (vgl. Butler 2017, Ser. 11, 6; vgl. Hundert 2005, S. 128f.; vgl. Shaver 2015).

Welchman (2007) fasst die fehlerhafte Unterscheidung zwischen der Selbstliebe und der Begierde nach äußeren Objekten prägnant zusammen: Nach Butler hätte Mandeville, außer Acht gelassen, dass es im Menschen verschiedene Verlangen gibt, nämlich Verlangen erster und zweiter Ordnung. Verlangen erster Ordnung zielen auf Dinge ab, deren Erlangen Zufriedenheit bewirkt. Das Verlangen zweiter Ordnung – die Selbstliebe – zielt auf die Zufriedenheit selbst ab. Anzunehmen, dass das Zufriedenstellen eines Verlangens immer einen Vorteil für einen Menschen darstellt, ist dann falsch, wenn daraus geschlossen wird, dass jedes Verlangen als Objekt nur Selbstliebe beinhaltet. Gegen diesen Kritikpunkt Butlers wirft Welchman ein, dass Mandeville zwar davon ausgeht, die Menschen würden aus Selbstliebe handeln, diese aber durchaus begehren können, anderen zu helfen. Hierin ist Mandeville mit Butler nicht uneins. Woran nach Welchman Mandeville zweifelt, ist, dass wenn über Affekte zweiter Ordnung räsoniert wird, diesen abgesprochen wird, sie würden nicht das

¹⁵ Im Original: „Self-love then does not constitute *this* or *that* to be our interest or good; but, our interest or good being constituted by nature and supposed, self-love only puts us upon obtaining and securing it.“

persönliche Wohlergehen betreffen. Es gibt jedoch noch einen weiteren Kritikpunkt Butlers, den Welchman diskutiert: Ihrer Ansicht nach gibt Butler zu bedenken, dass Selbstliebe zwar ein starker Antrieb für Handlungen ist, dass der Mensch aber durchaus zur Nächstenliebe und zum Wohlwollen gegenüber anderen fähig ist. Selbstliebe und Wohlwollen sind eigentlich ähnliche Affekte. Drittens steht die Kritik im Raum, dass etwa Heldentaten nicht im Einklang mit dem Selbstinteresse stehen, weil sie Schaden am Handelnden bewirken können. Diesen Kritikpunkt sieht Welchman als müßig, weil Mandeville sehr wohl einen Begriff dafür erwähnt hat, der die Selbstliebe bedingt. Dieser Begriff ist der des „Selbstgefallens“¹⁶. Diesen führt Mandeville aber erst im zweiten Band der Bienenfabel ein, so Welchman. Ihre Lesart von Mandeville ist solcherart, dass dieser davon ausgeht, dass ein Individuum erst Gefallen an sich selbst finden müsste, um von Selbstliebe motivierte Handlungen tätigen zu können. Erst wenn etwa das Selbstgefällen eines Menschen schwinden würde, könnte die Selbstliebe einen Menschen dazu bringen, sein eigenes Leben zu nehmen. Auch wäre das Selbstgefällen anfällig für die Meinung anderer Menschen, und würde dieser in Frage gestellt, würde ein Individuum dazu befähigt sein, auch durch Selbstaufgabe Handlungen zu vollführen, nur um sich anderen zu beweisen (vgl. Welchman 2007, S. 62f.; vgl. Mandeville 1988, 95 (134)).

Interessant bleibt es aber anzumerken, dass Butler das, was später allgemein als *rationaler Egoismus* bezeichnet worden ist, nicht ausgeschlossen hat: Tugend besteht im Grunde aus dem Antrieb, der die Menschen zum Guten und Rechten streben lässt. Vorausgesetzt, sie sind davon überzeugt, dass dieses Streben ihrer Zufriedenheit zuträglich ist:

Lass es als solches erlaubt sein – obgleich Tugend oder moralische Aufrichtigkeit in der Tat eine Neigung darstellt –, das zu erstreben, was richtig und gut ist, dass wenn wir uns in einem bedächtigen Moment wiederfinden, wir trotzdem nicht diese oder eine andere Beschäftigung für uns rechtfertigen können, bis wir nicht davon überzeugt sind, dass es unserem eigenen Wohl dienlich ist, oder zumindest nicht dagegen steht.¹⁷ (Butler 2017, Ser. 11, 20 – Übers. v. G. P.)

Welchman sieht in Butlers Argumenten kein Potential, Mandevilles Thesen über die Selbstliebe zu widerlegen. Das bedeutet für mich, dass zumindest vertreten werden kann, dass Mandevilles Begriff der Selbstliebe durchaus plausibel ist. Die Plausibilität beschränkt sich jedoch nur auf eine Erklärung der psychologischen Grundlagen, die beschreiben, warum Menschen nach Eigennutzen streben. Im Grunde würde

¹⁶ Im Original: „Self-liking“

¹⁷ Im Original: „Let it be allowed, though virtue or moral rectitude does indeed consist in affection to and pursuit of what is right and good, as such; yet, that when we sit down in a cool hour, we can neither justify to ourselves this or any other pursuit, till we are convinced that it will be for our happiness, or at least not contrary it.“

das für Mandeville als Vertreter einer psychologischen Egoismustheorie sprechen. Zum Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden wird in der Kritik Butlers an Mandeville nicht in der Form Stellung genommen, dass auf Handlungen eingegangen wird, die zwar auf Eigennutzen angelegt sind, sich aber auch als förderlich für das Allgemeinwohl erweisen.

David Hume hat egoistischen Theorien an sich kritisiert, zu welchen Mandeville als ein Vertreter gezählt werden kann. Unter anderem widmet er sich in seinem Werk „An Enquiry concerning the Principles of Moral“ im zweiten Anhang – ähnlich wie Butler es getan hat – dem Begriff der Selbstliebe. Hume fasst zwei Ansichten darüber, was unter einer *Hypothese der Selbstsucht*¹⁸ verstanden werden kann. Einerseits kann sie so gefasst werden, dass menschliches Wohlwollen nur vorgetäuscht wird, um die Eigeninteressen bedienen zu können, und auch andere dazu zu bringen, für die eigenen Zwecke zu arbeiten (vgl. EPM, S. 90). Andererseits kann sie auch beschreiben, dass jeder Affekt immer eigennützig ist, und daher immer auf Selbstliebe gründet. So gesehen würden die Menschen nur oberflächlich betrachtet nach dem Allgemeinwohl streben (vgl. EPM, S. 90).

Diese zwei Auffassungen erinnern sehr stark an Mandevilles Beobachtungen darüber, wie die Menschen ihr eigenes Handeln beurteilen, und welche Auswirkungen dieses auf andere Menschen hat. Warum eine solcherart gefasste Hypothese der Selbstsucht aber fehlgeht, begründet Hume damit, dass der Versuch einer Leidenschaft wie der Freundschaft, durch philosophische Kniffe die Selbstliebe als einzige Grundlage zuzuschreiben, inkonsistent ist. Denn nicht für jeden Menschen scheint zuzutreffen, dass dessen Empfinden für Freundschaft auf Gefühlen der Selbstsucht gründet. Daher kann auch in einem auf Selbstsucht aufgebauten System eine Vielzahl an anderen menschlichen Charaktereigenschaften beobachtet werden, und nicht nur der Egoismus, so Hume. Des Weiteren bedarf nach Hume die Hypothese der Selbstsucht „ein höchstes Ausreizen der Philosophie“¹⁹, um ihre Argumente zu stützen, wo doch Neigungen wie Freundschaft, Mitgefühl und dergleichen praktisch beobachtet werden können, und sich – *prima facie* – von selbstsüchtigen Leidenschaften grundlegend unterscheiden (vgl. EPM, S. 91f.).

Ich denke, dass Humes Kritik an Mandevilles Erkenntnissen vorbei geht. Mandeville hat zumindest eingeräumt, dass es selbstloses Verhalten geben kann. Dieses ist aber sehr rar, und auch können die innersten Motive der Menschen nicht eingesehen werden. Es bleibt daher immer die Möglichkeit bestehen, dass einer altruistischen Handlung ein egoistisches Motiv zugrunde liegt (siehe Mandeville 2014, S. 104f.). Humes Argumente mögen zwar die Vermutung aufkommen lassen, dass Mandevil-

¹⁸ Ist von einer Hypothese der Selbstsucht die Rede, so verstehe ich darunter das, was später als Egoismus bezeichnet worden ist. Zu Humes Zeiten gab es diesen Begriff jedoch noch nicht.

¹⁹ Im Original: „The highest stretch of philosophy“.

les Vorstellung davon, was Selbstliebe ausmacht, fehlgehen. Und doch bleiben auch sie eine Erklärung für das Phänomen schuldig, warum lasterhaftes Verhalten zum Allgemeinwohl beitragen kann. Humes Einwände richten sich als normative Kritik gegen die Vorstellung davon, dass alle Menschen immer egoistisch handeln sollen. Aber mitnichten ist es Mandevilles Vorhaben, den Menschen vorzuschreiben, wer der Nutznießer ihr Handlungen sein soll. Seine Beobachtungen beziehen sich darauf, nach welchen Kriterien die Menschen zu handeln glauben, und wie die Auswirkungen dieser Handlungen in Wirklichkeit meist das Gegenteil zeigen.

4.2.6 Resümee zu Mandeville

Mandevilles Überlegungen haben sich als durchaus hilfreich gezeigt, mich bei meinem Rehabilitationsvorhaben zu unterstützen. Mandevilles Gedicht vom unzufriedenen Bienenstock, das er später in seinem Werk „Die Bienenfabel“ ausführlich kommentiert, und um mehrere Untersuchungen erweitert hat, stellt ein brauchbares Werkzeug dar. Mit diesem Werkzeug habe ich einerseits zeigen können, dass solange nicht gesichert belegt werden kann, was die wahren Motive eines Menschen sind, dieser nicht tugendhaft handelt. Andererseits hat sich auch gezeigt, dass sich die auf den ersten Blick paradox klingende Aussage, private Laster würden zu öffentlichen Vorteilen führen, bei näherer Betrachtung als nachvollziehbar erweist. Auch wenn Mandevilles Darlegung der menschlichen Motive als von Natur aus auf das Eigeninteresse bedacht kritisierbar ist, bleiben seine Beobachtungen des Verhaltens der Menschen innerhalb einer Gesellschaft höchst interessant: Er hat versucht, die wahren Ursachen für die Eigenheiten des menschlichen Verhaltens zu finden, und mitzuteilen. Bemerkenswerterweise haben die von mir betrachteten Kritiker an Mandevilles Thesen darzulegen versucht, dass Selbstliebe nicht die einzige Handlungsgrundlage darstellt – was Mandeville aber durchaus auch eingeräumt hat –, haben aber keinen Erklärungsansatz dazu abgegeben, warum lasterhafte Handlungen positive Auswirkungen auf die Gesellschaft haben können. Denn dieses Wirkungsverhältnis scheint unabhängig davon zu existieren, ob die Menschen nun rein tugendhaft handeln oder nicht. Dieser Umstand ist es, der die Prämisse entkräftet, dass Eigennutzen immer zu Fremdschaden führen muss. Mag dieser Fall auch eintreten, so bietet dies doch nur eine hinreichende Bedingung dafür, die Unterlassung von egoistischem Handeln fordern zu können. Wird die Sichtweise auf Effekte nicht rein auf die unmittelbar beteiligten und betroffenen Menschen einer lasterhaften Handlung beschränkt, sondern auch auf die Gesellschaft als solche erweitert, dann zeigt sich, dass solche Handlungen das Potential aufweisen, das Allgemeinwohl zu fördern. Man denke hier an das Schmiedegewerbe in Mandevilles Bienenfabel, das ohne die Delinquenz der Menschen nicht florieren könnte.

Bemerkenswert ist noch, dass etwa Butler davon ausgegangen sind, dass Selbstliebe ein wichtiges Streben der Menschen darstellt, und sehr wohl ihre Handlungen bestimmen kann. Es kommt für ihn jedoch darauf an, ob die Selbstliebe als Motiv gegolten hat, das Richtige zu tun. War das der Fall, dann war die Handlung tugendhaft. Für Mandeville stellt sich die Frage nach dem moralisch Richtigen allerdings nicht, weil für ihn klar ist, dass dieses Richtige nur von tradierten Regeln abhängt, die den Zweck haben, die Gesellschaft in ihrer Struktur zu erhalten. Gesetzt, dass nach Mandeville die Grundlage allen Handelns Selbstliebe ist, und diese eine Gesellschaft zu einem großen Teil erst möglich macht, dann ist es für das Common-sense-Verständnis, welches Egoismus als verwerfliches Handlungsmotiv anprangert, in zweifacher Hinsicht nötig, das Folgende zu zeigen: Erstens muss gezeigt werden können, warum, wenn Selbstliebe Grundlage für tugendhaftes Handeln darstellt, es schlecht ist, ein Egoist zu sein. Zweitens muss – um dem Vorurteil Gewicht zu verschaffen, dass egoistische Handlungen immer einen Fremdschaden induzieren – erklärt werden können, warum Egoismus durchaus Handlungen zulässt, die im Allgemeinwohl resultieren. Dass Selbstliebe nicht *per se* etwas Schlechtes ist, sondern dieses Urteil vielmehr eine gesellschaftliche Konvention darstellt, denke ich in diesem Kapitel mithilfe der Darlegung und Diskussion von Mandevilles Thesen gezeigt zu haben.

4.3 Abschließende Überlegungen

Noch einmal zur Erinnerung: Es steht die Frage im Raum, warum allgemein hin der Egoismus als verwerflich aufgefasst wird. Dass es das Phänomen des Egoismus gibt, welches dazu führt, dass Menschen Handlungen im Eigeninteresse vollführen, steht für mich außer Frage. Dass der Egoismus aber *per definitionem* als verwerflich aufgefasst wird, halte ich für problematisch. Ich habe daher versucht zu zeigen, worin die Auffassung gründet, dass der Egoismus verwerflich ist. Diese Auffassung gründet in einem bestimmten Verständnis davon, wie der Egoismusbegriff allgemein hin wahrgenommen wird. Diesem Verständnis vom Common-sense-Egoismusbegriff liegt die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere zugrunde. Und genau diese Annahme gilt es zu hinterfragen, um zeigen zu können, dass die Auffassung vom Common-sense-Egoismus als verwerfliche Charaktereigenschaft ein Vorurteil darstellt.

Es sei hier noch einmal der Schluss aus der Einleitung angeführt, nach welchem das Urteil darüber zustande kommt, dass Egoismus allgemein hin als verwerflich gilt. Erst folgende Prämissen (P1-3) führen meines Erachtens nach zur fraglichen Konklusion, die im Common-sense-Verständnis vom Egoismus vertreten wird (Ko):

- (P1) *Egoistische Handlungen geschehen aus Orientierung am Eigennutzen.*
- (P2) *Die Orientierung am Eigennutzen stellt notwendigerweise einen Nachteil für andere dar.*
- (P3) *Wenn eine Handlung zum eigenen Nachteil, aber zum Vorteil eines anderen gereicht, dann soll der eigene Nachteil vorgezogen werden.*
- (Ko) *Egoistische Handlungen sind verwerflich.*

Wie im Kapitel über die verschiedenen Egoismuskonzeptionen bereits ausgeführt, kann die erste Prämisse als die Definition des Egoismus an sich akzeptiert werden. Sie spiegelt den Egoismusbegriff solcherart wieder, dass als Ursache für eine egoistische Handlung die Absicht ist, einen Eigennutzen zu erzielen. Dieser kann aber nicht immer als eine Konsequenz eintreten, sodass es für den Egoismusbegriff eigentlich genügt, dass er Handlungen klassifiziert, die sich am Eigennutzen *orientieren*. Und dies entspricht im eigentlichen Sinne dem Eigeninteresse, welches durch Egoismus zum Ausdruck kommt. Für den Common-sense-Egoismus scheint die erste Prämisse also durchaus plausibel.

Mit der Diskussion um Mandevilles Beobachtungen, und dessen Erkenntnisse darüber, was das lasterhafte Verhalten bewirken kann, ist die Gültigkeit der zweiten Prämisse infrage gestellt worden. Um der Fragwürdigkeit dieser Prämisse Nachdruck zu verleihen, und dann letzten Endes zeigen zu können, warum sie falsch ist, wird noch Aufgabe des letzten Teils meines Rehabilitierungsversuchs sein.

Zur dritten Prämisse möchte ich das Folgende anmerken: Da sie eine moralische Norm darstellt, spiegelt sich in ihr eine soziale Funktion wider. Diese Funktion besteht darin, das gesellschaftliche Zusammenleben zu regeln. Kann der Vorteil eines anderen Menschen durch den eigenen Nachteil bewirkt werden, dann gebietet es sich intuitiv, den eigenen Nachteil in Kauf zu nehmen. Es stellt sich aber die Frage, warum dieses Verhalten gewählt werden soll. So sehr diese Prämisse auch einleuchten mag, kann sie schwerlich gleichzeitig eine Motivation hervorrufen, den eigenen Nachteil zu akzeptieren. Es sei denn, nicht den eigenen Nachteil zu wählen, hätte soziale Konsequenzen wie etwa Verachtung zur Folge. Wie ich aber unter anderem mit Mandeville zu zeigen versucht habe, hätte die Furcht vor negativen, sozialen Konsequenzen aber keinen Anspruch darauf, ein ihnen geschuldetes Verhalten als tugendhaft zu qualifizieren. Hier könnte schlicht der Einwand vorgebracht werden, dass der Grund, sich aus Furcht vor negativen Konsequenzen bestimmten Regeln zu unterwerfen, ein egoistischer wäre, oder zumindest kein rein altruistisches Motiv haben könnte. Daher kann die Gültigkeit der dritten Prämisse für das Verständnis vom Common-sense-Egoismus als moralisch verwerflich eine Rolle spielen, ändert sich aber die dahinter liegende Norm, so bleibt nur mehr die zweite Prämisse übrig, um zumindest intuitiv die Wahrheit der Konklusion einzufordern. Es könnte also

noch behauptet werden, die dritte Prämisse spiele gar keine Rolle für die Folgerichtigkeit der Konklusion: Um die Gültigkeit des Schlusses zu zeigen, genügen für den Common-sense die erste und die zweite Prämisse. Fällt aber auch der Wahrheitsanspruch der zweiten Prämisse, dann stellt sich das Urteil darüber, dass egoistische Handlungen verwerflich sind, schlicht als Vorurteil heraus.

Um die Fragwürdigkeit der zweiten Prämisse zu bekräftigen, habe ich bereits mit der Einführung von Mandevilles Beobachtungen einen wichtigen Schritt getan, die Auswirkungen von lasterhaftem Verhalten für eine Gesellschaft offenzulegen. Auch habe ich gezeigt, dass der Egoismus ein lasterhaftes Verhalten darstellt, wenn Mandevilles Vorstellung davon, wie in einer Gesellschaft das Laster definiert ist, akzeptiert wird. Mandeville geht davon aus, dass es konventionell beschlossen wurde, dass jedwedes Verhalten, das dem Allgemeinwohl schädlich ist, lasterhaft ist. Das heißt, dass die Auswirkungen einer Handlung dafür ausschlaggebend sind, ob diese Handlung tugendhaft oder lasterhaft ist. Und dies hat ihn dazu geführt, festzustellen, dass private Laster durchaus öffentliche Vorteile bewirken können, wenn die Perspektive auf die Auswirkungen von lasterhaften Handlungen genügend erweitert wird. Ich möchte abschließend noch einmal das Verhältnis von den Auswirkungen egoistischer Handlungen auf die Gesellschaft beleuchten, um genügend Argumente gegen den Wahrheitsanspruch der zweiten Prämisse vorzubringen.

4.3.1 Die vom Egoismus begünstigte Gesellschaft

Zu Beginn dieses Kapitels möchte ich versuchen zu zeigen, dass die Funktion des Egoismus im Common-sense, die sich durch seine Verwerflichkeit auszuzeichnen scheint, nur in einer Gesellschaft eine regulierende Rolle spielen kann. Erst wenn ein Interessenskonflikt zwischen mindestens zwei Parteien auftritt, macht es Sinn auf den Egoismus hinzuweisen, sollte sich eine der beiden Parteien zum Nachteil der anderen versuchen, ihre Eigeninteressen zu bedienen. Gäbe es nur eine Person auf der Welt, dann hätte der Egoismus eine rein deskriptive Bedeutung. Er würde dann nur eine Beschreibung eines Handlungsmotivs darstellen, ohne aber auf schädliche Konsequenzen für andere hinzuweisen – weil es ja keine anderen Personen gäbe, für die Konsequenzen entstehen könnten. Dann bliebe auch das regulative Element aus, das durch den Egoismus erzeugt werden könnte. Dieses kurze Gedankenexperiment mag zwar etwas weit hergeholt wirken, es dient mir aber zu unterstreichen, dass die Annahme im Common-sense, Egoismus sei notwendigerweise nachteilhaft für andere, auch andere Menschen voraussetzt, für die eine egoistische Handlung schädlich sein kann. Dies ist ein analytischer Satz, doch er soll zeigen, dass die Bezugnahme auf die Verwerflichkeit des Egoismus zwar auf eine Menschenmenge gerichtet scheint,

doch nicht auf eine Struktur, die aus dieser Menge heraus entstehen kann: Auf die Gesellschaft als solche.

Auswirkungen von egoistischen Handlungen treffen zwar andere Menschen, doch die normativen Regeln, die aufgestellt werden, um Egoismus wegen seiner vermeintlich notwendigen Verwerflichkeit einzudämmen, sollen die Menschen als eine Menge betreffen. Dies erzeugt eine Metastruktur, was in einem ganz basalen Sinn für eine Definition von Gesellschaft gelten kann. Zumindest ist das eine Definition, die ich denke, bei Mandeville vorzufinden. Mandevilles Ausgangspunkt in der Abhandlung über den Anbeginn der Tugend ist der, dass die Menschen nicht lange friedlich in einer Ansammlung von ihresgleichen leben können, wenn ihnen nicht Verhaltensregeln vorgeschrieben werden, die dieses Zusammenleben steuern. Letztlich sind die Verhaltensregeln zum Zwecke der Stabilisierung einer Gesellschaft eingeführt worden, so Mandeville (vgl. Mandeville 2014, S. 94).

Gesellschaft ist nach meiner Lesart von Mandeville also eine Ansammlung von Menschen, die ein regelbasiertes – oder genauer: ein reglementiertes – Zusammenleben aufweisen. Weil aber diese Reglementierung für das Aufrechterhalten einer Gesellschaft notwendig ist, denke ich, dass Regelbrüche als Bedrohung für das soziale Gefüge wahrgenommen werden. Jetzt hat sich aber gezeigt, dass die Annahme im Common-sense, dass der Egoismus verwerflich ist, sich nicht nur auf eine Menschenmenge bezieht, sondern auf die ganze Gesellschaft, die diese Menschenmenge repräsentiert. Egoismus hat also praktische Auswirkungen auf eine Gesellschaft, aber diese sind nicht immer derart, wie es einen angenommene Verwerflichkeit beschreiben würde. Genau diesen Punkt sehe ich bei der Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere, die im Common-sense-Egoismusbegriff implizit vorausgesetzt wird, nicht berücksichtigt.

Ich möchte nun zeigen, dass die Bezugnahme auf die Gesellschaft, wenn die Auswirkungen von egoistischen Handlungen betrachtet werden, dazu führt, den Wahrheitsanspruch der zweiten Prämisse zu relativieren. Diese zweite Prämisse kann dann durch die These der Eigennützigkeit, die ich aus Mandevilles Beobachtungen isoliert habe, ersetzt werden. Die dritte Prämisse kann aufgrund des Potentials modifiziert werden, dass ihr normativer Anspruch angezweifelt werden kann. Nach der Abänderung der Prämissen stellt sich aber die Frage, ob die *formale Beurteilung*²⁰ des nun folgender Art lautenden Schlusses auch dessen Plausibilität belegen kann:

²⁰ Der Vollständigkeit sei hier angeführt, welche Arten der Beurteilung eines Schlusses möglich sind: Detel (2007) unterscheidet zwischen einer *inhaltlichen* und einer *formalen Beurteilung* eines Schlusses. Inhaltlich werden demnach die einzelnen Prämissen auf ihre Wahrheitswerte hin geprüft. Die formale Beurteilung dient dazu, die Schlüssigkeit zu prüfen, dass aus den Prämissen – gesetzt diese sind wahr – auch die Konklusion folgt (vgl. ebd., S. 48).

- (P1) *Egoistische Handlungen geschehen aus Orientierung am Eigennutzen.*
- (P2) *Von Menschen ausgeführte Handlungen, deren Absicht der eigene Vorteil ist, müssen nicht gleichzeitig auch einen Nachteil für andere Menschen hervorrufen (These der Eigennützigkeit).*
- (P3) *Wenn eine Handlung zum eigenen Nachteil, aber zum Vorteil eines anderen gereicht, dann wird in einer Gesellschaft die Verhaltensregel festgelegt, den eigenen Nachteil vorzuziehen.*
- (Ko) *Egoistische Handlungen sind verwerflich.*

Die von mir bereits diskutierten Beispiele, die Mandeville angeführt hat, um den Zusammenhang von lasterhaften Handlungen und daraus resultierenden öffentlichen Vorteilen offenzulegen, zeugen auch von einer Bezugnahme Mandevilles auf die wirtschaftliche Struktur einer Gesellschaft. Es sei hier noch einmal das Schmiedegewerbe angeführt, das nach Mandeville von den Auswirkungen von Diebstahl in einer Gesellschaft profitiert. Dass ein auf diese Weise beschaffenes Gewerbe aber aus reinem Kalkül entstanden ist, kann bezweifelt werden. Vielmehr deutet alles darauf hin, dass sich eine solches Gewerbe aufgrund von eher zufälligen Gegebenheiten entwickelt hat.

Ich möchte nun noch näher darauf eingehen, wie menschliche Handlungen *spontane Ordnungen* hervorbringen können, und mich noch auf Friedrich Hayek beziehen, der sich im Zusammenhang mit ökonomischen Überlegungen Gedanken über Mandevilles Thesen gemacht hat. Hayek (2009) identifiziert eine bestimmte Stelle aus der Bienenfabel als eine Referenz und einen Ausgangspunkt für eine Gesellschaftstheorie, die Mandeville aber implizit beschreibt (vgl. Hayek 2009, S. 82f.; Mandeville 2014, S. 84):

*Der Allerschlechtesteste sogar
Fürs Allgemeinwohl tätig war.*

Hayek hebt hervor, dass Mandeville zwar keine neue Ansicht dargelegt hat, wenn er lasterhafte Handlungen als treibenden Motor einer Gesellschaft beschreibt – Hayek verweist auf Thomas von Aquin, La Rochefoucauld und Bayle als Denker mit ähnlicher Sichtweise. Doch nach Hayek hebt Mandeville einen neuen Ansatz hervor: Er unterscheidet zwischen egoistischen Motiven von Handlungen und den Konsequenzen, die aus ihnen resultieren (vgl. Hayek 2009, S. 83).

Genau diese Unterscheidung ist es, so denke ich, die im Common-sense-Verständnis vom Egoismus nicht berücksichtigt wird. Erst durch die Berücksichtigung dieser Unterscheidung wird offengelegt, warum nicht alle egoistischen Handlungen auch verwerflich sein müssen. Es hängt letzten Endes davon ab, ob eine egoistische Handlung auch wirklich einen Nachteil für andere hervorbringt. Und wenn egoistische

Handlungen, die aufgrund ihrer vermeintlichen Schädlichkeit als Laster angesehen werden, aber zu Vorteilen für andere führen, dann gerät die Konklusion aus dem oben angeführten Schluss immer mehr in den Verdacht, unschlüssig zu sein.

Die Wichtigkeit in Mandevilles Überlegungen steckt nach Hayek im Ersichtlichmachen von Konzepten, die zu den Begriffen *Evolution* und *spontane Formation einer Ordnung* geführt haben (vgl. Hayek 2009, S. 80f.). Nach Hayek stehen Mandevilles Thesen im Kontext der seit der Antike angenommenen Dichotomie von Natur und Kunst, wobei Natur für alles steht, was nicht vom Menschen – also künstlich – hervorgebracht wird. Diese Aufteilung und Gegenüberstellung führt nach Hayek aber dazu, dass Handlungen, die etwas bewirken, was sich die Menschen nicht mittels ihrer Vernunft ausgedacht haben, weder in die eine noch in die andere Kategorie der Dinge fallen. Solche Handlungen sind es, die Hayek als „spontane Ordnungen“ bezeichnet. Hayek schreibt Mandeville zu, bereits die Ansätze solcher spontanen Ordnungen – wie etwa das Gesetz, die Moral, aber auch den Markt und das Geld – erkannt zu haben (vgl. ebd., S. 83f.).

Ich denke, dass Hayek in seiner Betrachtung Mandevilles darauf anspielt, dass sich eine gesellschaftliche Ordnung nicht rein durch geplantes Handeln ergibt. Denn Planung setzt einen Zweck dieser Ordnung voraus, und ein solcher Zweck verlangt nach bestimmten Normen, die für die Vollendung des Zweckes notwendig sind. Für mich stellt sich hier die Frage, ob das gewöhnliche Verständnis vom Egoismus als genuin verwerflich damit untermauert wird, dass der Egoismus eine vom Menschen geplante – oder mit Hayek gesprochen: eine künstliche – Ordnung stört. Wenn dem so ist, dann kann entgegen gehalten werden, dass gesellschaftliche Systeme wohl nicht nur von menschlicher Planung beeinflussbar sind. Im Falle des Common-sense-Verständnisses vom Egoismus bedeutet das, dass die moralische Verwerflichkeit auf der Ebene von spontanen Ordnungen, wie nach Hayek der Markt bei Mandeville eine darstellt, obsolet wird. Egoistische Handlungen – egal ob ein Fremdnutzen oder ein Fremdschaden für andere daraus entsteht – bewirken einfach nur das spontane Weiterentwickeln einer solchen Ordnung. Und dass der Markt respektive die Wirtschaft den Menschen in einer Gesellschaft von Vorteil sein kann, weil dadurch ein Auskommen ermöglicht wird, dem würde Mandeville – und wohl auch ein Mensch, der Egoismus intuitiv als verwerflich erachtet – meines Erachtens nach zustimmen.

Es bleibt nun ein Schluss über, in welchem die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit keinen Gehalt mehr hat, und das Common-sense-Verständnis vom Egoismus um ein weiteres Kriterium ergänzt worden ist: Um die Frage danach, ob eine egoistische Handlung ausschließlich zu einem Fremdschaden führt. Tut sie dies nicht, oder bringt sie neben einem Fremdschaden noch andere positive Wirkungen auf die Gesellschaft mit sich, dann ist dem Urteil darüber, dass egoistische Handlungen

stets verwerflich sind, die argumentative Grundlage entzogen. Und dass eine egoistische Handlung durchaus zu einem Fremdnutzen führen kann, hat sich, so denke ich, in der Diskussion um Mandevilles Bienenfabel als schlüssig herausgestellt. Übrig bleibt dann eine mehr oder weniger deskriptive Schlussfolgerung, ein vorurteilsfreies Common-sense-Verständnis vom Egoismus ermöglicht. Und mit dem Schema dieser Schlussfolgerung will ich hier meinen Rehabilitierungsversuch als gelungen abschließen:

- (P1) *Egoistische Handlungen geschehen aus Orientierung am Eigennutzen.*
- (P2) *Von Menschen ausgeführte Handlungen, deren Absicht der eigene Vorteil ist, müssen nicht gleichzeitig auch einen Nachteil für andere Menschen hervorrufen (These der Eigennützigkeit).*
- (P3) *Wenn eine Handlung zum eigenen Nachteil, aber zum Vorteil eines anderen gereicht, dann kann in einer Gesellschaft die Verhaltensregel festgelegt werden, den eigenen Nachteil vorzuziehen.*
- (Ko) *Egoistische Handlungen sind nicht notwendigerweise verwerflich.*

Kapitel 5

Schlussfolgerungen

Zu Beginn dieser Arbeit ist die Frage gestanden, ob die Aussage, dass jemand ein egoistischer Mensch sei, immer im negativen Sinne gemeint sein muss. Schließt eine solche Aussage doch meist mit ein, dass die als egoistisch bezeichnete Person ihr Verhalten zugunsten dem Wohl anderer ändern sollte. Die Absicht dieser Arbeit war es zu zeigen, dass es problematisch ist, eine Handlung intuitiv als egoistisch und damit als verwerflich zu beurteilen. Dies kann zu einer auf falschen Annahmen beruhenden moralischen Haltung führen, deren Inhalt ist es, vermeintlich schädliches Verhalten zu unterbinden, oder dieses bestenfalls nicht zu fördern. Eine solche Forderung baut aber auf bestimmten Grundannahmen auf. Erweisen sich diese Grundannahmen in bestimmter Hinsicht als nicht haltbar, so müsste der moralische Imperativ fallen, der einem Verständnis vom Common-sense Egoismusbegriff zugrunde liegt.

Um aber auf die alltägliche Bemerkung, dass jemand ein egoistischer Mensch sei, gebühlich eingehen zu können, war es erst notwendig, bestimmte Begriffe zu betrachten, die die Annahme, Egoismus sei das zwingende Verhältnis von Eigennutzen und Fremdschaden, erst in philosophischer Hinsicht untersuchbar machen. Ob Egoismus nun als Grundmotiv eines jeden Menschen psychologisch gefasst, oder als rationaler Erklärungsgrund für das Handeln im Eigeninteresse gesehen wird, ist für die Frage zumindest nicht entscheidend, warum das Streben nach dem Eigennutzen durchaus auch Vorteile für andere Menschen mit sich bringen kann, was ich versucht habe, im Kapitel über Egoismuskonzeptionen zu zeigen.

Die Grundüberlegung dieser Arbeit war es, dass die alltägliche Annahme, Egoismus sei immer zum Vorteil einer Person, aber gleichzeitig ein Nachteil für andere, ein potentiell Vorurteil darstellen kann. Bei näherer Betrachtung der Konsequenzen, die eine egoistische Handlung bewirken kann, hat sich aber gezeigt, dass dies nicht immer der Fall sein muss. Nicht immer muss ein im Selbstinteresse liegendes Verhalten einen Fremdschaden bewirken – es kann sogar einen Eigenschaden induzieren. Bernard Mandevilles These, dass der private Laster zu öffentlichen Vor-

teilen führen kann, war der Ausgangspunkt für meinen Versuch, die Annahme zu relativieren, dass der Common-sense-Egoismusbegriff immer auch einen notwendigen Nachteil für andere bewirkt. Dies kann zwar nicht den moralischen Impetus des Common-sense-Egoismusbegriffs neutralisieren, zeigt wie ich meine aber, dass die argumentative Grundlage für die regulierende Wirkung dieses Begriffs nicht immer gerechtfertigt ist. Um die Annahme als unplausibel darzustellen, dass die Alltagsauffassung von Egoismus voraussetzt, egoistische Handlungen bedeuten immer einen Nachteil für andere, möchte ich hier nicht nach dem Wie fragen, sondern nach dem Warum. Danach zu fragen, wie diese Annahme zustande kommt, ist sicher ein spannendes Projekt, das ich in dieser Arbeit aber nicht verfolgt habe. Für mich war die Frage vordergründig, warum jemand, der im Alltag als egoistischer Mensch bezeichnet wird, dadurch einer schlechten Charaktereigenschaft bezichtigt wird. Aus diesem Grund habe ich versucht, drei Prämissen zu isolieren, die die Annahme, Egoismus müsse immer einen Fremdschaden bewirken, als ein Vorurteil entlarven könnten.

Es hat sich dabei gezeigt, dass sich die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit für andere darauf stützt, dass der Mensch von Natur als tugendhaftes Wesen gesehen wird. Das bedeutet, dass er als hilfreiches Wesen betrachtet wird, das für die anderen Menschen nur das Beste im Sinne haben kann. Das dies aber nicht immer der Fall ist, habe ich mit Mandevilles Beobachtungen vom Verhalten der Menschen zeigen können. Die vermeintliche Tugendhaftigkeit des Menschen scheint relativierbar zu sein, wenn dem Menschen ein göttliches Ordnungssystem abgesprochen wird, durch das er bedingt ist. Mandeville hat hierzu viele Beispiele geliefert, die eher ein Streben im Eigeninteresse nahelegen, als stets das unmittelbare Allgemeinwohl bedienen zu wollen. Dass Egoismus bestenfalls ein von der Gesellschaft definiertes Laster, aber kein universales, moralisches Übel darstellen muss, war ein weiterer wichtiger Punkt, den ich versucht habe, zu aufzuzeigen. Zum Schluss war noch zu klären, ob der Eigennutzen einer egoistischen Handlung immer einen Fremdschaden bewirken muss. Auch dies kann angezweifelt werden, wenn der Blick auf eine Gesellschaft im Ganzen gerichtet wird, und delinquente Handlungen etwa zum Florieren von Produktionsbetrieben und dem Handel beitragen.

Mandeville, der in einer Zeit des Aufbruchs und der wirtschaftlichen Umschwünge gelebt hat, hat versucht, die tugendhaften Handlungen der Menschen zu demaskieren, und ihre wahren Motive zum Vorschein zu bringen. Dies war kein Eingeständnis der Fehlerhaftigkeit einer Gesellschaft, sondern hat vielmehr zeigen sollen, dass die Vorstellungen davon, wie eine Gesellschaft aufgebaut ist, nicht mit der Realität übereinstimmen können und kritisiert werden sollten. Diesen erklärenden Ansatz Mandevilles habe ich für mich brauchbar gemacht, um auch in der Diskussion um die Annahme der notwendigen Nachteilhaftigkeit, die dem Verständnis vom Common-

sense-Egoismusbegriff zugrunde liegt, bedienen zu können. Es war jedoch nicht meine Absicht, in dieser Arbeit die Moralität des Egoismus zu negieren, sondern es lag mir daran zu zeigen, dass das Common-sense-Verständnis vom Egoismus als eine das Allgemeinwohl schädigende Charaktereigenschaft problematisch ist.

Dass einen das Gefühl nicht loslässt, doch irgendwie in einem Mandeville'schen Bienenstaat zu leben, zeugt von der Aktualität der durch die Jahrhunderte so verachteten Maxime, dass der Mensch zwar von Natur aus ein schreckliches Wesen zu sein scheint, dessen Handlungen aber seit jeher im Dienste von größeren Strukturen gestanden haben. Ob solche Strukturen, wie etwa die Gesellschaft, oder ein ihr innewohnendes moralisches System erhalten bleiben, und welche Umstände in Kauf genommen werden, um Nutznießer einer solchen Struktur bleiben zu können, stellt eine wichtige Frage an eine Gesellschaft dar, deren Vorstellung vom Egoismus keine rein negative Konnotation mehr aufweisen muss. Die Beantwortung dieser Frage, gilt es hier nicht mehr zu behandeln, sie hilft aber zu verstehen, dass manche Dinge auf den zweiten Blick nicht mehr das sein können, wonach sie erst ausgesehen haben.

An den Schluss dieser Untersuchung möchte ich aber einen fast schon trostvollen Satz stellen, den Sigmund Freud in Anbetracht der Kränkung der Menschen im Angesicht des Krieges verfasst hat: „In Wirklichkeit sind sie nicht so tief gesunken, wie wir fürchten, weil sie gar nicht so hoch gestiegen waren, wie wir's von ihnen glaubten.“ (Freud 2009, S. 145)

Literatur

- Baier, Kurt (1974). *Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik*. Übers. von Rainer von Savigny. 1. Aufl. Düsseldorf: Patmos.
- (2009). „Egoism“. In: *A Companion to Ethics*. Hrsg. von Peter Singer. Oxford: Wiley-Blackwell, S. 197–204.
- Brock, Dan W. (2015). „Utilitarianism“. In: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Hrsg. von Robert Audi. 3. Aufl. New York: Cambridge University Press, S. 1095–1096.
- Butler, Joseph (2017). *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and other writings on ethics [1729]*. Hrsg. von David McNaughton. Oxford: Oxford University Press.
- Detel, Wolfgang (2007). *Grundkurs Philosophie. Band 1 Logik*. 3., durchgesehene Auflage. Stuttgart: Reclam.
- Edwards, Thomas R. Jr. (1964). „Mandeville’s Moral Prose“. In: *ELH* 31.2, S. 195–212.
- Freud, Sigmund (2009). „Zeitgemäßes über Krieg und Tod [1930]“. In: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Mit einer Einl. von Alfred Lorenzer und Bernard Görlich. Frankfurt/Main: Fischer, S. 135–161.
- Hayek, Friedrich A. (2009). „Dr. Bernard Mandeville (1670-1733)“. In: *The Trend of Economic Thinking. Essays on Political Economists and Economic History*. Hrsg. von W. W. Bartley III und Stephen Kresge. Indianapolis: Liberty Fund, S. 79–100.
- Hills, Alison (2010). *The Beloved Self. Morality and the Challenge from Egoism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David (2010). *An Enquiry concerning the Principles of Morals [1772]*. Hrsg. von Tom L. Beauchamp. Nachdruck der Version von 1998. Oxford/New York: Clarendon Press.
- Hundert, Edward J. (2005). *The Enlightenment’s Fable. Bernard Mandeville and the Discovery of Society*. New York: Cambridge University Press.
- Kalin, Jesse (1975). „Two Kinds of Moral Reasoning: Ethical Egoism as a Moral Theory“. In: *Canadian Journal of Philosophy* 5.3, S. 323–356.
- Kavka, Gregory S. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- LaFollette, Hugh (1988). „The Truth in Psychological Egoism“. In: *Reason and Responsibility*. Hrsg. von J. Feinberg, S. 500–507. URL: <http://www.hughlafollette.com/papers/truth.in.psychological.egoism.pdf> (besucht am 17.03.2017).
- Lamprecht, Sterling P. (1926). „The Fable of the Bees“. In: *The Journal of Philosophy* 23.21, S. 561–579.

- Mandeville, Bernard (1988). *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. Bd. 2. Indianapolis: Liberty Fund.
- (2014). *Die Bienenfabel oder private Laster, öffentliche Vorteile [1724]*. Mit einer Einl. von Walter Euchner. 6. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Maurer, Christian (2014). „What Can an Egoist Say against an Egoist? On Archibald Campbell’s Criticisms of Bernard Mandeville“. In: *Journal of Scottish Philosophy* 12.1, S. 1–18.
- May, Joshua (2009). „Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism“. In: *European Journal of Philosophy* 19.1, S. 39–58.
- McCann, Hugh J. (2015). „Action theory“. In: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Hrsg. von Robert Audi. 3. Aufl. New York: Cambridge University Press, S. 7–8.
- Mercer, Mark (2001). „In Defence Of Weak Psychological Egoism“. In: *Erkenntnis* 55.2, S. 217–237.
- Parfit, Derek (1987). *Reasons and Persons*. Nachdruck der Version von 1986. New York: Oxford University Press.
- Radcliffe, Elizabeth S. (2015). „Moral sense theory“. In: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Hrsg. von Robert Audi. 3. Aufl. New York: Cambridge University Press, S. 691.
- Regenbogen, Arnim und Uwe Meyer, Hrsg. (1998). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Vollständig neu herausgegeben. Hamburg: Meiner.
- Regis Edward, Jr. (1980). „What Is Ethical Egoism?“ In: *Ethics* 91.1, S. 50–62.
- Rogers, Arthur Kenyon (1925). „The Ethics of Mandeville“. In: *International Journal of Ethics* 36.1, S. 1–17.
- Shaver, Robert (1999). *Rational Egoism. A Selective and Critical History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2015). „Egoism“. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Hrsg. von Edward N. Zalta. Spring 2015. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/egoism/> (besucht am 06.06.2016).
- Singer, Peter (1995). *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*. New York: Prometheus Books.
- Smith, Adam (2009). *Wohlstand der Nationen [1776]*. Hrsg. von Heinrich Schmidt. Übers. von Max Stirner. Köln: Anaconda.
- Spinoza, Baruch de (2015). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hrsg. und mit einer Einl. vers. von Wolfgang Bartuschat. 4., durchgesehene Auflage. Hamburg: Meiner.
- Stahl, Titus (2013). *Einführung in die Metaethik*. Stuttgart: Reclam.
- Vandenberg, Phyllis und Abigail DeHart (2018). „Bernard Mandeville“. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://www.iep.utm.edu/mandevil/> (besucht am 30.05.2018).
- Welchman, Jennifer (2007). „Who Rebutted Bernard Mandeville?“ In: *History of Philosophy Quarterly* 24.1, S. 57–74.