

## 13. Kapitel: Philanthropie und Altruismus

*Hans G. Nutzinger*<sup>1</sup>

### Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung und Überblick .....	365
2. Bemerkungen zur Begriffsgeschichte .....	366
3. Altruismus und Philanthropie in der traditionellen ökonomischen Betrachtung .....	367
4. Rekonstruktion des Standardansatzes und Überprüfung der empirischen Implikationen ..	371
5. Kritische Überprüfung der Grundannahmen .....	376
6. Nutzenmaximierung versus Kategorischer Imperativ? .....	378
7. Freifahrerverhalten oder ethische Selbstbindung: Bundesdeutsche Erfahrungen .....	380
8. Die „Titmuss-Kontroverse“ .....	381
9. Zwischen Egoismus und Nächstenliebe: Smith' „Unparteiischer Zuschauer“ .....	383
Literaturverzeichnis .....	385

### 1. Einleitung und Überblick

Im vorliegenden Kapitel werden zunächst die unterschiedlichen begriffsgeschichtlichen Wurzeln der für die Thematik zentralen Begriffe Philanthropie, Altruismus und *charity* (Nächstenliebe, Wohltätigkeit) beleuchtet (Abschnitt 2). Dabei wird deutlich, daß die positive ethische Bewertung dieser Begriffe vor allem darauf beruht, daß es sich hierbei um kein selbstverständliches, von vornherein zu erwartendes Verhalten von Menschen handelt. Diesen Gesichtspunkt betont insbesondere die ökonomische Theorie seit *Adam Smith*. In neueren wirtschaftswissenschaftlichen Betrachtungen wird insbesondere hervorgehoben, daß hierbei ein spieltheoretisches *Gefangenendilemma* entstehen kann, bei dem die Individuen insgesamt weniger Wohltätigkeit üben, als sie eigentlich wollen, weil jeder ein „Freifahrerverhalten“ des anderen befürchtet und sich entsprechend zurückhält (Abschnitt 3).

Der ökonomische Standardansatz zur Analyse von Philanthropie und Altruismus, wie er insbesondere von *Gary Becker* (1974, 1976) vertreten wird, wird sodann im Anschluß an die Darstellung von *Sugden* (1982) rekonstruiert. Dabei ergibt sich, daß zwar die Theorie *logisch* konsistent ist, daß ihre Ergebnisse jedoch mit den empirischen Befunden über wohlütiges Verhalten konfliktieren und überdies auch theoretisch fragwürdige Implikationen enthalten (Abschnitt 4). Deshalb werden die diesem Ansatz zugrundeliegenden Annahmen (die *Öffentlichkeitsannahme*, die *Nutzenmaximierung* und die unterstellten

---

<sup>1</sup> Für hilfreiche Anregungen danke ich *Bernd-Thomas Ramb* (Universität Mainz)

*Nash-Verzerrungen*, die zusammengenommen die *Kollektivguttheorie* der Philantropie ausmachen) im einzelnen überprüft. Dabei zeigt sich, daß die Aufgabe einzelner dieser Grundannahmen ihrerseits zu neuen Problemen führt (Abschnitt 5). Daran anschließend werden die Grenzen einer Begründung von Philantropie sowohl auf der Basis der Nutzenmaximierung wie auch eines kantianischen *Kategorischen Imperativs* diskutiert (Abschnitt 6).

In der Realität verhalten sich Menschen im allgemeinen weder rein egoistisch noch vollkommen altruistisch. Sie betreiben weder enge Nutzenmaximierung noch gehorchen sie einem Kategorischen Imperativ. Dies wird anhand eines kurzen Überblicks über die Erfahrungen mit dem bundesdeutschen Sozialleistungssystem einerseits (Abschnitt 7) und anhand der „*Titmuss-Kontroverse*“ andererseits (Abschnitt 8) gezeigt.

Abschließend wird die Figur des „unparteiischen Beobachters“ bei *Adam Smith* als mögliche Ausprägung eines weder rein ökonomisch noch rein ethisch geprägten Individuums dargestellt und damit die generelle Notwendigkeit begründet, auch um der Überlebensfähigkeit des ökonomischen Subsystems willen die ethische Bildung der Menschen über reines Vorteilstreben hinaus als Grundlage wirtschaftlichen Verhaltens zu fördern (Abschnitt 9).

## 2. Bemerkungen zur Begriffsgeschichte

In der angelsächsischen Diskussion dieser Thematik sind drei Begriffe zentral, die durchaus unterschiedlichen, wenn auch miteinander verbundenen Denktraditionen entstammen: Der erste dieser Begriffe, *philanthropy*, geht zurück auf die schon dem klassischen griechischen Humanismus bekannte *philanthropía*, die zunächst einmal allgemein Menschenliebe oder Menschenfreundlichkeit bedeutet, also eine generell wohlwollende Einstellung des einzelnen zu seinen Mitmenschen; in diesem Sinne wird auch der Begriff *Philanthropie* im Deutschen verstanden. Daß aus diesem allgemeinen Wohlwollen nun konkrete *philanthropische Handlungen* resultieren, ist naheliegend, aber nicht zwingend. Unzweifelhaft ist der Handlungsbezug im Englischen aber stärker ausgeprägt als im griechischen Ausgangsbegriff oder auch dessen Übernahme in die deutsche oder die französische Sprache: So bezeichnet der Plural *philanthropies* bereits Handlungsweisen und Institutionen, die auf die Umsetzung einer menschenfreundlichen Einstellung in eine entsprechende Praxis ausgerichtet sind.

Philanthropische Handlungen werden im Englischen häufig auch als *charitable* bezeichnet, wobei das entsprechende Substantiv *charity* einen durchaus anderen Begriffshintergrund hat, nämlich den der kirchenlateinischen *caritas*, der *tätigen Nächstenliebe*. Der Begriff *caritas* ist eine spätlateinische Übertragung der neutestamentlichen *agape*, jener umfassenden Liebe Gottes zu den Menschen und der Menschen zueinander, die den Kern der christlichen Botschaft ausmacht (1. Korinther 13): Ihr zufolge befähigt und verpflichtet die in Christus leibhaftig gewordene Liebe Gottes zu den Menschen diese nun ihrerseits zu konkreten Taten der Nächstenliebe.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Der ursprüngliche Sinngehalt der *caritas* hat sich im englischen *charity* und in der französischen *charité* schon stark in Richtung auf „milde Gabe, Almosen“ abgeschwächt, so daß die Bedeutung

Zwar ist die Nächstenliebe bereits ein Gebot des Alten Testaments: „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst; ich bin der Herr“ (3. Mose 19, 18). Diese religiöse Forderung bezieht sich zunächst auf das eigene (jüdische) Volk, wird aber dann im Neuen Testament zu einem umfassenden – völkerübergreifenden – Liebesgebot (Matthäus 22, 39). In dieser Erweiterung nähert sich zwar die christliche *caritas* der griechisch-humanistischen *philanthropía*, bleibt aber doch insofern von ihr unterscheidbar, als sie weniger auf eine allgemeine innere Einstellung, sondern mehr auf die aus dieser Einstellung resultierenden konkreten Handlungen abhebt; es geht also weniger um Wohlwollen als vielmehr um Wohltaten.<sup>3</sup>

Seit dem 19. Jahrhundert ist der christliche Begriff der *Nächstenliebe* (*charity*) stark überlagert und teilweise ersetzt worden durch das Konzept des *Altruismus*. Dieses geht zurück auf den Begründer der Soziologie, *Auguste Comte* (1798–1857), der die von ihm gegen Metaphysik und Klerus gerichtete „positive Philosophie“ (*Cours de philosophie positive*, 6 Bde., Paris 1830–1842) in seinem Spätwerk durch die Prinzipien einer „positiven Moral“ konkretisieren wollte. *Comte* grenzte diese Prinzipien scharf gegen den vorherrschenden *Egoismus* ab und prägte als Gegenmodell den *Altruismus*, der das Individuum auf die Interessen der Menschheit und des menschlichen Fortschritts in einer gesellschaftlichen Ordnung verpflichtete, die zum allgemeinen Besten von Philosophen – Soziologen als „Priestern der Menschheit“ gelenkt und aufrecht erhalten wird.<sup>4</sup> Wenn auch *Comte* das Konzept des Altruismus als tragendes Element einer von der Soziologie gestifteten umfassenden „Religion der Menschheit“ eingeführt hat, so hat sich dieser Begriff sowohl in seiner wissenschaftlichen als auch in seiner umgangssprachlichen Verwendung weit von diesen „positivistischen“ Wurzeln entfernt. Er wird heute im wesentlichen dazu verwendet, um eine dem „Egoismus“ entgegengesetzte Einstellung und Handlungsweise von Menschen zu bezeichnen, die nicht (nur) ihre eigenen Bedürfnisse und Interessen zum Gegenstand ihrer Absichten und Handlungen machen, sondern (auch) die (vermuteten) Bedürfnisse anderer Menschen.

### 3. Altruismus und Philanthropie in der traditionellen ökonomischen Betrachtung

Unsere einführende Betrachtung hat versucht deutlich zu machen, daß sich die heute weitgehend synonym verwendeten Begriffe *Philanthropie* (*philanthropy*), *Wohltätigkeit* (*charity*) und *Altruismus* (*altruism*) auf durchaus unterschiedliche Denktraditionen be-

---

des Urwortes *agape* („umfassende Liebe“) kaum mehr zum Ausdruck kommt (vgl. etwa den Widerspruch zwischen purer Wohltätigkeit und wirklicher Liebe bei Paulus, 1. Korinther 13, 3).

<sup>3</sup> Beispielhaft dafür ist die bekannte Geschichte vom „Barmherzigen Samariter“ (Lukas 10, 25–37): Jener, obgleich nicht der jüdischen Kultgemeinschaft zugehörig, leistet – anders als der Priester und der Levit – dem unter die Räuber Gefallenen konkrete Hilfe und verwirklicht so erst die *Nächstenliebe* (die, zusammen mit der Liebe zu Gott, das zentrale Gebot des Neuen Testaments ausmacht), eben dadurch, daß er an dem Unglücklichen „Barmherzigkeit“ (griechisch: *eleos*; lateinisch: *misericordia*) übt.

<sup>4</sup> Die entsprechenden Überlegungen hat *Comte* 1851–1854 in dem vierbändigen Werk *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* niedergelegt. – *Comtes* Devise „Ordnung und Fortschritt“ ziert noch heute als „ordem e progresso“ die brasilianische Flagge.

ziehen, die – wenn auch in stark abgeschwächter Form – noch immer bei der Verwendung dieser Konzepte mitschwingen: die griechisch-humanistische Philosophie, die jüdisch-christliche Tradition und schließlich der soziologische Positivismus des 19. Jahrhunderts. Insbesondere wurde deutlich, daß der Handlungsbezug beim christlichen Gebot der *Nächstenliebe* (*caritas, charity*) stärker ausgeprägt ist als bei den anderen Begriffen, die primär auf die innere Einstellung der Menschen zu ihren Mitmenschen und zur gesellschaftlichen Ordnung abheben.

Gemeinsam ist jedoch diesen drei verschiedenen Denktraditionen eine – wenn man so will: empirische – Hypothese: Philanthropie, Nächstenliebe und Altruismus sind *keine selbstverständlichen*, von vornherein zu *erwartenden* Verhaltensweisen, sondern Einstellungen und daraus folgende Handlungen, die offensichtlich nicht ohne weiteres naheliegen und daher normativ gefordert werden müssen, indem sie als ethisch höherwertig charakterisiert werden.

So wird in der Tradition des griechischen Humanismus dem wohlwollenden *Menschenfreund* (*Philanthropen*) die negative Gestalt des *menschenverachtenden Misanthropen* gegenübergestellt; dem von Comte postulierten *Altruismus* als tragendem Element einer universalen Religion entspricht als negatives – aber eben realistisches – Gegenbild der blanke *Egoismus* als eine Verhaltensweise, die sich nicht um die Bedürfnisse und die Entwicklung der Menschheit kümmert, sondern einseitig auf die Verfolgung eigensüchtiger Interessen ausgerichtet ist. Besonders deutlich wird die Selbstverständlichkeit eines auf die eigenen Interessen gerichteten Verhaltens im christlichen Gebot der *Nächstenliebe*, denn diese wird ja gerade als Forderung konkretisiert, den Nächsten so zu lieben, wie man sich selber liebt; letzteres wird offenbar als unproblematische, quasi natürliche Verhaltensweise des Menschen gegenüber sich selber unterstellt; die Selbstliebe des Menschen erscheint daher im biblischen Kontext nicht weiter begründungsbedürftig.<sup>5</sup>

Daß der Mensch in der Lage ist, seine eigenen Interessen zielgerichtet zu verfolgen, und daß er gut daran tut, an die Eigenliebe und nicht an das Wohlwollen seiner Mitmenschen zu appellieren, hat bereits *Adam Smith* (*WN*, I.ii.2; S. 17) unübertroffen zum Ausdruck gebracht:

„Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, daß sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil“.

Selbst der Bettler, der sich *Smith* zufolge dafür „entscheidet“, daß ihn wohlhabende Leute aus Nächstenliebe mit Subsistenzmitteln versorgen, wird bei der Befriedigung der meisten seiner *konkreten* Bedürfnisse wieder in die Marktgesellschaft der oben erwähnten Metzger, Brauer und Bäcker integriert, denn er kann das als Almosen empfangene Geld oder die ihm geschenkte alte Kleidung wieder zum Kauf oder Tausch anderer Güter einsetzen, die er begehrt. In der Sprache der Wohlfahrtstheorie: Der Bettler erhält

---

<sup>5</sup> Theologen pflegen an dieser Stelle gerne von „biblischer Nüchternheit“ oder „biblischem Realismus“ zu sprechen. Dabei stellt sich dann allerdings die Frage, ob nicht auch menschlicher Selbsthaß und menschliche (Selbst-)Destruktivität wesentliche Merkmale der menschlichen Existenz sind, und ob und inwieweit die darauf bezogenen Gefühle und Handlungen ausreichend mit dem biblisch-theologischen Konzept der „Sünde“ zu erfassen sind.

zwar einen Geld- und Sachtransfer von mildtätigen Wohlhabenden, aber er setzt die ihm übereigneten Werte, soweit er sie nicht unmittelbar selbst gebrauchen kann, seinerseits wieder durch Vertrag, Verkauf und Tausch in ganz analoger Weise ein, wie dies die große Mehrzahl der Leute tut, die lieber nicht auf fremdes Wohlwollen setzt, sondern es vorzieht, Geldeinkommen durch den Verkauf von Faktorleistungen, insbesondere von Arbeitskraft, zu erzielen. Soweit es um die Verwertung empfangener Geld- oder Sachspenden geht, verhält sich Smith zufolge auch der Bettler wie ein normaler wirtschaftlicher Akteur, der bei der Befriedigung konkreter Wünsche nicht an das Wohlwollen seiner Mitmenschen appelliert, sondern ganz regulär an deren Eigenliebe.<sup>6</sup>

Leitendes Prinzip bleibt aber die Eigenliebe der Menschen auch noch in einem anderen, quasi statistischen Sinne: Sie ist für *Smith* der „Normalfall“, auf den man sich verlässlich einstellen kann, wenn man seine eigenen Ziele verfolgen will. Auf einen Nenner gebracht, lautet das Geheimnis der Marktgesellschaft bei *Smith*: Verknüpfe deine eigenen Interessen mit denen deiner Mitmenschen, und zwar durch Vertrag, durch Kauf, Verkauf und Tausch. Wer dagegen, wie der Bettler, auf das Wohlwollen seiner Mitmenschen setzt, begibt sich auf ein schwieriges Terrain: Dieses Wohlwollen ist weit weniger entwickelt als die menschliche Eigenliebe, denn es ist nur „ein schwacher Funke“ (*TMS* III.3.5; *TEG*, S. 202)<sup>7</sup> und reicht daher als gesellschaftsgestaltendes Prinzip nicht aus.

Diese Überlegungen von *Adam Smith* waren bestimmend für die Art und Weise, wie in den folgenden zwei Jahrhunderten nach dem Erscheinen des *Wealth of Nations* (1776) die Frage von Philanthropie und Altruismus in der ökonomischen Theorie behandelt – oder vielmehr weitgehend ausgeklammert – wurde: Da, verglichen mit dem strahlenden Glanz des leitenden Prinzips *Eigenliebe*, das Gefühl des *Wohlwollens* nur als „schwacher Funke“ erscheinen mußte, konnte nach dieser ökonomischen Grundüberzeugung auch private Wohltätigkeit (*charity*<sup>8</sup>) zur Linderung von Not innerhalb einer – auch wohlhabenden – Gesellschaft, und erst recht außerhalb dieser, nicht ausreichend sein. Die klassisch-ökonomische Sicht der Philanthropie- und Altruismus-Problematik, wie sie sich im Anschluß an *Adam Smith* herausgebildet hat, läßt sich als eine Art von *Assurance Game* (vgl. *Sen* 1975, Kap. 4) charakterisieren: Ähnlich wie bei dem von *Sen* diskutierten Problem der Arbeitsmotivation gibt es bei privater Wohltätigkeit das Pro-

<sup>6</sup> Ähnliche Überlegungen finden sich auch in den studentischen Mitschriften von *Smith's Lectures on Jurisprudence* (vgl. *LJ* (B) 220 sowie *LJ* (A) vi. 46).

<sup>7</sup> In einer ganz anderen Funktion erscheint die Gestalt des Bettlers nochmals bei *Smith* in der *Theorie der ethischen Gefühle*, und zwar als Argument dafür, daß es auf die Verteilung von Vermögen und Einkommen nicht ankomme: „Als die Vorsehung die Erde unter eine geringe Zahl von Herren und Besitzern verteilte, da hat sie diejenigen, die sie scheinbar bei ihrer Teilung übergeben hat, doch nicht vergessen und nicht ganz verlassen ... In all dem, was das wirkliche Glück des menschlichen Lebens ausmacht, bleiben sie in keiner Beziehung hinter jenen zurück, die scheinbar so weit über ihnen stehen. In dem Wohlbefinden des Körpers und in dem Frieden der Seele stehen alle Lebensstände einander nahezu gleich, und der Bettler, der sich neben der Landstraße sonnt, besitzt jene Sicherheit und Sorglosigkeit, für welche Könige kämpfen“ (*TMS* IV.1.10; *TEG*, S.317).

<sup>8</sup> Wir tragen der oben erwähnten Abschwächung des Bedeutungsgehalts der *charity* (= *Nächstenliebe*) im Zeitablauf auf bloße *Wohl- und Mildtätigkeit* dadurch Rechnung, daß wir im folgenden diese beiden deutschen (und einige verwandte) Begriffe zur Übersetzung benutzen und nur noch dann von *Nächstenliebe* sprechen, wenn der ursprüngliche Sinn von *caritas* (griechisch: *agape*) ausnahmsweise erhalten geblieben ist.

blem, daß diese *charity* deswegen unzureichend ist, weil Geber und Empfänger solcher Wohltaten naturgemäß auseinanderfallen. Auch dann, wenn jeder einzelne bereit ist, wohl­tätig zu sein, wird seine Motivation dadurch abgeschwächt, daß er nicht sicher sein kann, ob sich auch seine Mitmenschen entsprechend verhalten oder ob sie nicht ihrerseits dies zum Anlaß nehmen, dem Wohltäter nur allzu gerne den Vortritt zu lassen und selber mit eigenen Handlungen der Mildtätigkeit zurückzuste­hen. Ist eine derartige Einstellung bei den Mitglieder der Gesellschaft vorherrschend, so endet eine solche spieltheoretische Situation in der Wahl eines viel zu geringen Niveaus privater Wohl­­tätigkeit (weil keiner von den anderen übervorteilt werden möchte), obwohl sämtliche Mitglieder der Gesellschaft ein höheres (und vielleicht insgesamt ausreichendes) Maß an Wohl­­tätigkeit vorziehen würden; jedes Gesellschaftsmitglied wäre bereit, erheblich mehr zur allgemeinen Wohl­­tätigkeit beizutragen, *wenn es sicher sein könnte, daß auch die anderen ihren Beitrag leisten würden*. Milton Friedman (1972, S.191) drückt es plastisch so aus: „We might all of us be willing to contribute to the relief of poverty, *provided* everyone else did. We might not be willing to contribute the same amount without such assurance.“

In dieser ökonomischen Standardsicht der Philanthropie- und Altruismus-Problematik besteht also das zentrale Problem primär nicht in der Frage des „ökonomischen Menschenbildes“; der unzureichende Umfang privater Wohl­­tätigkeit erklärt sich nicht so sehr daraus, daß die einzelnen wirtschaftlichen Akteure blanke Egoisten sind, die nur ihre kurzfristigen eigenen Interessen verfolgen. Das Problem ist vielmehr tieferliegend und auch in einer Gesellschaft „gemäßigter Altruisten“ wirksam, also auch dann, wenn die Menschen zu privater Wohl­­tätigkeit unter der Voraussetzung entsprechenden Verhaltens anderer bereit sind. Der oben diskutierte Bedeutungswandel von *charity* zeigt sich hier besonders deutlich: In einer Gesellschaft von „unbeschränkten Altruisten“ – wie sie dem Gebot der christlichen *caritas* (griechisch: *agape*) entspricht – würde die kollektiv präferierte Lösung (ein ausreichendes Maß an privater Wohl­­tätigkeit) einfach dadurch zustande kommen, daß jeder Handlungen der Nächstenliebe aus eigenem Antrieb heraus verfolgt, ohne sich um ein mögliches „Freifahrerverhalten“ von anderen zu kümmern; und da in einer derartigen Gesellschaft jeder Mann und jede Frau sich so verhielte, würde auch das eben skizzierte „Gefangenendilemma“ verschwinden, und zwar ohne jegliche staatliche Intervention.

Nun leben wir aber zumindest heute in einer Welt, in der *charity* eben weniger als *Nächstenliebe* in einem umfassenden Sinne bedeutet. Die notwendige Sicherheit (*assurance*), daß sich die anderen Mitglieder der Gesellschaft ebenso wohl­­tätig erweisen wie man selbst gerne ist (oder sein möchte), fehlt, und daher wird auch die kollektiv präferierte Lösung verfehlt und statt dessen ein Zustand erreicht, in dem insgesamt weitaus weniger *charity* geübt wird, als die Beteiligten eigentlich wünschen.<sup>9</sup> Die ökonomische Theorie kennt selbstverständlich die Standardlösung für diese Art von „Gefangenendilemma“: Es ist der Staat, der seinerseits über gesetzlich geregelte Transferzahlungen und Transferleistungen das aus der Sicht der Gesellschaft (in Demokratien: der Mehrheit der Wähler)

<sup>9</sup> Man kann natürlich auch die Argumentation herumdrehen, um auf die *Beispielfunktion* individuellen Verhaltens hinzuweisen. Dies hat sehr anschaulich ein katholischer „Dritte-Welt-Kalender“ *e negativo* mit folgender, vermutlich erfundener Anekdote getan: „Frage an Radio Vatikan: ‚Was kann schon der einzelne gegen das Elend in der Dritten Welt tun?‘ Antwort: ‚Nichts, wenn jeder so fragt.“

ausreichende Maß von sozialer Fürsorge für diejenigen bereitstellt, die er – wiederum nach gesetzlichen Kriterien – für bedürftig und zum Empfang der entsprechenden Leistungen berechtigt hält.<sup>10</sup>

#### 4. Rekonstruktion des Standardansatzes und Überprüfung der empirischen Implikationen

Der britische Ökonom Robert Sugden (1982) hat die traditionelle ökonomische Sicht von Philanthropie und Altruismus einer kritischen Überprüfung unterzogen. Er rekonstruiert diese Betrachtungsweise anhand von *drei Grundannahmen*:

1. Der klassischen Sicht von privater Wohltätigkeit liegt zunächst einmal die *Öffentlichkeitsannahme (publicness assumption)* zugrunde: Danach ist Wohltätigkeit ein gemeinsames Argument in den Nutzenfunktionen vieler Individuen und stellt somit ein *öffentliches Gut* im Sinne von *Samuelson* (1954) dar. Zu unterscheiden sind dabei solche öffentlichen Güter, wie etwa Krebsforschung oder Rettungssysteme, von denen der Spender – als potentieller Krankheits- oder Unfallopfer – selbst profitieren kann; der Spender zieht also einen erkennbaren Nutzen aus seiner Wohltätigkeit. Anders ist es dagegen mit der Spende von Europäern für die Hungerhilfe in afrikanischen oder asiatischen Ländern, denn hier ist eine unmittelbare Gegenleistung nicht erkennbar; das positive Gefühl zu wissen, daß man mit seiner Hilfe Not an anderer Stelle lindert, muß daher als „*altruistische Externalität*“ gewertet werden. Die Annahme derartiger externer Effekte wird üblicherweise der erwähnten *Öffentlichkeitsannahme* zugrunde gelegt.
2. Die Entscheidungen jedes Individuums werden durch das Ziel der *Nutzenmaximierung* bestimmt mit der Folge, daß das Wohlbefinden anderer Menschen in irgendeiner Form in die Nutzenfunktion eingehen muß.
3. Es wird angenommen, daß jedes Individuum bei seiner Entscheidung darüber, wie viel es zu einer bestimmten Wohltätigkeitsaktion beitragen will, die Beiträge aller anderen Individuen als gegeben annimmt; Sugden (1982, S. 342) spricht hier von *Nash-Vermutungen (Nash conjectures)*.

Es ist unmittelbar einsichtig, daß das Argument eines unzureichenden Umfangs privater Wohltätigkeit *in dem hier gewählten Rahmen* von dem *gleichzeitigen* Vorliegen dieser drei Annahmen abhängt; gibt man nur eine der drei genannten Voraussetzungen auf, so ist der Schluß auf einen unzureichenden Umfang privater Wohltätigkeit nicht mehr zwingend. *Sugden* (1982) geht es nun um den Nachweis, daß diese Theorie, die er im wesentlichen nach einem Artikel von Gary Becker (1974) rekonstruiert, zu paradoxen Konsequenzen führt und überdies mit der vorliegenden empirischen Evidenz nicht vereinbar ist. Bevor ich mich mit Sugdens (1982) Schlußfolgerungen auseinandersetze und eine an der klassisch-ökonomischen Perspektive von Smith orientierte Alternative skizziere, gebe ich zunächst den Kern seiner Argumentation wieder.

*Sugden* (1982, S. 342) bezeichnet die Standard-Theorie privater Wohltätigkeit, die auf den genannten Annahmen der *Öffentlichkeit*, der *Nutzenmaximierung* und der *Nash-*

<sup>10</sup> Selbst manche (neo-)liberalen Ökonomen, wie etwa *Milton Friedman* (1962, S. 191), stimmen im Prinzip dieser Begründung zu.

*Vermutungen* basiert, als *Kollektivguttheorie der Philanthropie*. Ausgangspunkt ist ein repräsentativer Philanthrop  $i$ , dessen Nutzen vom persönlichen Konsum  $x_i$  und vom Umfang  $z$  der in einer Gesellschaft geleisteten Wohltätigkeit abhängt; da die relativen Preise beider Aktivitäten als konstant angenommen werden, kann man sie auch in der gleichen Einheit messen.<sup>11</sup> Wir erhalten demzufolge für jedes Mitglied der unterstellten Philanthropen-Gesellschaft die isotone und strikt quasi-konkave Nutzenfunktion

$$(1) \quad u_i = u_i(x_i, z) \quad i = 1, \dots, N.$$

Jeder Philanthrop hat ein gegebenes Einkommen  $y_i$ , das er entweder dem persönlichen Konsum  $x_i$  oder persönlichen Beiträgen zur gesellschaftlichen Wohltätigkeit zuführen kann. Ist nun  $p_i$  der Preis der persönlichen Beiträge zur Wohlfahrt, so bedeutet ein Opfer von  $p_i$  Einheiten des privaten Konsums bei Konstanz aller übrigen individuellen Beiträge zur Wohltätigkeit (und unter Vernachlässigung von Transaktionskosten), daß nunmehr der Wohlfahrt eine Einheit mehr zur Verfügung steht. Dabei kann das Einkommen  $y_i$  als dasjenige Nettoeinkommen (nach Steuern) interpretiert werden, welches Individuum  $i$  erhalten würde, wenn es keine Beiträge zur Wohltätigkeit leisten würde, und dementsprechend läßt sich  $(1 - p_i)$  als sein marginaler Steuersatz auffassen.<sup>12</sup> Für jeden Philanthropen  $i$  ist der Preis der Wohltätigkeit  $p_i$  gegeben, sein Wertebereich ist  $0 < p_i < 1$ . Ist nun  $w_i$  der private Beitrag des Individuums  $i$  zur Wohltätigkeit, so gilt die Budgetgleichung

$$(2) \quad x_i + p_i w_i - y_i \leq 0 \quad i = 1, \dots, N,$$

wobei nur nichtnegative Werte der Entscheidungsvariablen  $w_i$  und  $x_i$  zugelassen sind.

Der Gesamtumfang der Wohltätigkeit ist gleich der Summe der Spenden  $w_j$  aller Individuen zuzüglich eines nichtnegativen exogenen Fixbetrags  $t$  (z. B. aus Erträgen von Stiftungsvermögen oder durch eine staatliche Grundfinanzierung). Es gilt also

$$(3) \quad z = \sum_{j=1}^N w_j + t \quad j = 1, \dots, N.$$

Im Hinblick auf die unterstellte *Nash-Vermutung* ist es sinnvoll, die Größe  $v_i = z - w_i$  zu bestimmen, die den für die Wohltätigkeit verfügbaren Gesamtbetrag *abzüglich* der Spende des Individuums  $i$  repräsentiert:

$$(4) \quad v_i \equiv \sum_{j \neq i} w_j + t \quad i, j = 1, \dots, N.$$

Unter Verwendung dieser Größe lassen sich nun die individuellen Budgetbeschränkungen (2) auch schreiben als

$$(5) \quad x_i + p_i z - (p_i v_i + y_i) \leq 0 \quad i = 1, \dots, N.$$

Aufgrund der bisherigen Annahmen muß die Differenz zwischen  $z$  und  $v_i$  nichtnegativ sein.

<sup>11</sup> *Sugdens* (1982) Darstellung des traditionellen ökonomischen Ansatzes folgt im Kern der Argumentation von *Becker* (1974), weicht jedoch in der Notation und in einigen Details von dessen Modell ab. Der Autor schließt sich im folgenden *Sugdens* Darstellung an.

<sup>12</sup> Mit Hilfe des Preises  $p_i$  kann man auch den Fall ergänzender, z. B. staatlicher, Zuschüsse behandeln. Wenn etwa der Staat für jede private Spende einen Zuschuß in gleicher Höhe gibt, kann man dies im Modell durch den Wert  $p_i = 0,5$  für alle Individuen erfassen.



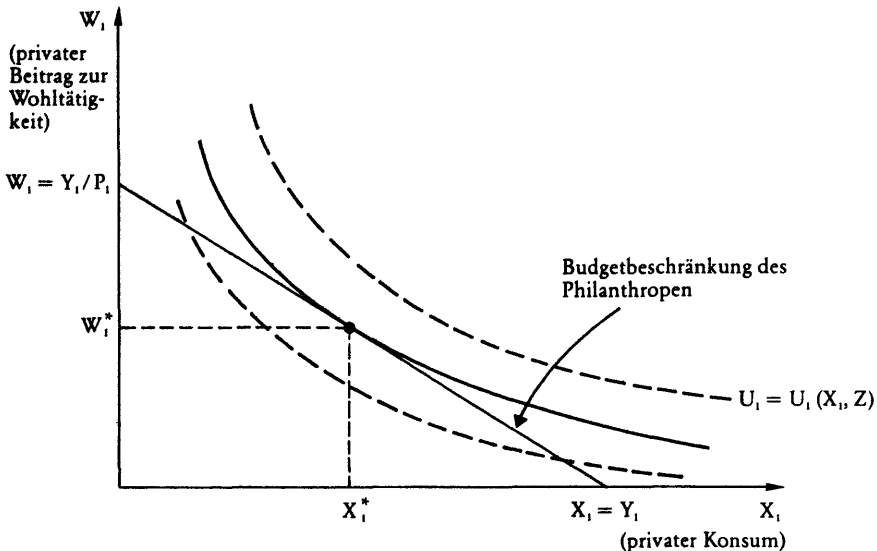


Abb. 13-1: Nutzenmaximierung des Philanthropen i

Becker (1974) läßt den repräsentativen Philanthropen nun seinen Nutzen (1) unter der Budgetbeschränkung (5) maximieren, wobei er alle übrigen Beiträge zur Wohltätigkeit (also  $v_i$ ) als gegeben annimmt und sodann eine komparativ-statische Untersuchung über die Wirkungen von Parameteränderungen anstellt. Dieses Verfahren läuft auf Nutzenmaximierung unter *Nash*-Vermutungen hinaus; dieser Ansatz läßt sich jedoch auf eine Gesellschaft beliebig vieler Philanthropen nur dann anwenden, wenn sich diese Gesellschaft in einem *Nash*-Gleichgewicht befindet. Gleichung (3) über den Gesamtumfang der Wohltätigkeit ist daher keine Definitionsgleichung, sondern eine *Gleichgewichtsbedingung*. Für die Existenz eines eindeutigen *Nash*-Gleichgewichts ist es notwendig, daß persönlicher Konsum  $x_i$  und private Wohltätigkeit  $w_i$  „normale Güter“ sind, also eine positive Einkommenselastizität aufweisen. Da diese Annahme plausibel ist, ist die Theorie von Gary Becker logisch konsistent. Sugdens (1982, Abschnitt II) Kritik dieser Theorie ist daher darauf gerichtet zu zeigen, daß sie mit der *Realität* philanthropischen Verhaltens nicht vereinbar ist. Da die zu maximierende Nutzenfunktion isoton und strikt quasi-konkav ist, muß die Budgetbeschränkung im *Optimum* als Gleichung erfüllt werden.<sup>13</sup> Leitet man nun die Budgetbeschränkung (5) partiell nach  $v_i$  und  $y_i$  ab, so ergibt sich die Beziehung

$$(5a) \quad \frac{\delta x_i}{\delta v_i} = p_i \frac{\delta x_i}{\delta y_i},$$

wobei die Tatsache ausgenutzt wurde, daß im Optimum die Budgetbeschränkung strikt erfüllt sein muß (vgl. Abb. 13-1).

<sup>13</sup> Sowohl Becker (1974, S. 1067) als auch Sugden (1982, S. 343) unterstellen überflüssigerweise diese Optimalbedingung bereits als Gleichungsbeschränkung; dies ist deswegen eine unnötige Einschränkung, weil das Nutzenmaximum nicht mit einem unverausgabten Einkommensrest vereinbar wäre, da in einer derartigen Situation eine weitere Nutzensteigerung durch mehr persönlichen Konsum und/oder mehr Wohltätigkeit möglich wäre.

Aufgrund der ursprünglichen Budgetbedingung (2) gilt weiterhin

$$(5 \text{ b}) \quad p_i \frac{\delta w_i}{\delta y_i} = 1 - \frac{\delta x_i}{\delta y_i} \text{ sowie } p_i \frac{\delta w_i}{\delta v_i} = - \frac{\delta x_i}{\delta v_i}.$$

Setzt man nun diese beiden letzten Ausdrücke in (5a) ein, so ergibt sich die für Sugden (1982) zentrale Gleichung

$$(6) \quad \frac{\delta w_i}{\delta y_i} = p_i \frac{\delta w_i}{\delta y_i} - 1.$$

Diese Gleichung gibt die marginale Reaktion des Spenders  $i$  auf eine Veränderung der Beiträge aller übrigen Gesellschaftsmitglieder an. Der Ausdruck auf der rechten Seite bezeichnet die Abhängigkeit privater Spenden vom Einkommen, und es ist eine plausible – und durch die bei Sugden (1982) angegebene empirische Evidenz belegte – Annahme, daß diese Größe zwar positiv ist (Wohltätigkeit ist ein „normales Gut“), daß ihr Wert aber näher bei Null als bei Eins liegt. Da annahmegemäß der „Preis“  $p_i$  der privaten Wohltätigkeit zwischen Null und Eins lag, ergeben sich daraus einige zunächst überraschende Folgerungen:

*Folgerung 1:*  $\delta w_i / \delta v_i$  hat ein negatives Vorzeichen; es wird also eine *substitutive* Beziehung zwischen individueller Wohltätigkeit und dem Verhalten der übrigen Gesellschaftsmitglieder unterstellt. Der individuelle Spender reagiert auf eine Erhöhung des gesamten Spendenaufkommens mit einer Verringerung seines eigenen Beitrags und vice versa. Dies ist eine Konsequenz der zugrunde gelegten *Nash*-Vermutung; außerhalb eines *Nash*-Gleichgewichts würde ja nach der Analyse in Abschnitt 2 gerade umgekehrt gelten, daß jedes Individuum bereit wäre, zur Wohltätigkeit beizutragen, wenn es sicher sein könnte, daß auch die anderen ihren Beitrag leisten („Assurance Game“).

*Folgerung 2:* Der nutzenmaximierende Philanthrop muß sehr stark auf Veränderungen des Spendenaufkommens reagieren; da plausiblerweise der erste Term auf der rechten Gleichungsseite näher bei Null als bei Eins liegt, muß  $\delta w_i / \delta v_i$  näher bei minus Eins als bei Null liegen. Diese Implikation ist aber ihrerseits nicht besonders einleuchtend, denn die individuelle Spendenbereitschaft wird im allgemeinen nur unwesentlich davon beeinflusst werden, ob das gesamte Spendenaufkommen die Erwartungen übertrifft oder hinter ihnen zurückbleibt, jedenfalls nicht in dem Maße, wie dies nach Gleichung (6) erforderlich wäre.<sup>14</sup> Sugden (1982, Abschnitt II) untermauert nun die Plausibilitätserwägungen zu Gleichung (6) durch empirische Evidenz aus Großbritannien, den USA und Kanada, die sich pikanterweise zum Teil mit der von Becker (1974) zitierten deckt.

Es ist sicherlich sinnvoll, die Brauchbarkeit des ökonomischen „Standard-Ansatzes“ anhand solcher Institutionen und Aktivitäten zu überprüfen, bei denen die Zahl der Beteiligten hinreichend groß ist. In einem kleinen überschaubaren Kreis von Wohltätern würde die zugrunde gelegte *Nash*-Vermutung keinen Sinn machen, da in einem solchen Falle jedes einzelne Gruppenmitglied durchaus die Handlungen aller anderen in der Gruppe

<sup>14</sup> Nach der obigen Überlegung müßte der individuelle Spender ja seine eigene Spende um nahezu dieselbe Größenordnung erhöhen (verringern), um die sich das gesamte Spendenaufkommen durch Beiträge anderer verringert (erhöht) – eine durchaus unplausible Annahme.

wahrnimmt und daher strategische Überlegungen außerhalb des *Nash*-Gleichgewichts zum Zuge kommen. Aber *Sugdens* (1982) Überprüfung der „large charities“ führt gleichfalls zu keinem befriedigenden Ergebnis: Die plausible Annahme, daß für alle Spender sowohl persönlicher Konsum als auch private Wohltätigkeit „normale Güter“ sind, die jeweils in positiven Einheiten „konsumiert“ werden, führt wegen der Budgetgleichung (2) zu

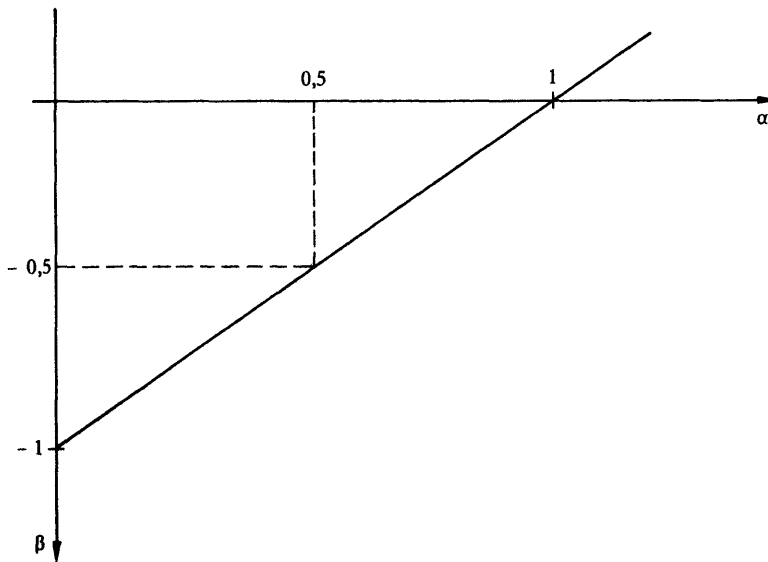
$$(7) \quad 0 < p_i \delta w_i / \delta y_i < 1,$$

deren Einsetzung in (6) entsprechend die Gleichung

$$(8) \quad -1 < \delta w_i / \delta v_i < 0$$

ergibt.

Bestimmt man nun den Zentralwert (Median)  $\alpha$  aus den marginalen Beiträgen aller Spender, so folgt entsprechend Gleichung (6) für den Zentralwert von  $\delta w_i / \delta v_i$ , die Größe  $\beta = \alpha - 1$  (vgl. *Abb. 13-2*).



*Abb. 13-2: Zentralwert  $\beta$  der marginalen Spendenreaktion  $\delta w_i / \delta v_i$  in Abhängigkeit vom Zentralwert  $\alpha$  der marginalen Beiträge  $p_i \delta w_i / \delta y_i$*

Die von *Sugden* (1982) zitierte empirische Evidenz deutet darauf hin, daß  $\alpha$  erheblich geringer als 0,5 ist (ein realistischer Wert dürfte zwischen 0,0 und 0,1 liegen), während umgekehrt das dann resultierende  $\beta < -0,5$  sein und nahe bei  $-1$  liegen wird. Dies würde zu einem irregulären Verlauf der Funktionen  $w_i(v_i)$  und  $w_i'(v_i)$  führen, wonach der typische Spender zunächst (bei geringem Spendenaufkommen) kaum auf die Beiträge der übrigen reagiert, aber dann in der Nähe des Gleichgewichtswerts  $v_i^*$  seinen eigenen Beitrag abrupt reduziert; diese ad-hoc-Annahme erscheint daher als wenig einsichtig.

Für realistische Werte von  $\alpha$  ( $< 0,5$ ) und eine Spenderzahl  $N \geq 1.000$  ergeben sich zusätzliche Probleme, wenn man das Verhältnis von privaten Spenden  $z$  und exogenen Zahl

lungen (z. B. des Staates)  $t$  betrachtet. Durch Ableitung von Gleichung (3) nach  $t$  erhält man nämlich nach einigen Umformungen

$$(9) \quad \frac{dz}{dt} = 1 / \left( 1 - \sum_{i=1}^n \frac{\delta w_i / \delta v_i}{1 + \delta w_i / \delta v_i} \right)$$

Unter den obigen Annahmen führt dies zu einem Wert von  $dz/dt$ , der unter 2 Promille liegt. Dies würde – wieder im Widerspruch zu vorliegenden empirischen Befunden – bedeuten, daß  $z$  und  $t$  enge Substitute wären, ja sogar, daß die private Spendenbereitschaft nahezu in demselben Maße zurückgehen (zunehmen) würde, in dem der Staat seine Zuwendungen erhöht (senkt).

Ein weiteres Problem der zugrunde gelegten *Nash*-Vermutung (*Sugden* 1982, S. 346) ergibt sich daraus, daß die komparativ-statische Analyse für  $\delta z / \delta w_h$  eine Beziehung ergibt, die völlig mit dem Ausdruck für  $\delta z / \delta t$  in Gleichung (9) übereinstimmt. Dies hat nun folgende empirische Implikationen: Bei realistischer Werten von  $\alpha < 0,5$  bedeutet eine Erhöhung des Beitrags eines Spenders um eine Geldeinheit im Kontext der übrigen Annahmen, daß sich das gesamte Spendenaufkommen bei einer Gesamtspendenzahl von mindestens 1.000 um weniger als 2 Promille dieses Betrags erhöht; letzteres heißt aber nichts anderes, als daß alle übrigen Spender, wenn sie *Nash*-Vermutungen haben, ihre Beiträge um nahezu den gleichen Betrag vermindern, den ein Spender zusätzlich aufgebracht hat. Dies wiederum verträgt sich nur schwer mit der dem *Nash*-Gleichgewicht zugrundeliegenden Annahme, daß jedes Individuum die Beiträge der übrigen Spender als gegeben annimmt.

Aus diesen und einigen anderen Gründen schließt nun *Sugden* – wohl zu Recht –, daß der Standard-Nutzenmaximierungsansatz der ökonomischen Theorie zur Erklärung philanthropischen oder altruistischen Verhaltens nicht geeignet ist. Wir werden im folgenden kurz diskutieren, welche Annahmen des Standardmodells sinnvollerweise aufgegeben werden können, bevor wir im abschließenden Abschnitt einige Überlegungen zu einem alternativen Ansatz der ökonomischen Analyse von Philanthropie und Altruismus anstellen.

## 5. Kritische Überprüfung der Grundannahmen

Die Stärke von *Sugdens* (1982) Angriff gegen die ökonomische Standard-Theorie philanthropischen Verhaltens besteht darin, daß er das Konzept des *Nash*-Gleichgewichts nicht nur für kleine Spendergruppen, sondern auch im Falle großer Wohltätigkeitseinrichtungen mit einer großen Zahl von Beteiligten in Frage stellt.<sup>15</sup> Gibt man jedoch die Voraussetzung einer großen Zahl auf, so benötigt man Hypothesen über die Wirkungen individueller Spendentätigkeit auf das Verhalten einer großen Zahl anderer Menschen, die sich ebenfalls den gleichen wohltätigen Zwecken zuwenden. Läßt man in diesem Falle jedoch die beiden weiteren Annahmen (Öffentlichkeitscharakter, Nutzenmaximierung) bestehen, so muß man unterstellen, daß jeder Spender annimmt, sein eigener (in der Regel vergleichsweise kleiner) Beitrag zur Wohltätigkeit werde erhebliche positive Anreizwirkun-

<sup>15</sup> Vgl. dazu die Überlegungen in der Fußnote 16 oben.

gen auf das Spendenverhalten aller übrigen in einer großen Gruppe haben. Diese Hypothese erscheint ebenfalls nicht plausibel.

Auch der Verzicht auf die Annahme des Kollektivgutcharakters von Wohltätigkeit (unter Beibehaltung von Nutzenmaximierung und *Nash*-Vermutungen) ist nicht problemlos. Folgt man etwa dem Vorschlag von *Becker* (1974, S. 1083) und macht die Nutzenfunktion nicht vom Umfang der gesamten Wohltätigkeit  $z$ , sondern von der eigenen privaten Wohltätigkeit  $w$ , abhängig, so vermeidet man zwar die oben dargestellten Schwierigkeiten weitestgehend. Diese Nutzenfunktion würde aber – anders als *Becker* (1974, S. 1083, Fußnote 34) suggeriert – zu theoretischen und empirischen Schlußfolgerungen führen, die sich von dem Standard-Ansatz deutlich unterscheiden.

Es gibt aber nach *Sugden* (1982, S. 349) noch ein theoretisches Problem mit einer derartigen Vorgehensweise: Warum sollten Menschen ihren Beitrag zur Wohltätigkeit als nutzenstiftendes Element bewerten, während es doch viel einleuchtender ist, die Wohltätigkeit selbst als nutzenstiftend zu betrachten. *Becker* (1974, S. 1083) sieht die Möglichkeit, dieses anscheinend „wohltätige“ Verhalten als eigentlich „eigennützig“ anzusehen, und zwar deswegen, weil sich der Wohltäter damit gesellschaftliche Zustimmung sichert und die ihm andernfalls drohende Verachtung seiner Mitmenschen vermeidet. *Sugden* (1982, S. 349) läßt diese „Erklärung“ nicht gelten; sie sei ein reines Ablenkungsmanöver („a red herring“), da sich die gesellschaftliche Zustimmung auf die Normen guten und richtigen Verhaltens beziehe. Wird also ein Wohltäter durch das Bedürfnis nach gesellschaftlicher Zustimmung motiviert, so wird er in einem grundlegenden Sinne durch ein Prinzip guten oder richtigen Verhaltens und nicht von der Erwartung unmittelbaren Vorteils geleitet.

Nun könnte man mit *Becker* (1974) argumentieren, daß die Vermeidung gesellschaftlicher Mißachtung für einen Egoisten durchaus ein rationales Ziel im Sinne seiner eigenen Interessen sein kann; diese gesellschaftliche Verachtung könnte ja für ihn selbst unmittelbar nachteilige Konsequenzen haben, so daß es sich für ihn lohnt, ein gewisses Mindestmaß an Altruismus vorzutauschen, um ein für ihn vorteilhaftes altruistisches Verhalten seiner Umgebung sicherzustellen und für ihn nachteilige egoistische Reaktionen anderer zu vermeiden. In einer eng begrenzten, ständig miteinander interagierenden Umwelt, wie etwa einer Familie, kann dies durchaus sinnvoll sein, wie *Becker* (1974) mit seinem „Theorem des mißratenen Kindes“ (*rotten kid theorem*) klarmacht.<sup>16</sup> Für den hier angesprochenen Fall einer breiteren Öffentlichkeit mit einer Vielzahl von Personen, zu denen man keine engeren Wechselbeziehungen unterhält, ist eine derartige Erklärung aber alles andere als überzeugend. Tatsächlich geht es dem Spender dann um „gesellschaftliche Zustimmung“ *per se* ohne einen unmittelbaren Bezug zu einer erwarteten Gegenleistung dieser Öffentlichkeit. Dahinter liegen, wie bereits bemerkt, gemeinsame Vorstellungen der Beteiligten über gutes und richtiges Verhalten. Warum aber wird die Wohltätigkeit dazu gerechnet? Es bieten sich zwei Erklärungen an, die beide deutlich über den ökonomischen Standard-Ansatz hinausgehen:

- (1) In einer Vielzahl von Fällen geht es um die Bereitstellung eines öffentlichen Gutes, das auch dem einzelnen Spender zugute kommen kann und für ihn daher einen Optionswert darstellt (z.B. Krebsforschung, Unfallrettung usw.). Wer diese Art von

<sup>16</sup> Aus diesem Grunde sprechen auch *Monika* und *Viktor Vanberg* in ihrer deutschen Übertragung vom „Heuchler-Theorem“ (vgl. *Becker* 1982, S. 324–326). – Im vorliegenden Sammelband geht auch *Rbbegge* (3. Kapitel) auf dieses Theorem ein.

Wohltätigkeit übt, zieht einen erkennbaren unmittelbaren Nutzen aus seinen Beiträgen zur Erstellung eines öffentlichen Gutes. Alle damit erklärbaren Fälle beruhen aber gerade auf der Öffentlichkeitsannahme (Kollektivgutcharakter) privater Wohltätigkeit. Die zuvor vorausgesetzte Aufgabe dieses Öffentlichkeitscharakters steht also gerade im Widerspruch zu diesem Fall eines auch für den Spender unmittelbar wichtigen Kollektivgutes.

- (2) Damit sind aber noch nicht alle Fälle privater Wohltätigkeit ausreichend erklärt. Hungerhilfe reicher Europäer oder Nordamerikaner für arme afrikanische oder asiatische Länder kann zwar auf den Vorstellungen über gutes und richtiges Verhalten beruhen, sie kann jedoch schwerlich durch den (potentiellen) Nutzen erklärt werden, den derartige Akte von Wohltätigkeit für die Wohltäter stiften.

Der Autor möchte nun abschließend einige derartige Alternativen zur traditionellen Nutzenmaximierung diskutieren, um deutlich zu machen, daß ein modifizierter ökonomischer Ansatz durchaus zur Erklärung philanthropischen oder altruistischen Verhaltens beitragen kann, obwohl das Standard-Modell des nutzenmaximierenden Individuums (mit oder ohne Einbeziehung strategischen Verhaltens) dafür nicht ausreichend ist.

## 6. Nutzenmaximierung versus Kategorischer Imperativ?

Ein naheliegender, nach Meinung des Autors aber letztlich nicht fruchtbarer Weg, das traditionelle Nutzenmaximierungskonzept aufrecht zu erhalten, besteht in seiner begrifflichen Ausweitung; damit werden immer mehr empirisch beobachtbare Fakten als Nutzenmaximierung interpretierbar, allerdings mit der leidigen Folge, daß sich der Gehalt dieses theoretischen Ansatzes zunehmend verflüchtigt. Es lassen sich dabei zwei Grundformen der Ausweitungstrategie unterscheiden:

- (1) Man kann Wohltätigkeit (etwa gegenüber Armen) insofern als nutzenstiftend ansehen, als der Anblick (oder – außerhalb der eigenen Gesellschaft – die Vorstellung) von realem Elend selbst nutzenmindernd ist und daher Akte der Wohltätigkeit im Grunde darauf zielen, den eigenen Nutzen zu mehren. Dieser Ansatz ist ebenso tautologieverdächtig wie das noch weiter getriebene Argument, daß Menschen um der sozialen Akzeptanz willen oder gar zur Vermeidung jenseitiger Strafen Wohltätigkeit üben. *Etzioni* (1988, S. 51) charakterisiert diese Einstellung mit der *Thomas Hobbes* zugeschriebenen Begründung für eine Spende an einen Bettler, er täte dies nur „with the sole intent of relieving his own misery at the sight of the beggar“.
- (2) Einen anderen Weg, wenigstens formal eine utilitaristische Begründung aufrecht zu erhalten, hat *John Stuart Mill* in seiner Schrift „Utilitarianism“ (1861) gewählt. Er verwendet dort in Kapitel 5 das Konzept des „gesellschaftlichen Nutzens“ (*social utility*), um zu Maßstäben der Abwägung zwischen verschiedenen, miteinander konfligierenden Aspekten des Gerechtigkeitsbegriffs zu gelangen. Tatsächlich gelingt ihm dabei aber nur die *Beschreibung des Problems*, nicht seine Lösung, eben deswegen, weil er sich aus guten Gründen weigert, seinerseits festzuschreiben, was den konkreten Inhalt gesellschaftlichen Nutzens ausmachen soll.

Mills Versuch einer Beschreibung des guten und richtigen Verhaltens auf utilitaristischer Grundlage – eben mit Hilfe des Begriffs „gesellschaftlicher Nutzen“ – ist explizit gegen

den *Kategorischen Imperativ* von *I. Kant* (1788, S. 140) gerichtet. Dessen Prinzip der Sittlichkeit: „Handle so, daß die *Maxime* Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“, hält *Mill* (1861, S. 308) für inhaltsleer, und er schlägt daher folgende Ergänzung vor: „Um Kants Imperativ eine inhaltliche Bedeutung zu geben, muß ihm der Sinn beigelegt werden, daß wir unser Verhalten an einer Regel ausrichten, welche alle rationalen Lebewesen *zum Nutzen ihrer kollektiven Interessen* annehmen würden“. Da *Mill* jedoch seinerseits diese kollektiven Interessen nicht näher spezifiziert, sondern lediglich unter dem Begriff des „gesellschaftlichen Nutzens“ subsumiert, trifft der gegen *Kant* erhobene „Leerformtelvorwurf“ ihn wohl auch selber.

Indessen erscheint es in unserem Kontext fraglich, ob die Verpflichtung zu umfassender *Nächstenliebe* (und nicht nur zu gelegentlicher *Mildtätigkeit*) tatsächlich Maßstab einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte. Es ist zweifellos einsichtig, daß die Menschen, die auf der Grundlage anspruchsvoller sittlicher Prinzipien handeln, auch so viel Wohltätigkeit üben, daß ein hohes Maß an privater Wohltätigkeit zustande kommt; fraglich ist aber, ob diese Prinzipien individuelles Verhalten generell so stark bestimmen, daß sich die *zwangsweise* Aufbringung dieser Leistungen durch den Staat gänzlich erübrigen würde.

Man kann nun zwar argumentieren, daß die historisch in allen Staaten durchgesetzte Dominanz *staatlicher* Wohltätigkeit (die auch durch das in der bundesdeutschen Sozialgesetzgebung geltende Prinzip der *Subsidiarität* nur hinsichtlich der Durchführungs-, nicht jedoch hinsichtlich der Finanzierungsseite modifiziert wird) auch den zu umfassender Wohltätigkeit prinzipiell bereiten Individuen den Anreiz und z. T. auch die Mittel nimmt, in entscheidendem Maße altruistisch zu handeln: Sie tun dies nach dieser Lesart deswegen nicht mehr, weil einerseits ein umfangreiches staatliches Zwangssystem bereits erhebliche Mittel von den Privaten abschöpft und weil zum anderen staatliche Fürsorge auch einen erheblichen Teil der in einer Gesellschaft auftretenden Not auf ein offenbar gesellschaftlich akzeptables Niveau zurückführt.

Gegen diese Sichtweise spricht allerdings die historische Entstehung eines modernen Sozialleistungssystems: Es bildete sich nicht etwa deswegen heran, weil bereits ein ausreichendes Maß an privater Wohltätigkeit bestanden hätte, das dann durch staatliche Zwangssysteme verdrängt wurde, sondern vielmehr deswegen, weil die zuvor bestehende private Wohltätigkeit als gesellschaftlich unzureichend erkannt worden war.

So sympathisch uns also eine ökonomische Theorie von Philanthropie und Altruismus erscheinen mag, welche die Maximierung einer Nutzenfunktion mit altruistischen Externalitäten durch eine Gesellschaft von Menschen ersetzt, die aus ihrer inneren Überzeugung – sozusagen aus „kantianischen Motiven“ – ausreichend Wohltätigkeit üben, so erscheint doch diese Annahme insgesamt übertrieben optimistisch. Dies gilt zum einen deswegen, weil, wie bereits bemerkt, umfassende Wohltätigkeit – insbesondere dann, wenn sie auch Menschen außerhalb der eigenen Gesellschaft, etwa in entfernten Ländern der „Dritten Welt“ zugute kommen soll – schwerlich zur *Maxime* einer allgemeinen Gesetzgebung gemacht werden kann. Aber selbst wenn man der Meinung ist, ein derartiges Verhalten könnte *Maxime* einer allgemeinen Gesetzgebung sein, so würden sich die Menschen in unterschiedlichem Grade durch diese *Maxime* gebunden fühlen. Und genau auf diese Beobachtung möchte ich meinen abschließenden Interpretationsversuch stützen.

## 7. Freifahrerverhalten oder ethische Selbstbindung: Bundesdeutsche Erfahrungen

Verläßt man einmal den von *Becker* (1974, 1976) und *Sugden* (1982) skizzierten Sprach- und Datenraum, so kann man die Reichweite, aber auch die Grenzen des ökonomischen Erklärungsansatzes einmal qualitativ anhand der Erfahrungen mit der bundesdeutschen „Sozialen Marktwirtschaft“ beleuchten. Der Münsteraner Ökonom *Holger Bonus* hat in einem anschaulich geschriebenen Zeitungsartikel (NZZ vom 15. 8. 1989) überzeugend darauf hingewiesen, daß es für die Bereitstellung öffentlicher Güter und Leistungen – und dazu gehören auch jene Akte und Institutionen staatlicher Wohltätigkeit, die man heute als Sozialleistungssystem bezeichnet – Formen *kollektiver Finanzierung*, vor allem über Steuern, Abgaben und Sozialversicherungsbeiträge, bedarf. Damit werden Risiken, die der einzelne nicht zu tragen vermag, durch das Kollektiv (Gemeinschaft der Steuerzahler, Gemeinschaft der Sozialversicherten usw.) kalkulierbar und für den einzelnen tragbar.

Hinter der Einführung derartiger kollektiver Finanzierungs- und Leistungssysteme, die eine Modifikation des marktwirtschaftlichen Prinzips bedeuten, steckt letztlich ein christlich geprägtes oder zumindest humanistisches Menschenbild, welches das Individuum nicht einfach als Lieferanten von Arbeitskraft und anderen Faktorleistungen berücksichtigt und ihm nur in dieser Funktion Einkommen und Marktfähigkeit zuerkennt:

„Es war die *konstitutive Idee* der sozialen Marktwirtschaft, im Menschen nicht allein den Produktionsfaktor zu sehen, sondern darüber hinaus eben auch – den Menschen, der seine Würde hat und nicht einfach aus der Wirtschaft hinausgestoßen werden darf“ (*Bonus* 1989).

Die wohlfahrtsstaatliche Intervention hat aber auch eine Kehrseite, die *Bonus* als „Verantwortungsdilemma“ bezeichnet: In derartig kollektiv finanzierten Sozialleistungssystemen hat der einzelne nur noch einen ganz geringen Einfluß auf die Höhe der vom Kollektiv verursachten Gesamtkosten, die er anteilig zu tragen hat; individuelle Zurückhaltung und Sparsamkeit zahlt sich daher kaum aus, da der einzelne nicht die Gewähr hat, daß sich das Kollektiv entsprechend verhält. *Bonus* (1989) schildert die Gefahren anschaulich so:

„Die Sozialpolitik überläßt . . . den Begünstigten knappe Güter, ohne sie mit ihrer wirtschaftlichen Verantwortung zu konfrontieren. Die Begünstigten von Sozialpolitik *spüren die Verzicht nicht mehr*, die sie Dritten aufbürden. Wie sollen sie dann aber noch selbstverantwortlich handeln und wirtschaftlich mündig bleiben? Kein Preis setzt mehr das Maß; die eigene Verantwortung wird ungreifbar, ohne konkreten Gehalt. Demgegenüber bleibt aber das *Eigeninteresse* ganz konkret greifbar: Man nehme, was einem zusteht, und zwar nicht zu knapp . . . Und damit ist man mitten drin im Moral-Hazard, und nun beginnt ein *Tenfelskreis*. Wenn alle kräftig „zulangen“, explodieren die Kosten und damit die Sozialbeiträge bzw. Steuern, ohne daß man etwas dagegen machen könnte. Eigene Sparsamkeit bliebe, da sie sich im statistischen Durchschnitt von Millionen nicht auswirkt, folgenlos. Wenn man aber schon einmal so unmäßig zur Kasse gebeten wird, dann will man wenigstens auch etwas davon haben: *Die Ansprüche steigen und steigen*, und mit ihnen wiederum die Kosten, Sozialbeiträge und Steuern“.

Das hier angesprochene Problem des *moralischen Risikos* entspricht weitgehend dem eingangs beschriebenen „Assurance Game“ bei der Finanzierung privater Wohltätigkeit. Dort besteht das *moralische Risiko* des einzelnen Philanthropen darin, daß er be-



fürchten muß, die anderen würden sich in dem Maße, wie er seine Wohltätigkeit ausdehnt, mit eigenen Beiträgen zurückhalten. So wie das kollektiv finanzierte Sozialleistungssystem nach oben hin zu „explodieren“ droht, so droht die private Wohltätigkeit gegen ein gesellschaftlich unerwünscht niedriges Maß, im Grenzfall von Null, zu „implodieren“.

Tatsächlich treten aber, betrachtet man die bundesdeutsche Wirklichkeit, beide Extremfälle so nicht auf. Zwar zeigt das Sozialleistungssystem, insbesondere im Gesundheitswesen, eine Reihe von Krankheitssymptomen, die mit dem von Bonus beschworenen *Teufelskreis* zu tun haben; gleichwohl ist es aber bisher noch nicht zu einer generellen Erosion kollektiver Leistungssysteme durch massenhaftes individuelles Trittbrettfahrerverhalten gekommen. Ebenso zeigt die private Wohltätigkeit, einerseits aufgrund der bereits vom Staat zwangsweise abgeschöpften Beträge, andererseits aufgrund der skizzierten strategischen Überlegungen mancher Beteiligten, insgesamt einen Umfang, der weit hinter den Erfordernissen zurückbleibt. Sie ist aber keineswegs unbeachtlich und läßt sich, wie oben dargelegt, mit dem ökonomischen Standard-Ansatz nicht ausreichend erklären. Beide Befunde sprechen also offenbar dafür, daß die Menschen (in diesem Fall die deutsche Bevölkerung) weder so rein egoistisch handeln, wie es ein enger Nutzenmaximierungsansatz nahelegen würde, noch daß sie sich selbst ethisch so stark binden, wie es einem kategorischen Imperativ als Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung entsprechen würde.

## 8. Die „Titmuss-Kontroverse“

Ein weiteres interessantes Beispiel für unsere These vom sowohl ökonomisch als auch ethisch handelnden Menschen bietet die sogenannte „Titmuss-Kontroverse“, so benannt nach dem britischen Sozialwissenschaftler *Richard Titmuss* (1971), der die kommerziellen US-amerikanischen Blutabfuhrdienste mit dem auf freiwilligen Spenden beruhenden britischen System verglichen hat. *Titmuss* (1971, S. 245 f.) sieht zusammenfassend eine Reihe von Nachteilen bei der Kommerzialisierung: Sie führe zur Verschwendung von Blut, zu chronischem und akutem Mangel und zu hohen administrativen Kosten mit dem Ergebnis, daß die Kosten pro Bluteinheit für den Empfänger in den USA fünf- bis fünfzehnmal höher seien als in Großbritannien. Sein wohl gewichtigster Einwand bezieht sich darauf, daß in kommerziellen Systemen eine größere Wahrscheinlichkeit zur Verbreitung verseuchten Blutes (mit entsprechenden Krankheits- und Mortalitätsrisiken für die Empfänger) bestehe als in freiwilligen Blutspendediensten. Dies ist insbesondere dann ein gravierender Nachteil kommerzieller Systeme, wenn es – wie im Falle der Serum-Hepatitis – keine verlässliche Methode zur Erkennung und/oder Unschädlichmachung verseuchten Blutes gibt.

Etwa fünfzehn Jahre später hat vor allem die von *Titmuss* damals geäußerte Kritik, kommerzielle Systeme enthielten deswegen ein besonderes Gefahrenpotential, weil sie ökonomische Anreize zum Angebot verseuchten Blutes aus einkommenslosen oder einkommensschwachen „Risikogruppen“ schufen, durch die dramatischen Folgen von Aids-infizierten Blutkonserven und Blutplasma-Präparaten eine zunächst kaum vorhersehbare Aktualität erhalten. Zum Glück sind Mitte der achtziger Jahre verlässliche Tests zur Erkennung HIV-infizierten Blutes entwickelt worden, so daß die aufgetretene Infek-

tion von Empfängern (z. B. von Blutern) „nur“ ein zeitlich begrenztes Übergangsproblem darstellte.<sup>17</sup> *Titmuss* (1971) zufolge ist demgegenüber das britische System aufgrund seiner Freiwilligkeit kostengünstiger und qualitativ weitaus besser (die Spender rekrutieren sich typischerweise nicht aus einkommensschwachen „Risikogruppen“), aber es hat mit dem Problem eines mitunter sehr knappen freiwilligen Angebots zu kämpfen, eben deswegen, weil die unmittelbaren ökonomischen Anreize fehlen. Darin sieht er jedoch kein grundsätzliches Problem. *Titmuss* (1971, S. 246) schließt aus diesen und anderen Gründen (ein wenig pathetisch): „Freedom from disability is inseparable from altruism“.

*Kenneth J. Arrow* (1975) hat sich eingehend – und nicht nur in kritisch-abwehrender Absicht – mit den Argumenten von *Titmuss* zugunsten freiwilliger Blutspendedienste auseinandergesetzt und dabei auf einige Probleme hingewiesen:

- Die US-amerikanischen Blutaufbringungsdienste sind keineswegs rein kommerziell. Es handelt sich dabei vielmehr um ein gemischtes System, bei dem nur etwa ein Drittel des Blutaufkommens von rein kommerziellen Spendern stammt (*Titmuss*, 1971, Kap. 6). Da *Titmuss* aber alle Personen als „nicht freiwillige Spender“ betrachtet, die ihr Blut nicht zugunsten unbekannter Dritter, sondern zugunsten ihnen bekannter Personen (vor allem von Verwandten) hergeben, kommt er zu einem „echten“ Spenderanteil von nur 9 % in den USA. *Arrow* (1975, S. 16) weist zu Recht darauf hin, daß nach diesem Kriterium etwa auch 30 % der britischen Spender als nicht freiwillig ausgeschlossen werden müßten; zumindest in diesem Sinne wäre der britische Blutspendedienst auch als „gemischtes System“ zu betrachten.
- Die von *Titmuss* festgestellte Ineffizienz des US-amerikanischen Systems läßt sich nicht eindeutig auf die Kommerzialisierung zurückführen; *Arrow* (1975, S. 23 f.) weist darauf hin, es könnte z. B. auch die stark dezentralisierte Natur des amerikanischen Blutsammelsystems dafür verantwortlich sein, daß es nicht gelingt, den Mangel an einer anderen Stelle durch Überschüsse an einer anderen Stelle auszugleichen. Derartige Defizite wären aber nicht der Kommerzialisierung per se zuzurechnen, sondern würden sich in ähnlicher Weise auch in einem dezentralen System einstellen, das auf rein freiwilligen Blutspenden aufgebaut wäre.
- Nach den Angaben von *Titmuss* (1971) ist es im britischen System bisher gelungen, den steigenden Bedarf an Blut und Blutpräparaten durch eine wachsende Zahl von Spendern auszugleichen. Da das britische Blutspendewesen explizit nicht auf Bezahlung setzt, wäre es hier wichtig zu wissen, durch welche anderen Mechanismen (etwa durch eine Vermehrung der Zahl örtlicher Blutspendestellen) diese Ausweitung möglich geworden ist. Solange eine derartige Erklärung fehlt, sind *Arrow* zufolge Zweifel an der empirischen Gültigkeit dieser Voraussetzung erlaubt.
- Auch das britische, im wesentlichen staatlich finanzierte Gesundheitswesen weist seinerseits Mängel auf, die auf dem weitgehenden *Fehlen* finanzieller Anreize beruhen. Die Ärzte haben in diesem System eine relativ starke Position; Beschwerden und Kla-

<sup>17</sup> In Ländern mit wenig entwickelter staatlicher Kontrolle des (privaten) Gesundheitswesens, wie etwa Brasilien, gab es noch zusätzliche negative Implikationen der Kommerzialisierung dadurch, daß die privaten Blutbanken oft nicht über hinreichende Möglichkeiten der Erkennung verseuchten Bluts verfügten oder sogar dem ökonomischen Anreiz, auch aus erkanntermaßen infi-

gen von Patienten werden nicht immer adäquat behandelt. *Titmuss* (1971, S.170) gibt selbst zu: „There are serious faults in the system . . . All too often the scales are weighted in favour of the doctor.“

In der Tat tendiert *Titmuss* zu einer allzu kritischen Einstellung gegenüber monetären Lenkungssystemen, und zwar nicht nur im Gesundheitswesen. Die von ihm andererseits erhoffte Verallgemeinerbarkeit „altruistischer“ Allokationsformen – den britischen Blutspendedienst sieht er hierbei vor allem als „Pionierbeispiel“ – ist doch wohl allzu optimistisch gesehen. Allerdings ergeben sich aus seinen Befunden wichtige Anstöße für die ökonomische Analyse: Sie sollte sich nicht fortwährend darauf konzentrieren, die generelle Überlegenheit marktmäßiger Allokationsmechanismen zu behaupten, sondern sich stärker der Aufgabe widmen, Vor- und Nachteile alternativer Zuteilungsverfahren (individuelle und kollektive Finanzierungssysteme, Hierarchien, ethische Normen usw.) zu untersuchen.<sup>18</sup> In vielen Fällen wird sich dann zeigen, daß befriedigende Ergebnisse nicht von „reinen“ Lösungen, welcher Art auch immer, zu erwarten sind, sondern von einer vernünftigen „Mischung“ verschiedener Allokations- und Anreizmechanismen. Gerade diese Analyse konkreter Fälle zeigt dann, daß das Verhalten von Menschen, wenn auch in verschiedenen Situationen in unterschiedlichem Maße, *sowohl* von ökonomischen *als auch* von ethischen Beweggründen bestimmt wird.

## 9. Zwischen Egoismus und Nächstenliebe: Smith' „Unparteiischer Zuschauer“

Die dargestellten Beispiele machen deutlich: Weder das Modell des aus rein ethischen Gründen wohlthätig handelnden Menschen noch das Nutzenmaximierungsmodell können „philanthropisches Verhalten“ ausreichend erklären. Auch durch Hinzufügung von Elementen staatlichen Zwangs – wie Kontrollmechanismen zur Prüfung der Bedürftigkeit, Sanktionsmechanismen gegen Mißbrauch und „Freifahrerverhalten“ – kann das Ausbleiben des Kollapses in die eine oder andere Richtung (durch „Explosion“ oder „Implosion“) nicht vollständig erklärt werden, denn auch derartige Überwachungsstrategien stoßen an ihre Grenzen und sind außerdem selbst mit erheblichem Ressourcenverzehr verbunden. Offenbar verhalten sich Menschen aus innerer Überzeugung, aufgrund von ethischer Bildung, derart, daß soziale Systeme nicht von vornherein aus fehlgeleitetem menschlichen Eigennutz zusammenbrechen. Menschen sind nicht einfach blanke Egoisten – so wird der *homo oeconomicus* gewöhnlich verstanden –, sondern sie sind darüber hinaus auch *homines ethici*. Die Mischungsverhältnisse beider Anteile werden zwischen den Menschen differieren; aber der reine *homo ethicus* im Sinne von Kant wird eine ebenso große Ausnahme darstellen wie der reine *homo oeconomicus*, jedenfalls dann, wenn letzterer als bornierter Vertreter kurzfristiger eigener Interessen verstanden wird.

Hier bietet sich eine Denkfigur an, die für *Adam Smith' Theorie der ethischen Gefühle* (1759) bedeutsam ist, nämlich der *unparteiische Zuschauer* (*impartial spectator*). Die

<sup>18</sup> Zur Frage des Verhältnisses markt- und außermarktmäßiger Allokationsmechanismen vgl. generell *W. W. W.* (1975) und *Nutzmann* (1976)

*Sympathie* (*sympathy*), die jener seinen Mitmenschen entgegenbringt, darf zwar nicht mit altruistischem Wohlwollen verwechselt werden<sup>19</sup>; sie steht jedoch in einem gewissen Spannungsverhältnis zu der Eigenliebe, die im *Wohlstand der Nationen* (1776) den Antrieb zur Förderung nicht nur individueller, sondern auch gesellschaftlicher Wohlfahrt gibt. Dabei ist klar, daß Smith kein Lob des blanken Egoismus singt: Auch für ihn besteht die Vollkommenheit der menschlichen Natur darin, daß man seine selbstsüchtigen Neigungen im Zaume hält und seinen wohlwollenden die Zügel schießen läßt; denn nur so kann Smith zufolge in der Menschheit jene Harmonie der Empfindungen und Affekte entstehen, in die ihre ganze Würde und Schicklichkeit gelegt ist. Was dabei herauskommt, ist allerdings deutlich weniger als *Nächstenliebe*:

„Wie es das erhabene Gesetz des Christentums ist, unseren Nächsten zu lieben, wie wir uns selber lieben, so ist es das erhabene Gebot der Natur, uns selbst nur so zu lieben, wie wir unseren Nächsten lieben, oder, was auf das gleiche herauskommt, wie unser Nächster fähig ist, uns zu lieben“ (*TMS*, I.i.5.5; *TEG*, S.29).

Die *Sympathie*, die der unparteiische Zuschauer in uns seinen Mitmenschen zukommen läßt, ist also dessen Fähigkeit, sich in deren Lage hineinzusetzen und deren Gefühle nachzuempfinden, und auf dieser Grundlage werden *Smith* zufolge ethische Urteile möglich. Es ist also nicht – wie bei *Kant* – so, daß die *Maxime* meines Verhaltens als Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung brauchbar sein müßte, aber immerhin ist der Standpunkt des von uns vorgestellten unparteiischen Zuschauers ein Kriterium des Sittlichen schlechthin.

Mit Hilfe dieser Sichtweise werden einige der eingangs erwähnten Probleme eher verständlich, etwa die Hungerhilfe reicher Europäer für notleidende afrikanische und asiatische Völker. Ohne daß sich die Spender davon einen unmittelbaren Nutzen versprechen können, kann sich der „unparteiische Zuschauer“ in ihnen in die Lage dieser Menschen versetzen, ihr Elend nachempfinden und von daher zu Akten privater Wohltätigkeit veranlaßt werden, denen keine unmittelbare Nutzenstiftung egoistischer oder altruistischer Art entspricht.

Ich habe eingangs erwähnt, daß *Adam Smith*, vor allem im *Wohlstand der Nationen*, aber auch in der *Theorie der ethischen Gefühle*, das Wohlwollen (*benevolence*) als unsichere Grundlage, als „schwachen Funken“ auffaßt. Schwach wird dieser Funke vor allem dann sein, wenn der unparteiische Zuschauer in uns die Not des anderen als selbstverschuldet wahrnimmt; in anderen Fällen wird uns unser innerer Beobachter dagegen gerade aufgrund der *Sympathie* zu wohlütigem Handeln auffordern.

Die Wahrnehmung der Not anderer durch den unparteiischen Zuschauer in uns und die daraus entstehenden Handlungsanreize zugunsten individueller Wohltätigkeit werden sehr stark zwischen den Menschen differieren. Der blanke Egoist wird vermutlich weniger Elend um sich wahrnehmen, und soweit er es doch bemerkt, wird er dazu tendieren, es als selbstverschuldet anzusehen; sein unparteiischer Zuschauer ist nur wenig entwickelt und wird ihn daher nur zu jenem Minimum an Wohltätigkeit veranlassen, das ihm aufgrund gesellschaftlicher Rücksichten (und möglicher negativer Sanktionen, auch in-

---

<sup>19</sup> Diese Verwechslung hat insbesondere in der deutschsprachigen Diskussion ein sogenanntes „*Adam-Smith-Problem*“ im Sinne eines fundamentalen Widerspruchs zwischen der *Theory of Moral Sentiments* (1759) und dem *Wealth of Nations* (1776) entstehen lassen, das in dieser Form aber nicht existiert. Vgl. dazu *Nutzinger* (1991 b).

formeller Art) als unvermeidlich erscheint. Andere Menschen dagegen, die Eigenliebe und Sympathie in ein ähnliches Gleichgewicht gebracht haben, wie dies die biblische Beziehung von Nächsten- und Selbstliebe tut, werden weitaus eher zu Akten der Wohltätigkeit bereit sein. Es gibt gute Gründe für die Annahme, daß das (markt-)wirtschaftliche System, in dem nach Smith' bahnbrechender Entdeckung menschliche Eigenliebe zum allgemeinen Besten gelenkt werden kann, nur dann und nur so lange erfolgreich funktionieren kann, wie es in eine geistige und kulturelle Welt eingebettet ist, in der auch Philanthropie, Nächstenliebe und Altruismus ihren Platz haben. Ein bornierter Egoismus würde sich selbst den altruistischen Ast absägen, auf dem er, ob er es nun wahrhaben will oder nicht, doch immer auch sitzt.

### Literaturverzeichnis

- Arrow, Kenneth J.* (1975): Gifts and Exchanges, in: E. S. Phelps (Hg.), *Altruism, Morality, and Economic Theory*, New York: Russell SAGE Foundation, 11–28.
- Becker, Gary S.* (1974): A Theory of Social Interactions, *Journal of Political Economy*, 82, 1063–1093.
- Becker, Gary S.* (1976): Altruism, Egoism, and Genetic Fitness: Economics and Sociobiology, *Journal of Economic Literature*, XIV, 817–826.
- Becker, Gary S.* (1982): Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bonus, Holger* (1989): Die Verführung zur Verantwortungslosigkeit. Vom Verursacherprinzip in der Sozialpolitik, *Neue Zürcher Zeitung (NZZ)*, 15. 8. 1989, 29.
- Comte, Auguste* (1850–1854): *Système de politique positive ou traité instituant la religion de l'humanité*, Paris.
- Etzioni, Amitai* (1988): *The Moral Dimension*, New York: The Free Press.
- Friedman, Milton* (1962): *Capitalism and Freedom*, Chicago: Chicago University Press.
- Kant, Immanuel* (1975): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1786), in: *Kant-Werke*, Band 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 9–102.
- Kant, Immanuel* (1975): Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: *Kant-Werke*, Band 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 103–302.
- Mill, John Stuart* (1962): *Utilitarianism* (1861), Neudruck London/Glasgow: Collins.
- Nutzinger, Hans G.* (1976): The Firm as a Social Institution: The Failure of the Contractarian Viewpoint, in: *Economic Analysis and Workers' Management*, 10, S. 217–237.
- Nutzinger, Hans G.* (1984): Gerechtigkeit bei Marx und Mill, in: *Ökonomie und Gesellschaft*, Jahrbuch 2: Wohlfahrt und Gerechtigkeit, Frankfurt/M. – New York: Campus, 118–140.
- Nutzinger, Hans G.* (1991 a): Der Begriff Verantwortung aus ökonomischer und sozialetischer Sicht, in: K. Homann (Hg.), *Aktuelle Probleme der Wirtschaftsethik* (Schriften des Vereins für Socialpolitik, NF Bd. 211), Berlin: Duncker & Humblot, 43–67.
- Nutzinger, Hans G.* (1991 b): Das System der natürlichen Freiheit bei Adam Smith und seine ethischen Grundlagen, in: *Ökonomie und Gesellschaft*, Jahrbuch 9: Adam Smiths Beitrag zur Gesellschaftswissenschaft, Frankfurt/M. – New York: Campus, 79–100.
- Ribbege, Hermann* (1992): *Ökonomische Theorie der Familie*, im vorliegenden Band.
- Samuelson, Paul E.* (1954): The Pure Theory of Public Expenditure, *Review of Economics and Statistics*, 36, 387–389
- Sen, Amartya K.* (1975): *Ökonomische Ungleichheit* Frankfurt/M. – New York: Campus (engl. Original 1973).
- Smith, Adam* (1976): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), (The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith), 2 Bde. Oxford: Clarendon Press (zitiert als WN); deutsche Übersetzung: ders. (1978), *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*; aus dem Englischen übertragen von Horst Claus Recktenwald, München: Deutscher Taschenbuch Verlag (darauf beziehen sich die angegebenen Seitenzahlen).

- Smith, Adam* (1976): *The Theory of Moral Sentiments (1759)*, (The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith), Oxford: Clarendon Press (zitiert als TMS); deutsch: ders. (1977), *Theorie der ethischen Gefühle*, aus dem Englischen übertragen von Walther Eckstein. Hamburg: Felix Meiner (zitiert als TEG mit Seitenangabe).
- Sugden, Robert* (1982): On the Economics of Philanthropy, *Economic Journal*, 92, 341–350.
- Titmuss, Richard* (1971): *The Gift Relationship. From Human Blood to Social Policy*, London: Church Allen & Anwin.
- Williamson, Oliver E.* (1975): *Markets and Hierarchies*, New York: Free Press