

Die Wurzeln der menschlichen Moral

Wie auch andere Disziplinen wird die philosophische Anthropologie seit Jahrhunderten durch einige wenige Grundprobleme bewegt. Genannt seien nur die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos, das Leib-Seele-Problem, die Naturalismus-Kulturalismus-Kontroverse sowie die Diskussion über die Rolle der Vernunft (animal rationale vs. animal emotionale). Ein weiterer Dauerbrenner ist der *Optimismus-Pessimismus-Streit*, also die Frage, ob der Mensch im Grunde gut oder böse sei. Auf diesen Themenbereich, der für die Praktische Philosophie besonders relevant ist, möchte ich mich im Folgenden konzentrieren. Sind wir miteinander konkurrierende oder eher kooperative Wesen? Was ist, um extreme Phänomene zu nennen, eher typisch für den Menschen, die gnadenlose Ausübung von Gewalt oder das tätige Mitgefühl mit Leidenden? Noch einmal anders gefragt: Sind wir Menschen von Grund auf moralische Wesen oder nicht?

Historisch greift man in diesen Diskussionen oft auf die frühe Neuzeit zurück, nämlich auf die, wie verkürzend gesagt wird, konträren Positionen von Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau. Vor einigen Jahrzehnten dominierten noch die Hobbesianer, die sich innerhalb der Wissenschaften in zwei Gruppen sammelten: Die eine Fraktion sah in jedem Individuum einen rationalen Nutzenmaximierer, der letztlich alles zum eigenen Vorteil tut; das war das Paradigma des politikwissenschaftlichen Realismus und der Wirtschaftswissenschaften. Die andere Gruppe von Theoretikern hielt den Menschen nicht nur für egoistisch, sondern sogar für ausgesprochen böse, entweder aufgrund seines angeborenen Aggressions- beziehungsweise Todestriebes (Lorenz, Freud) oder seiner evolutionären Vergangenheit als blutrünstiger Jäger (Raymond Dart).¹

In den letzten Jahren gewinnen aber die Rousseauisten an Boden; die optimistischen Ansätze werden zahlreicher und stärker. In den Wirtschaftswissenschaften gerät der homo oeconomicus, der rationale Egoist, von vielen Seiten unter Beschuss.² Noch weiter gehen die Optimisten, die die Empathie und die Friedfertigkeit des Menschen betonen. Wichtige Autoren, auf die ich im Folgenden ausführlicher eingehen werde, sind Frans de Waal und Steven Pinker sowie (in Text 8) Michael Tomasello. Vielleicht täuscht der Eindruck einer Tendenzwende. Sicherlich

1 Vgl. Ardrey, *Der Wolf in uns* (1977).

2 Zwei Wegbereiter: Sen, *Rational Fools* (1977) u. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* (2012); vgl. auch Gintis/Bowles/Boyd/Fehr (Hg.), *Moral Sentiments and Material Interests* (2005).

könnte man auch interessante Gegenbeispiele aufzählen.³ Möglicherweise handelt es sich bloß um eine Mode, wofür spricht, dass einige der genannten Bücher ausdrücklich für ein breites Publikum geschrieben wurden. Dennoch sollten wir die optimistische Wende ernst nehmen, zumal es hier, wie gesagt, um ein zentrales Problem der Anthropologie geht. Darüber hinaus sind zwei neuere Entwicklungen aus wichtigen Humanwissenschaften zu rezipieren: In der weltweit führenden US-Psychologie steht seit einigen Jahren die »moral psychology«, deren Hauptvertreter wohl Jonathan Haidt ist, hoch im Kurs. Und in der Biologie wachsen die Zweifel an der Soziobiologie, die die Diskussionen über die anthropologischen Wurzeln der Moral vor einigen Jahrzehnten noch dominierte.⁴

Selbstverständlich lässt sich die entscheidende Frage, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in einem kurzen Aufsatz beantworten. Im Folgenden werde ich deshalb bloß einige begriffliche beziehungsweise metatheoretische Reflexionen zu drei Teilproblemen (die immer noch riesig sind) vorstellen. Die drei Teilfragen lauten:

- (1) Aus welchen Elementen setzt sich die menschliche Moralfähigkeit zusammen?
- (2) Wie tief ist die menschliche Moralfähigkeit naturgeschichtlich verankert?
- (3) Ist der Mensch im Laufe der Geschichte moralischer geworden?

Bausteine der Moral

Die menschliche Moral ist ein komplexes Phänomen, das nach Ansicht der meisten Anthropologen und Humanwissenschaftler nicht auf eine einzige Grundlage zurückgeführt werden kann. Bereits Bergson vermutete »zwei Quellen«, Gehlen hat ausdrücklich einen Pluralismus von vier »Sozialregulationen« postuliert.⁵ Von den neueren Autoren spricht de Waal von »Bausteinen« der Moral, Haidt von »psychological foundations«, Pinker (mit einem Lincoln-Zitat) von den »besseren Engeln« in unserer Natur.

- 3 Einige Pessimisten seien genannt: Gray, *Von Menschen und anderen Tieren* (2010); Sofsky, *Das Buch der Laster* (2009); Reemtsma, *Gewalt als Lebensform* (2016). Ungewöhnlicher Blick: Landmann, *Das Böse* (1985); unübertriften: Horstmann, *Das Untier* (1985).
- 4 Vgl. die schöne Textsammlung von Bayertz (Hg.), *Evolution und Ethik* (1993).
- 5 Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und Religion* (1932); Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969); vgl. Thies, *Moral bei Gehlen* (2005).

Welche Funktionen haben diese »Wurzeln« der Moral im Ganzen des menschlichen Lebensgefüges? *Epistemisch* dienen sie dazu, moralische Probleme überhaupt als solche wahrzunehmen; wem jeder moralische Sinn fehlt, der wird Ungerechtigkeiten, selbst Grausamkeiten gar nicht als solche erkennen. Auf der *argumentativen* Ebene ermöglichen sie es, eine intuitiv vollzogene Handlung zu begründen; sie dienen also primär, wie Freud sagen würde, zur nachträglichen Rationalisierung. Vor allem aber wirken die Bausteine als *Motive*.⁶ Wenn diese in dieselbe Richtung zielen wie eine normativ geforderte Handlung, wird deren Ausführung leichter von der Hand gehen. Es muss der weiteren empirischen Forschung überlassen bleiben, ob es Wahlverwandtschaften zwischen diesen drei Ebenen und einzelnen Bausteinen gibt. Andere Fragen, auf die ich im Folgenden leider nur am Rande eingehen kann, betreffen die Phylogenese und die Ontogenese der verschiedenen Elemente sowie das Verhältnis von genetischen Vorprogrammierungen, allgemein-kulturellen Faktoren und individuellem moralischen Lernen.

Aber jetzt zu den Bausteinen selbst. Der erste ist die *Gegenseitigkeit* (Reziprozität). In unterschiedlichen Formen ist sie weltweit verbreitet, sowohl zwischen Individuen als auch zwischen Gruppen oder Institutionen. Formeln wie »quid pro quo«, »do ut des«, »Eine Hand wäscht die andere« und »tit for tat« bringen dieses Prinzip auf den Punkt. Eine erste Differenzierung ist die zwischen positiver und negativer Gegenseitigkeit. Erstere bezieht sich auf den Austausch von Worten und symbolischen Akten (etwa Grußformeln), von Gütern und Dienstleistungen, von Informationen und Menschen. Für negative Gegenseitigkeit stehen Strafen, Revanchefouls und Racheaktionen (»Auge um Auge«). Eine zweite Differenzierung betrifft die Abfolge der wechselseitigen Akte. Die Grundform ist der direkte Austausch. Darüber hinaus gibt es aber auch zeitlich versetzte Gegenseitigkeit. Zunächst profitiert also nur ein Partner, der andere erst später, wobei dies von Stunden bis zu Jahren dauern kann. Noch indirekter sind Ringtausch-Formen der Gegenseitigkeit: A gibt B etwas, weil dieser C etwas gegeben hat, der wiederum A etwas geben wird. Das berühmteste Beispiel ist der rituelle Kula-Handel, den Malinowski in der Südsee beobachtete.⁷ Aber ob positiv oder negativ, wenn es funktioniert, dann ist die Gegenseitigkeit wohl die stabilste Grundlage für unser Zusammenleben. In der ethnologischen Forschung und in spieltheoretischen Simulationen ist das immer wieder bestätigt worden.⁸

Doppelt falsch ist aber Habermas' Auffassung, Gegenseitigkeit sei »die einzige Wurzel der Ethik überhaupt – und zwar keineswegs eine

6 Vgl. Bischof, *Psychologie* (2009), Kap. 15–17.

7 Malinowski, *Argonauten des westlichen Pazifik* (1922).

8 Als Klassiker gelten Mauss, *Die Gabe* (frz. 1923/24) und Axelrod, *Die Evolution der Kooperation* (engl. 1984).

biologische Wurzel«.⁹ Denn erstens gibt es, wie im Folgenden dargelegt werden soll, mehrere Wurzeln. Und zweitens bildet die Reziprozität seit Robert Trivers eine der Stützen soziobiologischer Theoriebildung: Zahllose Beispiele aus dem Tierreich sprechen dafür, dass es eine genetische Vorprogrammierung für diesen Baustein gibt.¹⁰ Auch Marc Hauser sieht die Gegenseitigkeit als das angeborene Zentrum unseres »Moralinstinkts«.¹¹ Darauf aufbauend, so meint de Waal, habe sich bei den Affen sogar ein Sinn für Fairness ausgebildet; in Schimpansenhorden gebe es bereits soziale Systeme wechselseitiger Hilfe.¹² Andere Autoren bestreiten dies: Unter Tieren könne es überhaupt keine Wechselseitigkeit geben, weil dafür generell die kognitiven Voraussetzungen fehlen, nämlich die Möglichkeit, gleichsam Buch zu führen über diejenigen Artgenossen, die Anspruch auf Gegenleistung haben oder (wegen verweigerter Vorleistung) eben nicht.¹³

Insgesamt handelt es sich bei den aus der Gegenseitigkeit entspringenden Verhaltensweisen um einen *schwachen Altruismus*. Der eigene und der fremde Vorteil konvergieren (win-win-Situation): Wenn ich dir den Rücken kraule, kraulst du auch meinen – so dass wir beide etwas davon haben. Würden wir es nicht machen, sind wir beide schlechter dran.

Hingegen ist der zweite Baustein ein *starker Altruismus*, der bis zur Selbstaufopferung gehen kann und der nach Ansicht der meisten Soziobiologen nur unter genetisch verwandten Organismen funktioniert (kin selection). Deshalb sprechen einige auch von einem *nepotischen Altruismus*. Allerdings hatte schon Jane Goodall beobachtet, dass sich Schimpansen auch uneigennützig für nicht-verwandte Artgenossen einsetzen.¹⁴ Beim Menschen kann sich diese Moral-Wurzel von verwandtschaftlichen Beziehungen ablösen und auf immer größere Zugehörigkeitsgruppen übertragen werden. Eine Rolle spielt wahrscheinlich das Hormon Oxytocin, das die Angst vor Nähe mindert und enge Bindungen unterstützt, also Sicherheit und Vertrauen schafft.¹⁵

Aus dieser Wurzel der Moral entspringen auch die Gefühle der Gruppenzugehörigkeit und Loyalität, die eher egalitär oder eher hierarchisch ausgerichtet sein können; auf der einen Seite gibt es einen Sinn für Gleichberechtigung innerhalb der eigenen Gruppe, auf der anderen Seite die Neigung zur Unterordnung unter die anerkannten Autoritäten. Proto-egalitäre und proto-hierarchische Tendenzen finden wir schon im Tierreich.

9 Habermas, *Nachgeahmte Substantialität* (1970), 107–126, hier 117.

10 Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism* (1971).

11 Hauser, *Moral Minds* (2006); kritisch dazu Bischof, *Moral* (2012), 228ff.

12 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 64.

13 Bischof, *Moral* (2012), 218f., 367 u.ö.

14 Goodall, *Ein Herz für Schimpansen* (1991), 243f.

15 Vgl. Uvnäs-Moberg, *Oxytocin, das Hormon der Nähe* (2016).

Hingewiesen sei hier noch auf Tomasellos These, dass alle Formen des Altruismus auf mutualistischer Kooperation gründen. Im 19. Jahrhundert verstand man unter *Mutualismus* den solidarischen Zusammenschluss von Arbeitern, etwa in Genossenschaften; in der Biologie wurde Mutualismus früher nur auf die Kooperation von Angehörigen verschiedener Arten bezogen (Musterbeispiel Symbiose). Inzwischen wird der Ausdruck verwendet für Kooperationen mit simultanem Nutzen für alle beteiligten Parteien, etwa bei einer arbeitsteilig organisierten Jagd mehrerer Affen, bei der alle etwas von der Beute abbekommen. Tomasello betont, dass zunächst einmal mutualistische Kooperationsformen zu entwickeln sind, um Vertrauen zu schaffen; erst auf dieser Grundlage, gleichsam in einem geschützten Raum, sei dann reziproker Altruismus möglich.¹⁶ Für den Mutualismus wiederum, so Tomasellos zentrale Überzeugung, sei ein wechselseitiges Verstehen notwendig, eine gemeinsame Intentionalität.

Der dritte Baustein sind *moralische Gefühle*; das Paradebeispiel ist das Mitleid oder Mitgefühl. Grundlage aller sozialen Gefühle, so wird jetzt vielfach behauptet, sei die *Empathie*.¹⁷ Einige Autoren wollen auf diese Weise auch die soziale Kälte des globalisierten Kapitalismus kritisieren. Hier geht es aber nicht um Soziologie, sondern um Anthropologie. Insbesondere bei de Waal spielt die Empathie eine zentrale Rolle.¹⁸ Er empfiehlt uns, die Empathie zur Grundlage unseres Zusammenlebens zu machen und dabei im Sinne einer moralischen Bionik von der Natur zu lernen.

Gegen diese Empathie-Euphorie sind einige Bedenken vorzubringen.¹⁹ Zunächst einmal berufen sich deren Protagonisten meist auf die neurobiologische Fundierung der Empathie in den jüngst entdeckten *Spiegelneuronen*.²⁰ Deren Funktion ist aber umstritten: Zum einen gibt es sie auch bei kleinen Affen, die zu Mitgefühl gar nicht in der Lage sind; zum anderen finden sie sich beim Menschen in einem Hirnareal, das mit Empathie gar nichts zu tun hat.²¹

Sodann mag richtig sein, dass Empathie die Grundlage aller sozialen Gefühle ist – damit ist sie es aber auch der *negativen*. Die Einfühlung in das Leid eines anderen kann bedauerlicherweise zu egoistischer Selbstsorge (*personal distress*), ja zum Selbstmitleid führen. Vor allem aber setzen auch Sensationslust, Schadenfreude, Missgunst und Grausamkeit

16 Tomasello, *Warum wir kooperieren* (2010), 50 u. 72; Tomasello, *Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral* (2016), 27ff.

17 Vgl. Rifkin, *Die empathische Zivilisation* (2010); Breithaupt, *Kulturen der Empathie* (2009) u.v.a.

18 de Waal, *Das Prinzip Empathie* (2011); vgl. de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 33, 40–61, 88–92 u.ö.; de Waal, *Bonobos* (1998), 153–160.

19 Vgl. Bloom, *Against Empathy* (2016).

20 Rizzolatti/Sinigaglia, *Empathie und Spiegelneurone* (2010).

21 Pinker, *Gewalt* (2011), 855.

empathische Fähigkeiten voraus. Insbesondere der Sadist muss genau wissen, was dem Anderen Leid zufügt, sich also in sein Opfer einfühlen können.

Schließlich muss man wohl begrifflich noch etwas genauer vorgehen, als es de Waal und Pinker immerhin schon tun.²² Bis heute unübertroffen ist die genaue *Analyse des Mitgefühls* von Max Scheler.²³ In leichter Abwandlung seiner Ausführungen nenne ich sechs Phänomene, die man unterscheiden muss:

- (a) die Nachahmung, die weder Verstehen noch Mitfühlen voraussetzt und dennoch eine so komplexe Verhaltensweise ist, dass Affen das Nachäffen sehr schwer fällt; Nachahmungstätigkeiten gibt es in unterschiedlicher Form, etwa als unwillkürliche Mimikry beobachteter Bewegungen (ideomotorischer Effekt), als bewusste Imitation oder als ästhetisch gestaltete Mimese;
- (b) das Miteinander-Fühlen, wenn also zwei Personen ähnliche Gefühle in Bezug auf etwas Drittes empfinden (Beispiel: Vater und Mutter an der Leiche des geliebten Kindes);
- (c) die Einfühlung, die von Scheler besonders genau und differenziert untersucht wird, mit Beispielen wie der mystischen Vereinigung, der sexuellen Ekstase, der Hypnose, der frühkindlichen Mutter-Kind-Einheit und so weiter;
- (d) die Gefühlsansteckung, die es nicht nur bei Tieren und kleinen Kindern gibt, die vielmehr auch für einige massenpsychologische Phänomene verantwortlich ist (lustige Stimmung bei einer Party, panikartige Reaktionen bei Menschenansammlungen);
- (e) erst jetzt kommt das Mitgefühl, bei dem Scheler noch einmal mehrere Stufen unterscheidet: das distanzierte Bedauern, die emotionale Anteilnahme, das aktiv werdende Erbarmen, die zur Haltung gewordene Barmherzigkeit. Entscheidend ist das affektive Betroffensein, das die Fähigkeit zur Einfühlung voraussetzt. Diese wiederum ist, wie Studien mit kleinen Kindern zeigen, gekoppelt an das Bewusstsein der eigenen Identität, das von uns Menschen in der Mitte des zweiten Lebensjahres erworben wird.²⁴ Offensichtlich sind aber auch die großen Affen dazu in der Lage, wie nicht zuletzt die berühmten Spiegel-Tests zeigen.
- (f) Am Ende steht die kognitive Empathie, das heißt die Fähigkeit zu einem Perspektivenwechsel. Diese ermöglicht es, dass man sich

22 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 43ff.; Pinker, *Gewalt* (2011), 846–877.

23 Scheler, VII: *Wesen und Formen der Sympathie* (1912/1922), 19–48, 142f. u.ö.; vgl. Schloßberger, *Die Erfahrung des Anderen* (2005), 192ff.

24 Bischof-Köhler, Art. *Empathie* (2009).

Konzepte davon macht, wie die anderen wohl die Welt wahrnehmen, strukturieren und bewerten. Für diese Fähigkeit hat sich in humanwissenschaftlichen Diskussionen der Ausdruck »theory of mind« durchgesetzt. Kinder sind dazu wohl im vierten Lebensjahr in der Lage. Im Gegensatz zu einigen anderen Forschern ist de Waal der festen Überzeugung, dass schon Affen über eine »theory of mind« verfügen; die Diskussionen dauern aber an.²⁵ Voraussetzung für die Fähigkeit, sich in andere hineinzusetzen, ist auf jeden Fall die von Plessner so genannte »exzentrische Position«²⁶: Wenn wir affektiv und kognitiv nicht auf unserem Platz in der Mitte der eigenen Wirklichkeit festgenagelt sind, können wir uns selbst gleichsam von außen durch die Augen eines Anderen betrachten.

Mit diesen Vorbehalten und Differenzierungen kann aber sehr wohl die Empathie als dritter Baustein der Moral angesehen werden. Aufbauend auf dieser wäre eine Phänomenologie der *moralischen Gefühle* zu entwickeln. Klassisch ist die zuerst von Strawson skizzierte folgende Trias: Aus der Perspektive der dritten Person, also als nichtbetroffener unparteiischer Zuschauer, fühle ich Empörung über moralische Ungerechtigkeiten. Aus der Perspektive der zweiten Person, also als Betroffener einer unmoralischen Handlung, fühle ich Groll (Übelnehmen, resentment). Aus der Perspektive der ersten Person, wenn ich also selbst unmoralisch gehandelt habe, fühle ich Schuld und/oder Scham.²⁷ Es handelt sich also in allen Fällen um negative Affekte. Man könnte aber auch positive Gefühle nennen, etwa Wohlwollen, Dankbarkeit und Respekt gegenüber Personen, denen wir uns verbunden fühlen, die uns Gutes getan haben oder die wir als moralische Wesen achten. Eigenes moralisches Handeln erfüllt uns mit einem Gefühl der eigenen Würde; für das moralische Verhalten anderer empfinden wir Bewunderung.

Gibt es noch weitere Wurzeln der Moral? Bei Gehlen ist die *Achtung vor Institutionen* die vierte Sozialregulation. Ausführlich rekonstruiert er die Genealogie der Verpflichtungsgefühle, die mit sozialen Normen und Normgefügen verbunden sind.²⁸ Der Ursprung ist religiöser Art: Übermächtige Phänomene haben eine ambivalente Wirkung auf uns; wir fühlen uns, wie Rudolf Otto schon 1917 besonders überzeugend darstellte, zugleich bedroht und fasziniert.²⁹ Es durchläuft uns ein

25 Vgl. Call/Tomasello, *Does the Chimpanzee have a Theory of Mind?* (2008).

26 Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 364.

27 Strawson, *Freiheit und Übelnehmen* (engl. 1962), sehr gut bei Tugendhat, Vorlesungen über Ethik (1993), 20ff., 57ff., 237f.; vgl. meine Skizze in Thies, *Moralisches Fühlen* (2009).

28 Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), Kap. 7; Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), Kap. 14, 29 u.ö.

29 Otto, *Das Heilige* (1917).

Schauer, der uns aber über uns erhebt, wenn wir uns mit einer solchen größeren Macht identifizieren können. So wird den Institutionen eine gleichsam über-menschliche Erhabenheit zugeschrieben, eine quasi-religiöse Autorität, die unbedingt zu respektieren sei. Interessanterweise wird diese Wurzel in der neueren Forschung rehabilitiert. Denn Jonathan Haidt, der wichtigste Vertreter der gegenwärtigen Moralphyschologie, nennt »authority« beziehungsweise »respect« als eine von fünf separaten Quellen der Moral.³⁰

Noch eine weitere Wurzel steht bei Haidt mit der religiösen Sphäre in Verbindung: *Reinheit* beziehungsweise *Heiligkeit*. Gemeint ist damit (negativ) das Vermeiden verabscheuter Personen, Verhaltensweisen, Tiere, Orte, Dinge und so weiter und (positiv) die Anziehungskraft bestimmter für heilig gehaltener Entitäten. Phylogenetisch beruht dieser Baustein vielleicht auf körperlichen Schutzmaßnahmen gegen Krankheitserreger und Parasiten; später wurde der gesamte Komplex vom Physischen auf das Psychische verschoben: Nicht nur der Körper, sondern in erster Linie die Seele müsse rein gehalten und gegebenenfalls geläutert werden. Im Extremfall sei sogar eine Selbsttötung erforderlich. Gehlen hat diese Wurzel der Moral nicht zu seinen Sozialregulationen gezählt, aber entsprechende Verhaltensweisen stehen bei ihm unter dem Begriff der Askese dennoch hoch im Kurs.³¹ Auch Bischof sieht die Reinheit als eigenen Wert, der sich vor allem auf die eigene Integrität beziehe. Reinheit sei sogar neben der Gerechtigkeit, die sich in Gegenseitigkeit (Reziprozität) und gruppenbezogenen Altruismus (Solidarität) verzweige, das zweite »Standbein« der Moral.³² Ob es sich dabei tatsächlich um eine separate Wurzel des Moralischen handelt, bedürfte weiterer empirischer Forschungen, historischer Analysen und theoretischer Reflexionen.

Haidt hatte zunächst *fünf psychologische Fundamente der Moral* unterschieden, die sehr gut mit unseren fünf Bausteinen zusammenpassen:

- Fairness oder Gerechtigkeit (abzuleiten aus dem reziproken Altruismus),
- Gruppenloyalität (abzuleiten aus dem nepotischem Altruismus),
- Schadensvermeidung/Fürsorge (abzuleiten aus den moralischen Gefühlen),
- Respekt vor Autoritäten und Institutionen,
- Reinheit und Heiligkeit.

³⁰ Haidt, *The New Synthesis* (2007), 999f.

³¹ Vgl. meine Rekonstruktion in Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 224ff.

³² Bischof, *Moral* (2012), 354–362.

Später ergänzt Haidt eine sechste Wurzel, das Streben nach Freiheit und den Widerstand gegen jede Tyrannei.³³ Besonders interessant ist aber, was Haidt über die Verteilung seiner fünf Elemente bei liberalen und konservativen Versuchspersonen zu berichten weiß: Konservative stützen sich bei ihren Werturteilen gleichermaßen auf alle fünf Prinzipien. Dagegen haben bei den Liberalen zwei Prinzipien absoluten Vorrang: Gerechtigkeit und Schadensvermeidung; die anderen drei spielen fast keine Rolle.³⁴ Zudem zeigen historische Vergleiche, dass die eher konservativen Werte an sozialer Durchsetzungskraft verlieren, was ja eines der Themen von Pinkers großem Buch ist. Übrigens passen Haidts Thesen auch gut zu dem, was uns die moderne Ethik lehrt: Partikulare, autoritäre und religiös fundierte Ansätze lassen sich nicht mehr begründen. Als legitim gelten nur noch universalistische Ansätze, wobei das eine Prinzip, Gerechtigkeit, eher zu einer kontraktualistischen oder deontologischen Position führt, das andere Prinzip, Schadensvermeidung/Fürsorge, besser zum utilitaristischen Paradigma passt. Wirkungsmächtige normative Theorien der Gegenwart, etwa die von Rawls, verknüpfen beide Positionen.

Steven Pinker nennt bei seiner Aufzählung der »besseren Engel« unserer Natur noch zwei weitere Faktoren, die aber nicht uneingeschränkt zu den Wurzeln der Moral gezählt werden können. Die erste Fähigkeit ist die der *Selbstbeherrschung*.³⁵ Wir brauchen diese, um unsere negativen Phantasien (bis hin zu Mordgelüsten) zu disziplinieren, plötzliche Gewaltimpulse abzulenken und aggressive Tendenzen zu sublimieren. Pinker kann sich auf Norbert Elias berufen, der eine langfristige historische Tendenz vom Fremd- zum Selbstzwang diagnostizierte. Das Nachlassen der Selbstbeherrschung bezeichnet Pinker mit Roy Baumeister auch als Ich-Erschöpfung, weil bei Freud das Ich die Instanz der Selbstkontrolle war.³⁶ Im Grunde handelt es sich um einen alten Hut, der bei den alten Griechen *sophrosyne* hieß und bei in der lateinischen Literatur *temperantia*, übersetzt als Besonnenheit und Mäßigung. Man kann sogar noch weiter zurückgehen: Bereits im zweiten vorchristlichen Jahrtausend wird in den altägyptischen Weisheitslehren die Selbstbeherrschung als wichtige Tugend propagiert.³⁷ Das Problem ist nur, dass auch derjenige, der ein Verbrechen plant, über diese Fähigkeit verfügen muss. Besonnenheit, so können wir auch sagen, ist eine prä-moralische Tugend. Richtig ist aber, dass eine angemessene Selbstregulation (wie überhaupt ein reflektiertes Selbstbewusstsein oder ein elaboriertes

33 Haidt, *The Righteous Mind* (2012), 185 u.ö.

34 Haidt (2007), 1000; vgl. Pinker, *Gewalt* (2011), 939, 943ff., 1026 u.ö.

35 Pinker, *Gewalt* (2011), 877–907.

36 Pinker, *Gewalt* (2011), 894; vgl. Baumeister/Tierney, *Die Macht der Disziplin* (2012).

37 Vgl. Höffe (Hg.), *Lesebuch zur Ethik* (1998), 30, vgl. ebd. 33.

Selbstkonzept) unser moralisches Handeln konsistenter und effektiver machen kann.

Der letzte »Engel« ist bei Pinker die *Vernunft*. Leider ist das, was Pinker in diesem Abschnitt schreibt, nicht überzeugend; sein Begriff von Vernunft bleibt blass.³⁸ Als Philosophen wissen wir eigentlich schon seit Aristoteles, dass Vernunft ein Plural ist. Es seien nur zwei sehr unterschiedliche Formen genannt: die instrumentelle Vernunft (im Sinne Horkheimers) und die praktische Vernunft (im Sinne Kants). Die *instrumentelle Vernunft* nützt auch dem a- oder unmoralischen Menschen, seine egoistischen oder destruktiven Ziele besser durchzusetzen. Ohne eine bestimmte Institutionalisierung instrumenteller Vernunft wären sogar die deutschen Massenverbrechen des Zweiten Weltkriegs nicht möglich gewesen. Die *praktische Vernunft* sollte jedoch ihren Platz unter den Wurzeln der Moral bekommen. Aber hier muss noch einmal differenziert werden.

Zunächst einmal ist die praktische Vernunft eine Art *sozial-kognitiver Urteilskraft*, mit der wir komplexe intersubjektive Beziehungen angemessen analysieren und deuten können. Für moralisches Handeln ist es wichtig, die anderen Menschen und soziale Situationen zu verstehen. In diesem Sinne ist die praktische Vernunft die anspruchsvollste Form der Hermeneutik.

Sodann ist die praktische Vernunft die Kompetenz des *normativen Denkens*. Was moralisch richtig ist, entscheidet sich nicht »aus dem Bauch heraus«, sondern letztlich nur aufgrund der besseren Argumente. Insbesondere Gerechtigkeit erfordert, dass man von konkreten Einzelheiten abstrahieren und diese im Hinblick auf abstrakte Muster vergleichen kann. Genau dies ist aber eine entscheidende Kompetenz der allgemeinen analytisch-symbolischen Kompetenz, die auch in Intelligenztests gemessen wird. In diesem Sinne sind kluge Menschen, wie auch Pinker behauptet, moralischer als dumme. Aber das normative Denken geht darüber hinaus: Wie wir gerade gesehen haben, gibt es wohl nicht nur eine, sondern mehrere Triebkräfte der Moral. Diese können zu denselben moralischen Urteilen und Handlungen führen; sie können aber auch, was gar nicht selten vorkommt, miteinander kollidieren oder zumindest in verschiedene Richtungen weisen. Dann ist ein Abwägungsprozess nötig, der nicht nur Klarheit über die eigenen Gefühle und die Bedürfnisse der anderen erfordert, sondern auch eine diskursive Vernunft, die Alternativen durchgeht, normativ vergleicht und zu begründeten Urteilen gelangt.

Schließlich gibt es noch Vernunft als *rationales Wollen*, das sich autonom moralische Zwecke setzt und diese mit seinen Handlungen zu verwirklichen sucht. Ganz sicher hat David Hume nicht Recht, wenn er behauptet, dass die Vernunft immer nur Sklave der Leidenschaften

38 Pinker, *Gewalt* (2011), 953–995.

sein kann.³⁹ Ebenso falsch ist gewiss das andere Extrem, dass wir Menschen primär rational motiviert handeln. Die Wahrheit liegt wahrscheinlich irgendwo dazwischen. Am besten hat es wohl Sigmund Freud formuliert: »Wir mögen noch so oft betonen, der menschliche Intellekt sei kraftlos im Vergleich zum menschlichen Triebleben, und recht damit haben. Aber es ist doch etwas Besonderes um diese Schwäche; die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör verschafft hat. Am Ende, nach unzählig oft wiederholten Anweisungen, findet sie es doch.«⁴⁰

Fassen wir zusammen: Einige ältere Wurzeln (Respekt vor Autoritäten, Reinheit) sind verblasst und eher dem religiösen Bereich zuzuordnen; andere (wie die Selbstbeherrschung oder die instrumentelle Vernunft) sind ambivalent. Unbestritten sind aber die folgenden vier Wurzeln: Gegenseitigkeit, das gruppenbezogene Wohlwollen, soziale Affekte (aufbauend auf der Empathie) und die praktische Vernunft.

Affe und Mensch

Kommen wir jetzt zu der zweiten Teilfrage: Wie tief ist unsere Moral in der Naturgeschichte verankert? Finden sich deren »Bausteine« auch bei den großen Affen oder sogar noch bei anderen Spezies?

In diesem Punkt besteht keine Einigkeit, selbst wenn man die Evolutionstheorie als bewährtes Paradigma akzeptiert. Die einen, bezeichnenderweise insbesondere Primatologen, behaupten die *Kontinuität* prosozialer Eigenschaften; die anderen sehen eher *Diskontinuitäten*.⁴¹ Letztere sind übrigens keineswegs immer Kulturalisten. Beispielsweise betont gerade Pinker, für den der Mensch kein leeres Blatt ist, wie stark wir uns von allen (anderen) Affen unterscheiden. Auch kleine genetische Differenzen, wie schon die zwischen Schimpansen und Bonobos, könnten enorme Auswirkungen haben.⁴² Zudem kann auch die Kontinuitätsthese in einer pessimistischen und einer optimistischen Variante vertreten werden: Die Pessimisten finden das Böse, das uns Menschen auszeichnet, bereits bei den Tieren; die gesamte Natur sei nur ein Hauen und Stechen, bei dem die Großen die Kleinen fressen. Dagegen dominieren heute,

39 Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur* (1739/40), 2. Buch, 3. Teil, 3. Abschnitt.

40 Freud, IX: *Die Zukunft einer Illusion* (1927), 186.

41 Weniger eingängig ist die (von Robert Brandom eingeführte) Entgegensetzung von Assimilationismus und Differentialismus, etwa bei Wild, *Die anthropologische Differenz* (2006), 2ff.

42 Pinker, *Das unbeschriebene Blatt* (2003), 73, 94 (unter Berufung auf Tomasello) u.ö.

entsprechend zu meiner Ausgangsbeobachtung, *optimistische* Kontinuitätstheorien.

Dafür steht in erster Linie der Primatologe *Frans de Waal*, für den schon die Affen, wenn man so will, gute Menschen sind.⁴³ Der Evolutionsprozess sei kein erbarmungsloser Kampf ums Überleben, sondern eine Geschichte von Kooperation und Zuwendung. Ausdrücklich wendet sich de Waal gegen die von ihm so genannte *Fassadentheorie* der Moral.⁴⁴ Nach dieser wäre das beobachtbare moralische Verhalten des Menschen nur der späte, dünne und irreführende Anstrich eines verrotten Gebäudes; jederzeit könnte die dunkle Innenseite wieder hervortreten. Im Klartext: Eigentlich sei der Mensch böse, von seinen Anlagen her egoistisch und destruktiv. Erzwungen durch externe Sanktionen, aufgrund der List einer kalkulierenden Intelligenz oder einfach aus Gewohnheit handeln wir dennoch oft moralisch – aber das sei eben bloß Fassade. De Waal setzt dagegen: Wir Menschen sind nicht nur soziale Wesen, also Herden- oder Gruppentiere, sondern auch von Grund auf *prosozial*. Wenn wir moralisch handeln, geschieht dies nicht gegen die Natur, sondern mit ihr; Christian Illies postuliert, weniger metaphorisch, die Konvergenz von Moral und Natur.⁴⁵ Eine dualistische Anthropologie (in dem Sinne, dass man zwischen Außen- und Innenseite, Fassade und Kern, unterscheiden müsste) wird überflüssig. Besser als die Fassadentheorie sei das Matroschka-Modell: Wie in einer russischen Puppe stecken in jedem Menschen prähumane Wesen ähnlicher Art, nämlich auch mit moralischen Anlagen.⁴⁶ De Waal ist also Naturalist: Das Gute ist ein gemeinsames Erbe aller Affen, einschließlich des Menschen.

Ausdrücklich werden in diesem Zusammenhang auch Tomasello und Pinker kritisiert.⁴⁷ Hauptgegner de Waals ist aber Thomas H. Huxley; dagegen beruft er sich unter anderem auf Darwin, Kropotkin und Westermarck. Alle Bausteine der Moral, bei ihm Gegenseitigkeit, Empathie und Sinn für Fairness, findet de Waal auch bei großen Affen (»Menschenaffen«), ansatzweise sogar schon bei den anderen Affenarten (»Tieraffen«). So zeigten sich etwa bei Kapuzineräffchen ein »Sinn für soziale Regelmäßigkeit« und eine »Aversion gegen Ungleichheit«; nur den Standpunkt eines unparteiischen Beobachters könnten sie noch nicht

43 de Waal, *Der gute Affe* (1997); de Waal, *Wilde Diplomaten* (1991).

44 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008); de Waal, *Der Affe in uns* (2006), 32ff., 44 u.ö.

45 Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter* (2006).

46 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 40, 56ff. u.ö.; de Waal, *Das Prinzip Empathie* (2011), 269f. Das Matroschka-Modell wird auch in einem anderen Zusammenhang verwendet, nämlich für das Konzept der Mehr-Ebenen-Selektion (siehe unten).

47 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 40, 88; de Waal, *Das Prinzip Empathie* (2011), 314.

einnehmen.⁴⁸ Auch über die kleinen Spinnenaffen in Südamerika wird viel Positives berichtet. Die moralischen Anlagen des Menschen seien also kein Ergebnis soziokultureller Entwicklungen oder ständig erneuerter Sozialisationsprozesse, sondern Ausdruck unserer Affennatur. Andere Biologen beobachten proto-moralische Verhaltensweisen auch bei Delphinen und Elefanten; möglicherweise handele es sich also um ein gemeinsames Erbe aller Säugetiere. Sogar bei Vögeln und vielen anderen Tieren ließen sich erstaunliche kognitive und normative Fähigkeiten entdecken.⁴⁹

Im Mittelpunkt der Debatte stehen aber weiterhin die Affen, vor allem die Schimpansen.⁵⁰ Was wir über diese wissen, hat sich seit den 1960er Jahren stark erweitert und verändert, vor allem durch die großartigen Feldforschungen von *Jane Goodall*. Allerdings passen ihre Beobachtungen eher zur pessimistischen Position. Trotz all der erstaunlichen Eigenschaften, von denen wir jetzt Kenntnis haben (Werkzeugherstellung, komplexe soziale Ordnung und so weiter), zeichnete Goodall ein anderes Bild dieser Spezies: Diese führen kleine bewaffnete und blutige Auseinandersetzungen (1974 begann etwa am Gombe-Strom ein mehrjähriger Krieg zwischen zwei Schimpansen-Horden); es gibt Kannibalismus, sogar innerhalb der eigenen Gruppe; alle verhalten sich mitleidlos gegenüber kranken, alten, behinderten und schwachen Tieren. Nur absichtliche systematische Grausamkeit wollte Goodall ihnen nicht zuschreiben.⁵¹

Dem stehen die Beobachtungen an den *Bonobos* entgegen, auf die sich auch de Waal überwiegend beruft.⁵² Überhaupt ist die Entdeckung der Bonobos (der Zwergschimpansen) einer der Gründe für den Aufstieg des anthropologischen Optimismus. Der erste wissenschaftliche Artikel über Bonobos erschien 1954.⁵³ Erst seit den 1970er Jahren werden sie in freier Wildbahn beobachtet. Folgende Besonderheiten sind festzustellen: Während in den Schimpansenhorden die Alpha-Männchen dominieren, gibt es bei den Bonobos keine großen Unterschiede zwischen

48 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 64–68; de Waal, *Der gute Affe* (1997), 114ff. u.ö.

49 Vgl. Huber, *Evolution von Erkenntnis und Moral* (2007), 127–157, bes. 142, 151 u.ö.

50 Vgl. Diamond, *Der dritte Schimpanse* (1994); Paul, *Von Affen und Menschen* (1998); Geissmann, *Vergleichende Primatologie* (2003); zuletzt Fischer, *Affengesellschaft* (2012), dazu meine Rezension Thies (2013).

51 Goodall, *Wilde Schimpansen* (1971), 87f., 256ff., 279ff., 316f.; Goodall, *Ein Herz für Schimpansen* (1991), 124, 131, 246 u.ö.; vgl. Peterson/Wrangham, *Bruder Affe* (2001).

52 Vgl. das großartige Buch von de Waal, *Bonobos* (1998).

53 Tratz/Heck, *Der afrikanische Anthropoide »Bonobo«, eine neue Menschenaffengattung* (1954).

den erwachsenen Mitgliedern der beiden Geschlechtern. Den Weibchen gebührt sogar ein gewisser Vorrang, unter anderem deshalb, weil die Männchen ihren Müttern lebenslang verbunden bleiben, was in der Männergesellschaft der Schimpansen nicht der Fall ist. Im Gegensatz zu den derben und leicht erregbaren Schimpansen sind die Bonobos empfindlich und auf Versöhnung bedacht. In Bezug auf Friedfertigkeit und Streitschlichtung könnten wir, so de Waal, von den Bonobos viel lernen.

Allerdings zweifeln manche Forscher daran, dass die Bonobos so ein gutes Objekt für anthropologische Reflexionen sind. Denn sie gleichen sicherlich kaum den gemeinsamen Vorfahren von Mensch und Menschenaffe; die Bonobos sind eher eine Ausnahme, deren phylogenetische Entwicklung wahrscheinlich durch geographische Isolation (südwestlich des Kongo) und durch Neotenie geprägt wurde. Bereits Gehlen hatte ja mit solchen Hypothesen einige Besonderheiten der menschlichen Stammesgeschichte erklären wollen.⁵⁴

Ob also die großen Affen wirklich moralisch handeln, ist genauso umstritten wie die Frage, ob Tiere denken können.⁵⁵ Zu empirischen Fragen dieser Art kann ich als Philosoph direkt nichts beitragen, sehr wohl aber indirekt, auf der meta-theoretischen Ebene. Dem sollen die folgenden fünf Bemerkungen dienen.

Erstens ist *methodologische Vorsicht* angebracht. Insbesondere die Terminologie ist mit Bedacht zu wählen. Das betrifft vor allem Begriffe wie ›Handlung‹, ›Gefühl‹, ›moralisch‹, ›Intention‹ und so weiter. Darf überhaupt ein mentales Vokabular verwendet werden? De Waal bekennt sich ausdrücklich zu seinem Anthropomorphismus.⁵⁶ Man solle, was die Verwendung von Begriffen angeht, die wir normalerweise auf uns Menschen beziehen, nicht so knauserig sein wie etwa früher die Behavioristen. Sicherlich gebe es das Problem, überhaupt Fremdpsychisches zu identifizieren und zu verstehen. Wenn man aber zu strenge Kriterien anlege, weiß niemand, ob nicht sogar die engsten Vertrauten Supermaschinen sind.

Man muss allerdings, so meine ich, *zwei Stufen des Anthropomorphismus* unterscheiden: Die erste Stufe, der epistemische Anthropomorphismus, ist unvermeidbar: Wir können gar nicht anders als mit unseren Wahrnehmungsorganen, Begriffen und Deutungsmustern an die Welt heranzugehen. Jede Erkenntnis ist als die unsrige eine menschliche Erkenntnis. Das muss aber nicht dazu führen, dass auf der zweiten Stufe ein biologischer oder objektsprachlicher Anthropomorphismus vertreten wird. Dieser besteht beispielsweise darin, dass wir den Genen, einzelnen Tieren, dem Evolutionsprozess oder der gesamten Natur einen

54 Vgl. Thies, Arnold Gehlen zur Einführung (32017), 38–41 u. 96f.

55 Perler/Wild (Hg.), *Der Geist der Tiere* (2005); zusammenfassend Perler, *Können Tiere denken?* (2006); vgl. Brandt, *Können Tiere denken?* (2009).

56 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 43, 79–87 u.ö.

Subjekt-Status zusprechen und ihnen Absichten zuschreiben; zumindest sollten wir deutlich machen, welchen Status ein intentionalistisches oder teleologisches Vokabular hat. Weitere epistemologische Probleme kommen hinzu: So ist die Beobachtung der Tiere in ihrer natürlichen Umgebung sehr schwierig, es gibt weder Kontrollgruppen noch eine experimentelle Überprüfbarkeit. Kaum lösbar ist das Problem, wo genau die Grenze zwischen geschlossenen und offenen Programmen gezogen werden soll, also zwischen genetisch determinierten und erworbenen Verhaltensweisen.

Zweitens darf man fragen, ob dem Tier-Mensch-Vergleich überhaupt der *Stellenwert* gebührt, der ihm manchmal beigemessen wird (vgl. auch Text 3). Zunächst einmal ist es anthropozentrischer Größenwahn, den Menschen (eine einzige Art) allen Tieren (Millionen von Arten) oder einem fragwürdigen Gesamtkonstrukt »das Tier« entgegenzustellen. So dann darf man nicht Äpfel mit Birnen vergleichen, also Menschen etwa mit Delphinen oder gar mit Ameisen. Bestenfalls einzelne Funktionskreise oder Eigenschaften können auf dieser Ebene sinnvoll in Beziehung gebracht werden. Aussagekräftig ist allein der Vergleich mit den (anderen) Affen. Schließlich: Was soll überhaupt diese Suche nach der Wesensdifferenz? Früher diene so etwas der Legitimation einer vermeintlichen Überlegenheit. Selbst wenn dies heute nicht mehr der Fall sein sollte, ist doch die Idee, das eigene Selbstverständnis über den abgrenzenden Vergleich mit anderen zu gewinnen, problematisch. Das erinnert daran, dass sich die Deutschen früher über ihre »Erbfeindschaft« zu den Franzosen definierten. Darüber sollten wir hinaus sein.

Drittens erscheint es mir empirisch gut begründet und intuitiv plausibel, dass es nicht die eine herausragende menschliche Eigenschaft gibt, sondern einen *ganzen Strauß von Merkmalen*. Das hatten wir analog oben schon für die Quellen der Moral festgestellt. Das aristotelische Modell einer *differentia specifica*, also die Gleichung Mensch = Tier plus X, führt in die Irre. Es gibt eben mehrere Eigenschaften, die in ihrer Addition oder (wahrscheinlicher) ihrem Zusammenwirken uns Menschen auszeichnen. Die Differenzen zu den Affen sind dabei höchstwahrscheinlich nur gradueller Art, auch wenn es sich um qualitativ höchst bedeutsame Unterschiede handeln mag. Man darf aber nicht vergessen, dass es auch Eigenschaften gibt, in denen die (anderen) Affen uns überlegen sind. Das Hangeln an Baumzweigen scheint mir ein gesicherter Punkt zu sein; ob uns die Bonobos auch durch ihre sexuellen Konfliktbeseitigungsrituale voraus sind, mag dahingestellt bleiben. Stichpunktartig möchte ich einige der wichtigsten Merkmale aufzählen, die uns positiv von den anderen Affen unterscheiden könnten: morphologische Differenzen (etwa aufrechter Gang, Hirnstruktur und Stimmwerkzeuge), domänen-unabhängige Intelligenz, rekursive Grammatik, Metakognition (inklusive Selbstreflexion und Kritik, Humor und Ironie), autobiographisches

Gedächtnis mit Sekundärzeit, theory of mind, gemeinsame Intentionalität, familiales Verhalten und romantische Liebe, systematische Grausamkeit (Folter und ähnliches), spezifische Werkzeugtraditionen und so weiter.⁵⁷ Zu jedem der Merkmale könnte es ganze Sonderforschungsbereiche oder Max-Planck-Institute geben.

Viertens: Könnte man nicht doch eine apriorische, nicht-empirische Differenz zwischen Mensch und Tier benennen? Der einzige Weg, der philosophisch möglich wäre, ist die Einbeziehung der Innenperspektive beziehungsweise des Umstands, dass der Gegenstand (das Objekt) der philosophischen Anthropologie auch deren Träger (das Subjekt) ist, wobei dieser wiederum mit anderen dieser Art im Austausch steht. Das ist meine Version von Plessners These von der exzentrischen Positionalität des Menschen, die, so wie ich sie interpretiere, zu einer dialektischen Anthropologie führt.⁵⁸ Diesen Gedanken darf man nicht als empirische These verstehen. Seine Pointe wird verpasst, wenn man ihn objektiviert; die *exzentrische Positionalität* lässt sich nicht empirisch überprüfen oder widerlegen; vielmehr wäre eine empirische Prüfung immer nur unter Voraussetzung der exzentrischen Positionalität möglich.

Schließlich ein fünfter und letzter Gedanke: Die entscheidenden Unterschiede zwischen Menschen und Affen liegen gar nicht auf der individuellen, sondern auf der *sozialen Ebene*, also zwischen einem Wir und einem nicht-menschlichen Ihr. Als Gruppe, als Gemeinschaft, als Kollektiv sind die Menschen den anderen Affen überlegen, zumindest im Kampf ums Überleben. Der Mensch übertrifft alle Tierarten in seiner bloßen Anzahl, in seiner weltweiten Ausbreitung und umgestaltenden Kraft. Folgender Vergleich sei erlaubt: Im 19. Jahrhundert war das (relativ kleine und historisch junge) Großbritannien dem alten Kaiserreich China in militärischer, politischer und ökonomischer Hinsicht haushoch überlegen; wenn man nach den Gründen dafür sucht, wäre es wenig förderlich, einen einzelnen konstruierten Durchschnittsengländer mit einem Chinesen seiner Zeit zu vergleichen. Während aber Großbritannien dem chinesischen Kaiserreich vor allem technisch überlegen war, spielten Werkzeuge und Waffen, so nehmen wir an, für die Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Populationen in der Entstehungsgeschichte der Menschheit keine ausschlaggebende Rolle. Die entscheidende Differenz zwischen Mensch und Affe liegt nicht nur auf der sozialen Ebene, sondern ist auch sozialer Art: Durchsetzen wird sich das Kollektiv, dessen Mitglieder den stärksten Altruismus an den Tag legen, also ihren individuellen Egoismus zugunsten des Gemeinwohls zurückstellen.

57 Vgl. Premack, *Why Humans Are Unique* (2010); Suddendorf, *Der Unterschied* (2014).

58 Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), 38ff., 43f.

Viel spricht für folgendes Szenario: Über lange Zeiträume, vielleicht mehrere Jahrzehntausende, konkurrierten in schwieriger ökologischer Umgebung viele menschliche Horden (von bis zu 150 Mitgliedern) mit Populationen anderer Homo-Arten und Menschenaffen. Durchsetzen konnten sich keine Individuen, sondern nur geschlossene Sozialverbände, die durch Inzestscheu und Exogamiegebot zusätzliche Netzwerke mit verwandten Gruppen bildeten. Wenn alles vom Überleben des Kollektivs abhängt, werden deren Mitglieder super-soziale Verhaltensweisen ausbilden und Egoisten gnadenlos bestrafen, etwa durch Ausschluss aus der Gruppe. Das Phänomen eines solchen Ostrakismus scheint bei Affenhorden unbekannt zu sein. So wurden nicht nur Kooperations-, sondern auch Konformitätsnormen verankert.⁵⁹ Vielleicht gibt es sogar genetische Anlagen für die Konstruktion kollektiver Identitäten. Jedenfalls sind diejenigen Gruppen erfolgreicher, die durch das altruistische Verhalten ihrer Mitglieder geschlossener auftreten konnten. Wenn isolierte Individuen in Konflikt geraten, mag sich der Egoist besser stellen; wenn aber Gruppen miteinander konkurrieren, setzen sich die Altruisten gegenüber den Egoisten durch: »Selfishness beats altruism within single groups. Altruistic groups beat selfish groups.«⁶⁰

Müssten wir auf die Ebene der Sozialverbände wechseln, hätte dies Konsequenzen für die gesamte Evolutionstheorie. Bekanntlich kennt diese kein Subjekt – aber was ist deren Objekt, also der Punkt, an dem die Selektionsmechanismen ansetzen? Ist es das Gen (Dawkins), das Individuum (Mayr, Gould) oder doch die Population (Wynne-Edwards) oder eventuell sogar die Art (Konrad Lorenz)? Der US-amerikanische Biologe David Sloan Wilson hat in den letzten Jahren ein Modell der Mehr-Ebenen-Selektion vorgeschlagen, dass mir aus philosophischer Sicht attraktiv zu sein scheint.⁶¹ In diesem Ansatz sind Gen, Individuum und Gruppe emergente Einheiten der Evolution. Rehabilitiert wird damit überraschenderweise die Idee der Gruppenselektion, die die Soziobiologie seit den 1970er Jahren gerade überwinden wollte. Dennoch hat sich sogar deren Begründer Edward O. Wilson inzwischen von diesem Forschungsprogramm überzeugen lassen.⁶² Ob es wirklich tragfähig ist, lässt sich selbstverständlich noch nicht abschließend beurteilen.⁶³

59 Tomasello, *Warum wir kooperieren* (2010), 12, 40, 74ff., 83f.

60 D. S. Wilson/E. O. Wilson, *Rethinking the Theoretical Foundation of Sociobiology* (2007), 327–348, hier: 335 u. 345; vgl. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter* (2006), 119, 132ff, 199 u.ö.

61 Wilson, *Does Altruism Exist?* (2015).

62 Wilson, *Die soziale Eroberung der Erde* (2013); D. S. Wilson/E. O. Wilson, *Evolution – Gruppe oder Individuum?* (2009).

63 Kritisch dazu Voland, *Gruppenkonkurrenz und Gruppenselektion* (2009).

Fortschritt zum Besseren

Die dritte Teilfrage lautet: Ist der Mensch im Laufe der Geschichte moralischer geworden? Dass dies so sei, hat vor allem *Steven Pinker* mit Nachdruck vertreten.

Pinker begann als Linguist, muss aber heute nach vielen Buchpublikationen als einer der wichtigsten nordamerikanischen Intellektuellen betrachtet werden. In seinem monumentalen Werk über Gewalt behauptet er, dass wir heute zwar nicht in der besten aller möglichen, jedoch in der besten aller bisherigen Welten leben. Pinker beginnt so: »Dieses Buch handelt vom Wichtigsten, was in der Menschheitsgeschichte jemals geschehen ist. Ob Sie es glauben oder nicht – und ich weiß, dass die meisten Menschen es nicht glauben: Die Gewalt ist über lange Zeiträume immer weiter zurückgegangen, und heute dürften wir in der friedlichsten Epoche leben, seit unsere Spezies existiert.«⁶⁴ Pinker, der vor allem durch Chomsky beeinflusst wurde, ist radikaler Naturalist; in einem früheren Buch übte er scharfe Kritik an dem Kulturalismus, wie er in den Sozial- und Geisteswissenschaften weiterhin dominiert.⁶⁵ Davon nimmt er nichts zurück. Weil die menschliche Natur aber so ist, wie sie ist und war und immer bleiben wird, ist für den fast linearen Rückgang unserer Gewalttätigkeit ein sehr langfristiger historisch-sozialer Prozess verantwortlich. Sein theoretischer Gewährsmann für diese These ist überraschenderweise niemand anderes als Norbert Elias.⁶⁶ Einen ähnlichen Optimismus wie Pinker verbreiten auch der britische Zoologe Matt Ridley und der deutsche Psychologe Gerd Jüttemann, der von einer »Erfolgsgeschichte der menschlichen Seele« spricht.⁶⁷

Welche Belege kann Pinker für seine These anführen, dass wir in der friedlichsten aller bisherigen Welten leben? Die Abschaffung der Sklaverei, die Ächtung der Folter, die geringere Zahl von Kriegen, wobei diese heute auch weniger Opfer fordern, gesunkene Kriminalitätsraten in fast allen Staaten (vor allem in den US-Millionenstädten), die Durchsetzung der Idee individueller Menschenrechte und so weiter. Die Belege sind überwältigend. Aber warum hat Gewalt so stark abgenommen? Die menschliche Natur, so betont Pinker ausdrücklich, sei eigentlich die gleiche geblieben. Das gelte für unsere genetische Ausstattung, aber auch für mögliche kulturelle Universalien. Die Bausteine der Moral gab es immer

64 Pinker, *Gewalt* (2011), 11.

65 Pinker, *Das unbeschriebene Blatt* (2003); vgl. zur Naturalismus-Kulturalismus-Debatte auch Thies, *Alles Kultur?* (2016), 22–44.

66 Pinker (2011, 107) führt ihn folgendermaßen ein: »Diese Erleuchtung verdanke ich dem wichtigsten Denker, von dem Sie vielleicht nie gehört haben: Norbert Elias.«

67 Ridley, *The Rational Optimist* (2010); Jüttemann, *Historische Psychologie und die Erforschung der Menschheit* (2011).

schon, aber es wurde viel weniger aus ihnen gemacht. Dafür verantwortlich sind die sozialen Verhältnisse, in denen Menschen leben. Zimbardo, der Organisator des berühmten Stanford-Prison-Experiments, würde sagen: Nicht die dispositionellen, sondern die situativen und die systemischen Kräfte sind entscheidend.⁶⁸ Dieselbe Erkenntnis folgt auch aus dem noch berühmteren und immer wieder bestätigten Milgram-Experiment.⁶⁹ Insofern vertritt Pinker gar keine psychologische, sondern eine historische These. Wir überschreiten hier gleichsam die Grenzen der Anthropologie.

Allerdings können historische Kräfte beziehungsweise soziale Verhältnisse auf menschliche Fähigkeiten zurückwirken. Das führt zu zwei Phänomenen, die Pinker nicht genau genug von den überindividuellen Faktoren unterscheidet. In beiden Punkten orientiert er sich an Peter Singer.⁷⁰ Das erste Phänomen ist der *expanding circle*, der sich erweiternde Kreis. Oben wurde bereits erwähnt, dass sich schon bei Affen der nepotische Altruismus über den Kreis der Verwandten erstreckt. Diese Ausdehnung setzt sich bei uns Menschen fort; tendenziell erweitern sich unsere moralischen Einstellungen heute auf den gesamten Erdkreis. Das zweite Phänomen bezeichnet Pinker mit Singer als *escalator of reason*, die Rolltreppe der Vernunft. Wenn wir erst einmal mit dem normativ-praktischen Rasonieren angefangen haben, tragen uns Gedanken und Argumente mit einer gewissen Logik immer weiter. Wer beispielsweise den Menschen, die ihm sympathisch sind, bestimmte individuelle Rechte zuspricht, wird sich bald fragen, warum nicht auch andere und schließlich alle Menschen dieselben Rechte beanspruchen können.

Welche *historischen Umstände* begünstigen unsere friedfertigen Motive? Pinker diskutiert vielerlei, lässt dann aber nur drei Faktoren gelten, einen politischen, einen ökonomischen und einen sozialen. Als erstes nennt Pinker die Entstehung von Staaten. Insofern war die neolithische Revolution, also die Sesshaftwerdung des Menschen mit dem Übergang zu Ackerbau und Viehzucht, kein moralisch bedeutsamer Fortschritt, sehr wohl aber die Entstehung der ersten staatlich organisierten Gesellschaften an den Flussufern von Nil, Euphrat und Tigris, Indus und Hwanghe, die später zu den Imperien der Alten Welt wurden. Noch wichtiger war aber die Entstehung des neuzeitlichen Staates in Europa, der sich über verschiedene Stufen bis zum demokratischen Rechtsstaat weiterentwickelte. Pinker beruft sich in diesem Punkt wieder auf Elias;

68 Zimbardo, *Der Luzifer-Effekt* (2008), xii–xvii, 5f., 208 u.ö.

69 Vgl. Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), 134ff.

70 Pinker, *Gewalt* (2011), 1022–1027 mit Bezug auf Singer, *The expanding circle* (1981/2011); vgl. Singer, *Wie sollen wir leben?* (1999), 254ff.; Singer, *Moral, Vernunft und die Tierrechte*, in: de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 158–176, bes. 163ff.

die Notwendigkeit von Institutionen wird aber bekanntlich auch von Gehlen betont, anthropologisch besser begründet als bei Elias, jedoch historisch schlechter untermauert und sowohl begrifflich wie normativ undifferenziert entwickelt.⁷¹ Der zweite Faktor ist, ganz im Geiste der Aufklärung, die wirtschaftliche Zusammenarbeit, einschließlich der dadurch intensivierten Kommunikation und des Reisens. Pinker stellt fest: Wirtschaftliches Wachstum ist keine Voraussetzung; dieses liberale Dogma sei falsch. Schon die Polizeiakten belegen, dass einem Mord häufige ideelle Motive zugrunde liegen (Ehrverletzungen, Untreue und andere) als materielle. In Kriegen schlachten sich reiche Menschen genauso ab wie arme.⁷² Aber der gegenseitige Austausch von Gütern, Dienstleistungen und Informationen zwischen sozialen Gemeinschaften scheint die Feindseligkeit zu dämpfen. Der dritte Faktor ist die Feminisierung. Männer sind in jeglicher Weise gewalttätiger als Frauen, vor allem isolierte Männer, die sich zu Banden zusammenschließen, und junge Männer vor der Ehe. »Unbeaufsichtigte reine Männermilieus ... sind fast immer von Gewalt geprägt.«⁷³ Man könne also Gewalt weiter verringern, wenn Frauen Zugang zu solchen männlichen Sphären bekommen, überhaupt mehr Einfluss haben würden sowie über sich und ihre Kinder mitentscheiden könnten. Dass eine solche Verweiblichung zum menschlichen Fortschritt beitrage, war übrigens schon einer der Punkte, die Max Scheler in seinen großartigen geschichtsphilosophischen Überlegungen der 1920er Jahre unter den Oberbegriff »Ausgleich« brachte.⁷⁴

Was aber zeigt Pinker? Kann er belegen, dass wir Heutigen moralischer sind als unsere Eltern, Großeltern und so weiter? Nein, denn wir sollten verschiedene Entwicklungstendenzen unterscheiden. Dafür können wir auf Pinkers Gewährsmann Elias und über diesen hinaus auf Kant zurückgehen. Kant hat mehrere, aufeinander aufbauende Dimensionen des Fortschritts unterschieden, die hier in aller Kürze dargestellt seien.⁷⁵ Die erste Dimension ist die *Kultivierung*. Rousseau hatte bekanntlich die Frage, ob der Fortschritt der Wissenschaft und Künste zur Moralisierung der Menschen beigetragen habe, mit »Nein« beantwortet. Kant hätte nicht so radikal Stellung bezogen, aber auf jeden Fall auch die Kultivierung als eine eigene Dimension angesetzt. Im Grunde handelt es hier um technische Fortschritte. Der Mensch erwirbt Fertigkeiten, die er zu beliebigen Zwecken einsetzen kann, zum Guten und zum Bösen.

71 Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017), 115–129.

72 Pinker, *Gewalt* (2011), 1001–1004.

73 Ebd., 1019.

74 Scheler, IX: *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), 145–170, hier 158f.

75 Kant, XI: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), 7. Satz; Kant, X: *Kritik der Urteilskraft*, § 83; Kant, XI: *Über Pädagogik* (1803), 706f., 729 u.ö.

Sicherlich kann derjenige, der beisspiellos hungernden Menschen in organisierter Weise und mit technischen Geräten hilft, mehr bewirken als ein einzelner barmherziger Samariter; aber moralischer ist er deswegen nicht. Die zweite Dimension ist die *Zivilisierung*. Es entstehen (wie Elias meint, zuerst an den königlichen Höfen) Umgangsformen, die für ein enges menschliches Zusammenleben erforderlich sind. Rousseau übte, wie vor ihm schon einige Moralisten, heftige Kritik an diesem auf Äußerlichkeiten fixierten Leben. Kant hätte hervorgehoben, dass der Weg von der Rohheit zur Tugend auch über den Schein führen kann. Eine fortgeschrittene Form der Zivilisierung ist die Achtung der positiven Gesetze. Aber normkonformes Handeln, selbst für gut begründete Regeln, fällt für Kant unter den Begriff der Legalität und bleibt damit vor der eigentlichen Moralität stehen. Diese bildet die dritte Dimension, die der *Moralisierung*. Sie betrifft weder die Mittel noch die äußere Form, sondern das Innere. Moralisch handelt nur die Person, die dies aus innerer Überzeugung tut. Zivilisierung kann die Moralisierung vorbereiten, aber sie ist nicht mit ihr identisch. Dass es die Menschheit bereits so weit gebracht hat, ist aber auch als Fortschritt zu bewerten.

Schlussbemerkungen

Ich komme zu einem kurzen Fazit, das keineswegs die humanwissenschaftliche Forschung abschließend bewerten und anthropologischen Kontroversen beenden soll, was weder möglich noch wünschenswert ist. Es handelt sich bestenfalls um ein kleines Zwischenergebnis, das ich in drei Thesen zusammenfassen möchte.

Erstens: *Der Mensch ist durchaus ein moralisch begabtes Wesen – aber so gut nun auch wieder nicht.* Die moralischen Anlagen sind, wie oben gezeigt, vielfältiger Art. Sollte ein Baustein einmal ausfallen (durch Erbfehler, Krankheit, Unfall, schwarze Pädagogik, Gehirnwäsche et cetera), gibt es glücklicherweise noch andere. Aber die Anlagen zum Schlechten und Bösen sind ebenfalls vielfältig und nicht zu beseitigen. Pinker nennt fünf »innere Dämonen«, die zu gewalttätigen Handlungen führen: strategisch eingesetzte Gewalt, das menschliche Herrschafts- oder Dominanzstreben, unser Bedürfnis nach Rache, der bis ins Krankhafte gehende Sadismus und schließlich Ideologien, die zur Anstachelung und Ausübung von Gewalt eingesetzt werden.⁷⁶ Zwischen Hobbes und Rousseau kommt es somit zu einem Patt. Wir sollten vielmehr, wie Kant es vorschlägt, zwischen Anlagen (im Plural) und dem Hang des Menschen unterscheiden. Wir Menschen haben Anlagen zum Guten und zum Bösen. Erziehung, Aufklärung und soziale Verhältnisse, nicht zuletzt aber

76 Pinker, *Gewalt* (2011), Kap. 8 (712–845).

wir selbst sind verantwortlich dafür, welche Anlagen sich zu einem Hang verdichten.⁷⁷

Zweitens: Ob wir nun der Kontinuitäts- oder der Diskontinuitätsthese beipflichten – *der Mensch ist ein Naturwesen*, und zwar (wie Jared Diamond formulierte) der dritte Schimpanse. Zwar haben alle wichtigen Kompetenzen eine kulturelle Dimension, aber deren genetische Vorprogrammierung ist nicht zu übersehen. Das gilt auch für die moralischen Anlagen des Menschen; selbst Tomasello hält die gemeinsame Intentionalität für natural verankert. Ein starker Kulturalismus, wie er in den Ansätzen der deutschen Philosophischen Anthropologie dominierte, kann heute nicht mehr vertreten werden. Gerade im deutschsprachigen Raum wird aber die naturale Seite des Menschen immer noch unterschätzt oder sogar unter Ideologieverdacht gestellt. Tatsächlich ist der Naturalismus politisch unbequem. Sollte er nämlich zutreffen, wird man sich damit abfinden müssen, dass wir Menschen von Natur nicht gleich sind, weder in körperlicher Hinsicht noch in Bezug auf Intelligenz oder moralische Kompetenz. Leider werden sich diese graduellen Differenzen auch nicht durch Erziehung oder Sozialpolitik aufheben lassen.⁷⁸ Damit ist aber nichts gesagt gegen berechnete normative Forderungen nach rechtlicher und politischer Gleichheit sowie nach sozialer Gerechtigkeit.⁷⁹

Drittens: In einem Punkt scheint Einigkeit zu bestehen – *der Mensch ist ein soziales Wesen*. In dieser Einsicht konvergieren Soziobiologie, Primatologie, Evolutionspsychologie, Hirnforschung, Ethnologie und viele andere Humanwissenschaften.⁸⁰ Die soziale Natur des Menschen speist sich schon aus seinem Säugetier-Erbe. Auch alle Affen sind sehr soziale Wesen, aber wir Menschen übertreffen diese noch einmal. Bereits oben wurde bemerkt, dass sich überhaupt nur auf der sozialen Ebene die Unterschiede zwischen Affen und Menschen auswirken. Die Vor- und Frühmenschen lebten wohl in kleinen Horden mit bis zu 150 Mitgliedern zusammen.⁸¹ Demgegenüber sind wir heutigen Menschen ultra-soziale und ultra-kooperative Wesen. Dass wir von Natur nicht gern allein sind, kann man auch daran sehen, dass Einzelhaft als eine so schwere Strafe gilt und dass alleinstehende Personen eine geringere Lebenserwartung haben.⁸²

77 Kant, VIII: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), Erstes Stück, I und II.

78 Dazu weitgehend richtig Zimmer, *Ist Intelligenz erblich?* (2012).

79 Vgl. Singer, *Praktische Ethik* (32013), 58–75.

80 Vgl. Blaffer-Hrdy, *Mütter und andere* (2010); Markl, *Durch den menschlichen Geist sieht die Natur sich selbst an* (2010); vor einer Übersteigerung dieses Aspekts warnt Pauen, *Ohne Ich kein Wir* (2012).

81 Dunbar, *The Social Brain Hypothesis* (1998); vgl. Dunbar, *Klatsch und Tratsch* (1998), 92ff.; Dunbar, *Warum die Menschen völlig anders wurden* (2010).

82 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 22ff.