

# DAS SOZIALE IN DER EVOLUTION

Eckart Nebel

**Zusammenfassung** | Was ist sozial? Wann ist jemand sozial? Können wir überhaupt nicht sozial sein? Wie kann die Fähigkeit zu uneigen-nützigem Verhalten in der Evolution entstanden sein? Im sozialwissenschaftlichen Diskurs fehlt eine gründliche Auseinandersetzung mit den evolutionären Ursprüngen der menschlichen Spezies. Die Evolutionswissenschaften sind jedoch eine Fundgrube für Fragen nach dem Sozialen. Ergebnisse aus der evolutionären Anthropologie, der Soziobiologie und der Evolutionspsychologie lassen es zu, Fragen nach dem Sozialen jetzt in neuer Weise zu formulieren und teilweise auch zu beantworten.

**Abstract** | What is social? When is someone acting in a socially responsible way? Can we be unsocial at all? How could the ability to act unselfishly have emerged in evolution? Social science discourse fails to thoroughly deal with the evolutionary origins of the human kind. Nevertheless, evolution sciences are a treasure trove for questions about social issues. Results from evolutionary anthropology, sociobiology and evolutionary psychology offer clues for posing and partly answering such questions in new ways.

**Schlüsselwörter** ▶ Anthropologie  
▶ Biologie ▶ Evolution ▶ Sozialverhalten  
▶ Theorie

**Einleitung** | Für die Soziale Arbeit als Profession und Praxis wie auch als wissenschaftliche Disziplin ist eine Begriffsbestimmung des Sozialen zur Schärfung des Profils immer wieder von Neuem notwendig. Entgegen dem gewohnten Blickwinkel, aus dem heraus gefragt wird, wie die Gesellschaft oder der einzelne Mensch sozialer werden können, wird hier die Frage gestellt, wie es dazu kommen konnte, dass mit dem Menschen in der Evolution eine Spezies entstand, die so außerordentlich kooperativ ist. Die evolutionäre Perspektive sollte in den Sozialwissenschaften nicht länger weitgehend ignoriert oder einfach häppchenweise unreflektiert in die jeweilige Argumentation eingebaut werden.

Deshalb werden in diesem Beitrag sowohl die deterministischen Erklärungsansätze der evolutionären Psychologie als auch die Deutungshoheit der Evolutionsbiologie als vermeintliche Leitwissenschaft in Bezug auf soziale Phänomene hinterfragt. Eine Bezugnahme auf den Begriff der Evolution im sozialwissenschaftlichen Kontext ohne eine präzise Erläuterung des darwinistischen Erklärungsmodells und damit eine Abgrenzung gegenüber immer noch wirkmächtigen sozialdarwinistischen Vereinnahmungen und Vereinfachungen führt zu Missverständnissen und Halbwahrheiten.

Die Hinwendung zu den evolutionären Ursprüngen des Sozialen ist in keiner Weise deterministisch zu verstehen. Im Gegenteil geht es darum, die Offenheit der Prozesse, die mit der Entwicklung von Kooperation verbunden sind, zu betonen. „Nichts kann mit uns oder in uns geschehen, was unsere Biologie nicht erlaubt, aber unsere Biologie legt nicht fest, was in uns geschieht“ (Maturana; Verden-Zöllner 1994, S. 12). Die Verschränkung biologischer und kultureller Prozesse in der frühen Menschheitsgeschichte wie auch in der psychischen Entwicklung jedes heranwachsenden Kindes wird nicht von der einen oder anderen Seite dominiert. Kultur und Natur sind keine Gegensätze. Beides sind offene und je für sich unvorhersehbare Prozesse.

Die philosophische Anthropologie, die sich am Anfang des vorigen Jahrhunderts als Antwort auf die bis dahin in der Biologie gewonnenen Erkenntnisse formierte, liefert eine philosophische Einordnung der Debatte um das Verhältnis des Menschen als Naturwesen zu der Natur des Menschen. In diesem Zusammenhang ist der Ansatz von *Helmuth Plessner* besonders interessant, da dieser, ausgehend von der leibhaftigen Existenz des Menschen und seiner Eingebundenheit in die natürlichen Lebensbedingungen, „die Angewiesenheit des Menschen auf ein Gegenüber“ (Plessner 1982, S. 89) betont.

In der sozialwissenschaftlichen Diskussion sind Ansätze, die die Ergebnisse der Evolutionswissenschaften aufgreifen, oft dem Vorwurf des Konservatismus und Biologismus ausgesetzt. Es heißt dann „Wer auf die Natur verweise, der beharre auf dem Gegebenen und verweigere sich jedem Fortschritt wie jeder Vielfalt“ (Illies 2006, S. 314). Dieser Vorwurf verkehrt sich jedoch in sein Gegenteil, wenn man ein Verständnis

von Evolution entwickelt, in dem Veränderung und Vielfalt paradigmatisch sind. „Flexible Offenheit ebenso wie Variationsbreite sind [...] ein Selektionsvorteil auf individueller wie allgemeiner Ebene. Eine langfristige evolutionäre Beständigkeit ist nur als Folge eines steten Wandels, fortwährender Innovation und dynamischer Anpassung zu erreichen“ (Illies 2006, S. 314).

**Der Begriff des Sozialen** | Das Soziale ist per se ein schillernder und hart umkämpfter Begriff. „Was das ‚Soziale‘ ist, darüber besteht keine Einigkeit in den Sozialwissenschaften: Somit kann man das ‚Soziale‘ als umkämpften Begriff mit zentraler strategischer Bedeutung für die Positionierung der Subjekte innerhalb gesellschaftlicher Orte und Institutionen verstehen“ (Weber 1998, S. 591). In der Alltagssprache wird mit dem Adjektiv sozial, in Abgrenzung zu unsozial oder asozial, meist ein Verhalten bezeichnet, das menschenfreundlich und gemeinnützig angelegt ist. Ganz anders in der Wissenschaft: „Im wissenschaftlichen Sprachgebrauch versteht man darunter nicht helfendes oder solidarisches Verhalten, sondern die Tatsache, dass ein Individuum sein Verhalten in Abhängigkeit von den Erwartungen und Reaktionen anderer reguliert“ (Schaub; Zenke 2000, S. 518). Diese Formulierung ist für die folgenden Ausführungen insofern wichtig, als es in dieser Definition erst einmal nur um gegenseitige Erwartungen und Reaktionen geht, also um einen wie auch immer gearteten gemeinsamen Zukunftshorizont und noch nicht um kooperatives oder helfendes Verhalten. Der helfende Aspekt sozialer Verhaltensweisen wird im wissenschaftlichen Sprachgebrauch als „prosoziales Verhalten“ bezeichnet. „Prosoziales Verhalten ist [...] jede Hilfeleistung, der die Intention zugrunde liegt, bedürftigen anderen Personen Erleichterung oder Besserung ihrer augenblicklichen Lebenssituation zu verschaffen. Diese Definition schließt sowohl altruistisches als auch helfendes Verhalten als Wiedergutmachung für selbst erhaltene Hilfe mit ein“ (Rippe 2011, S. 854).

Etymologisch leitet sich das Adjektiv sozial aus dem Lateinischen *socialis* „teilnehmend, in Verbindung stehend“ ab und bedeutet so viel wie „die Gesellschaft betreffend, gesellig“. Mit dem Begriff der „Soziabilität“ bezeichnet man das „Angewiesensein des Menschen auf soziale Kontakte für die Entfaltung seiner spezifischen Lernfähigkeit. Neigung zur Geselligkeit und Fähigkeit zur sozialen Anpassung“ (Schaub; Zenke 2000, S. 515). Dieser Begriff

## Stand up!

Ein Freund aus Sachsen erzählte mir kürzlich einen Spruch, den er penetranten Pegida-Hetzern gern entgegen hält – sofern sie nicht erkennbar betrunken sind oder der Ort des Zusammentreffens nicht zu einsam gelegen ist: „Selbstverständlich klauen dir Ausländer deinen Job! – Aber wenn dir jemand ohne Geld, Kontakte und Sprachkenntnisse deinen Job wegnehmen kann, bist du vielleicht einfach nur Sch...“

Auch ohne ausgeschriebenes Schlusswort ist klar, worauf der Aphorismus hinausläuft. Im amerikanischen Original wird er übrigens dem Stand-up-Comedian *Louis C. K.* zugeschrieben.

Stand up! erhält angesichts der pogrom-ähnlichen Menschaufläufe, die zunehmend in Sachsen, aber auch andernorts in Deutschland zu beobachten sind, eine zusätzliche Bedeutung. Manchmal hilft bitterer Humor, dagegen aufzustehen. Immer aber sind Zivilcourage und wirklicher Mut erforderlich, um für Nächstenliebe oder auch nur eine sachliche Diskussion einzustehen. Respekt dafür!

Burkhard Wilke  
wilke@dzi.de

ist insofern von Bedeutung für diese Ausführungen, als er das existenzielle Angewiesensein des Menschen auf die Sphäre des Sozialen definiert.

**Evolutionstheorie** | Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein war die Biologie im Wesentlichen beschreibend und klassifizierend. Es herrschte ein weitgehend statisches Weltbild vor, in dem Entwicklung nicht vorgesehen war. Leitwissenschaft war die Physik, die mit *Galileo* und später mit *Newton* den Anspruch einer kausalen und nachprüfaren Erklärung der Welt lieferte. Bald nach *Newton* führten Erkenntnisse einer beginnenden geologischen Chronologie dazu, dass die biblischen Zeitangaben zum Alter der Erde bezweifelt wurden. *James Hutton* (1726-1797) sprach von einem großen Schrecken, der ihn angesichts der „Tiefe der Zeit“ befallte. Auch die Funde von Fossilien brachten das statische Weltbild ins Wanken. Wer waren diese Tierarten, wann hatten sie gelebt und warum waren sie ausgestorben? Für solche Fragen gab es bis zur Veröffentlichung des ersten Werkes von *Darwin* keine plausible Erklärung.

Die Evolutionstheorie nach *Darwin* beruht auf einer Argumentationskette, in der fünf Fakten miteinander verbunden werden: Die Geburtenrate von deutlich mehr als einem Nachkommen pro Elternteil, die in der Natur überall zu beobachten ist, ist das erste Ausgangsfaktum. Das zweite Faktum besteht darin, dass bei endlichen Ressourcen eben kein exponentielles Wachstum der Populationsgröße zu beobachten ist. Das führt drittens dazu, dass es unter den Populationsmitgliedern zu einem Kampf ums Dasein kommt, bei dem es nur wenigen gelingt, fortpflanzungsfähige Nachkommen großzuziehen. Als viertes Faktum kommt hinzu, dass zwei Individuen einer Spezies nie vollkommen gleich sind. Die kleinen Variationen bewirken Unterschiede in den Reproduktionschancen und sind oft vererbbar. Aus den vier beschriebenen Fakten folgte *Darwin* schließlich, dass es fünftens eine natürliche Selektion gäbe. Auf diese Weise war eine nicht theologische Erklärung für die Herkunft und Vielfalt der biologischen Welt gefunden worden, die allerdings in Bezug auf die Stellung des Menschen in der Natur weitreichende Folgen hatte: „Am Tor zum Paradies steht seither der Affe“ (*Wimmer* u.a. 1996, S. 21).

Wenn wir den Blick von dem evolutionären Erklärungsschema abwenden und die Implikationen, die damit verbunden sind, ins Auge fassen, fällt zualler-

erst auf, „dass alle Lebewesen einen gemeinsamen Ursprung haben, der vor drei bis maximal vier Milliarden Jahren lag; aus diesem gemeinsamen ‚Urahn‘ haben sich die heutigen Lebewesen durch fortgesetzte Aufspaltung entwickelt“ (*Roth* 2010, S. 27). Unsere leibhaftige Existenz teilen wir mit allem Lebendigen. Hier liegt die Grundlage von Bewusstsein und Kultur ebenso wie die von Vernunft und intentionalem Handeln. Unsere biologische Herkunft ist weniger eine determinierende Einschränkung als vielmehr eine „Weise der Vernetztheit des Organismus im Gefüge seiner Überlebensbeziehungen“ (*List* 2009, S. 7). Wir sind verbunden, aber nicht gefesselt. Oder noch einmal aus einer anderen Perspektive: „Den allumfassenden Kontext für die Evolution des Bewusstseins bildet die Matrix des Lebens selbst, die Biosphäre“ (*Donald* 2008, S. 106).

Die darwinsche Evolutionstheorie verneint auf evidente und konsequente Weise die Vorstellung einer Sonderstellung des Menschen in der Natur. Trotzdem bleibt aber die Tatsache bestehen, dass sich der homo sapiens von den anderen Primaten fundamental unterscheidet: „Wir sind die am weitesten verbreitete und mit Abstand zahlreichste Primatenart – mehr als sieben Milliarden Exemplare zählen zu unserer Spezies im Vergleich zu ein paar Hunderttausend Menschenaffen insgesamt“ (*Suddendorf* 2014, S. 33). Dieser Fakt ist erklärungsbedürftig. Wie kann es dazu gekommen sein, dass sich der homo sapiens dermaßen ausgebreitet und inzwischen sogar die Erde soweit verändert hat, dass man von einem neuen Erdzeitalter, dem Anthropozän spricht, während die anderen Primaten in ihren ökologischen Nischen verharren? Könnte es sein, dass gerade die Ausbildung sozialer und prosozialer Verhaltensweisen zu dieser explosiven Ausbreitung beigetragen hat?

### **Evolutionäres Denken – Missverständnisse und ihre Folgen** |

Ob der Mensch als Krone der Schöpfung gesehen wird, auf den die evolutionäre Entwicklung folgerichtig zulaufe, die Kultur als dünner Firnis auf der eigentlich animalischen Natur des Menschen gesehen wird oder der Mensch als durch die Kultur verdorben, seinem ursprünglichen Wesen entfremdet – jede dieser Denkfiguren setzt einen vereinbaren Gegensatz von Natur und Kultur voraus. Auch mit der darwinschen Evolutionstheorie konnten diese Dichotomien nicht überwunden werden. Im Gegenteil haben die unheilvollen Vereinnahmungen

des Entwicklungsgedankens durch politische Ideologien im 20. Jahrhundert verheerende Folgen gehabt. Die erste und untergründig bis heute sehr wirkungsmächtige Fehlinterpretation ist der sogenannte Sozialdarwinismus, in dem behauptet wird, der Kampf von jedem gegen jeden sei das Grundparadigma und in diesem Kampf gehe es um die Durchsetzung des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren. Im Titel seines 1859 erschienenen Hauptwerks „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe ums Dasein“ hatte *Darwin* dieses Missverständnis selbst schon angelegt. Das Schlagwort vom Kampf hat Anlass zu vielen Fehlinterpretationen gegeben, gegen die sich *Darwin* selbst erfolglos zu wehren versuchte.

Der Sozialdarwinismus verkürzte die Botschaft der Evolutionstheorie auf den Kampf aller gegen alle und den Sieg der überlegenen Rassen und übertrug diese Interpretation von der Biologie auf die Gesellschaft. Im Kontext der Theorie von *Darwin* ist mit Kampf aber vielmehr eine Konkurrenz gemeint, die sich aus der Knappheit der Ressourcen ergibt. Fitness ist in diesem Zusammenhang die Anpassung eines Individuums an seine spezifische Umwelt, kann also immer nur in gegenseitiger Rückkopplung zwischen der sich entwickelnden Spezies und der sich entwickelnden Umwelt gesehen werden. Es geht bei diesem Kampf daher nicht um eine Selektion der egoistisch Stärksten, sondern um Anpassung. Da dieses Prinzip aber für alle lebenden Organismen gilt, passen sich in einem fortlaufenden Prozess der Wandlung alle Lebewesen an ihre sich selbst auch wandelnden Umwelten an. Evolution ist nicht vorhersehbar, nicht gerichtet und nicht determiniert.

*Aristoteles*, der häufig als erster Biologe bezeichnet wird, stellte eine *scala naturae*, eine Stufenleiter auf, in die er die Lebewesen von den einfachsten Lebensformen bis hin zum Menschen in einer aufsteigenden Linie einordnete. Die Idee einer Stufenleiter, auf deren oberster Sprosse der Mensch stehe, wurde auch nach der darwinschen Entdeckung der evolutionären Mechanismen nicht aufgegeben. Die vielen, oft auch satirisch gemeinten Profilbilder, in denen sich aus dem Affen auf vier Beinen in mehreren Stufen der moderne Mensch entwickelt, illustrieren diese Sichtweise. „Zwar ist inzwischen allgemein bekannt, dass wir von Affen abstammen, aber oft wird dies in dem Sinne missverstanden, dass wir uns aus Schimpansen entwickelt

hätten“ (*Suddendorf* 2014, S. 17). Die gemeinsame Abstammung heißt aber lediglich, dass wir mit den heute lebenden Primaten gemeinsame Vorfahren teilen. Nach neueren genetischen Analysen von ossilfunden hat sich die Linie der Hominiden von den übrigen Primaten vor etwa sechs Millionen Jahren abgespalten.

Die Idee einer Sonderstellung des Menschen außerhalb der Natur, die von der biblischen Schöpfungslegende bis zur Selbstermächtigung des individuellen Erkenntnissubjekts durch die Vernunft in der Aufklärung reicht, wirkt in der teleologischen Betrachtung der Evolution bis heute. In dieser Sichtweise steht der Mensch der Natur antagonistisch gegenüber. Die Annahme eines grundsätzlichen Gegensatzes von Natur und Vernunft unterstellt, dass die Triebe und Instinkte im Menschen, also der Anteil der Natur, gleichwertige Gegenspieler der Vernunft und jedes selbstbestimmten Verhaltens sind. Die Anthropologie des 20. Jahrhunderts hat jedoch den Menschen als ein instinkt-reduziertes Wesen herausgestellt. „Wir haben vielfältige Anlagen, die aber nur dann etwas bewirken können, wenn das Denken hinzutritt“ (*Illies* 2006, S. 121). Ohne ein soziokulturelles Umfeld kann sich kein Denken entwickeln. Andererseits bleibt das Denken immer aufs Engste verbunden mit der organischen Natur, also unserer leibhaftigen Existenz. „Wir sind von Natur aus Kulturwesen“ (*ebd.*, S. 122). Bei jedem menschlichen Verhalten handelt es sich um ein wechselseitiges Geschehen, in welchem sich die scheinbaren Dichotomien von Natur und Kultur, Affekten und Denken, Körper und Geist, Vernunft und Trieb auflösen.

Die andere Seite der Medaille dieser antagonistischen Betrachtungsweise ist die Idee vom Menschen als einem Tier mit kulturellem Anstrich. Hier wird die menschliche Kultur nur als ein hauchdünner Firnis über dem tierischen Kern des Menschen gesehen. Kultur sei nur ein scheinbarer Fortschritt, in Wirklichkeit seien wir „nackte Affen“, die mit den von ihnen selbst geschaffenen Fakten und Artefakten nicht umzugehen wüssten. Aus diesem Blickwinkel erscheint der Mensch als domestizierter Affe (*Weber* 2011), der seine Triebregungen nur mühsam bekämpfen kann.

Wenn Medaillen drei Seiten hätten, so wäre hier die dritte zu nennen: die Annahme, es gäbe einen ursprünglichen, sozusagen unschuldigen Naturzustand

des Menschen, oft verkörpert in der Figur des „edlen Wilden“. Dieser Zustand sei mit fortschreitender Zivilisierung der Gesellschaft verloren gegangen. Alle Mythen vom Paradies oder von vergangenen Goldenen Zeitaltern sind Ausführungen dieser Vorstellungen. Darin spiegelt sich die „Utopie des unverbildeten, natürlichen Menschen“ (Plessner 1982, S. 66). Letztlich läuft diese Lesart auf eine „Deutung der Zivilisation als eines Sündenfalls der Natur“ (ebd.) hinaus.

**Evolutionswissenschaften als Leitwissenschaft? – Von der Genese zur Geltung** | Der Biologe und Ameisenforscher *Edward O. Wilson* prägte 1975 mit seinem Buch „Sociobiology: A New Synthesis“ den Begriff der Soziobiologie. Darin erweiterte er in einer Gesamtschau seine Forschungen über die sozialen Insekten auf das Wechselspiel zwischen Evolution und sozialen Verhaltensweisen bei Tieren und auch Menschen und skizzierte die mögliche Bedeutung der Ergebnisse der Verhaltensforschung für das menschliche Sozialverhalten. „Die neue Biologie werde, so vermutet er, Psychologie und Soziologie ersetzen und Phänomene wie Kultur und Ethik erklären“ (Illies 2006, S. 99). Während in der Soziobiologie die Verhaltensebene untersucht wird, wendet sich die Evolutionspsychologie den zugrunde liegenden psychischen Prozessen zu. Diese werden in isolierbare Einheiten unterteilt, die als informationsverarbeitende Algorithmen oder Entscheidungsregeln gesehen werden, „die im Selektionsumfeld der frühen Homini- den positiv ausgelesen wurden, weil sie die Fitness ihrer Träger steigerten“ (ebd., S. 100). Das menschliche Bewusstsein wird als „adaptive tool box“ oder „Schweizer Messer“ bezeichnet, mit deren Hilfe unseren Vorfahren die „Navigation in sozialen Umwelten“ (Schwab 2004, S. 26) gelingen konnte. Die Rede vom Bewusstsein als einem Werkzeugkasten erinnert nicht von ungefähr an eine mechanistische Herangehensweise. So werden grundlegende Probleme wie Nahrungsbeschaffung, Flucht vor Raubfeinden, Kampf um Ressourcen, Partnerwerbung und -bindung angenommen, die sich über Generationen hinweg gestellt haben. Es wird vermutet, für die Lösung dieser Probleme hätten sich jeweils spezifische „tools“ entwickelt.

„Evolutionspsychologen oder Soziobiologen reduzieren häufig Verhaltensweisen oder individuelle Charakteristika auf einen Ablauf genetischer Programme, ohne sie damit in ihrer Eigenart zu erfassen“ (Illies 2006, S. 113). Viele Erklärungen für komplexe

Phänomene sozialer und kultureller Art der Soziobiologie und evolutionären Psychologie sind reine Vermutungen. Sie beruhen auf dem sogenannten „time-lag“: Die Anfänge der Menschheit werden allgemein vor zwei Millionen Jahren verortet. Bis zur Entwicklung des Ackerbaus vor zirka 10 000 Jahren lebten die Menschen zu 99 Prozent ihrer Zeit in kleinen Gruppen als Jäger und Sammler. „Die Entwicklung eines komplexen organischen Designs, wie jenes unseres Gehirns und damit unserer Psyche, schreitet jedoch nur langsam voran. So ist es unwahrscheinlich, dass unsere Spezies komplexe evolutionsbiologische Adaptationen an neuere Umweltbedingungen, selbst an Ackerbau, entwickelt hat“ (Schwab 2004, S. 29). Aus diesem „time-lag“ wird nun geschlossen, dass sich unsere Motivationen und Verhaltensweisen wie auch unsere sozialen Strukturen direkt aus den Lebensbedingungen des damaligen Selektionskontextes erklären lassen müssten. Übersehen wird hierbei, in welcher Form Erbanlagen und Umwelt einander gegenseitig beeinflussen.

Sowohl der Übergang von den Jäger- und Sammlerkulturen zu sesshaften Kulturen mit Ackerbau und Viehzucht vor zirka 10 000 Jahren (neolithische Revolution) als auch der Übergang von Agrarkulturen zur modernen, von Technik geprägten Kulturen vor 250 Jahren (industrielle Revolution) haben die Lebens- und Umweltbedingungen radikal verändert. „Alle unsere eventuell im Pleistozän selektierten genetischen Eigenschaften interagieren mit diesen neuen Lebens- und Umweltbedingungen und bringen dabei Verhaltensformen hervor, die womöglich stark von denen unserer eiszeitlichen Vorfahren abweichen“ (Buller 2009, S. 62). Der Selektionskontext, in dem sich bestimmte Eigenschaften entwickelt haben, hat sich inzwischen zum Teil so sehr verändert, dass Verhaltensweisen, die vormalig positive Anpassungen darstellten, jetzt zu einem Nachteil werden. Ein Beispiel ist unsere Vorliebe für Fett und süße Speisen. Die energiereiche Nahrung war in knappen Zeiten überlebenswichtig, während sie heute, wo Nahrung im Überfluss vorhanden ist, zu Fettleibigkeit und Gesundheitsproblemen führt.

Soziobiologie und Evolutionspsychologie arbeiten oft mit Modellen, in denen kulturelle Phänomene kausal aus Variabilität und Selektion abgeleitet werden. Die meisten Kulturphänomene lassen sich in dieser Sicht als biologische Anpassungen erklären. Heutige

soziale Strukturen in ihrer Genese per Kausalerklärung aus der evolutionären Vergangenheit der Menschheit abzuleiten, bedarf schon eines gewissen hypothetischen Mutes. Aus den Hypothesen aber auf die Geltung dieser Strukturen zu schließen, ist wissenschaftlich endgültig fragwürdig. Von den deskriptiven auf die ethischen Sätze zu schließen, ist ein naturalistischer Fehlschluss.

### Die Natur des Menschen, der Mensch als Naturwesen – anthropologische Fragestellungen

Nach dem Ersten Weltkrieg begannen in Deutschland die Philosophen *Max Scheler*, *Arnold Gehlen* und *Helmuth Plessner* unter Bezugnahme auf das biologische Wissen ihrer Zeit Fragestellungen dahingehend zu entwickeln, „worin sich der Mensch vom Tier unterscheidet, worin die spezifischen Bedingungen des Menschen bestehen und was die *conditio humana* ausmacht“ (*Wulf* 2004, S. 43). Dieser Ansatz, der wissenschaftsgeschichtlich unter dem Begriff der Philosophischen Anthropologie zusammengefasst wird, zeichnet sich dadurch aus, dass der Mensch hier immer als biologisches und gleichermaßen kulturelles Wesen gesehen wird. „Der Mensch ist nach Auffassung der Philosophischen Anthropologie also weder einem biologischen noch einem sozialen Schicksal ausgeliefert“ (*Wimmer* u.a. 1996, S. 16).

Ausgehend von der Phänomenologie nach *Edmund Husserl* entwickelte die Philosophische Anthropologie einen Forschungsansatz jenseits von Empirismus und Rationalismus. Aus dieser Sicht gibt es keine Wahrnehmung, die zuerst nur im Individuum selbst stattfindet und dann die Welt als Außen analysiert (Rationalismus), aber genauso wenig eine Wahrnehmung, die die Welt außen erkennt und dann sich selbst als Individuum in dieser Welt (Empirismus). Für die phänomenologische Perspektive findet immer beides in einem Wahrnehmungsakt statt. In der Philosophischen Anthropologie widmet sich das Erkenntnisinteresse der Autoren einer beschreibenden Methode, in der jedem Wesen eine Intentionalität zugeschrieben wird. Der Biologe *Adolf Portmann*, der anthropologische Fragen aus naturwissenschaftlicher Sicht stellt, postuliert eine „Innerlichkeit, welche inneres Erleben einer erfahrenen Welt ist und zudem das Erleben eigenen Verhaltens zu dieser erlebten Welt“ (*Portmann* 1956, S. 8). Mit dem Begriff der Innerlichkeit beschreibt *Portmann* eine Eigenschaft, die er jedem organischen Leben zuschreibt. Neben den messbaren Größen von

Stoffwechsel, Wachstum, Bewegung, Fortpflanzung, Vererbung und Entwicklung beschreibt die Kategorie der Innerlichkeit eine Eigenschaft, die auf die autonome Selbsttätigkeit des Lebendigen hinweist. Das kurzschließende Denken, welches jeder morphologischen Form notwendigerweise eine unmittelbare evolutionäre Funktion zuweist, wird durch den Hinweis auf die Eigengesetzlichkeit des Lebendigen in seine Schranken verwiesen (*Portmann* 1974, S. 140).

*Helmuth Plessner* entwickelt in seinem Hauptwerk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ die Kategorie der Positionalität, anhand derer er das biologische Leben aus philosophischer Perspektive untersucht. Bei der Beschreibung der organischen Lebensformen unterscheidet er zwischen der offenen, wuchernden Organisation der Pflanzen und der geschlossenen gestalthaften Organisation des tierischen Bauplans und nennt Letztere zentrisch: „Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte [...] es bildet ein auf es selbst rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich“ (*Plessner* 1982, S. 9). Im Gegensatz dazu bezeichnet er den Menschen als ein exzentrisches Wesen: „Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung aufzugeben, exzentrisch“ (*ebd.*, S. 10). Was macht nun den Unterschied aus? Für *Plessner* ist der entscheidende Moment die Möglichkeit der Reflexivität: „Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben. Ihm ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Körper und Seele und als die psychophysische Einheit dieser Sphären“ (*ebd.*, S.10). *Christoph Wulf* fasst diese Sichtweise des Menschen in einem Dreischritt zusammen: „Er hat einen Körper, mit dem er die Erfahrung einer ihm entgegenstehenden Außenwelt macht; er ist im Körper, mit einer Seele und einem Innenleben; von einem außerhalb des Körpers liegenden, nicht realen Blickpunkt aus kann er die beiden anderen Modi und den unhintergehbaren Wechsel zwischen Innen und Außen wahrnehmen“ (*Wulf* 2004, S. 49).

Festzuhalten bleibt an dieser Stelle: Die Möglichkeit, sich selbst von außerhalb des eigenen Standpunkts wahrzunehmen, ist grundlegend für die Entstehung der spezifisch menschlichen Form des sozialen Miteinanders. Das „Außersichsein“ hat zur Folge,

dass ein Leben, welches einfach nur den organischen Bedürfnissen folgt, für Menschen in einem kulturellen Kontext nicht mehr möglich ist. „Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt“ (Plessner 1982, S.16). Exzentrizität macht aus einem umweltgebundenen, in geschlossenen Funktionskreisen existierenden Organismus ein weltoffenes Subjekt in offenen Handlungskreisen (Wulf 2004, S. 59).

In seinen Reflektionen über verschiedene Theorienansätze zur Entstehung von Kultur unterscheidet Plessner zwischen einer biologistisch-utilitaristischen und einer psychologistischen Auffassung: „Die erste macht den Menschen zu einem gesunden, die zweite zu einem kranken Tier. Beide sehen ihn primär als Tier, als Raubtier oder Haustier, und versuchen, das Epiphänomen der geistigen Äußerungen seines Wesens aus biologischen Prozessen herzuleiten. Darin liegt ihr Kardinalfehler (der aufs Schlagendste die Unfähigkeit demonstriert, den Menschen als Menschen und doch als Naturwesen in einer Perspektive zu sehen)“ (Plessner 1982, S. 23). Diese doppelte Perspektive ist grundlegend auch für die vorliegenden Untersuchungen. Um die Ursprünge des Sozialen zu verstehen, ist es notwendig, sich immer wieder aus den Denkmustern einer Unvereinbarkeit und Gegensätzlichkeit von Natur und Kultur zu befreien.

Auch aus einer Perspektive, die in der biologischen und kulturellen Herkunft des Menschen keinen Gegensatz sieht, bleibt jedoch die Frage bestehen, was den Menschen von den anderen Spezies unterscheidet. Was ist es, das ihn in den letzten 10 000 Jahren das Gesicht des Planeten so grundlegend hat verändern lassen? Welche Kriterien können helfen, den Unterschied zwischen Mensch und Tier präzise und gleichzeitig offen zu bestimmen? Ist es der Werkzeuggebrauch, ist es die Entwicklung von Symbolen und Sprache, ist es die Fähigkeit, das Gegenüber als intentionalen Akteur zu deuten, oder ist es noch etwas anderes?

Helmuth Plessner bestimmt, „wo die Grenze tierischer und menschlicher Werkzeugproduktion liegt: Das Tier weiß nicht, was es tut. Es behält wohl die Handlung mit künstlichen Hilfsmitteln im Gedächtnis und kann sie i.A. reproduzieren, aber es merkt nicht den mit dem Handlungsergebnis geschaffenen Sachverhalt“ (Plessner 1982, S. 29). Dieser Sachverhalt beinhaltet, da er auf einer kontingenten Handlung

beruht, immer auch die Möglichkeit, sich anders darzustellen. „Kein Tier weiß, was eine Ursache ist, kein Tier kann sich wundern“ (Brandt 2009, S.7). Diese Fähigkeit, sich zu wundern, das heißt Annahmen aufzustellen und sie dann *nicht* bestätigt zu finden – woraus kann sie sich entwickelt haben? Wenn Tiere nicht über ein „sich selbst thematisierendes Eigenleben“ (ebd., S. 10) verfügen, kann genau dieses selbstreflexive und gleichzeitig nach außen gewendete Eigenleben die spezielle menschliche Kognition erklären. Es handelt sich hier also weder um den defizitären Verlust einer verlorenen Unschuld noch um die plötzlich aus dem Nichts auftauchende Fähigkeit zum Gebrauch von Symbolen, sondern um die Entwicklung eines Bewusstseins von sich selbst in Bezug auf Andere in einem grundlegenden Sinn: „[...] so beruht der geistige Charakter der Person in der Wir-Form des eigenen Ichs, in dem durchaus einheitlichen Umgriffensein und Umgreifen der eigenen Lebensexistenz nach dem Modus der Exzentrizität. Wir, nicht eine beliebige Gruppe, die zu sich wir sagt, sondern die damit bezeichnete Sphäre als solche ist das, was allein in Strenge Geist heißen darf“ (Plessner 1982, S. 14-15).

Diese Sphäre des Wir, das heißt eines Geistes, der miteinander geteilt wird, genauer zu bestimmen, ist weiteren Ausführungen vorbehalten.

**Eckart Nebel** ist Theaterregisseur, Sozialarbeiter (BA) und Lehrbeauftragter an der Alice Salomon Hochschule Berlin. Er arbeitet in der Begleiteten Elternschaft für Menschen mit psychosozialen Unterstützungsbedarf bei COMES e.V. in Berlin.  
E-Mail: eck.art@gmx.de

## Literatur

- Brandt**, Reinhard: Können Tiere denken? – Ein Beitrag zur Tierphilosophie. Frankfurt am Main 2009
- Buller**, David J.: Vier Trugschlüsse der populären Evolutionspsychologie. In: Spektrum der Wissenschaft, Spezial 1: Die Evolution der Evolution. Heidelberg 2009
- Donald**, Merlin: Triumph des Bewusstseins. Die Evolution des menschlichen Geistes. Stuttgart 2008
- Illies**, Christian: Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur. Frankfurt am Main 2006
- List**, Elisabeth: Ethik des Lebendigen. Weilerswist 2009
- Maturana**, Humberto R.; Verden-Zölller, Gerda: Liebe und Spiel. Die vergessenen Grundlagen des Menschseins. Heidelberg 1994
- Plessner**, Helmuth: Mit anderen Augen. Aspekte einer philo-

# ETHISCHE REFLEXION IN DER SOZIALEN ARBEIT\*

Ruth Großmaß

sophischen Anthropologie. Stuttgart 1982

**Portmann**, Adolf: Zoologie und das neue Bild des Menschen. Hamburg 1956

**Portmann**, Adolf: An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild. Wien und Düsseldorf 1974

**Rippe**, Hans-Jörg: Sozialverhalten. In: Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge e.V. (Hrsg.): Fachlexikon der sozialen Arbeit. Baden-Baden 2011

**Roth**, Gerhard: Wie einzigartig ist der Mensch? Die lange Evolution der Gehirne und des Geistes. Heidelberg 2010

**Schaub**, Horst; Zenke, Karl: Sozialverhalten. Sozialität. In: Schaub, Horst; Zenke, Karl (Hrsg.): Wörterbuch Pädagogik. München 2000

**Schwab**, Frank: Evolution und Emotion. Evolutionäre Perspektiven in der Emotionsforschung und der angewandten Psychologie. Stuttgart 2004

**Suddendorf**, Thomas: Der Unterschied. Was den Mensch zum Menschen macht. Berlin 2014

**Weber**, Klaus: Sozial. In: Grubitzsch, Siegfried; Weber, Klaus (Hrsg.): Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch. Reinbeck 1998

**Weber**, Peter F.: Der domestizierte Affe. Die Evolution des menschlichen Geistes. Etsdorf am Kamp 2011

**Wimmer**, Michael; Wulf, Christoph; Diekmann, Bernhard (Hrsg.): Das zivilisierte Tier – Zur historischen Anthropologie der Gewalt. Frankfurt am Main 1996

**Wulf**, Christoph: Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie. Reinbeck 2004

**Zusammenfassung** | In der Praxis müssen Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeiter ständig Verantwortung übernehmen, nicht nur in fachlich-methodischer Hinsicht und im Umgang mit Ressourcen, sondern auch in einem moralischen Sinn. In Teambesprechungen oder in der Supervision hört man häufig Klagen über Überforderung und über Schwierigkeiten, den Bedürfnissen der Klientel gerecht zu werden. Der Artikel diskutiert die Notwendigkeit von Ethik in der Sozialen Arbeit und die Möglichkeiten, durch ethische Reflexion bessere Handlungsentscheidungen zu treffen.

**Abstract** | Social workers have to assume responsibility, not only for the proper application of methods and the sharing of resources, but somehow in a moral sense as well. Practitioners (in team meetings or in supervision) often complain about excessive demands at work and difficulties to meet client's needs appropriately. The article discusses why ethical reflection is necessary and how ethical reflection can help to make decisions about what to do in challenging situations and relationships.

**Schlüsselwörter** ► Soziale Arbeit

► Praxis ► Ethik ► Reflexion ► Methode  
► Handlungskompetenz

**Einleitung** | Stoßseufzer wie den im Titel aufgegriffenen hört man in den sozialen Arbeitsfeldern immer mal wieder. Wer sich so äußert, geht zum einen ganz selbstverständlich davon aus, dass es im beruflichen Handeln der Sozialen Arbeit etwas zu verantworten gibt, und formuliert zum anderen die Erfahrung einer Grenze, die vermutlich weniger mit Fachwissen oder Kompetenz zu tun hat als vielmehr mit einer Überforderung hinsichtlich des wahrgenommenen Hilfebedarfs oder einer zu treffenden Entscheidung.

Solche Überforderungen werden oft auf fehlende Ressourcen oder eine unzureichende Personalausstattung zurückgeführt, auf etwas also, das durch politische Maßnahmen zu verändern wäre. Es bleibt

\* Bei der Druckvorbereitung dieses Beitrags ist der Redaktion ein Fehler unterlaufen. Der ursprüngliche Titel **„DAS KANN ICH NICHT MEHR VERANTWORTEN! Ethische Reflexion in der Sozialen Arbeit“** wurde versehentlich gekürzt.