

## **Drei Modelle für die Entstehung von Moral in einem evolutionstheoretischen Rahmen**

### **Steigerung des Biosozialverhaltens, Befreiung von Naturzwängen und Achsendrehung des Lebens**

**Georg Toepfer**

Wenn wir erstens davon ausgehen, dass der Mensch im Rahmen der natürlichen Evolution entstanden ist, und zweitens annehmen, dass er über Moral verfügt, dann besteht kein Zweifel daran, dass die Natur ein Entstehungsrahmen von Moral ist.

Damit ist aber noch nicht viel gesagt. Insbesondere ist damit noch in keiner Weise ein Verhältnis der Abhängigkeit oder gar Determination zum Ausdruck gebracht. Dass Moral irgendwie in einem evolutionsbiologischen Rahmen entstanden ist, heißt noch nicht, dass die moralischen Einstellungen und Verhaltensmuster direkt anschlussfähig oder auch nur kompatibel zu den in diesem Rahmen verbreiteten Einstellungen und Verhaltensmustern sein müssen. Moral kann im Rahmen der Evolution entstanden sein, aber am Ende doch aus dem Rahmen fallen. Dies ist sogar die traditionelle Auffassung von dem, was Moral ist. Auch die Evolutionstheorie hat diese Auffassung in den Augen vieler nicht erschüttert: Die Moral als Ausdruck eines reflektierten, zur Begründung und freien Zwecksetzung fähigen Handelns des Menschen steht in Opposition zu einem in vorgegebene funktionale Bezüge eingebundenen Verhalten der Tiere. Nach diesem Verständnis beruht die Moral auf Prinzipien der Begründung und Rechtfertigung, die etwas kategorial anderes sind als die Prinzipien der Organisation oder Erklärung des Verhaltens der Tiere.

Im Grundsätzlichen will ich diese traditionelle Auffassung hier verteidigen. Ein wesentlicher Punkt wird dabei sein, dass Moral, moralisches Handeln, etwas anderes ist als ein auf die Interessen anderer Rücksicht nehmendes Verhalten. Es kommt bei der Moral nicht nur auf die Konformität mit sittlichen Gesetzen an, sondern auch auf die Bestimmungsgründe von Handlungen. Moralisches Handeln ist ein über *Gründe* stabilisiertes Handeln (wobei aber nicht jedes begründete Han-

deln ein moralisches ist). Moralisches Handeln ist noch nicht notwendig Handeln *aus Gründen*, weil die Gründe nicht explizit vorliegen müssen; es ist auch ein unbewusstes moralisches Handeln denkbar: Dass wir anderen Menschen nichts wegnehmen und sie nicht verletzen wollen, sind beispielsweise moralische Einstellungen, die uns habituell geworden sind. Anders als Verhaltensmuster von Tieren wie das Brutpflegeverhalten der Vögel sind die moralischen Handlungsmuster des Menschen trotz ihres möglichen habituellen Charakters aber immer in Begründungskontexte eingebettet. Es gibt gesellschaftliche Institutionen wie Familie, Schule, Religion, Literatur und Medien, die uns moralische Handlungsmuster eingepägt haben, und hinter denen wiederum gesellschaftliche Formationen stehen, die diese Handlungsmuster diskursiv begründen und stützen oder hinterfragen und aufzulösen versuchen.

Zu dieser Begründung sind nur sprachbegabte Wesen in der Lage. Weil der Mensch das einzige in der Evolution entstandene Wesen ist, das eine für diskursive Begründungen geeignete Sprache entwickelt hat, verfügt nur der Mensch über Moral im eigentlichen Sinne. Man könnte noch weiter gehen und sagen: Er ist als Gattungswesen darüber definiert: »Sofern ich denke, bin ich Mensch als Gattungswesen«, wie es 1828 bei Ludwig Feuerbach heißt.<sup>1</sup> Über das begründende Denken sind die Menschen zu der Gemeinschaft eines diskursiven Gattungswesens verbunden.

Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht die Frage nach der Entstehung dieser Gemeinschaft moralischer Subjekte in der Evolution. Dies erfolgt ausgehend von den drei im Titel angesprochenen Modellen: Steigerung des Biosozialverhaltens, Befreiung von Naturzwängen und Achsendre-

---

<sup>1</sup> Ludwig FEUERBACH. *De ratione una, universali, infinita*. In: Werner SCHUFFENHAUER (Hg.). *Gesammelte Werke*, Bd. 1. Berlin 1981 [Original 1828], 1-173, 30. Dt. Übers.: *Ueber die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit* (Erlanger Inaugural-Dissertation). In: Friedrich JODL (Hg.). *Sämmtliche Werke*, Bd. 4. Stuttgart 1910, 299-356, 311: »Es giebt in Wirklichkeit nicht die Pflanze, sondern nur eine bunte Mannigfaltigkeit von einzelnen Pflanzen. Dies gilt aber nicht vom Denken. Sofern ich denke, bin ich Mensch als Gattungswesen [cogitans ipse sum genus humanum], nicht als Einzelner, wie es beim Empfinden, Fühlen, Thun und bei den Lebensfunktionen [quum sentio, vivo, ago] der Fall ist; auch nicht ein beliebiger Jemand, der oder jener, sondern Niemand. Im Denken bin ich allgemein nicht als eine Person, welche ihre Besonderheit für sich hat«.

lung des Lebens. Zunächst soll aber die Unterscheidung von *Moral* und *Ethik* diskutiert werden, weil diese von Bedeutung ist für eine Antwort auf die Frage, wie moralisches Handeln in der Evolution entstanden ist.

## 1. Moral und Ethik

Eine einfache Definition moralischen Handelns könnte lauten: Moralisches Handeln ist ein direkt oder indirekt über normative Gründe stabilisiertes Handeln. Die Dimension der Begründung tritt allerdings häufig in den Hintergrund. Verbreitet ist ein weiter Begriff von Moral als verinnerlichte Verhaltensregeln. Zahlreiche Bestimmungen des Begriffs weisen in diese Richtung, beispielsweise ein Fragment aus dem Nachlass Nietzsches: »Ich verstehe unter ›Moral‹ ein System von Wertschätzungen, welches mit den Lebensbedingungen eines Wesens sich be­ührt«. <sup>2</sup>

Verbreitet ist seit dem 19. Jahrhundert eine Bestimmung des Moralbegriffs auf der Grundlage faktisch vorhandener Normen einer historisch konkreten Gemeinschaft. In einem Buch mit dem Titel *Sittlichkeit und Darwinismus* aus dem Jahr 1871 heißt es:

Moral ist eine bestimmte Zusammenfassung von Sittenregeln, und trägt schon in ihrer Eigenschaft als etwas Bestimmtes den Charakter des Individuellen, d. i. Nicht-Allgemeinen an sich. Die Details der Moral wechseln nach Völkern und Geschichtsperioden. <sup>3</sup>

Und Friedo Ricken schreibt in seiner Einführung in die *Allgemeine Ethik*:

Moral ist die Gesamtheit der moralischen Urteile, Normen, Ideale, Tugenden, Institutionen. [...] Eine Moral wird gelebt. Kinder werden in einer bestimmten Moral erzogen. Sie werden durch entsprechende Sanktionen z.B. daran gewöhnt, daß man nicht

---

<sup>2</sup> Friedrich NIETZSCHE. [Nachlass]. In: Alfred BAEUMLER (HG.). *Werke*, Bd. 6. *Der Wille zur Macht*. Leipzig 1930, 185 (Nr. 256). Das Manuskript zu dieser Stelle gilt als verloren; vgl. *Nietzsche-Studien* 9 (1980), 456.

<sup>3</sup> Bartholomäus von CARNERI. *Sittlichkeit und Darwinismus*. Wien 1871, 180.

lügen und nicht stehlen darf und daß man ein gegebenes Versprechen halten soll.<sup>4</sup>

Moral in diesem Verständnis als gelebte gesellschaftliche Realität kann man mit Christian Illies auch »Moral im soziologischen Sinne« nennen.<sup>5</sup> Sie ist unterschieden von der »Moral im philosophischen Sinne«, die nicht in faktisch vorhandenen Werten und Normen besteht, sondern in solchen Werten und Normen, die philosophisch begründet sind. Diese Begründung ist Aufgabe der philosophischen Ethik oder Moralphilosophie. »Moral im philosophischen Sinne« ist dann also der Bestand an Werten und Normen, der im Rahmen einer Moralphilosophie begründet ist.

Das Phänomen der Moral im soziologischen Sinne liegt in der Reichweite des biologischen Programms der Erklärung von Sozialverhalten: Auch in Tiergemeinschaften gibt es soziale Verhaltensmuster, die über genetische Mechanismen oder Verhaltensmechanismen wie Belohnung und Strafe stabilisiert werden. Diese Stabilisierung ist aber eine andere als die durch Gründe, die moralisches Handeln kennzeichnet. Die Mechanismen der Stabilisierung von sozialem Verhalten bei (nicht-sprachbegabten) Tieren können im Rahmen des biologischen Programms der Erklärung aller Verhaltensmuster im Hinblick auf ihren Anpassungswert und Beitrag zur reproduktiven Fitness bestimmt werden.

Naheliegend ist es daher, die menschliche Moral, verstanden als soziales Phänomen, direkt an das unter Tieren verbreitete Sozialverhalten anzuschließen. Dieses Verständnis ist das erste hier zu diskutierende Modell der Erklärung von Moral in einem evolutionstheoretischen Rahmen.

---

<sup>4</sup> Friedo RICKEN. *Allgemeine Ethik*, 5. Aufl., Stuttgart 2013, 17f.

<sup>5</sup> Christian ILLIES. *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt am Main 2006, 162.

## 2. Steigerung des Biosozialverhaltens

Nach diesem Verständnis stellt die menschliche Moral eine Verlängerung und Intensivierung des im Rahmen der Biologie beschriebenen und erklärten Sozialverhaltens der Tiere dar, des *Biosozialverhaltens*, wie es Günter Tembrock 1982 nennt.<sup>6</sup>

Für einen engen epistemischen Zusammenhang zwischen dem Sozialverhalten der Tiere und dem moralischen Handeln des Menschen spricht zunächst, dass beide Phänomene seit der Antike in ähnlichen Begriffen beschrieben werden: Aristoteles nennt bekanntlich nicht nur den Menschen, sondern auch Tiere wie Bienen, Wespen und Ameisen *staatenbildende* Lebewesen.<sup>7</sup> Vereinzelt beschreibt Aristoteles auch detailliert Verhaltensweisen von Tieren, die anderen zugutekommen, z.B. das Stützen von verletzten Artgenossen bei Delphinen.<sup>8</sup> Ausdrücklich spricht Aristoteles, und vor ihm schon Platon, Tieren und Kleinkindern *natürliche Tugenden* zu, z.B. eine natürliche Besonnenheit und Tapferkeit.<sup>9</sup> »Die Eigenschaften der Gerechtigkeit, der Mäßigung, des Mutes und so weiter haben wir gleich von Geburt an«, heißt es in der Nikomachischen Ethik.<sup>10</sup> Aristoteles schränkt dies allerdings im gleichen Atemzug auch wieder ein (siehe Abschnitt 3).

An manchen Stellen seiner zoologischen Schriften geht Aristoteles von einem nur graduellen Unterschied zwischen Mensch und Tier aus. An einer Stelle der *Historia animalium* schreibt er von den Tieren:

[Es] liegt der Unterschied zwischen den Thieren und dem Menschen, so wie des Menschen von vielen Thieren theils in einem Mehr oder Weniger – denn manche dergleichen Eigenschaften kommen dem Menschen in höherem Grade zu, manche dage-

---

<sup>6</sup> Günter TEMBROCK. *Spezielle Verhaltensbiologie der Tiere, Bd.1 Funktionskreise, Wirbellose*. Stuttgart 1982, 139.

<sup>7</sup> ARISTOTELES. *Historia animalium*. Dt. Übers. v. Hermann Aubert und Friedrich Wimmer. Leipzig 1868, 487b33-488a14.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Historia animalium* 631a, b.

<sup>9</sup> Platon, *Leges* 710a; 963e; ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea*. Dt. Übers. v. Eugen Rolfes, bearb. v. Günther Bien. Hamburg 1995, 1144b4-9; 1151a18; ders. *Ethica Eudemica*. Dt. Übers. v. Franz Dirlmeier. Berlin 1962, 1234a24-33: »φυσικὰ ἄρετὰ«.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1144b5-7.

gen den Thieren – theils in einer Analogie. Denn so wie der Mensch Kunst, Erkenntniß und Verstand besitzt, ebenso haben manche Thiere eine andere derartige natürliche Anlage.<sup>11</sup>

Die aristotelische Ethik erscheint insgesamt als relativ aufgeschlossen gegenüber Naturalisierungsprogrammen. Offensichtlich hängt dies zusammen mit Aristoteles' Kritik an Platons Konzeption einer jenseits von gesellschaftlichen Institutionen vorhandenen ewigen Idee des Guten als Leitfaden der Ethik. Aristoteles bemüht sich im Gegensatz dazu um eine Verankerung der Ethik in der sozialen Realität, in der konkreten Gestalt eines sozialen Miteinanders. Auch dass die aristotelische Ethik zumindest einige Aspekte einer Tugendethik aufweist, macht sie anschlussfähig für biologische Naturalisierungsprojekte.

Nicht einzelne Handlungen, sondern der Charakter von Personen steht im Mittelpunkt dieser Ethik. Gegenstand von ethischen Beurteilungen sind daher individuelle Charaktermerkmale und Einstellungen. Und der Erwerb eines individuellen tugendhaften Charakters erfolgt nach dieser Konzeption nicht durch abstrakte Einsichten, sondern eine gelebte Praxis, besonders die Nachahmung vorbildlicher Einstellungen. Gegenstand einer solchen »Ethik« – besser ist es wohl, hier von einer Lehre der Lebenskunst zu sprechen – ist damit insgesamt nicht die moralische Rechtfertigung, sondern das gute, gelingende Leben in der Vielfalt seiner Erscheinungsformen. Eine so verstandene Lehre des guten Lebens lässt sich nicht nur für Menschen, sondern für alle empfindungsfähigen Wesen formulieren. Sie enthält damit auch Kategorien, die auf das Leben nichtmenschlicher Wesen Anwendung finden: Martin Seel entwickelte 1998 eine solche Konzeption des guten Lebens als »Modus freier Weltbegegnung«, der durch einen Spielraum für die wichtigsten Lebenstätigkeiten gekennzeichnet sei, angefangen mit elementarer Bewegungsfreiheit.<sup>12</sup>

Für mein Verständnis kann eine solche Lehre des guten Lebens zwar ausgehend von biologischen Kategorien entwickelt werden – sofern sie

---

<sup>11</sup> Aristoteles, *Historia animalium* 588a.

<sup>12</sup> Martin SEEL, ‚Freie Weltbegegnung‘. In: Holmer STEINFATH (Hg.). *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main 1998, 274-296.

sich aber auf das individuelle Wohlbefinden konzentriert und Rechtfertigungsfragen ausblendet, bewegt sie sich jenseits der philosophischen Ethik. Die radikalste Antwort von biologischer Seite auf diesen Einwand lautet, dass dies kein Schaden ist, weil in der Moral sowieso nichts begründet werden könne, weil sie einfach ein Faktum darstelle und nichts enthalte, was »Geltung« beanspruchen könne (s.u.).

Auch Darwin und seine unmittelbaren Nachfolger argumentieren für eine Verwurzelung der Moral im Sozialverhalten der Tiere. In seinem *Descent of Man* (1871) führt Darwin die Moral auf *soziale Instinkte* (»social instincts«) zurück. Von diesen sagt er, sie seien wegen ihrer Nützlichkeit für die Art wahrscheinlich durch Selektion erworben worden.<sup>13</sup> Daneben erkennt Darwin bei Tieren, analog zu einem »Sinn für das Schöne«, ein »Gefühl für das Richtige und Falsche« – wenn diese auch zu sehr unterschiedlichen Formen des Verhaltens führen würden.<sup>14</sup> Schließlich erkennt Darwin bei einigen Tieren, so etwa bei Vögeln, altruistische Einstellungen an.<sup>15</sup>

Weil Darwin diese Einstellungen mit dem Modell von Selektion zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb einer Art erklärt, sind sie auf innerartliche Verhältnisse begrenzt. Nur die Entstehung einer gruppen- oder artspezifischen Moral kann nach Darwin also mit der Selektionstheorie erklärt werden, nicht dagegen die Entstehung einer artübergreifenden Moral. Diese spezifisch menschliche Moral ist für Darwin mit der Selektionstheorie überhaupt nicht zu erklären. Sofern sie beim Menschen vorliege, sei der Mensch der natürlichen Selektion entkommen (siehe Abschnitt 3).

---

<sup>13</sup> DARWIN, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2 Bde. London 1871, II, 391: »As they [viz., the social instincts] are highly beneficial to the species, they have in all probability been acquired through natural selection«

<sup>14</sup> DARWIN, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. 2<sup>nd</sup> ed. London 1874, 99: »In the same manner as various animals have some sense of beauty, though they admire widely different objects, so they might have a sense of right and wrong, though led by it to follow widely different lines of conduct.«

<sup>15</sup> Darwin. *The Descent of Man* (1871), II, 109: »Birds sometimes exhibit benevolent feelings; they will feed the deserted young even of distinct species, but this perhaps ought to be considered as a mistaken instinct.«

Insgesamt ist Darwin ambivalent in der Frage nach dem natürlichen Ursprung der Moral. Einerseits liefert ihm die Selektionstheorie, vor allem im Modell der Gruppenselektion, eine Erklärungsgrundlage für die moralischen Dispositionen von Tieren und Menschen, andererseits könne die eigentliche, universalistische Moral auf der Grundlage dieser Theorie nicht erklärt werden. Darwin bemerkt auch, dass allein der Mensch mit Sicherheit als moralisch bezeichnet werden könne, weil allein er in der Lage sei, seine Handlungen und Motive zu *bewerten* (»approving or disapproving«).<sup>16</sup>

Weniger ambivalent als Darwin ist wenig später Ernst Haeckel, der an die Vorstellung der evolutionären Entwicklung der Moral eine wissenschaftssystematische Forderung knüpft: Die Ethik sei keine selbständige Wissenschaft mehr, sondern ihre Grundlage beruhe auf der Entwicklungslehre, die ihr die natürlichen Gesetze der Moralität geben werde.<sup>17</sup> Das Pflichtgefühl und Sittengesetz sei nichts anderes als ein »socialer Instinct«, wie er sich schon bei vielen sozial lebenden Tieren in ihrer Verteidigung der Artgenossen und der Brutpflege zeige, so Haeckel 1877.

Soziobiologen argumentieren bis in die Gegenwart auf diese Weise. In seiner Verteidigung der Evolutionären Ethik von 1986 meint Robert Richards, die Evolution habe den Menschen so geformt, dass er im Sinne des Gemeinwohls handle; ein solches Handeln sei aber genau ein »moralisches Handeln«. Also habe, so der Schluss von Richards, die Evolution den Menschen zu einem moralischen Wesen geformt.<sup>18</sup> In ähnlich funktionalistischer Weise versucht auch Philip Kitcher die Ethik

---

<sup>16</sup> Ebd., I, 88.

<sup>17</sup> Ernst HAECKEL. ‚Ueber die heutige Entwicklungslehre im Verhältnisse zur Gesamtwissenschaft‘. *Amtlicher Bericht der 50. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte* 50 (1877), 14-22, 19f.

<sup>18</sup> Robert J. RICHARDS. ‚A defense of evolutionary ethics‘. *Biology and Philosophy* 1 (1986), 265-293, 289. Kritisch dazu u.a. Kurt BAYERTZ. ‚Evolution und Ethik. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms‘. In: ders. (HG.). *Evolution und Ethik*. Stuttgart 1993, 7-36, 16ff.; Oliver RAUPRICH. *Natur und Norm. Eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Ethik*. Münster 2004, 239: Ethik besteht in mehr als altruistischem Handeln, das insgesamt weder ein notwendiges noch hinreichendes Kriterium zur Bestimmung von Ethik darstellt.

als Einrichtung zur Regulation des Zusammenlebens von Individuen in einem Kollektiv zu erklären. Die Leistung von Ethik bestehe darin, den *sozialen Zusammenhalt* (»social cohesion«) von großen Gruppen von Individuen zu ermöglichen, der nicht mehr durch evolutionäre Mechanismen des Altruismus erzielt werden könne.<sup>19</sup> Ethik wird also verstanden als eine *Sozialtechnologie*, die für große Gruppen das leistet, was der biologische Altruismus für Familiengruppen ermöglicht: eine Kooperation unter Individuen.

Kritisch wird gegen solche Konzepte eingewandt, dass aus der sozialen Funktionalität einer moralischen Einstellung noch nichts zu ihrer Normativität, d.h. ethischen Akzeptanz, folgt: Diskussionen zu inhaltlichen moralischen Fragen betreffen meist gar nicht ihren sozialen Nutzen.<sup>20</sup> Fragen der *externen* funktionalen Effekte von Moral liegen jedenfalls nicht im zentralen Fokus moralischer Diskurse – ebenso wenig wie Fragen der Entstehung und langfristigen Genese moralischer Überzeugungen.

Ein grundsätzliches Problem der evolutionären Erklärungen ist es daher, dass sie kein Kriterium der Unterscheidung des ethisch Akzeptablen vom Unakzeptablen bereitstellen. Evolutionstheoretische Erklärungen kann es ebenso für ethische Einstellungen wie den Altruismus oder die goldene Regel geben wie für Verhaltensmuster, die als ethisch nicht akzeptabel gelten wie Vergewaltigungen, Kindesmissbrauch und allgemein Verhaltensegoismus. Diese Erklärungen sind aber keine Rechtfertigungen. Ethische Gründe und Rechtfertigungen sind einfach etwas anderes als kausale Determinationen und Erklärungen. Kurz: Ethik ist ein gegenüber evolutionären Erklärungen autonomer Diskurs.

Genau diese Auffassung wird aber von manchen zeitgenössischen Philosophen der Biologie bestritten. Sie sind der Ansicht, moralisches Handeln sei nicht nur eine durch Selektion entstandene Verhaltensstra-

---

<sup>19</sup> Philip KITCHER. ‚Prospects for a naturalistic ethics‘. In: Ansgar BECKERMANN, Holm TETENS und Sven WALTER (HG.). *Philosophie. Grundlagen und Anwendungen. Hauptvorträge und ausgewählte Kolloquiumsbeiträge zu GAP 6*. Paderborn 2008, 13-34, 19f.

<sup>20</sup> Thomas SCHMIDT. ‚Evolutionäre Erklärungen von Moral und die Autonomie der Ethik‘. In: Thomas SCHMIDT und Tatjana TARKIAN (HG.). *Naturalismus in der Ethik. Perspektiven und Grenzen*. Paderborn 2011, 87-107.

ategie, sondern darüber hinaus gebe es zur Moral auch gar nichts mehr zu sagen. Diese Auffassung formuliert Eckart Voland seit 2004. In einem Aufsatz von 2011 heißt es:

Moral kann als adaptive Strategie ›egoistischer Gene‹ verstanden werden [...]. Womit gemeint ist, dass Moral in letzter Analyse dem Vermehrungsbestreben ihrer eigenen genetischen Basis zuarbeitet und das persönlich wahrgenommene Interesse am Wohlbefinden des anderen strategisch konditionaler Ausdruck von genetischem Eigeninteresse ist.<sup>21</sup>

Das ist die soziobiologische Position zur evolutionären Herkunft der Moral aus dem bei vielen Tieren verbreiteten und biologisch erklärbaren Sozialverhalten: die Reduktion von Moral auf nichts als eine Verhaltensstrategie zur Fitnessmaximierung von Individuen. Darüber hinaus argumentiert Voland, dass alle Versuche der Auszeichnung bestimmter Normen als gültig auch wieder auf in der Evolution entstandenen faktischen Dispositionen beruhen, nämlich auf unseren moralischen Intuitionen:

Die Trennung von Normen und Fakten ist nicht mehr konsequent aufrecht zu erhalten, denn jedes moralische Subjekt unterliegt faktisch (und nicht etwa normativ) seinen moralischen Intuitionen, und Intuitionen sind Fakten. Als Fakten entziehen sich moralische Intuitionen jedoch einer rationalen Legitimation, was die Geltungsfrage von Normen ins Leere laufen lässt.<sup>22</sup>

In einem Aufsatz aus dem Jahr 2004 behauptet Voland, auf diese Weise habe sich »das Legitimationsproblem in Luft aufgelöst«, weil »emotive Zustände«, die die letzte Basis der Moral bilden würden, nicht legitimiert werden müssten, um gelten zu können; letztlich sei daher in Bezug auf Moral »jeglicher Geltungs- und Begründungsanspruch fehl am Platz«:

Die biologische Genese von Moral begründet nicht Geltung [...], sondern die biologische Genese von Moral läßt die Frage nach

---

<sup>21</sup> Eckart VOLAND, ‚Evolutionäre Ethik: Moral (fast) ohne Metaphysik‘. In: Patrick BECKER und Ursula DIEWALD (Hg.), *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*. Göttingen 2011, 193-205, 199.

<sup>22</sup> Ebd., 201.

## Entstehung von Moral im evolutionstheoretischen Rahmen

der Geltung schlichtweg ins Leere laufen. Biologische Merkmale *sind*, sie *gelten* nicht, und sie gelten auch nicht nicht.<sup>23</sup>

Volands Position verbindet damit in gewisser Weise den Standpunkt der *evolutionären Ethik*, nach dem unsere moralischen Einstellungen als Verhaltensstrategien zur Fitnessmaximierung entstanden sind, mit der *evolutionären Erkenntnistheorie*, nach der auch unsere kognitiven Kategorien in der Evolution entstanden sind, in diesem Fall unsere moralischen Intuitionen, die er für entscheidend in der Begründung von Moral hält.

Wenn man dieser Argumentation folgen würde, gäbe es also überhaupt keine Moralphilosophie. Die letzte argumentative Ressource der Moralphilosophie, die moralischen Intuitionen, wären selbst ein in der Evolution entstandenes Faktum, und damit in der für Faktenerkenntnis zuständigen Naturwissenschaft der Biologie zu erforschen.

### 3. Befreiung von Naturzwängen

Auch die Position der Moral als Befreiung von Naturzwängen lässt sich auf Aristoteles zurückführen. Wie gesehen führt Aristoteles zwar einige Verhaltensweisen von Tieren auf natürliche Tugenden zurück, er stellt dabei aber heraus, dass diese lediglich uneigentliche Tugenden seien. Denn das wahrhaft tugendhafte Handeln zeichnet sich für Aristoteles dadurch aus, dass es das Gute um des Guten willen anstrebe, und nicht um des Nützlichen oder Angenehmen willen, d.h. es erfolge nicht aus Leidenschaft.<sup>24</sup> Ein selbstgefährdendes Verhalten von Tieren – etwa in der Verteidigung des Nachwuchses – wird daher ausdrücklich nicht als tapfer beschrieben, weil es eben aus Leidenschaft geschehe.<sup>25</sup> Auch die

---

<sup>23</sup> Eckart VOLAND. ‚Genese und Geltung – Das Legitimationsdilemma der Evolutionären Ethik und ein Vorschlag zu seiner Überwindung‘. In: *Philosophia naturalis* 41 (2004), 139-153, 150.

<sup>24</sup> ARISTOTELES. *De anima*. Dt. Übers. v. Willy Theiler, bearb. v. Horst Seidl. Hamburg 1995, 432b5f.; *Ethica Nicomachea* 1113a15-b2.

<sup>25</sup> Platon. *Laches* 196e-197c; Aristoteles. *Ethica Eudemica* 1229a20-29; *Ethica Nicomachea* 1116b23-1117a9.

Gemeinschaften der Tiere sind für Aristoteles auf Lustgewinn und gegenseitigen Nutzen ausgerichtet; die höchste Form der Gemeinschaft, die aus gemeinsamer Teilhabe an dem Guten erfolge, gebe es bei Tieren nicht.<sup>26</sup>

In einem wahrhaft tugendhaften Handeln komme zu der natürlichen Leidenschaft die durch Überlegung und Vernunft geleitete Einsicht in das Gute hinzu – und diese würde den Tieren gerade fehlen<sup>27</sup>. In der Nikomachischen Ethik schreibt Aristoteles: »[Wir nennen] die Tiere nicht mäßig oder unmäßig, es sei denn im übertragenen Sinne [...]. Denn das Tier hat nicht Willenswahl und Vernunft«. <sup>28</sup> In der Eudemischen Ethik heißt es ähnlich:

[Bei ihnen [den Tieren] gibt es den Gegensatz von Überlegung und Strebung nicht, sondern sie folgen der Strebung. Im Menschen aber ist beides, das heißt in einem bestimmten Alter, dem wir das Handeln wirklich zuerkennen. Wir sprechen ja nicht vom ›Handeln‹ beim Kinde, und auch nicht beim Tier, sondern erst dann wenn schon auf Grund von Überlegung gehandelt wird.<sup>29</sup>

Ausdrücklich erklärt Aristoteles die Willensfreiheit als die Grundlage der Tugend.<sup>30</sup> Der Mensch nimmt danach also eine Sonderstellung unter den Lebewesen ein, weil er über Willensfreiheit und Vernunft verfügt und mittels dieser Vermögen das Gute um des Guten willen und nicht für einen anderen Zweck, wie das Nützliche oder Angenehme, anstreben kann. In *De anima* und *Historia animalium* erklärt Aristoteles Ernährung und Fortpflanzung als die beiden Zwecke, auf die das Leben aller Tiere ausgerichtet sei<sup>31</sup>; diese beiden seien »die natürlichsten [Leistungen] für alles Lebende«<sup>32</sup>. Sofern also dieses Streben nach dem für das Überleben Nützlichen als das *natürliche* Streben aller Tiere angese-

---

<sup>26</sup> Aristoteles. *Ethica Eudemica* 1236b1-6; *Ethica Nicomachea* 1170b10-14.

<sup>27</sup> Aristoteles. *Ethica Nicomachea* 1144b14-31; 1149b31-35.

<sup>28</sup> Aristoteles. *Ethica Nicomachea* 1149b31-35

<sup>29</sup> Aristoteles. *Ethica Eudemica* 1224a28-30.

<sup>30</sup> Aristoteles. *Ethica Nicomachea* 1111b7-13: »Die Willensfreiheit scheint vor allem das Eigentümliche der Tugend auszumachen«.

<sup>31</sup> Aristoteles. *De anima* 415a21-b2; *Historia animalium* 589a2-5.

<sup>32</sup> Aristoteles, *De anima* 415a22.

hen werden kann und der Mensch daneben noch andere Ziele um ihrer selbst willen verfolgt, transzendiert er die natürliche Einstellung der Tiere. Die menschliche Moral steht damit *jenseits* der natürlichen Strebungen der Tiere.

In einem großen Sprung zu Darwin lässt sich bei ihm eine ähnliche Ansicht feststellen: In seinem *Descent of Man* von 1871 formuliert Darwin in vielen Passagen – häufig nur beiläufig – eine Entgegensetzung des Prinzips der Natürlichen Selektion und der Prinzipien, nach denen die Welt des Menschen zu erklären ist. So heißt es, die Zivilisation wirke den Effekten der Selektion entgegen:

[C]ivilisation [...] checks in many ways the action of natural selection [...]. With civilised nations, as far as an advanced standard of morality, and an increased number of fairly well-endowed men are concerned, natural selection apparently effects but little; though the fundamental social instincts were originally thus gained.<sup>33</sup>

Andere Autoren neben Darwin sind in dieser Hinsicht noch deutlicher. Alfred Russel Wallace bemerkt 1864: »Man has escaped natural selection«<sup>34</sup>. Und in einem Aufsatz aus dem Jahr 1869 mit dem Titel: *The limits of natural selection as applied to man* erklärt Wallace den Funktionalismus der Selektionstheorie für unangemessen im Hinblick auf die Begründung der Moral: »The utilitarian hypothesis (which is the theory of natural selection applied to the mind) seems inadequate to account for the development of the moral sense«.<sup>35</sup>

Für die Entwicklung der Kultur hält Wallace die Selektion für nicht ausschlaggebend, weil Moralität und auch Intelligenz nicht unbedingt diejenigen Menschen auszeichnen, die im Leben am besten fortkommen und sich am schnellsten fortpflanzen. Insofern sich in der sozialen Entwicklung also tatsächlich die Tendenz einer Kultivierung und Zivili-

---

<sup>33</sup> Darwin. *The Descent of Man* (1871), I, 170; 173.

<sup>34</sup> Alfred Russel WALLACE. ‚*The origin of human races and the antiquity of man deduced from the theory of ‘natural selection’*‘. *Anthropological Review* 2 (1864), clviii-clxxxvii, clxviii.

<sup>35</sup> Alfred Russel WALLACE. ‚*The limits of natural selection as applied to man*‘. In: *Contributions to the Theory of Natural Selection*. London 1870 [Original 1869/70], 332-371, 352.

sierung abzeichnet, stellt es für Wallace ein empirisches Faktum dar, dass der Mensch der Natürlichen Selektion entkommen ist.

Ein Jahrhundert nach Darwin und Wallace findet sich diese Vorstellung der Entgegensetzung von Moral- und Selektionsprinzipien überraschenderweise auch bei einem Mitbegründer der Soziobiologie – bei Richard Dawkins, ganz am Ende seines Buches *The Selfish Gene* aus dem Jahr 1976. Nachdem Dawkins dort auf vielen Seiten dargestellt hat, wie die in der Evolution geformten Organismen, und auch der Mensch, am besten als Marionetten ihrer Gene zu verstehen sind, stellt er fest: Der Mensch könne sich aus diesem Programm befreien, ihm sei es möglich, einen interesselosen Altruismus zu kultivieren – etwas, das in der Natur nicht möglich sei: »We are built as gene machines and cultured as meme machines, but we have the power to turn against our creators. We, alone on earth, can rebel against the tyranny of the selfish replicators«. <sup>36</sup> Auch Dawkins operiert also mit einer Entgegensetzung von Natur und Kultur, von Natürlicher Selektion und Zivilisation.

Nach diesem Modell ist die Moral nicht eine Verlängerung des durch Natürliche Selektion geformten Biosozialverhaltens, sondern gerade eine Abkehr von den Mechanismen der Selektion. Zivilisation und Moral sind danach aus dem Widerstand gegen die Kräfte entstanden, die den Menschen geformt haben: gegen die Tyrannei der egoistischen Gene.

Das letzte Modell formuliert einen Weg dazu, wie sich eine solche Abkehr vollzogen haben kann.

#### 4. Achsendrehung des Lebens

Die Formel von der *Achsendrehung des Lebens* greift einen Ausdruck des Soziologen Georg Simmel auf, den dieser in seinen letzten Lebensjahren verwendete. Simmel bezeichnete damit den Prozess der Kulturent-

---

<sup>36</sup> Richard DAWKINS. *The Selfish Gene*. Oxford 1976, 215.

stehung des Menschen.<sup>37</sup> Die Entstehung der Kultur besteht danach in der Verselbständigung von Formen und Mitteln des Lebens, die sich am Ende dieses Prozesses dem Lebensdienlichen selbst nicht mehr unterordnen lassen. Simmel schreibt 1917:

[In der Welt des Geistes] geschieht die große Wendung, mit der uns die Reiche der Ideen entstehen: die Formen oder Funktionen, die das Leben um seiner selbst willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgetrieben hat, werden derart selbständig und definitiv, daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet, und daß das Gelingen dieser Einordnung als eine ebenso letzte Wert- und Sinnerfüllung gilt, wie zuvor die Einfügung dieser Formen in die Oekonomie des Lebens. [...] Erst wenn jene große Achsendrehung des Lebens um sie [d.i. die »geistigen Kategorien«] herum geschehen ist, werden sie eigentlich produktiv, ihre sachlich eigenen Formen sind jetzt die Dominanten, sie nehmen den Lebensstoff in sich auf und er muß ihnen nachgeben.<sup>38</sup>

Die Achsendrehung betrifft die teleologische Orientierung des menschlichen Handelns: Worauf die Tiere funktional durchgängig als Ziele ihres Verhaltens ausgerichtet sind, ihre Selbsterhaltung und Fortpflanzung, kann für den Menschen den Status eines bloßen Mittels erhalten; und was umgekehrt den Tieren Mittel für ihre biologischen Ziele ist, – etwa ihre Wahrnehmungsinhalte, Kommunikationsformen und Werkzeugverwendungen – kann für den Menschen zum Zweck werden. In biologischer, d.h. funktionaler Hinsicht ist der Mensch also ein umgedrehtes Tier: *Homo fines-invertens*.

Am Ende dieser teleologischen Achsendrehung können beim Menschen andere Zweckorientierungen des Handelns stehen als die in der

---

<sup>37</sup> Auch bei Aristoteles finden sich Überlegungen, die in diese Richtung weisen, besonders in der Feststellung, das Geschlecht der Menschen unterscheide sich darin von den anderen Lebewesen, dass es nicht nur mit »Vorstellungen und Erinnerungen«, sondern »auch mit Kunst und Überlegungen« lebe (ARISTOTELES. *Metaphysica*. Dt. Übers. v. Hermann Bonitz, bearb. v. Horst Seidl. Hamburg 1995, 980b).

<sup>38</sup> SIMMEL, Georg. ‚Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einer Metaphysik‘. In: *Gesamtausgabe*, Bd. 13. Frankfurt am Main 2000 [Original 1917], 252-298, 253; ders. ‚Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel‘. In: *Gesamtausgabe*, Bd. 16. Frankfurt am Main 1999 [Original 1918], 209-425, 245.

organischen Natur durchgängig angestrebten: Die Achsendrehung besteht in der Emanzipation von dem universalen biologischen Zweck der Fitnessmaximierung durch Reproduktion. In der Evolution des Menschen erfolgte nach diesem Modell eine sukzessive Steigerung der Fitness – also der ultimativen biologischen Funktion – durch ein Mittel, das sich so weit verselbständigte, bis es sich dem biologischen Zweck, dem es ursprünglich diente, nicht mehr unterordnen ließ. Dieses ursprüngliche biologische Mittel, das kultureller Zweck geworden ist, ist die Fähigkeit zur Verhaltensflexibilität und zur Distanzierung von den unmittelbaren biologischen Bedürfnissen. Sie kulminiert in der kulturellen Selbstgestaltung, wie sie dem Menschen möglich ist. Die Flexibilität in Bezug auf die Erreichung der biologischen Zwecke mündete in eine Emanzipation von der funktionalen Ordnung des biologischen Lebens selbst, d.h. von der Universalität der Maximierung biologischer Fitness. Der Prozess besteht damit insgesamt in der Selbstaufhebung des Prinzips der Fitnessmaximierung.

Dieser Vorgang der Mittel-Zweck-Drehung – das »Auswachsen eines Mittels zum Zweck«, wie Simmel es auch nennt<sup>39</sup>, – könnte grundsätzlich bei vielen Arten von Lebewesen auftreten. Die Biologie ist bisher allerdings sehr erfolgreich darin, das Verhalten und die morphologische Ausstattung der Tiere durchgängig im Sinne ihrer funktionalen Nützlichkeit für Selbsterhaltung und Fortpflanzung zu erklären. Wie es aussieht, unterscheiden sich die nicht-menschlichen Lebewesen voneinander allein in den Mitteln, mit denen sie die immer gleichen Ziele verfolgen: letztlich Selbsterhaltung und Reproduktion. Der Mensch unterscheidet sich von den anderen Lebewesen dagegen in der Variation nicht nur der Mittel, sondern auch der Ziele: Neben Selbsterhaltung und Reproduktion verfolgt er noch eine Menge weitere. Es ist dabei aber nichts als eine empirische Frage, inwieweit die teleologische Achsendrehung des Lebens bei nur einer biologischen Art vorkommt.

Der Begriff der Fitness ist allerdings vielschichtig und kann sich auf Prozesse auf verschiedenen Ebenen beziehen. Auch in diesem Fall lässt sich der Fitnessverlust auf einer Ebene als ein Fitnessgewinn auf ande-

---

<sup>39</sup> Simmel, *„Lebensanschauung“*, 252.

rer Ebene beschreiben. Systematisch ausgebaut wurde dieser Ansatz in der Theorie kultureller Evolution.

Gerade in selektionstheoretischer Perspektive lässt sich die Möglichkeit der Unabhängigkeit von Prozessen auf kultureller Ebene von biologischen Funktionsbezügen, also dem Überleben und der Reproduktion von Organismen, darstellen. Tradierte Verhaltensmuster können kulturell erfolgreich sein, aber die biologische Fitness von Organismen, an denen sie erscheinen, herabsenken. Es kann also ein Antagonismus zwischen der *kulturellen Fitness* und der *genetischen* oder *biologischen Fitness* eines Verhaltens bestehen. Robert Boyd und Peter Richerson, die beiden Pioniere der Theorie kultureller Evolution, sprechen davon, dass Merkmale mit hoher kultureller Fitness in biologischer Hinsicht *Fehlanspassungen* sein können<sup>40</sup>: Verhaltensmuster und Lebensstile, die kulturell attraktiv sind und sich deshalb ausbreiten, können der biologischen Fitness der Individuen entgegenlaufen. Ein bekannter Fall für diesen Antagonismus sind Akademiker, die viele Ressourcen in ihre Ausbildung stecken, aber nur wenige in ihre Nachkommen. Die Vorliebe für wenige oder gar keine Kinder, die sich in westlichen Gesellschaften ausbreitete, ist offensichtlich ein Merkmal, das die biologische Fitness der Individuen nicht optimiert – in vielen Fällen aber ihre kulturelle.<sup>41</sup> Denn diese Vorliebe ist ein kulturell attraktives Verhaltensmuster, das mit einem hohen sozialen Prestige verbunden ist. Die kulturelle Evolution hat sich in diesem Fall der biologischen Evolution überlagert und diese in den Hintergrund gedrängt; sie führte zur Ausbreitung von Merkmalen, die in einer rein biologischen Evolution unmöglich wäre.

Die Modelle der kulturellen Evolution liefern damit einen Mechanismus dafür, wie man sich die Achsendrehung des Lebens vorstellen kann: als eine Verschiebung der Selektionsprozesse mit der größten Wirksamkeit von einer Ebene auf eine andere. Außerdem ist diese Betrachtung geeignet, die mögliche Autonomie der Selektion auf einer Ebene gegenüber anderen Ebenen zu begründen, zum Beispiel die Au-

---

<sup>40</sup> Robert BOYD und Peter J. RICHERSON. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago 1985, 99.

<sup>41</sup> Ebd., 173f.

tonomie der kulturellen Dynamik gegenüber der biologischen. Soziales Verhalten (als »Moral im soziologischen Sinne«) könnte auf diese Weise als Produkt einer kulturellen, und nicht einer rein biologischen Dynamik beschrieben werden. Sofern dieses Verhalten darüber hinaus auf Einstellungen und Prinzipien beruht, die durch moralphilosophische Argumentationen gestützt und auf diesem Wege sozial stabilisiert werden, würde es als moralisches Handeln verstanden werden können.

Der Prozess der Entstehung philosophisch begründeter Moral hat nach diesem Modell also zwei Stufen: Die entscheidende Achsendrehung des Lebens, die in der Transzendierung der unter (nicht-menschlichen) Tieren weit (vielleicht universal) verbreiteten Ausrichtung des Verhaltens allein auf die Zwecke der Selbsterhaltung und Fortpflanzung bestand, kann über nicht-sprachliche Mittel erfolgt sein, durch die Einführung zusätzlicher Selektionskriterien (der kulturellen Evolution), die eine neue Selektionsebene jenseits der biologischen Reproduktionsmaximierung begründeten. Für die normative Auszeichnung und damit moralphilosophische Begründung von Handlungsmaximen auf dieser (kulturellen) Ebene war aber die Entwicklung von diskursiver Sprache notwendig. Über kausale (Selektions-)Mechanismen kann zwar Moral im soziologischen Sinne stabilisiert werden; die normative Ebene, und damit eine Begründung der Maximen moralischen Verhaltens, das dann zu einem Handeln wird, wird aber erst mittels Sprache erreicht, ohne die es also keine Moral im philosophischen Sinne geben kann.

## 5. Ethik und Evolution

Evolutionsbiologie und Moralphilosophie sind zwei Forschungsbereiche sehr unterschiedlichen Typs. Evolutionsbiologie untersucht die natürlichen Entwicklungsverläufe von organischen Strukturen, Prozessen und Modulen; Moralphilosophie ist der Versuch, die Gründe und Bedingungen für moralische Urteile zu klären. Das eine zielt auf ein positives Wissen über einen Gegenstand der Welt, das andere auf ein Reflexionswissen.

Das Verhältnis dieser beiden Bereiche ist in sehr unterschiedlicher Weise bestimmt worden. Die Vorschläge reichen von einer bloßen Kommentierung des einen Bereichs durch den anderen, wofür Peter Bieri mit dem Begriff der *evolutionären Kommentare* zum Projekt der Ethik durch die Evolutionsbiologie plädiert<sup>42</sup>, bis hin zur Begründung des einen Bereichs in dem anderen, wie es etwa Haeckel mit der Begründung der Ethik in der Evolutionsbiologie vorschwebte. Eine andere Spielart dieses letzteren Reduktionismus ist Volands Position, nach der es ein eigenständiges Projekt der Begründung von Geltung moralischer Prinzipien nicht geben kann, weil diese Begründungen immer auf moralische Intuitionen zurückgreifen müssen und diese Intuitionen evolutionär gewordene kognitive Fakten und damit in der Evolutionspsychologie zu untersuchen sind.

Ein attraktiver vermittelnder Vorschlag, der zwischen diesen Extremen einer bloßen Kommentierung und Reduktion bzw. Eliminierung des ethischen Programms steht, ist Christian Illies' Programm einer *Konvergenzanthropologie*: Konvergieren sollen nach diesem Vorschlag Vernunft und Natur. Es liegt darin die These, dass der Mensch nicht nur von Natur aus moralfähig ist, sondern »gerade für ein Verhalten gemäß derjenigen Werte und Normen evolutionär angelegt zu sein scheint, die auch von der Vernunft als gültig und richtig eingesehen werden können«. <sup>43</sup>

Die Gefahr des harmonisierenden Projekts einer »synthetischen Anthropologie«<sup>44</sup> besteht allerdings darin, dass es die vorhandenen Gräben zwischen den Programmen der Begründung von Ethik und der Erklärung von Sozialverhalten mehr verdeckt als klärt. Die Konvergenz besteht ja zunächst auch lediglich auf der Ebene von Verhaltens- bzw. Handlungsmustern: Biologisch adaptives Sozialverhalten kann zu oberflächlich oder funktional betrachtet ähnlichen Ergebnissen führen wie kulturell begründetes moralisches Handeln. Konrad Lorenz hat daher auch treffend von einem der »menschlichen Moral funktionell analogen

---

<sup>42</sup> Peter BIERI. ‚Evolution, Erkenntnis und Kognition‘. In: Wilhelm LÜTTERFELDS (Hg.). *Transzendente oder Evolutionäre Erkenntnistheorie?* Darmstadt 1987, 117-147, 137; 146.

<sup>43</sup> Illies. *Philosophische Anthropologie*, 14.

<sup>44</sup> Ebd., 36.

Verhalten sozialer Tiere« gesprochen.<sup>45</sup> Er sieht die Analogie in den Konsequenzen des Verhaltens, nicht in dessen Motivation. Auf dieser Ebene lässt sich die Ethik leicht an die Biologie anschließen. Insofern aber die für Ethik grundlegende Ebene der Begründung und Rechtfertigung in diesem moralanalogen Verhalten gerade fehlt, erreicht es lediglich den Status eines »Altruismus ohne Moral«, wie es Ernst Tugendhat genannt hat.<sup>46</sup>

Die Konvergenzanthropologie ließe sich aber auch so verstehen, dass sie nicht nur Analogien im Sozialverhalten der Tiere und moralischen Handeln des Menschen betreffen würde (um letzteres als Steigerung aus ersterem zu erklären oder auch nur zu verstehen), sondern auch in der Weise, dass Einsichten in die Evolutionsgeschichte des Menschen Aufschlüsse über die spezifisch menschliche Moralfähigkeit ermöglichen würden. Psychologische Untersuchungen und darauf aufbauende Modelle zu Szenarien der Evolution des Menschen, wie sie in den letzten Jahren etwa von Michael Tomasello entwickelt wurden, weisen in diese Richtung: Wir sind von unserer Natur auf eine spezifische Form der Kooperation angelegt. Unsere uns von den Menschenaffen unterscheidende Fähigkeit zur geteilten Aufmerksamkeit für etwas, unsere »gemeinsame Intentionalität«, die sich in gemeinschaftlichen Tätigkeiten und kooperativer Kommunikation äußert, liefert die Grundlage und evolutionäre Voraussetzung für Sprache und Kultur. Nach Tomasello bilden letztere gegenüber jenen älteren, in unserer Evolutionsgeschichte tief verankerten kognitiven Dispositionen den »Schlußstein der einzigartig menschlichen Kognition und des Denkens und nicht ihr Fundament«. <sup>47</sup> Dies gilt zumindest in entwicklungsgeschichtlicher Perspekti-

---

<sup>45</sup> Konrad LORENZ. ‚Moral-analoges Verhalten geselliger Tiere‘. In: *Universitas* 11 (1956), 691-704, 692; vgl. ders. ‚Ganzheit und Teil in der tierischen und menschlichen Gemeinschaft‘. In: *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Bd. 2. München 1965 [Original 1950], 114-200, 148ff.

<sup>46</sup> Ernst TUGENDHAT. ‚Moral in evolutionstheoretischer Sicht‘. In: *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt am Main 2001, 199-224, 219. Philip Kitcher unterscheidet zwischen *Verhaltensaltruismus* (»behavioral altruism«) und *psychologischem Altruismus* (»psychological altruism«) (Philip KITCHER. *The Ethical Project*. Cambridge, Mass. 2011, 19).

<sup>47</sup> Michael TOMASELLO. *A Natural History of Human Thinking, dt. Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*. Frankfurt am Main 2014, 190.

ve auch für die Entstehung des für die Ethik fundamentalen Raums der Gründe: Die spezifisch menschliche kooperative Kommunikation und gemeinschaftliche Tätigkeit *beförderten* anfangs und *erforderten* schließlich die Etablierung eines Systems von Rechtfertigungen und Begründungen, das es nur in einer Sprache geben kann. Denn die Effizienz der Kooperation steigerte sich über den Austausch von unterschiedlichen Perspektiven und Strategien, die eine inferenziell komplexe Struktur haben können, so dass Überzeugungsarbeit und Begründungen gefragt waren – kommunikative sprachliche Operationen also, die zur Knüpfung eines kollektiv getragenen, holistischen Netzes von Prinzipien und Begriffen führten.<sup>48</sup>

So erhellend die evolutionären Szenarien für die Entstehung inferenziellen und konditionalen Denkens und Begründens auch sein mögen, so fraglich bleibt doch, welche Relevanz sie für das eigentliche Projekt der Ethik haben: Ob unsere kognitive Struktur aufgrund unserer Evolutionsgeschichte auf solche Werte und Normen angelegt ist, »die auch von der Vernunft als gültig und richtig eingesehen werden können« (Christian Illies), ist nichts als eine empirische Frage, deren Beantwortung keinen Beitrag zur Begründung von Ethik leistet. Einzusehen ist daher auch nicht, warum diese Begründung bei den entwicklungs geschichtlich älteren kognitiven Vermögen von Kooperation ansetzen sollte, anstatt bei den evolutionär späten Errungenschaften, wie der kollektiv getragenen Sprache, in der sich die Prinzipien und Argumente der Ethik entfalten.

Für das Begründungsprogramm der Ethik, das sie eigentlich definiert, besteht also keine Konvergenz mit evolutionstheoretischen Begründungsformen. Wie unsere Natur geartet ist, ist ein kontingentes naturhistorisches Faktum. Auch wenn es nicht (oder in geringerem Maße) in unserer Natur läge, aus Kooperation Lust zu beziehen, wäre die Kooperation und Rücksicht auf den anderen ein ethisches Gebot. Und auch wenn es evolutionäre Ursachen für die Gewaltbereitschaft von jungen Männern gibt, ist sie damit selbstverständlich noch nicht ethisch

---

<sup>48</sup> Vgl. Tomasello. *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*, 206f.

begründet. Evolutionsbiologie hat in ihren Grundlagen und Prinzipien nicht viel mit Ethik zu tun – wie schon Wittgenstein bemerkte.<sup>49</sup>

Schließlich kann die Eliminierung der Fragen nach Begründung und Geltung, wie sie Voland nach meinem Verständnis propagiert, auch kein befriedigender Ansatz zur Bestimmung des Verhältnisses von Evolution und Ethik sein. Denn auch Voland muss Gründe anführen, die für die Entscheidung zugunsten einer Handlungsoption gegenüber einer anderen sprechen, wenn beide als evolutionär adaptive Strategien erklärt werden können. Der Verweis darauf, dass dies lediglich auf der Grundlage von moralischen Intuitionen erfolgen könne, die in der Evolution entstanden sind, ist meines Erachtens kaum mehr als ein evolutionärer Kommentar. Sobald sich Voland auf das Spiel einer Begründung eingelassen hat, folgt er anderen Regeln als evolutionären Erklärungen.

Mein Fazit ist damit wenig ermutigend im Hinblick auf den Versuch eines Brückenschlags von der Natur zur Ethik. Nach meiner Ansicht beleuchten zwar alle drei genannten Optionen zur Entstehung von Moral in einem evolutionstheoretischen Rahmen bestimmte Aspekte der evolutionären Genese von Moral. Alle drei verfehlen aber das, worum es in der Ethik eigentlich geht.

## Literaturverzeichnis

- ARISTOTELES. *De anima*. Dt. Übers. v. Willy Theiler, bearb. v. Horst Seidl. Hamburg 1995.
- ARISTOTELES. *Ethica Eudemica*. Dt. Übers. v. Franz Dirlmeier. Berlin 1962.
- ARISTOTELES. *Ethica Nicomachea*. Dt. Übers. v. Eugen Rolfes, bearb. v. Günther Bien. Hamburg 1995.
- ARISTOTELES. *Historia animalium*. Dt. Übers. v. Hermann Aubert und Friedrich Wimmer. Leipzig 1868.

---

<sup>49</sup> »Die Darwinsche Theorie hat mit der Philosophie nicht mehr zu schaffen als irgendeine andere Hypothese der Naturwissenschaft.« (LUDWIG WITTGENSTEIN. *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Werkausgabe*, Bd. 1. Frankfurt am Main 1984 [Original 1922/33], 7-85, 33 (4.1.1.2.2)).

- ARISTOTELES. *Metaphysica*. Dt. Übers. v. Hermann Bonitz, bearb. v. Horst Seidl. Hamburg 1995.
- BAYERTZ, Kurt. ‚Evolution und Ethik. Größe und Grenzen eines philosophischen Forschungsprogramms‘. In: ders. (HG.). *Evolution und Ethik*. Stuttgart 1993, 7-36.
- BIERI, Peter. ‚Evolution, Erkenntnis und Kognition‘. In: Wilhelm LÜTTERFELDS (Hg.). *Transzendente oder Evolutionäre Erkenntnistheorie?* Darmstadt 1987, 117-147.
- BOYD, Robert und RICHERSON, Peter J. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago 1985.
- CARNERI, Bartholomäus von. *Sittlichkeit und Darwinismus*. Wien 1871.
- DARWIN, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 2 Bde. London 1871, 2<sup>nd</sup> ed. London 1874.
- DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford 1976.
- FEUERBACH, Ludwig. *De ratione una, universali, infinita*. In: Werner SCHUFFENHAUER (HG.). *Gesammelte Werke*, Bd. 1. Berlin 1981 [Original 1828], 1-173; dt. Übers.: *Ueber die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit* (Erlanger Inaugural-Dissertation). In: Friedrich JODL (HG.). *Sämmtliche Werke*, Bd. 4. Stuttgart 1910, 299-356.
- HAECKEL, Ernst. ‚Ueber die heutige Entwicklungslehre im Verhältnisse zur Gesamtwissenschaft‘. *Amtlicher Bericht der 50. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte* 50 (1877), 14-22.
- ILLIES, Christian. *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt am Main 2006.
- KITCHER, Philip. ‚Prospects for a naturalistic ethics‘. In: Ansgar BECKERMANN, Holm TETENS und Sven WALTER (HG.). *Philosophie. Grundlagen und Anwendungen. Hauptvorträge und ausgewählte Kolloquiumsbeiträge zu GAP 6*. Paderborn 2008, 13-34.
- KITCHER, Philip. *The Ethical Project*. Cambridge, Mass. 2011.
- LORENZ, Konrad. ‚Ganzheit und Teil in der tierischen und menschlichen Gemeinschaft‘. In: *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Bd. 2. München 1965 [Original 1950], 114-200.
- LORENZ, Konrad. ‚Moral-analoges Verhalten geselliger Tiere‘. In: *Universitas* 11 (1956), 691-704.
- NIETZSCHE, Friedrich. [Nachlass]. In: Alfred BAEUMLER (HG.). *Werke*, Bd. 6. *Der Wille zur Macht*. Leipzig 1930.
- RAUPRICH, Oliver. *Natur und Norm. Eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Ethik*. Münster 2004.

- RICHARDS, Robert J. ‚A defense of evolutionary ethics‘. In: *Biology and Philosophy* 1 (1986), 265-293.
- RICKEN, Friedo. *Allgemeine Ethik*, 5. Aufl. Stuttgart 2013.
- SCHMIDT, Thomas. ‚Evolutionäre Erklärungen von Moral und die Autonomie der Ethik‘. In: Thomas SCHMIDT und Tatjana TARKIAN (HG.). *Naturalismus in der Ethik. Perspektiven und Grenzen*. Paderborn 2011, 87-107.
- SEEL, Martin. ‚Freie Weltbegegnung‘. In: Holmer STEINFATH (Hg.). *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main 1998, 274-296.
- SIMMEL, Georg. ‚Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einer Metaphysik‘. In: *Gesamtausgabe*, Bd. 13. Frankfurt am Main 2000 [Original 1917], 252-298.
- SIMMEL, Georg. ‚Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel‘. In: *Gesamtausgabe*, Bd. 16. Frankfurt am Main 1999 [Original 1918], 209-425.
- TEMBROCK, Günter. *Spezielle Verhaltensbiologie der Tiere, Bd.1 Funktionskreise, Wirbellose*. Stuttgart 1982.
- TOMASELLO, Michael. *A Natural History of Human Thinking, dt. Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens*. Frankfurt am Main 2014.
- TUGENDHAT, Ernst. ‚Moral in evolutionstheoretischer Sicht‘. In: *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt am Main 2001, 199-224.
- VOLAND, Eckart. ‚Genese und Geltung – Das Legitimationsdilemma der Evolutionären Ethik und ein Vorschlag zu seiner Überwindung‘. *Philosophia naturalis* 41 (2004), 139-153.
- VOLAND, Eckart. ‚Evolutionäre Ethik: Moral (fast) ohne Metaphysik‘. In: Patrick BECKER und Ursula DIEWALD (Hg.). *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*. Göttingen 2011, 193-205.
- WALLACE, Alfred Russel. ‚The origin of human races and the antiquity of man deduced from the theory of ‘natural selection‘.‘. In: *Anthropological Review* 2 (1864), clviii-clxxxvii.
- WALLACE, Alfred Russel. ‚The limits of natural selection as applied to man‘. In: *Contributions to the Theory of Natural Selection*. London 1870 [Original 1869/70], 332-371.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Werkausgabe*, Bd. 1. Frankfurt am Main 1984 [Original 1922/33], 7-85.