

Diskurs und menschliche Evolution

Alessandro Pinzani

Depto. de Filosofia, UFSC,
Florianópolis (Brasilien)
(alessandro@cfh.ufsc.br)

Abstract

In der ersten Hälfte der 80er Jahre hat Apel mehrmals versucht, seine Diskursethik im Rahmen einer breit angelegten Rekonstruktion der menschlichen Fähigkeit, moralisch zu denken und zu handeln, zu verorten. Dabei hat er sich der Ergebnisse von naturwissenschaftlich prozedierenden Disziplinen wie Ethologie und evolutionärer Psychologie bedient. Der Beitrag widmet sich der Würdigung von Apels Versuch, eine anthropologische Begründung der Notwendigkeit der Ethik anzubieten. Im ersten Teil wird Apels Rekonstruktion der evolutionären und geschichtlichen Entstehung der Ethik kurz vorgestellt. Im zweiten Teil wird diese Rekonstruktion zum Teil ergänzt und gegen alternative Erklärungen der evolutionären Ursprünge der Moral verteidigt.

Schlussworte: Apel; Diskursethik; Evolution; Gründe; praktische Vernunft.

Discourse and human evolution

In the first half of the 1980s Apel tried to situate his discourse ethics within a general reconstruction of the human capacity to think and to act morally. In doing so he recurred to the results of natural sciences such as ethology and evolutionary psychology. The paper aims at discussing Apel's attempt at an anthropological foundation of the necessity of ethics. The first part shortly presents Apel's reconstruction of the evolutionary and historical origins of ethics. In the second part this reconstruction is partly amended and defended against alternative explanations of the evolutionary origins of morals.

Keywords: Apel, Discourse Ethics, Evolution, Reasons, Practical Reason.

In diesem Beitrag werde ich über einen Aspekt von Apels Denken schreiben, der m. E. seine Relevanz zeigt, wenn es darauf ankommt, aus der Perspektive der Moralphilosophie die Gefahren zu betrachten, denen wir heute als Gattung begegnen. In der ersten Hälfte der 80er Jahre hat Apel mehrmals versucht, seine Diskursethik im Rahmen einer breit angelegten Rekonstruktion der menschlichen Fähigkeit, moralisch zu denken und zu handeln, zu verorten. Dabei hat er sich der Ergebnisse von naturwissenschaftlich prozedierenden Disziplinen wie Ethologie und evolutionärer Psychologie bedient und ist somit zu Schlüssen gekommen, die besonders relevant für die heutige Debatte über Umweltzerstörung zu sein scheinen. Apel bemüht sich also ausdrücklich „um eine anthropologische Begründung der Notwendigkeit der Ethik“ (Apel u. a. 1984, 54), und der Würdigung dieses Vorhabens ist dieser Beitrag gewidmet. Ich werde im ersten Teil Apels Rekonstruktion der evolutionären und geschichtlichen Entstehung der Ethik kurz vorstellen (1), um dann im zweiten Teil zu einer Ergänzung dieser Rekonstruktion (2.a) und zu ihrer Verteidigung gegen alternative Erklärungen der evolutionären Ursprünge der Moral (2.b) zu schreiten.

1. Die evolutionäre und geschichtliche Entstehung der Ethik

Schon in seinem Beitrag zum XII. Deutschen Kongress für Philosophie (Innsbruck 1981) bezeichnete Apel prophetisch die „Gefahr einer Zerstörung der menschlichen Öko- und Biosphäre“ als eine größere „Herausforderung der moralischen Vernunft“ als die damals von vielen höchst befürchtete „Gefahr eines nuklearen Vernichtungskriegs“. Diese Gefahren betreffen zum ersten Mal in der Weltgeschichte „die Menschheit als Ganzes“ und erfordern, dass die Menschen „gemeinsam die moralische Verantwortung“ übernehmen – was auf die „Notwendigkeit einer Makroethik“ hinweist (Apel 1990, 42). Mit anderen Worten können wir uns den Gefahren, die uns als Gattung bevorstehen, nur gemeinsam, sprich als Gattung, entgegensetzen. Nur durch gemeinsames Handeln können wir hoffen, ihnen zu entkommen (vgl. a. a. O. 79ff. und 247ff.). Apel meint, das Diskursprinzip diene als eine ideale Basis, um jene moralischen Prinzipien zu gründen, die für ein solches gemeinsames Handeln notwendig sind – und das ist nicht überraschend. Besonders interessant ist jedoch die Art und Weise, wie er versucht, dies zu begründen, nämlich durch Rekurs auf die Befunde naturwissenschaftlicher Disziplinen, die ihm ermöglichen, die Stellung einer Diskursethik im Rahmen der allgemeinen menschlichen Evolution zu situieren.

In einem anderen Text, der 1984 im Rahmen eines Funk-Kollegs zur Ethik verfasst wurde, spricht Apel von der „Situation des Menschen“ als eine „Herausforderung an die praktische Vernunft“, die durch verschiedene „geschichtliche Phasen“ ging (Apel u. a. 1984, 49ff. und 70ff.). Sein Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass sich der Mensch während seiner Evolution von der Verbundenheit automatischer Verhaltensregulationen, also von seinen natürlichen Instinkten und Reflexen, befreit hat. Dadurch erlangte er das, was wir menschliche Handlungsfreiheit nennen; aber dieser Gewinn war mit einem hohen Preis verbunden, nämlich mit dem Verlust der Kontrolle über die Folgen unseres Handelns. In Anlehnung an Jakob von Uexküll bezieht sich Apel auf die Unterscheidung von Wirkwelt und Merkwelt, d.h. auf die Diskrepanz zwischen dem, was der Mensch durch sein Handeln bewirken kann, und dem, was er durch seine Sinnesorgane und Instinktauslöser merken kann (a. a. O., 53). Die Kluft zwischen Wirk- und Merkwelt entsteht durch die technologisch ermöglichte Erweiterung der Reichweite menschlicher Handlungen, die dem Menschen die direkte Wahrnehmung der Folgen seines Handelns erschwert. „Das gilt – so Apel –

für seine möglichen instrumentellen Eingriffe in die natürliche Umwelt ebenso wie für seine Möglichkeiten des Tötens von Artgenossen durch Waffengebrauch“ (a. a. O.)¹. Durch die Technik ist unsere Fähigkeit, unsere Umwelt zu verändern, enorm gestiegen; unser Vermögen, diese Veränderungen als Folge unserer Tätigkeit zu begreifen, ist jedoch nicht dementsprechend gestiegen – wie man heute am Beispiel des Klimawechsels gut betrachten kann.

Diese Kluft zwischen dem, was *homo faber* erwirkt, und dem, was *homo sapiens* von solchen Auswirkungen wahrnimmt, erfordert einen Ausgleich bzw. eine „Kompensation“ – und zwar eine „Kompensation der negativen Effekte der technischen Intelligenz“ des *homo faber* „durch die praktische Vernunft“ des *homo sapiens*. Die technischen Handlungsregeln, die von der technischen Intelligenz formuliert werden, sollen durch ethische Regeln ergänzt werden, deren Formulierung Aufgabe der praktischen Vernunft ist (a. a. O., 54). Letztere übernimmt also die Rolle der natürlichen Instinkte, wenn es darum geht, menschliches Verhalten zu regulieren. Dies stünde nach Apel im Einklang mit den neuesten Befunden von empirischen Wissenschaften wie Ethologie, Genetik und evolutionärer Psychologie. Vor allem betont er, wie diese Disziplinen auf ein moralanaloges Verhalten bei höheren Tieren (nicht nur bei Primaten) hinweisen, die es nahelegen, dass die menschlichen ethischen Codes eine biologische Grundlage haben, auch wenn sie untereinander ziemlich unterschieden sind. Gleichzeitig will Apel vermeiden, dass die Ethik rein biologisch bzw. evolutionär gedacht wird. Vielmehr soll sie als Ergebnis der normensetzenden Tätigkeit der praktischen Vernunft verstanden werden.

Trotz dieses vielversprechenden Ansatzes scheint jedoch Apel dem evolutionären Charakter der praktischen Vernunft kaum Aufmerksamkeit zu schenken. Wie entsteht praktische Vernunft? Da sie einen Ausgleich für die evolutionär bedingte Instinktreduktion anbieten soll, ist doch davon auszugehen, dass sie sich im Laufe der menschlichen Evolution entwickelt hat. Für diesen Prozess benutzt Apel den allgemeinen Begriff der Menschenwerdung – was auf die eher traditionelle Auffassung hinweist, dass die praktische Vernunft das Charakteristikum des Menschen als Gattung, seine *differentiaspecifica*, ist: erst durch diese Fähigkeit wird *homo sapiens* zu Menschen überhaupt. Wie sich jedoch diese Vernunft aus einer rein technischen Vernunft ausdifferenziert, wird von Apel nicht mit Bezug auf evolutionäre Prozesse, sondern durch Hinweis auf drei geschichtliche Phasen erklärt, die nur zum Teil mit der evolutionären Entwicklung sozialer Ausgleichsmechanismen, meistens jedoch mit der Entstehung externer, durch Institutionen garantierter Handlungsregulationen, zusammenhängen. Was Letztere betrifft, greift Apel auf Arnold Gehlens philosophische Anthropologie zurück.

Nach Gehlen führt die Überforderung des menschlichen Entscheidungsvermögens zur Entstehung von Handlungsgewohnheiten, Sitten und Gebräuchen, die der Entlastung der subjektiven Vernunft von Individuen dienen (Gehlen 1940). Anders als Gehlen ist Apel der Meinung, dass Institutionen „einer ethischen Legitimation durch Vernunft bedürfen“ und „ihre moralische Autorität von der Vernunft herleiten“ (Apel u. a. 1984, 72). Institutionen sind an sich nicht imstande, die ihnen zukommende verhaltensregulierende Rolle vollständig aufzunehmen, da unterschiedliche Institutionen unterschiedliche Ansprüche an die Individuen ausrichten. Diese unterschiedlichen Ansprüche können zu tragischen Konflikten führen, die nur durch kritische, sprich praktisch-vernünftige Reflexion zu bewältigen sind (a. a. O., 78). Apel weist hier auf die

¹Diese Idee wurde auch von Günther Anders (1956) entwickelt, aber Apel erwähnt meines Wissens Anders an keiner Stelle in seinem Œuvre.

griechische Tragödie als literarisches Dokument dieser Konflikte hin, aber man könnte viele andere Zeugnisse aus unterschiedlichen Kulturkreisen (z. B. das *Mahabharata*) erwähnen.

Bei Gehlenerfüllen Institutionen bloß die Aufgabe, die für eine bestimmte Gesellschaft charakteristische Moral an die Gesellschaftsmitglieder zu vermitteln – und zwar so, dass diese von der Notwendigkeit entlastet werden, nach angemessenen Verhaltenskriterien selbst zu suchen. Dabei übersieht Gehlen in Apels Meinung, dass die Institutionen ihrerseits in einem moralischen Prinzip schon immer verankert sind, nämlich in einem Prinzip der Gegenseitigkeit, das bei allen Kulturen zu finden ist, auch wenn sein Anwendungsgebiet mal enger (z. B. Clan oder Stamm), mal weiter aufgefasst wird. Dieses Prinzip entspricht dem, was auch als Goldene Regel bezeichnet wird, und besagt, negativ ausgedrückt: „Was du nicht willst, das man dir tut, das fug auch keinem andern zu“ (a. a. O., 81f.). Daher schlägt Apel vor, Gehlens Theorie durch eine „Phasentheorie der Moralentwicklung“ zu ersetzen (a. a. O., 84), welche die stets reflexiver werdende Anwendung dieses Prinzips seitens der Menschen zeigt und stark an Kohlbergs Phasentheorie der individuellen Moralentwicklung angelehnt ist. In Kohlbergs Modell gibt es bekanntlich drei Hauptstufen: 1) vorkonventionelle, 2) konventionelle und 3) nachkonventionelle Stufe. Individuen bilden ihr Moralbewusstsein dadurch, dass sie durch einige oder alle Stufen gehen. Apel wendet dieses Modell an die Gattungsgeschichte und setzt somit eine Analogie zwischen moralischer Onto- und Phylogenese, zwischen der moralischen Entwicklung des Individuums und der Spezies.

In den „primitiven Anfangszuständen“ wurde Gegenseitigkeit direkt institutionalisiert. Apel erklärt nicht, wie dies geschah, aber man kann auf die Befunde der evolutionären Psychologie greifen. Demgemäß entsteht menschliche Kooperation auf der Basis eines nicht bloß instinktiven Altruismus: unkooperative, egoistische Individuen, die zwar die Vorteile der gegenseitigen Kooperation genießen, nicht jedoch die damit verbundene Belastung mittragen wollen, werden durch Exklusion aus der Gruppe bestraft. Damit erweist sich das Verhalten dieser *freeriders* als eine evolutionäre Sackgasse. Auch die primitivsten Formen menschlichen Zusammenlebens erfordern also Gegenseitigkeit und entwickeln Mechanismen zur Bestrafung der unkooperativen Individuen. Solche Mechanismen können als die Institutionen angesehen werden, von denen in der ersten Phase der Moralentwicklung der Gattung die Rede ist. In dieser Phase lässt sich das Gegenseitigkeitsprinzip „als universales Tausch- und Vergeltungsprinzip“ (als das von vielen evolutionären Psychologen beschriebene *tit-for-tat*-Modell) nicht „vom Prinzip des instrumentell-strategischen Handelns in Beziehung zu anderen Menschen und zur Natur“ trennen (a. a. O., 82). Diese Trennung geschieht nur auf den späteren Stufen durch die universalistische Moral „der philosophischen Gesellschafts- und Institutionenkritik“ (a. a. O.). Wie man sieht, findet die Trennung von technisch-instrumenteller und praktischer Vernunft erst in diesen späteren Phasen statt und ist somit nicht evolutionär, sondern historisch bedingt. Auf diese Unterscheidung werde ich zurückkommen.

In der zweiten Phase bleibt das Gegenseitigkeitsprinzip gültig, wird aber „durch die direkte Sollgeltung der Institutions- und Rollennormen ersetzt“ (a. a. O., 84). Diese Phase entspricht Kohlbergs konventioneller Stufe, auf der die aus dem instrumentell begründeten Gegenseitigkeitsprinzip entstehenden Pflichten zu Pflichten werden, die einem als sozialem Rollenträger (als Fürsten, Untertanen, Bürger usw.) zukommen. Individuen erfüllen ihre gegenseitigen Pflichten nicht länger aus einem interessengeleiteten Kalkül, sondern weil es die Konventionen so fordern.

In der dritten Phase, die bei Kohlberg der nachkonventionellen Stufe entspricht, wird das Gegenseitigkeitsprinzip „zum reflektierten Prinzip der normativen Legitimation und möglichen Kritik von Institutionen“ (a. a. O., 84). Hier geht es nicht bloß um Infragestellung oder Auflehnung gegen die Tradition (dies kann schon in der zweiten Phase geschehen), sondern um „eine rationale Erörterung der möglichen Rechtfertigung von sittlich-rechtlichen Normen und Gesellschaftsordnungen“ (a. a. O., 91). Diese *praktisch-vernünftige* Infragestellung, die durch Sokrates und die sogenannte griechische Aufklärung verkörpert wird, kann nach Apel nur die Form des Austausches von Argumenten annehmen und muss daher das Diskursprinzip wenigstens implizit voraussetzen. Bei der Rekonstruktion dieser dritten historischen Phase zeigt Apel, dass die modernen Vertragstheorien den eigentlichen ethischen Aspekt des Gegenseitigkeitsprinzips durch die Forderung entscheidend zum Ausdruck bringen, dass Verträge „nicht nur die Interessen der unmittelbar Beteiligten, sondern darüber hinaus auch die Interessen aller Betroffenen berücksichtigen sollten“ (a. a. O., 125). Damit öffnet sich eine Alternative zur instrumentell-strategischen Begründung des Gegenseitigkeitsprinzips und der Weg zu einer nachkonventionellen Prinzipienethik, die eben Kohlbergs letzter Stufe entspricht und die letztlich auf das Diskursprinzip gründet².

2. Ergänzung und Verteidigung von Apels Rekonstruktion der evolutionären und historischen Ursprünge der Moral

Apels evolutionstheoretischer Ansatz scheint mir vielversprechend, bleibt jedoch unterentwickelt bzw. wird allzu schnell zu einem rein geschichtlichen Ansatz, der die Ausdifferenzierung von technisch-instrumenteller Vernunft einerseits und von praktischer Vernunft andererseits durch Hinweis auf die Geschichte der Philosophie und nicht durch evolutionsspezifische Mechanismen erklärt. Im Folgenden werde ich (a) zunächst versuchen, letztere Erklärungsstrategie zu verfolgen, um dann (b) den diskurstheoretischen Ansatz gegen alternative evolutionstheoretische Sichtweisen zu verteidigen.

(a) Was den ersten Punkt betrifft, so kann ein Vergleich mit Ernst Tugendhats Versuch, „Moral in evolutionstheoretischer Sicht“ zu begreifen, hilfreich sein. Tugendhats Referenz ist nicht länger, wie noch bei Apel, Lorenz' Ethologie, sondern Wilsons Soziobiologie (die Apel unerwähnt lässt). Tugendhat wirft allerdings den Soziobiologen (Wilson 1975 und 1978, Alexander 1987) vor, dass sie Kultur wie ein Überbau sehen, die auf einer rein genetischen Basis gründet, die sich in den letzten 40.000 Jahren nicht mehr entwickelt habe. Gegen diese Auffassung verteidigt er die Idee, dass die Fähigkeit zur Kultur (und daher zur Moral) „ihrerseits nur genetisch entstanden“ sein kann (Tugendhat 2001, 205). Dafür müsste aber „ein Faktor im Phänomen Kultur hervorgehoben werden, der erstens einen evolutionären Vorteil darstellt und zweitens als Basis für eine eigene nicht mehr genetische Evolution einsichtig ist“ (a. a. O. 206f.). Dieser Faktor wird „häufig“ mit der „Fähigkeit zum instrumentellen Denken“ identifiziert (a. a. O. 207). Tugendhat sieht diese Fähigkeit aber in der grundlegenden Befähigung begründet, sprachlich zu kommunizieren, die ihrerseits zur

² Bekannterweise hat Habermas vorgeschlagen, Kohlbergs Modell durch eine 7. Unterstufe zu ergänzen, auf der ethische Normen nicht monologisch, d.h. durch interne Reflexion, sondern dialogisch, d.h. durch einen Konsens erzielenden Diskurs begründet werden (vgl. Habermas 1976, 84f.).

Entwicklung des Vermögens zu überlegen führt. Überlegung heißt hier, nach Gründen des eigenen und des fremden Handelns zu fragen, und dies ist nur vermittels einer propositionellen Sprache möglich (dies unterscheidet nach Tugendhat die menschliche Sprache von den Kommunikationssystemen, die andere Tiere wie Bienen oder Vögel benutzen). So Tugendhat: „Das Sprechen in Sätzen ist nicht selbst das, was wir mit Rationalität meinen, aber es ist die Bedingung dafür, dass wir nach Gründen (*rationes, reasons*) fragen können“ (a. a. O. 209). Tugendhat nimmt hier eine zentrale Unterscheidung vor: die Tatsache, dass man Gründe für die Annahme und Befolgung einer moralischen Norm angibt, bedeutet nicht, dass diese Norm begründet ist. Da Normen Imperative sind und Imperative keinen Wahrheitsanspruch erheben, macht die Rede von Begründbarkeit im Fall von Normen keinen Sinn (a. a. O. 213). Dass eine Norm als begründet gilt, heißt für Tugendhat nichts anderes, als dass es innerhalb einer bestimmten moralischen Gemeinschaft gute Gründe für ihre Befolgung gibt (die offensichtlich intersubjektiv gelten und nicht mit rein subjektiven Motiven zu verwechseln sind). Diese Gründe sind nicht vernünftig in dem Sinne, den Kant oder die Diskursethik dem Wort gibt, sondern nur in dem Sinne, dass sie in einer propositionalen Sprache formuliert werden. Es ist die evolutionär entwickelte Fähigkeit, sich propositional auszudrücken, welche die biologische Basis für das, was wir Vernunft nennen, darstellt.

Man muss Tugendhats imperativische Auffassung der Moral nicht teilen, um einen entscheidenden Vorteil seiner Rekonstruktion zu schätzen: Der Umstand, dass man, falls von anderen gefordert, Handlungsgründe angeben muss, könnte in dem Sinne verstanden werden, dass die Vernunft vom Anfang an *praktische Vernunft* ist, auch wenn diese nicht unbedingt als eine *normenbegründende Vernunft* anzusehen ist. Die Angabe von Gründen setzt „bloß“ die Fähigkeit, sich propositional zu äußern, voraus; aber die Abwägung dieser Gründe und das Urteilen über ihre Annehmbarkeit setzen praktische Vernunft voraus. Diese ist ihrerseits mit unserem allgemeinen Kognitionsvermögen verbunden. Kognitive Psychologen wie Merlin Donald weisen auf die Tatsache hin, dass sich Menschen durch die Fähigkeit kennzeichnen, komplexe, intersubjektiv geteilte Vorstellungen der Wirklichkeit zu bauen. Diese Vorstellungen werden über Generationen weitergegeben und bilden das, was wir Kultur nennen. Wir erkennen die Welt nicht nur durch unser individuelles Gehirn, sondern auch durch diese geteilte kulturelle Umwelt. Ähnliches geschieht mit unserem Handeln: wir entscheiden uns für bestimmte Handlungsverläufe anhand geteilter tradierter Muster, die uns Handlungsgründe anbieten (Donald 2001). Handeln heißt also von vornherein, Handlungsgründe zu haben und nicht bloß individuellen Motiven zu folgen. Wir handeln immer innerhalb eines sozialen Kontextes von kulturell tradierten Normen und Praktiken, für die man jederzeit Gründe angeben kann, die in jenem Kontext für gültig gehalten werden. Insofern ist Rainer Forst zuzustimmen, wenn er meint, dass „die Normativität der Moral naturalistisch zu erklären“ sei, und zwar mit Hinweis auf die Tatsache, dass wir von Natur aus „soziale Vernunftwesen“ sind, die sich gegenseitig für ihre Handlungen rechtfertigen (Forst 2008, 137). Rechtfertigungsstrategien sind nicht notwendigerweise als Ergebnis einer kritischen philosophischen Aufklärung anzusehen, die erst auf einer nachkonventionellen Stufe oder in einer späteren Phase der menschlichen Geschichte ansetzt, wie Apel meint. Vielmehr gehen sie mit der Entwicklung der menschlichen sprachlichen Fähigkeiten und dem damit verbundenen Vermögen zusammen, stets komplexere Erklärungsmuster für innerliche und äußerliche Umstände zu entwickeln. Das Vermögen, sich Fragen über die umliegende Naturwelt zu stellen und – wie falsch auch immer – zu beantworten, stattete *homo sapiens* mit dem Vermögen aus, Handlungen zu erklären und zu rechtfertigen. Theoretische und

praktische Vernunft sind insofern gleichursprünglich. Die Frage nach den Ursachen von natürlichen Phänomenen wird zur Frage nach ihrer Rechtfertigung, wie alle uns bekannte menschliche Kulturen zeigen. Sie alle gehen davon aus, dass diese Phänomene von bestimmten Haltungen und Handlungen der Menschen selbst hervorgerufen werden, oder dass hinter ihnen eine Gottheit steckt, deren Verhalten mit Hinweis auf meistens schwer zu begreifende Absichten zu erklären ist und auf jeden Fall mit der Haltung der Gottheit den Menschen gegenüber zu tun hat. Dass solche Erklärungsmuster zu normativen moralischen Codes wurden, kann seinerseits evolutionär verstanden werden, wie der folgende rasche Ausblick auf viele gegenwärtige Theorien über die Entstehung der Moral zeigen kann.

(b) Versuche, Moral auf die Befunde der evolutionären Psychologie, der Biowissenschaften oder der Primatologie zu begründen, sind problematisch. Das gilt in erster Linie für jene Theorien, die eine direkte Verbindung zwischen Evolution und Ethik herstellen und moralische Normen aus angeblichen evolutionär bedingten Merkmalen deduzieren wollen (vgl. etwa Haidt 2012 und Greene 2013). Diese Theorien stehen vor einer unmöglichen Aufgabe, da sie erklären müssen, wieso es unzählige und voneinander sehr unterschiedliche moralische Systeme gibt, und wieso es im Laufe der menschlichen Geschichte immer wieder schwere und massive Verletzungen der Normen gegeben hat, die angeblich evolutionär verankert sind. Es gibt dann Theorien, die lediglich eine indirekte Begründung der Ethik auf evolutionärer Basis anstreben: Sie sehen evolutionär bedingte Verhaltens- und Handlungstendenzen weniger als normative Basis der Moralität, sondern eher als mögliche Erklärung dafür an, dass bestimmte Normen eine breitere Akzeptanz finden als andere (vgl. etwa Singer 1981 und Wright 1994). Solange sie auf der deskriptiven Ebene bleiben, können diese Theorien Gemeinsamkeiten unter verschiedenen moralischen Codes erklären, wenn auch dies keine moralisch verbindlichen Auswirkungen hat (sonst würden sie sich von den Theorien, die eine direkte Ethikbegründung auf evolutionärer Basis anstreben, kaum unterscheiden). Sobald sie jedoch diese Gemeinsamkeiten nicht rein deskriptiv als Erklärungsmittel, sondern als normatives Argument zugunsten der Gültigkeit von Normen deuten, verwickeln sie sich in einen naturalistischen Fehlschluss.

Wie Tugendhat (2001, 204) richtig bemerkt, neigen außerdem solche evolutionären Erklärungen der Entstehung von Moral dazu, ausschließlich Aspekte wie Altruismus und Solidarität zu betonen, die bei vielen Spezies zu beobachten sind (Waal 2006, Tomasello 2009). Tugendhat erklärt dies mit Hinweis auf das anglosächsische Sprachgebiet der meisten Forscher: traditionell habe sich die englische Moralphilosophie mit solchen Phänomenen beschäftigt und sie als Basis unserer moralischen Vorstellungen angesehen, wie etwa im Fall von Smiths und Humes Moraltheorien, die *sympathy* für das zentrale moralische Gefühl halten. Es ist auf jeden Fall nicht zu leugnen, dass für die meisten Evolutionsforscher die Entwicklung allgemeiner Haltungen von Altruismus, Solidarität und Kooperation als die evolutionäre Bedingung gilt, ohne die nicht nur keine Moral, sondern allgemeiner keine Gesellschaft möglich ist.

Diese solidarischen Haltungen werden jedoch nicht als Ergebnis eines rationalen Kalküls, sondern als spontane, quasi instinktive Antworten auf die Herausforderungen interpretiert, die von der äußeren Umwelt den Individuen (seien sie Menschen oder andere Tiere) gestellt werden. In dieser Hinsicht gründen sie nicht auf einer technisch-instrumentellen oder auf einer strategischen Vernunft. Diese kommt nur bei der Suche einer gemeinsamen Lösung für die erwähnten Herausforderungen ins Spiel und kann auch bei anderen Tieren beobachtet werden – etwa, wenn sie bei der Suche nach Futter auf komplexe Weise kooperieren, Jagdstrategien anwenden, Artgenossen

manipulieren, um ihre Zwecke zu erreichen usw. Das Leben vieler Spezies ist nicht bloß einer Kontrolle durch Instinkte überlassen, wie Gehlen und Apel noch glaubten. Insofern ist der Mensch nicht das einzige Tier, das Kompensationsmechanismen braucht und diese in institutionsähnlichen Formen des Zusammenlebens findet. Diese werden aber bei keinem anderen Tier durch Hinweis auf Gründe legitimiert. Darin besteht weiterhin eine *differentiaspecifica* der Gattung *homo sapienssapiens* im Vergleich zu anderen Gattungen. Da die Angabe von Gründen mit der Fähigkeit verbunden ist, sich propositional auszudrücken, und da diese Fähigkeit evolutionär bedingt ist, kann man behaupten, dass das Vermögen, Gründe anzugeben, seinerseits evolutionäre Ursprünge hat.

Man kann bezüglich der Frage, ob die Angabe von Gründen einer Normenbegründung gleichkommt, geteilter Meinungen sein. Wie wir sahen, meint Tugendhat, dass dies nicht der Fall ist. Forst sieht es anders und meint, ein Rechtfertigungsprozess sei nur dann erfolgreich, wenn die zu rechtfertigende Handlung oder Handlungsstrategie so begründet werden kann, dass ihr die Betroffenen ihre reflektierte Zustimmung geben. Apels Diskursethik geht einen Schritt weiter, wenn sie verlangt, dass Handlungsnormen den Konsens nicht bloß der direkten, sondern aller möglichen Betroffenen finden soll. In allen diesen Fällen wird jedoch die Angabe von Gründen auf eine Fähigkeit zurückgeführt, die evolutionär erworben ist: sei es die Fähigkeit, sich propositional zu äußern, sei es die Fähigkeit, abstrakte Argumentationen zu bilden und zu verfolgen, die aus unserer propositionalen Sprachfähigkeit entsteht. In dieser Hinsicht besitzt Moral zweifellos eine evolutionäre Basis, auch wenn es nicht möglich ist, moralische Normen unmittelbar aus der Geschichte der menschlichen Evolution zu deduzieren, wie es die oben erwähnten Theorien versuchen.

Es mag sein, dass unser Verhalten, wenn es darauf ankommt, nach Nahrung zu suchen, Mitmenschen zu helfen oder einen Partner auszusuchen, durch Mechanismen beeinflusst wird, die sich evolutionär entwickelt haben – so wie Evolutionspsychologen meinen (vgl. etwa Buller 2005). Aber Evolution allein kann die komplexen Systeme von Normen und sozialen Praktiken, die z. B. in unterschiedenen Kulturen mit Ehe oder mit Essen verbunden sind, nicht erklären. Jede Kultur kann hingegen eine Reihe von Rechtfertigungen für ihre Normen und Praktiken (einschließlich für die idiosynkratischsten unter ihnen) jederzeit anbieten. Diese Prozesse der Rechtfertigung setzen voraus, dass die Adressaten imstande sind, die vorgetragenen Gründe zu verstehen und eventuell anzunehmen. Auch wenn das nicht der Fall ist, das heißt, auch wenn die Adressaten die Gründe nicht begreifen oder nicht als gültig anerkennen, geht man von dieser Annahme aus, ohne die jeglicher Versuch der Rechtfertigung sinnlos wäre. Der Misserfolg eines solchen Versuchs besagt m. a. W. nichts über die Möglichkeit von Rechtfertigungen überhaupt. Der Sprecher scheitert nicht, weil die Angabe von Gründen schlechthin unmöglich ist, sondern nur, weil die Gründe, die er anbietet, von seinen Adressaten nicht verstanden oder nicht angenommen werden.

Es kann nun bezweifelt werden, ob diese Rechtfertigungsprozesse tatsächlich rationale Prozesse darstellen, und ob sie ein Prinzip wie das Diskursprinzip oder das von Apel erwähnte Prinzip der Gegenseitigkeit voraussetzen. Die angegebenen Gründe können alles andere als rational sein – nicht in dem Sinne, dass sie unvernünftig sind (die Feststellung ihres unvernünftigen Charakters ist schließlich ein mögliches Ergebnis moralischer Diskurse), sondern weil sie auf Affekte oder Gefühle hinweisen. Evolutionäre Psychologen wie Greene (2013) oder Haidt (2012) sind der Meinung, dass Moral ein im Laufe der Evolution entwickeltes, in unserem Gehirn festverdrahtetes, unflexibles Programm ist. Aber es gibt unterschiedliche Programme, so dass moralische Konflikte unvermeidlich und durch die Vernunft unlösbar sind. Wir bilden danach „moralische Stämme“

(Greene 2013), unter denen Konsens über Werte und Normen eher die Ausnahme ist. Andere Autoren sind weniger radikal in ihrer Annahme eines nicht rationalen Ursprungs der Moral, wie etwa Jesse Prinz. Unsere moralischen Urteile beruhen nach Prinz(2007) auf nicht weiter begründbaren Werten, die wir nicht rational, sondern rein emotional annehmen. Zwar verzichtet Prinz auf ein evolutionäres Erklärungsmuster und lässt somit die Möglichkeit zu, dass Individuen einen emotionalen Wandlungsprozess durchgehen, in dessen Folge sie andere Werte annehmen und somit ihre moralische Haltung ändern. Der Rechtfertigungsprozess steht aber auch in diesem Fall vor dem unlösbaren Problem, Konsens unter Individuen zu erzielen, die irreduzible, emotional verankerte Werte vertreten.

Unsere alltägliche Erfahrung bei moralischen Konflikten zeigt uns jedoch, dass solche Erklärungen keine besonderen Auswirkungen auf unsere Haltung haben. Wir führen weiterhin moralische Diskurse, bei denen Gründe angegeben und erwägt werden, die uns und die anderen von der Richtigkeit umstrittener Normen und Praktiken überzeugen sollen. Auch wenn diese Gründe für individuelle Urteile über Werte letztlich nicht entscheidend sind, wie Prinz vertritt, würde sich nichts an der Tatsache ändern, dass die Menschen der Meinung sind, dass Handlungen und Handlungsnormen begründet werden *sollen*, und dass dies durch Angabe von Gründen geschehen soll, die analysiert und beurteilt werden können. Der Prozess des Austausches von möglichen Gründen bleibt somit ein rationales Unterfangen, auch wenn die vorgeschlagenen Gründe selbst auf Werten basieren, die rein emotionaler Natur sind.

Schon auf der Ebene der Angabe von Gründen bzw. der Rechtfertigung findet insofern das Gegenseitigkeitsprinzip Anwendung, dass man von den anderen erwartet, dass sie dieselbe Bereitschaft zur Rechtfertigung ihrer Handlungen aufweisen, die sie von uns fordern. Auch wenn sie sich weigern, tatsächlich Gründe anzugeben, sind wir der Meinung, dass sie uns die Angabe solcher Gründe schulden. Dies entspricht noch keineswegs dem Diskursprinzip, stellt jedoch einen entscheidenden Schritt in seine Richtung. In dieser Hinsicht ist Apel zuzustimmen, wenn er meint, die Infragestellung von tradierten Institutionen, Normen und Praktiken im Namen universalistischer Prinzipien finde nur an einem relativ späten Zeitpunkt der Geschichte der menschlichen Gattung statt. Die Geschichte der Spezies *homo sapiens* wird somit zur Geschichte der menschlichen Vernunft und zur Geschichte der moralischen Entwicklung der Gattung, so wie es schon Kant jeweils in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* behauptet hatte. Der Mensch mag kein *animal rationale* sein, da der Begriff von Rationalität umstritten ist, aber er ist sicher ein *animal morale* oder, besser gesagt, *morabile* (Höffe 2008). Inwieweit er seine Fähigkeit, ein moralisches Tier zu werden, tatsächlich entwickelt hat, wird sich in der unmittelbaren Zukunft zeigen. Die zunehmende Naturzerstörung stellt nicht nur eine technische, sondern auch eine moralische Herausforderung. Es geht darum, nicht die Erde als Planet, sondern die Welt als menschliche Lebensumwelt zu retten. Der Planet wird unsere Gattung wohl überleben, aber die Gattung wird die Zerstörung ihrer natürlichen Lebensbedingungen nicht überleben können. Apel meinte in den 80er Jahren, wir seien nicht imstande diese Gefahr wahrzunehmen, weil wir die Auswirkungen unserer Handlungen auf die Natur nicht merken können. Heute ist dies nicht mehr der Fall, da sich ein Bewusstsein von unserer Rolle bei Klimawandel und bei Naturzerstörung langsam breit gemacht hat. Wir haben weniger mit einem Kenntnis- bzw. Wahrnehmungsproblem, sondern vielmehr mit einem moralischen Problem zu tun. Wir verfügen heute über technische Mittel, um die Umwelt radikal zu verändern, aber auch um diese Veränderung zu begreifen. Diese Kenntnis hilft jedoch wenig, wenn allzu viele Menschen

nicht bereit sind, gemeinsam die Verantwortung zu übernehmen, um eine Lösung zu finden oder wenigstens um die nicht mehr zu vermeinenden negativen Effekte der Umweltzerstörung zu mildern. Dazu braucht man Gründe, die nur innerhalb eines globalen Diskurses eruiert und erwägt werden können. Die Diskursethik kann und soll ihren Beitrag dazu leisten, wie Apel zu Recht schon in den 80er Jahren bemerkte.

Bibliographische Hinweise

- Alexander, R., 1987, *The Biology of Moral Systems*, Aldine de Gruyter, New York;
- Anders, G., 1956, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Beck, München;
- Apel, K.-O., 1990, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.;
- Apel, K.-O.; Böhler, D.; Kadelbach, G. (hrsg.), 1984, *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Fischer, Frankfurt a. M.;
- Buller, David, 2005, *Adapting Minds. Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*, The MIT Press, Cambridge (MA);
- Donald, M., 2001, *A Mind So Rare. The Evolution of Human Consciousness*, W. W. Norton, New York;
- Forst, R., 2008, „Die Perspektive der Moral. Grenzen und Möglichkeiten des Kantischen Konstruktivismus in der Ethik“. In: P. Janich (Hg.). *Naturalismus und Menschenbild*, Meiner, Hamburg, S. 126-137;
- Gehlen, A., 1940, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünhaupt, Berlin;
- Greene, J., 2013, *Moral Tribes. Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, Atlantic Books, London;
- Habermas, J., 1976, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.;
- Haidt, J., 2012, *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Allen Lane, New York;
- Höffe, O., 2008, „Animal Morabile“, in: D. Ganten, V. Gerhardt, J. Ch. Heiligen, J. Nida-Rümelin (hrsg.), *Was ist der Mensch?*, de Gruyter, Berlin, S. 114-115;
- Prinz, J. J., 2007, *The Emotional Construction of Morals*, Oxford University Press, Oxford;
- Singer, P., 1981, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, Princeton;
- Tomasello, M., 2009, *Why We Cooperate*, The MIT Press, Cambridge (MA);
- Tugendhat, E., 2001, „Moral in evolutionstheoretischer Sicht“, in: Ders. *Aufsätze. 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 199-224;
- Waal, F. de, 2006, *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton University Press, Princeton;
- Wilson, E. O., 1975, *Sociobiology. The New Synthesis*, Belknap Press, Cambridge (MA);
- Wilson, E. O., 1978, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge (MA);
- Wright, R., 1994, *The Moral Animal. Why We Are the Way We Are*, Pantheon Books, New York.