

Eckart Voland

Genese und Geltung – Das Legitimationsdilemma der Evolutionären Ethik und ein Vorschlag zu seiner Überwindung

Zusammenfassung

In dieser Arbeit wird die Position verteidigt, in der Evolutionären Ethik die Trennung zwischen Fakten und Normen einzuebnen, weil moralische Subjekte faktisch (und nicht etwa normativ) ihren moralischen Intuitionen unterliegen. Diese sind nicht-rationalen Ursprungs und gehören als neuronale Prozesse zur Natur des Menschen. Als biologische Merkmale können moralische Intuitionen nicht Gegenstand der Frage nach normativer Geltung sein.

Abstract

In this article, I argue that the distinction between facts and norms in evolutionary ethics should be levelled out because people are guided by their moral intuitions in actual fact and not normatively. Moral intuitions are of a non-rational origin, and as neuronal processes, they are part of human nature. Biological traits, however, cannot reasonably be subject to the question of moral validity.

Nothing in ethics makes sense except in the light of evolution
(Thompson 1999, S. 483)

Probleme mit dem ‚normativen Biologismus‘

Konrad Lorenz steht mit seiner Ethik beispielhaft für jene Position, die man als ‚normativen Biologismus‘ bezeichnet hat. In seinem diesbezüglichen Hauptwerk *Das sogenannte Böse* (1963) interpretierte er die Natur als moralische Lehranstalt, und deshalb stand für ihn unbezweifelbar fest, daß sich die sittlichen Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens durch eine genaue Naturbeobachtung nicht nur erkennen, sondern auch begründen lassen. Was adaptiv, also evolutionär angepasst ist, sei normal, gut, wünschenswert, gesund und deshalb richtig. Maladaptiv

tives Verhalten hingegen sei abnorm, pathologisch, schlecht und deshalb falsch. Diese Auffassung wurde flankiert von einer klaren Überzeugung dessen, was eigentlich als biologisch angepasst zu gelten habe, nämlich Gemeinschaftsdienlichkeit. Sie galt ihm als das überragende Ergebnis der sozialen Evolution, und deshalb sollte sie in Lorenz' Augen das oberste Gebot einer menschlichen Moralität sein. So jedenfalls schien es seine Verhaltensforschung zu lehren, die in vielen instinktiven Antrieben und Hemmungen bei Tieren ein im Dienst der Arterhaltung ‚moral-analoges‘ Verhalten erkannte.

Der ‚normative Biologismus‘ ist vielfach und zu Recht kritisiert worden, wobei zwei unterscheidbare Argumentationsstränge erkennbar sind, ein eher pragmatischer und ein eher theoretischer. Die eher pragmatische Kritik an der Lorenzschen Ethik setzt an der Einsicht an, daß in der modernen Evolutionstheorie das Prinzip der Arterhaltung sowohl aus theoretischen als auch aus empirischen Gründen von einer gen-zentrierten Sichtweise des Evolutionsgeschehens abgelöst worden ist. Damit wird Gemeinschaftsdienlichkeit als oberstes ethisches Prinzip ihrer vermeintlichen biologischen Legitimation beraubt. Vor dem Hintergrund der soziobiologischen Theorie vom ‚egoistischen Gen‘ (Dawkins 1978) kann Gemeinschaftsdienlichkeit zwar als psychologisches Motiv für Menschen handlungsanleitend sein, nicht aber die objektive Messlatte, mit der evolutionäre Angepasstheit skaliert werden kann. Gemeinschaftsdienlichkeit ist, wie viele andere Verhaltensstrategien auch, bekanntlich eine konditionale Strategie. Unter bestimmten ethno-historischen und biografischen Rahmenbedingungen optimieren Menschen ihre persönliche Lebensbilanz, indem sie sich mehr gemeinschaftsorientiert, und unter anderen Umständen, indem sie sich eben weniger gemeinschaftsorientiert zeigen. Nach soziobiologischer Auffassung sind Entscheidungen für mehr oder weniger Gemeinschaftsdienlichkeit abhängig von verhaltenssteuernden Prozessen, die so funktionieren, *als ob* ihnen eine persönliche, gen-egoistische Kosten/Nutzen-Bilanz unterläge. Diese Gemeinschaftsdienlichkeit regulierenden Prozesse sind freilich individuellelektiert. Es ist der genetische Eigennutz, den Menschen, wie alle anderen Arten neben ihnen, in letzter Analyse zu maximieren suchen und nicht etwa das Gemeinwohl. Dieses muß stattdessen als eine konditionale Ausprägung einer evolutionär angepaßten und deshalb zwangsläufig eigennützlichen Verhaltensstrategie verstanden werden, nicht aber als Selektionsziel *per se*.

In dieser Sicht fällt Lorenz' ethisches Plädoyer ausgerechnet auf Grund ‚unmoralischer Konsequenzen‘ in sich zusammen, denn biologische Verhaltensangepaßtheiten als Normen generierende Instanz anzuerkennen, hieße eben auch Verhaltensstrategien als moralisch gut zu akzeptieren, die durch und durch egoistisch motiviert auf die Ausbeutung oder gar Schädigung Dritter zielen, gleichwohl aber als Ausdruck der biologischen Angepaßtheit der menschlichen Psyche zu bewerten sind – sexuelle Gewalt, Kindstötung, Fremdenhass sind beispielhaft unter ihnen.

Neben dieser eher pragmatischen Kritik, die darauf abzielt, den Lorenz'schen Irrtum hinsichtlich der Funktionslogik der natürlichen Selektionsprozesse aufzudecken und die Suche nach dem bedingungslos Guten in biologischen Angepaßtheiten zu frustrieren, ist auch eine philosophisch ausgerichtete Kritik am normativen Biologismus formuliert worden. Ihre Argumentationsfigur ist weitgehend immun gegen mögliche Irrtümer in der Naturinterpretation, indem sie grundsätzlich jegliche normative Implikation des Naturgeschehens bestreitet. Diese Auffassung mündet in dem bekannten und vielfach vorgebrachten Vorwurf vom ‚Naturalistischen Fehlschluss‘. Damit bezeichnet man die erstmals von David Hume und dann vor allem von George Edward Moore (1903/1993) ausführlich begründete Einsicht, daß es keinen logischen Grund gibt, vom Sein auf das Sollen zu schließen. Es gibt inzwischen eine reichhaltige philosophische Literatur, die den Vorwurf des Naturalistischen Fehlschlusses vielfältig expliziert und logisch überprüft (z.B. Patzig 1995, Schurz 1995, Vollmer 1993, 1995). Für viele Biologen verdichtet sich die philosophische Arbeit zu der an sich einfachen und prägnanten Aussage, wie sie bereits 1888 von Thomas Henry Huxley formuliert wurde: „Der Naturverlauf wird weder sittlich noch unsittlich erscheinen, sondern nichtsichtlich“. Oder in der Diktion von Christian Vogel (1989): „Die Evolution ist ein außermoralischer Vorgang“. Und deshalb gilt:

Unsere Ethik darf sich die Natur nicht zum Vorbild nehmen; jeder Versuch, aus den ‚Ist‘-Zuständen der Natur moralische ‚Soll‘-Werte für menschliches Verhalten abzuleiten, fällt unter die Rubrik ‚naturalistischer Fehlschluß‘. Ethik bedarf weder einer evolutionsbiologischen Legitimation, noch ist eine solche überhaupt möglich. (Vogel 1989)

Das Dilemma der evolutionären Ethik

So berechtigt der Vorwurf des Naturalistischen Fehlschlusses ist, so fahrlässig wird teilweise mit ihm im Diskurs der Evolutionären Ethik umgegangen. Ihn vermeiden zu wollen, kann jedenfalls nicht bedeuten, biologisch voraussetzungsfrei denken und handeln zu wollen. Diese Möglichkeit bleibt für Naturalisten im allgemeinen und Darwinisten im besonderen versperrt. Eine antinaturalistische Instrumentalisierung des Naturalistischen Fehlschlusses, die etwa in der Forderung mündet, Ethik habe ein Biologie-abstinentes Unternehmen zu sein, ist nicht wirklich hilfreich. Wittgensteins (1922/1989) viel zitierte These: „Die Darwinsche Theorie hat mit der Philosophie nicht mehr zu schaffen, als irgend eine andere Hypothese der Naturwissenschaft“, kommt einer Kapitulation vor der Sein/Sollen-Problematik gleich. Schließlich herrscht weitgehend Einvernehmen darüber, daß ein ‚Sollen‘ notwendigerweise an ein ‚Können‘ gebunden sein muß, und deshalb kann Ethik nicht Biologie-agnostisch sein. In den Worten von Christian Vogel (1989): „Eine wirkungsvolle Moral [wird sich ...] insoweit an der ‚Natur‘ des Menschen orientieren müssen, als sie nur fordern sollte, was der Mensch [...] auch zu leisten imstande ist. Eine Ethik, die nicht auf unser ‚Können‘ Rücksicht nimmt, wird immer eine ‚Postulaten-Ethik‘ bleiben und nie in ‚faktische Moral‘ umsetzbar sein“.

Mit dieser Situation, hervorgerufen und gekennzeichnet durch eine nicht eindeutige Bedeutungszuweisung des Faktischen für die Ethik, entsteht eine für evolutionäre Ethiker unangenehme Problemlage (vgl. auch Mittwollen 2000): Auf der einen Seite müssen sie zeigen, um dem weitgehend akzeptierten Prinzip ‚Sollen setzt Können voraus‘ gerecht zu werden, wie Normen von Fakten abhängig sind, auf der anderen Seite müssen sie erklären, wie in einem evolutionären Weltbild eine Trennung von Normen und Fakten gedacht und vollzogen werden kann. Eine geradezu widersprüchliche Aufgabe mit der Qualität eines Dilemmas:

Wer, um den Naturalistischen Fehlschluss zu vermeiden, Moral und Biologie ontologisch zu trennen sucht, kann nicht mehr monistisch denken und verliert damit die Anschlußfähigkeit an die moderne evolutionäre Anthropologie, die bekanntlich menschliche Moralität als konstruktive Leistung des biologischen Evolutionsgeschehen begreift (z. B. Alexander 1987). Wer hingegen das Können des Menschen, auch sein Nicht-Können und Anders-Können und damit eine entscheidende Vor-

aussetzung für Schuld und Verantwortung in der Natur des Menschen sucht, also in der Biologie, mißt zwangsläufig Moralität an natürlichen Determinanten und gerät von daher in dringenden Verdacht, trotz möglicherweise gegenteiliger Bekundungen in die Falle des Naturalistischen Fehlschlusses gelaufen zu sein.

Aber ist dieser Verdacht wirklich berechtigt und das Dilemma unauflösbar, wie es auf den ersten Blick erscheint? Ich glaube nicht. Wenn nämlich der Naturalistische Fehlschluß sich in einer als ungerechtfertigt erkannten Verknüpfung von Genese und Geltung, von Biologie und Legitimation konstituiert, könnte man ihn umgehen, indem man diese Verknüpfung kapt und entweder die Biologie aus dem ethischen Diskurs herausnimmt oder die Legitimation. Daß die Biologie für evolutionäre Ethiker nicht zur Disposition stehen kann, ist trivial und braucht hier nicht weiter erörtert zu werden, aber was ist mit der Legitimation? Wäre diese nicht verzichtbar angesichts der Einsicht, daß es in der Ethik bekanntlich ohnehin keine Letztbegründungen geben kann – ‚naturalistische‘ genauso wenig wie ‚kulturstische‘. Jeder Versuch einer rational angelegten Moralbegründung ist letztlich ein ‚Fehlschluß‘ – durch welche Moralphilosophie er auch immer unterfüttert sein mag. Rationalisierungen begründen nicht Geltung. Dies fälschlicherweise anzunehmen ist der eigentliche Fehlschluß hinter dem naturalistischen Fehlschluß.

Die Gründe für diese Problemlage sind schnell benannt: Werte entspringen persönlichen Präferenzen, Wünschen, Erwartungen etc. und bleiben damit notwendigerweise der Welt des Subjektiven verhaftet. Es gibt schlichtweg kein wissenschaftliches Verfahren der Wertegewinnung und -begründung. Das ‚Du sollst ...‘ ist nicht objektivierbar. Ethische Letztbegründungen sind weder falsifizierbar noch durch argumentative Stringenz zu erreichen. Spätestens seit Hans Albert (1987) mit dem sogenannten ‚Münchhausen-Trilemma‘ die unüberwindbaren Grenzen auf dem Weg zur zwingenden Letztbegründung hat deutlich sichtbar werden lassen, kann jegliche Ethik ihren Charakter als subjektive Präferenz nicht mehr verbergen, und deshalb haben Ethikentwürfe – einmal auf die Welt gekommen – so lange Bestand, wie sie aus welchen Gründen auch immer für irgendjemanden auch nur ein Fünkchen Attraktivität besitzen. Ethik wird damit zu einer Frage des Geschmacks, auch der Macht und der menschlichen Verführbarkeit, aber eines ist sie gewiss nicht: eine Frage von richtig oder falsch, legitimiert oder nicht legitimiert. Der Naturalistische Fehlschluß ist unbestreitbar ein Fehlschluß, allerdings nur einer

in einer beeindruckenden Serie von Fehlschlüssen, zusammengetragen in einer bald zweieinhalbtausendjährigen Ethikgeschichte und angetrieben von der verführerischen, auf das Erreichen von Stabilität und Lebenssicherheit abzielenden, aber irrigen Sehnsucht, ‚moralische Wahrheit‘ erkennen zu können.

Der Vorwurf des Naturalistischen Fehlschlusses kennt demnach zwei Spielarten, die sich geradezu antipodisch begegnen. Auf der einen Seite steht eine antinaturalistische, Biologie-skeptische Variante, die zwar Moralbegründungen nicht grundsätzlich ausschließt, diese aber keinesfalls durch Naturbeobachtung zu erreichen sieht, und auf der anderen Seite eine vom kritischen Rationalismus getragene Variante, die zwar moralische Letztbegründungen grundsätzlich in Frage stellt, aber ihrerseits nicht *a priori* ausschließen kann, daß Werte biologischen Ursprungs sein könnten.

Wie entstehen Werte?

Diese zweite Position – gekennzeichnet durch einen Verzicht auf Legitimationsansprüche in der Ethik bei gleichzeitiger Anerkennung der Möglichkeit, daß Werte biologischen Ursprungs sein könnten – möchte ich im Folgenden etwas näher in Augenschein nehmen und argumentativ stärken. Es ist dies der konsequent naturalistische Versuch, auf die Konstitution eines Unterschieds von Sein und Sollen zu verzichten und den bislang schier unüberwindlich erscheinenden Graben zwischen diesen beiden Kategorien einzuebnen. Ich möchte dies – begründet durch neuere Forschungsergebnisse – unter Hinweis auf die Genese des Inzesttabus, also einer moralischen Universalie (Bischof 1985), diskutieren.

In konventioneller Sicht werden Normen, Sexualnormen unter ihnen, durch das tradigenetische Geschehen weitergegeben. Insofern hat die Kultur eine gestaltende Kraft bei der ontogenetischen Implementierung von Moral. Gleichwohl stehen Normen im Dienste des biologischen Imperativs und erfüllen im Mittel eine biologische Funktion. Das Inzesttabu beispielsweise dient der Vermeidung der fitneßschädlichen Inzuchtdepression. Wir haben es also mit einer adaptiven Interaktion von Kultur und Natur zu tun, von einigen Autoren als ‚Ko-Evolutionsprozess‘ beschrieben und durch Prozeßmodelle expliziert (Boyd/Richerson 1985, Durham 1991, Odling-Smee/Laland/Feldman 2000). Ergebnis dessen

sind Auffassungen, wie sie beispielhaft von Christian Vogel (1989) formuliert wurden:

Kultur ist eine Form von Angepaßtheit an die Umweltbedingungen. Wir können ihre Regeln als Instruktionen auffassen, wie wir das Leben zu organisieren haben, um zu überleben – der alte biogenetische Konkurrenzkampf um's Überleben und um erfolgreiche Reproduktion mit neuen, mit den menschlichen Mitteln der Kultur.

Friedrich von Hayek (1983) äußerte sich ähnlich:

Brauch ist älter als Vernunft und stammt, obwohl auf Erfahrung beruhend, nicht aus irgendeiner Tatsachenkenntnis oder von irgendeiner Bewußtheit, daß die Dinge sich in einer bestimmten Weise verhielten, sondern von der Gewohnheit, auf äußeres Geschehen in einer Weise zu reagieren, in der sich die Menschen in der Vergangenheit erhalten haben.

Ich nenne dies die ‚weiche Position‘ der Evolutionären Ethik und möchte ihr eine ‚harte Position‘ gegenüber stellen.

Die ‚harte Position‘ speist sich aus der Konklusion, die man aus der Untersuchung von Debra Lieberman und Kollegen (2003) ziehen kann. Die Autoren untersuchten Einstellungsunterschiede zum einvernehmlichen Geschwister-Inzest. Wohlgemerkt: Es ging nicht um die Inzidenz des Inzests unter den Befragten und auch nicht um deren Einstellung zur persönlichen Beteiligung an inzestuösem Sex. Es ging allein um das moralische Urteil gegenüber Inzest unter Dritten, also um eine moralische Grundeinstellung. Als unabhängige Variable wurde der Logik des Westermarck-Effekts entsprechend die zur Jugendzeit gemeinsam verbrachte Zeit mit gegengeschlechtlichen Geschwistern abgefragt. Im Sinne der oben skizzierten ‚weichen Position‘ der Evolutionären Ethik müßte man erwarten, daß die kulturellen Transmissionsgesetze unterschiedslos auf alle Probanden zutreffen. Unterschiede im moralischen Urteil ließen sich vielleicht durch Unterschiede in der Sexualmoral der Eltern erklären oder durch die Wirkung anderer sozialisierender Instanzen, jedenfalls nicht durch das tatsächliche Zusammenleben mit Geschwistern des anderen Geschlechts. Hierin mag zwar phylogenetisch die Wurzel des Inzesttabus liegen (Bischof 1985), nicht aber ontogenetisch die kontingente Wurzel einer konditionalen Moral. Aber genau das war das Hauptergebnis dieser Studie. Die Autoren fanden eine positive und signifikante Korrelation zwischen der Länge des Zusammenlebens mit gegengeschlechtlichen Geschwistern und der Strenge, mit der Inzest

unter Dritten moralisch verurteilt wurde. In diesem Beispiel ist das moralische Urteil offensichtlich durch einen prägungsähnlichen Prozess während der Kindheit entstanden.

Prägungen werden modern verstanden als Bestätigung von neuronalen Programmen durch anstrengungslose Informationsaufnahme (Pöppel 2000). Als Beispiele für derartige Lernprozesse gelten der Mutterspracherwerb (Pinker 1998, Verbeek 1998), die Entstehung von Nahrungspräferenzen und -aversionen (Cashdan 1994), Landschafts- und Heimatprägungen (Ruso/Renninger/Atzwanger 2003), Risikobereitschaft und der Umgang mit Zeit (Chisholm 1999), Partnerwahlstandards (Little/Penton-Voak/Burt/Perrett 2003). Für unser Thema besonders interessant ist die begründete Vermutung, daß auch moralisch relevante Sachverhalte (z. B. das Gerechtigkeitsgefühl: Cosmides/Tooby 1992) in die Klasse der prägungsähnlich gelernten Einstellungen gehören könnten. Bernhard Verbeek (1998) sieht konsequenterweise Wertesysteme als neuronale Verschaltungen. Aus dieser Sicht sind – ganz im Sinne der Identitätstheorie in der Philosophie des Geistes (Pauen 2001) – mentale Prozesse neuronale Prozesse. Geprägte Werte gehören zur und sind Natur.

Die Biologie der Werte

Was wäre nun, wenn Moral tatsächlich durch Prägungen entstünde, d. h. subjektiv erlebte Wertesysteme in der Außenperspektive biografisch kaum veränderliche neuronale Landschaften wären? Wir hätten es folglich im Lebensvollzug mit intuitiven moralischen Präferenzen zu tun, die – sexuellen, diätischen, sprachlichen, ästhetischen Präferenzen vergleichbar – gerade nicht rationalen Ursprungs wären, sondern in sensiblen Phasen gleichsam aufgesogen und neuronal fixiert werden, um der gelebten Moral nachhaltig ihren Stempel aufzudrücken. Moralentwicklung bedient sich danach nicht notwendigerweise der Tradierung durch intergenerationellen Transfer, sondern kann offensichtlich auch über andersartige Mechanismen erreicht werden – Mechanismen, die in jedem Individuum Moral bestätigen, also vorhandenes evolutionäres Wissen gleichsam aktivieren müssen und die, wie es den Anschein hat, ohne spezifischen kulturellen Input auskommen. Demnach gäbe es einen ‚kurzen Weg‘ von den Genen zur Moral – ohne Umweg über kulturelle Institutionen, ohne Imitation, ohne Belehrung und ohne Übung, wohl aber un-

ter anstrengungsloser Nutzbarmachung relevanter Information über die persönliche Lebenssituation.

Eine kleine Nebenbemerkung erscheint angebracht: Ich schließe nicht aus, daß es auch einen ‚langen Weg‘ von den Genen zur Moral gibt, auf dem das tradigenetische Geschehen entscheidenden Anteil an der ontogenetischen Moralentwicklung nimmt. Wenn ich im Folgenden eine ‚harte Position‘ der Evolutionären Ethik verteidige und einige moralphilosophische Konsequenzen des ‚kurzen Wegs‘ von den Genen zur Moral diskutiere, dann ergänzend zur ‚weichen‘, der ko-evolutionären Position und nicht etwa um diese korrigieren oder gar ablösen zu wollen.

Diese ‚harte Position‘ der evolutionären Ethik ist perfekt anschlussfähig an non-kognitivistische Positionen der Ethik. Emotivisten beispielsweise sehen in Werturteilen keine Feststellungen, ja nicht einmal Behauptungen, sondern bloß Ausdruck von wertenden Gefühlen. Moralische Ausdrücke wie ‚gut‘ oder ‚falsch‘ bezeichnen keine empirisch auffindbaren Merkmale von Handlungen oder Gegenständen, weshalb sie deskriptiv wertlos sind. Stattdessen bringen sie emotive Einstellungen und voluntative Motive zum Ausdruck. Ethische Diskurse sind deshalb auch nicht durch rationale Argumente zu entscheiden, weil sie – kognitiv angelegt – nicht die prä-reflexive Ebene emotiver Präferenzen erreichen. Ein moralisches Urteil kundzutun, ist Mitteilung der eigenen moralischen Gefühle und Präferenzen, und Soziobiologen zögern nicht hinzuzufügen: nicht selten im Dienst strategischer Absichten, d. h. um das Verhalten anderer im eigenen Interesse beeinflussen zu wollen. In dieser Sicht ist nicht nur die Moralfähigkeit biologischen Ursprungs, sondern in einem ganz starken, direkten Sinn auch das moralische Urteil selbst.

Der oben skizzierte ‚kurze Weg‘ von den Genen zur Moral paßt ferner vorzüglich mit der Auffassung vom Gehirn als einem bereichsspezifisch organisierten Organ zur adaptiven Informationsverarbeitung überein (z.B. Bolender 2003). In der evolutionären Psychologie hat sich die Metapher vom Gehirn als in gewisser Weise vergleichbar dem Schweizer Taschenmesser mit seinen diversen Werkzeugen – wie Messer, Schere, Korkenzieher oder Nagelfeile – als nützlich erwiesen, um auf die inhaltliche Spezialisierung der zentralnervösen Informationsverarbeitung hinzuweisen. Das Gehirn entspricht demnach nicht einer Art ‚Allzweckcomputer‘, der zur Lösung aller denkbaren Probleme und Aufgaben gleichermaßen geeignet wäre. Stattdessen verfügt es über eine Vielzahl hochspezialisierter kognitiver Programme, jeweils evolviert, um ein ganz

spezifisches Lebensproblem, und zwar nur dieses eine spezifische Lebensproblem zu lösen. Diese Programme, auch „Module“ (Cosmides/Tooby 1997, Samuels 2000, Sperber 1994), „mental organs“ (Fodor 1983), „Darwinsche Algorithmen“ (Alexander 1990) oder auch „Instinkte“ (Pinker 1998) genannt, sind funktional differenziert zu denken, nicht unbedingt hirntopologisch.

Moralische Intuitionen sind in dieser Sicht Ausfluß solch modularisierter Domänen, die jeweils evolutionär an die wiederkehrenden adaptiven Probleme unserer Art angepaßt sind. Vor dem Hintergrund biologisch evolvierter Strategien und Präferenzen verarbeiten sie biografische und Umgebungsinformation und produzieren auf diese Weise das unter den je vorgefundenen Lebensbedingungen im ‚gen-egoistischen Interesse‘ bestmögliche Verhalten und die damit einhergehende Moral. Moralische Intuitionen wären demnach nicht bloße Widerspiegelungen tradierter Vorgaben, produziert von einem zwar kulturfähigen, aber funktional nicht sonderlich spezialisierten Gehirn, das mittels biologisch evolvierter Lernmechanismen mehr oder weniger selektiv die je vorgefundene Kultur im eigenen Lebens- und Reproduktionsinteresse reproduziert. Die biologische Funktionalität moralischer Präferenzen entstammt stattdessen der Funktionsweise einer spezialisierten, bereichsspezifischen Informationsverarbeitung des ZNS, eben den ‚Darwinschen Algorithmen‘, die speziell zur Lösung adaptiver Probleme evolviert sind und die aktuelle Information brauchen, also gleichsam die vorfindlichen sozialen, ökologischen, kulturellen, biografischen und anderen Parameterwerte, um kontextspezifisch Moral produzieren zu können, wobei die Informationsaufnahme als prägungsähnlicher Prozess zu verstehen ist.

Folgerungen

Die hier diskutierte Sicht moralischer Intuitionen als Ergebnis prägungsähnlicher Lernprozesse auf der Grundlage einer biologisch adaptiven bereichsspezifischen Informationsverarbeitung führt einige interessante Schlussfolgerungen im Schlepptau:

Erstens: Moralische Intuitionen sind evolutionär veränderlich, weil die sie hervorbringenden Module den artgeschichtlichen Anpassungsprozessen unterliegen. Sie sind zudem je nach individuellem Dateninput in sensiblen Phasen ontogenetisch plastisch, wie die referierte Lieberman-

Studie zeigt. Dies verdeutlicht einmal mehr die Unwahrscheinlichkeit einer stabilen, überindividuellen Werterealität und die Annahme ihrer metaphysischen Herkunft. Wenn dennoch subjektiv so etwas wie eine Werterealität erlebt wird, mag dies damit zusammenhängen, daß geprägte Intuitionen lebensgeschichtlich sehr konservativ sind.

Zweitens: Moralische Autonomie ist illusionär, bleibt philosophische Fiktion. Was Bayertz bereits 1993 umfassend nachgewiesen hat, daß nämlich moralische Autonomie nicht auf der Basis darwinischer Theorie gedacht werden kann, bekommt neue Nahrung. Moral ist die Exekution evolutionärer Programme unter den je vorgefundenen sozio-ökologisch begrenzten Handlungsspielräumen. Die biologische ‚Rationalität‘ moralischer Intuitionen zu erkennen und damit ihre naturgeschichtliche Determination, erschwert zweifelsohne die Verurteilung der statistischen Devianz. Moralische Bewertungen verlieren die sie legitimierende Basis, wenn moralische Autonomie ausgeschlossen werden muß. Wenn in einem naturalistischen Weltbild der Begriff der moralischen Autonomie überhaupt gerettet werden kann, dann in einer doch eher bescheiden anmutenden reduzierten Bedeutung. ‚Autonomie‘ bezeichnete nichts mehr als das Faktum des Innengeleiteseins. Es ist das System Mensch mit allen seinen biologischen Komponenten, das aus sich heraus Moral und Verhalten produziert. Mit Freiheit freilich hätte dieser Autonomiebegriff wenig zu tun (vgl. Roth 2001), und es wäre nicht jener Autonomiebegriff, der in der konventionellen Moralphilosophie seit Kant Schuld und Verantwortlichkeit begründet.

Drittens: Weil moralische Intuitionen individualelektiert sind, arbeiten sie im Mittel dem genetischen Eigeninteresse zu und nicht etwa einem Gruppeninteresse (wenngleich unter bestimmten Bedingungen sich freilich das genetische Eigeninteresse psychologisch in Gruppeninteresse niederschlagen kann). In dem Maße, wie Eigeninteressen divergieren, ist mit einem strukturell tiefen Ethikpluralismus zu rechnen. Ethischer Konsens wäre danach eher als brüchiger Kompromiß zu betrachten, in dem konfligierende Einzelinteressen ihren momentan besten Ausgleich finden. Ändert sich jedoch die soziale Situation, etwa weil sich Machtverhältnisse ändern oder weil Änderungen in den sozio-ökologischen Rahmenbedingungen andersartige Konkurrenzsituationen herbeiführen, kann ethischer Konsens schnell aufgekündigt werden. Von moralischen Intuitionen als strategischer Leistung eines genetischen Eigeninteresses kann deshalb taktischer Opportunismus erwartet werden,

der sowohl zur Konflikteskalation als auch zur Konfliktharmonisierung beiträgt.

Viertens: Die in der konventionellen Evolutionären Ethik ebenso wie in der traditionellen Moralphilosophie verteidigte Trennung von Normen und Fakten ist nicht mehr konsequent aufrechtzuerhalten. Die Frage der Geltung stellt sich nicht mehr, weil emotive Präferenzen *sind* und nicht etwa *gelten*. Das ‚Sollen‘ ist im Grunde ein ‚Wollen‘. Das ‚Du sollst nicht töten‘ wäre korrekter formuliert als ‚Ich will nicht, daß getötet wird, und ich will weiter, daß andere wollen, daß nicht getötet wird‘. Damit wird aber die ontologische Unterscheidung von Sein und Sollen eingeebnet, denn jedes moralische Subjekt unterliegt *faktisch* (und nicht etwa *normativ*) seinen moralischen Intuitionen, und Intuitionen sind Fakten. Ferner nimmt jedes moralische Subjekt mit seinen moralischen Intuitionen am „Markt der Tugend“ (Baurmann 1996) teil und beeinflusst damit mehr oder weniger nachhaltig und einflussreich die normativen Prozesse seiner Gesellschaft. Moral als gesellschaftlich regulative Idee ist so gesehen eine Interaktions- und Kommunikationsleistung individueller, dabei im Kern eigeninteressiert und strategisch angelegter Intuitionen.

Fast unmerklich hat sich mit dieser Feststellung das Legitimationsproblem in Luft aufgelöst, denn niemand wird vernünftigerweise fordern können, daß emotive Zustände legitimiert werden müssen, um etwa ‚gelten‘ zu können. Wenn man dies anerkennt und Werte wie andere Präferenzen auch als faktische Zustände des Nervensystems versteht, verliert der Naturalistische Fehlschluß seinen Fokus, denn wenn nicht neokortikal beheimatete Rationalität Moral konstituiert, sondern biologisch evolvierte subkortikale Affekt- und Gefühlsmodule, die rational und bewußtseinsmäßig nicht zugänglich sind (Roth 2001), dann ist jeglicher Geltungs- und Begründungsanspruch fehl am Platz. Die biologische Genese von Moral begründet nicht Geltung, wie Konrad Lorenz es gesehen hat, sondern die biologische Genese von Moral läßt die Frage nach der Geltung schlichtweg ins Leere laufen. Biologische Merkmale *sind*, sie *gelten* nicht, und sie gelten auch nicht nicht.

Literaturverzeichnis

- Albert, H., 1987: Kritik der reinen Erkenntnislehre. Tübingen: Mohr.
- Alexander, R. D., 1987: *The Biology of Moral Systems*. Hawthorne: Aldine de Gruyter.
- Alexander, R. D., 1990: Epigenetic rules and Darwinian algorithms – The adaptive study of learning and development. In: *Ethology and Sociobiology* 11, S. 241–303.
- Baurmann, M., 1996: *Der Markt der Tugend. Recht und Moral in einer liberalen Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- Bayertz, K., 1993: Autonomie und Biologie. In: K. Bayertz (Hrsg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam, S. 327–359.
- Bischof, N., 1985: *Das Rätsel Ödipus – Die biologischen Wurzeln des Urkonflikts von Intimität und Autonomie*. München und Zürich: Piper.
- Bolender, J., 2003: The genealogy of the moral modules. In: *Mind and Machines* 13, S. 233–255.
- Boyd, R. und Richerson, P., 1985: *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago und London: University of Chicago Press.
- Cashdan, E., 1994: A sensitive period for learning about food. In: *Human Nature* 5, S. 279–291.
- Chisholm, J. S., 1999: *Death, Hope, and Sex – Steps to an Evolutionary Ecology of Mind and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cosmides, L. und Tooby, J., 1992: Cognitive adaptations for social exchange. In: J. H. Barkow, L. Cosmides und J. Tooby (Hrsg.): *The Adapted Mind – Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York und Oxford: Oxford University Press, S. 163–228.
- Cosmides, L. und Tooby, J., 1997: The modular nature of human intelligence. In: A. B. Scheibel & J. W. Schopf (Hrsg.): *The Origin and Evolution of Intelligence*. Sudbury: Jones and Bartlett, S. 71–101.
- Dawkins, R., 1978: *Das egoistische Gen*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Durham, W. H., 1991: *Coevolution: Genes, Culture and Human Diversity*. Stanford: Stanford University Press.
- Fodor, J. A., 1983: *The Modularity of Mind*. Cambridge MA: MIT Press.
- Huxley, T. H., 1888: The struggle for existence in human society. In: *The Nineteenth Century* 23, S. 161–180 (zitiert nach Vogel 1989).

- Lieberman, D.; Tooby, J. und Cosmides, L., 2003: Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest. In: *Proceedings of the Royal Society London B* 270, S. 819-826.
- Little, A. C., Penton-Voak, I. S., Burt, D. M. & Perrett, D. I., 2003: Investigating an imprinting-like phenomenon in humans – Partners and opposite-sex parents have similar hair and eye colour. In: *Evolution and Human Behavior* 24, S. 43–51.
- Lorenz, K., 1963: *Das sogenannte Böse – Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien: Borotha-Schoeler.
- Mittwollen, A., 2000: Konsistenz und Relevanz einer Evolutionären Ethik. In: *Philosophia naturalis* 37, S. 153–175.
- Moore, G. E., 1993 [1903]: *Naturalistische Ethik*. In: K. Bayertz (Hrsg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart: Reclam, S. 84–101.
- Odling-Smee, F. J., Laland, K. N. und Feldman, M. W., 2000: Niche construction and gene-culture coevolution: An evolutionary basis for the human sciences. In: F. Tonneau und N. S. Thompson (Hrsg.): *Perspectives in Ethology Vol. 13: Evolution, Culture, and Behavior*. New York: Kluwer, S. 89–111.
- Patzig, G., 1995: Kann die Natur Quelle moralischer Normen sein? In: S. M. Daecke und C. Bresch (Hrsg.): *Gut und Böse in der Evolution – Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput*. Stuttgart: Hirzel, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, S. 85–98.
- Pauen, M., 2001: Grundprobleme der Philosophie des Geistes und die Neurowissenschaften. In: M. Pauen & G. Roth (Hrsg.): *Neurowissenschaften und Philosophie – Eine Einführung*. München: Fink, S. 83–122.
- Pinker, S., 1998: *Der Sprachinstinkt*. München: Droemer Knauer.
- Pöppel, E., 2000: *Die Grenzen des Bewußtseins*. Frankfurt: Insel.
- Roth, G., 2001: *Fühlen, Denken, Handeln – Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Ruso, B., Renninger, L. A. und Atzwanger, K., 2003: Human habitat preferences. A generative territory for evolutionary aesthetic research. In: E. Voland und K. Grammer (Hrsg.): *Evolutionary Aesthetics*. Heidelberg: Springer, S. 279–294.
- Samuels, R., 2000: Massively modular minds: Evolutionary psychology and cognitive architecture. In: P. Carruthers und A. Chamberlain (Hrsg.): *Evolution and the Human Mind – Modularity, Language and*

- Meta-Cognition. Cambridge: Cambridge University Press, S. 13–46.
- Schurz, G., 1995: Grenzen rationaler Ethikbegründung. Das Sein-Sollen-Problem aus moderner Sicht. In: Ethik und Sozialwissenschaften 6, S. 163–177.
- Sperber, D., 1994: The modularity of thought and the epidemiology of representations. In: L. Hirschfeld und S. Gelman (Hrsg.): Mapping the Mind: Domain-specificity in Cognition and Culture. New York: Cambridge University Press, S. 39–67.
- Thompson, P., 1999: Evolutionary ethics: Its origins and contemporary face. In: Zygon 34, S. 473–484.
- Verbeek, B., 1998: Organismische Evolution und kulturelle Geschichte: Gemeinsamkeiten, Unterschiede, Verflechtungen. In: Ethik und Sozialwissenschaften 9, S. 269–280.
- Vogel, C., 1989: Vom Töten zum Mord – Das wirkliche Böse in der Evolutionsgeschichte. München, Wien: Hanser.
- Vollmer, G., 1993: Die Moral der Gene: Soziobiologie und Ethik. In: K. Bayertz (Hrsg.): Evolution und Ethik. Stuttgart: Reclam, S. 103–132.
- Vollmer, G., 1995: Wollen – Können – Dürfen: Aspekte einer Evolutionären Ethik. In: S. M. Daecke und C. Bresch (Hrsg.): Gut und Böse in der Evolution – Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput. Stuttgart: Hirzel, S. 69–83.
- Von Hayek, F., 1983: Die überschätzte Vernunft, In: R. J. Riedl und F. Kreuzer (Hrsg.): Evolution und Menschenbild. Hamburg: Hoffmann und Campe, S. 164–192.
- Wittgenstein, L., 1989 [1922]: Logisch-philosophische Abhandlung – Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt/M: Suhrkamp.