



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

› Ursprünge moralischer Normativität

Kurt Bayertz



Preprints and Working
Papers of the Centre for
Advanced Study in Bioethics
Münster 2016/88



› Ursprünge moralischer Normativität

Kurt Bayertz

I Inhalt und Form der Moral

1. – Das anthropologische Interesse an der Moral ergab sich lange Zeit daraus, dass sie (gemeinsam mit Vernunft und Sprache) als ein Indiz, wenn nicht als ein Beweis für die Einzigartigkeit des Menschen galt: Menschen können moralisch sein, Tiere hingegen nicht. Aus einer evolutionstheoretischen Perspektive ist diese Annahme natürlich fragwürdig; denn sie scheint eine scharfe Grenzlinie zwischen Mensch und Tier vorauszusetzen und damit zu suggerieren, dass die menschliche Moral nicht auf natürlichem Wege entstanden, sondern (sei es im metaphorischen oder buchstäblichen Sinne) fertig vom Himmel gefallen ist.

Will man kein solches Wunder postulieren, muss man davon ausgehen, dass die Moral sich irgendwie entwickelt hat und dies wiederum setzt voraus, dass es unter Tieren irgendwelche Vorläufer oder Keime für sie gegeben haben muss. Tatsächlich hat die empirische Forschung inzwischen einige solcher Vorläufer oder Keime identifiziert; besonders relevant sind natürlich die entsprechenden Befunde bei Primaten, mit denen wir biologisch am engsten verwandt sind. In der inzwischen umfangreichen Literatur werden verschiedene Phänomene genannt, etwa Akte asymmetrischer Hilfeleistung, die Sorge von Eltern für ihre Kinder, Kooperation unter Verwandten und Nicht-Verwandten, die friedliche Lösung von Konflikten durch Beteiligte oder Außenstehende und Aversion gegen unfaire Verteilungen von Belohnungen (für einen Überblick, vgl. Brosnan 2014). Auch wenn einige dieser Befunde weiterer Diskussion und Präzisierung bedürfen, verstehen viele Autoren sie als hinreichenden Beleg für die Annahme, dass eine bestimmte Form von Moral – man könnte sie als ‚Protomoral‘ bezeichnen – bereits bei Primaten und anderen Tieren vorkommt. Dementsprechend könnte sich auch die menschliche Moral nicht auf einmal entwickelt haben, sondern auf tiefe phylogenetische Wurzeln zurückführbar sein.

Aus einer philosophischen Perspektive drängt sich hier natürlich die Frage nach dem zugrundeliegenden Moralbegriff auf. Denn die Rede von einer ‚Protomoral‘ setzt offenbar ein angemessenes Verständnis dessen voraus, was als (vollständig entwickelte) menschliche Moral gelten kann. Der methodologische Grund dafür liegt auf der Hand: Sofern wir das Verhalten von Tieren als Vorläufer oder ‚Bausteine‘ der menschlichen Moral identifizieren wollen, benötigen wir Kriterien, die es uns erlauben, aus dem komplexen Repertoire der Verhaltensweisen von Primaten diejenigen Elemente herauszufiltern, die als solche Vorläufer gelten können. Diese Kriterien ergeben sich aus dem Begriff einer (vollständig entwickelten) menschlichen Moral – der Moral *tout court*. Während die Protomoral der Moral zeitlich vorausgeht, ist die methodologische Ordnung zwischen ihnen umgekehrt: Wir benötigen einen Begriff von Moral, um die Protomoral identifizieren zu können.

Ein flüchtiger Blick in die einschlägige Literatur genügt, um festzustellen, dass ein solcher Moralbegriff nicht immer explizit benannt wird; stattdessen setzen die Autoren, wie an den oben genannten empirischen Phänomenen deutlich wird, häufig implizit voraus, dass es sich bei der Moral um eine spezifische Art des *Verhaltens* handelt. In einem unmittelbar anschließenden zweiten Schritt wird dieses Verhalten dann als nicht-egoistisch, altruistisch, kooperativ oder prosozial charakterisiert. Häufig werden auch Emotionen wie Empathie hinzugezählt, die als proximate Auslöser solchen Verhaltens gelten können. Diese Fokussierung auf eine bestimmte Art des Verhaltens¹ ist leicht nachvollziehbar, besonders dann, wenn es um die Protomoral von Tieren geht. Da wir Tiere nicht befragen können, ist ihr tatsächliches Verhalten die entscheidende Informationsquelle für die Wissenschaft. Schon die entsprechenden Emotionen sind nicht mehr direkt beobachtbar und können daher nur indirekt erschlossen werden. Erst wenn wir uns den Menschen und ihrer Moral zuwenden, können wir über sprachliche Äußerungen Informationen über die Motive und Gründe des beobachtbaren Verhaltens gewinnen.

Obwohl es zwingende Gründe gibt, sich, wenn es um die Protomoral geht, auf die Betrachtung des Verhaltens zu beschränken, wäre es doch vorschnell, diese Gründe zum Anlass zu nehmen, die menschliche Moral als altruistisches bzw. kooperatives Verhalten zu definieren. Eine solche Definition würde zwar eines ihrer wichtigen Merkmale einfangen; sie wäre aber zugleich zu weit und zu eng. Denn zum einen gibt es Arten altruistischen und kooperativen Verhaltens, die *nicht* moralisch sind. Man denke an den ‚Altruismus‘ von Selbstmordattentätern oder an die Kooperation zwischen Verbrechern. Zum anderen aber umfasst die Moral weit mehr als bestimmte Verhaltensweisen. Mit dem Ausdruck ‚Moral‘ bezeichnen wir ein System, das neben dem Verhalten eine Vielzahl weiterer Elemente enthält, die grob in vier Gruppen unterteilt werden können: (i) die Emotionen, Einstellungen, Charakterzüge und Werte eines moralischen Akteurs; (ii) die Normen und Ideale, denen ein Akteur in seinem Handeln folgt oder auch nicht folgt; (iii) die Bewertungen eines Handelnden oder seines Handelns als lobens- oder auch tadelswert; und (iv) die Begründung oder Rechtfertigung solcher Bewertungen und der zugrundeliegenden Normen. Diese Aufzählung sollte genügen, um die Einsicht zu bekräftigen, dass die Moral mehr enthält als die Menge prosozialer Verhaltensweisen.

1 Hier sind einige Beispiele: „[I]n our evolutionary perspective, moral interactions are a subset of cooperative interactions“ (Tomasello/Vaish 2013, 323); und: „[W]e regard morality as the expressed behaviour, the part most easily measured“ (van Schaik *et al.* 2014, 67). Brosnan eröffnet ihren Text (2014, 85) mit der Frage: „Is moral behaviour unique to humans?“

Wenn die vorangehenden Überlegungen zutreffend sind, dann besagen die von einigen Autoren hervorgehobenen Kontinuitäten auf der Ebene des Verhaltens weniger, als es auf den ersten Blick den Anschein haben mag. Die Fokussierung auf das Verhalten von Individuen lässt den Übergang von der Protomoral zur Moral als kürzer und glatter erscheinen, als es der Fall ist, wenn man eine komplexere Moralkonzeption zugrunde legt.

2. – Man kann dem entgegenhalten, dass, selbst wenn die Moral nicht mit Verhalten (einer bestimmten Art) zusammenfällt, solches Verhalten doch ihren Kern darstellt; und dass die Relevanz dieses Kerns nicht dadurch geschmälert wird, dass sie noch weitere Elemente enthält. Denn es ist nicht zu übersehen, dass alle Elemente moralischer Systeme direkt oder indirekt auf Handlungen bezogen sind; genauer: dass sie darauf abzielen, bestimmte Handlungen entweder zu verhindern oder zu fördern. Die Bewertungen beispielsweise, die wir von Handlungen vornehmen, sollen eben ein bestimmtes Handeln fördern oder unterbinden. Sie haben also einen praktischen, d. h. auf die Lenkung von Handlungen und Verhalten² bezogenen Zweck. Einem solchen praktischen Zweck dienen letzten Endes alle Elemente moralischer Systeme.

Es kann also nicht darum gehen, die Bedeutung von Verhalten für die Moral in Zweifel zu ziehen, sondern nur darum, die spezifische Weise in den Blick zu nehmen, in der sich Moral auf Verhalten bezieht. Moralisch gesehen, geht es in erster Linie nicht darum, dass jemand etwas Bestimmtes *tut*, sondern vielmehr darum, dass er oder sie es tun *soll*. Was auch immer als ‚moralisch‘ bezeichnet wird, hat die essentielle Eigenschaft, *gesollt*, *gefordert* oder *verpflichtend* zu sein. Anders ausgedrückt: Es ist eine essentielle Eigenschaft der Moral, *normativ* zu sein. Demnach muss jedes Element innerhalb eines Moralsystems, um als ‚moralisch‘ klassifiziert werden zu können, zwei Merkmale aufweisen:

- (1) Es muss einen bestimmten *Inhalt* haben. Wie dieser Inhalt genauer zu bestimmen ist, kann hier nicht näher diskutiert werden. Ungeachtet des zuvor erwähnten Einwandes werde ich mich hier der vorherrschenden Bestimmung anschließen, nach der Gefühle, Charakterzüge, Normen, Urteile oder Handlungen dann als ‚moralisch‘ zu klassifizieren und als Elemente des moralischen Systems anzuerkennen sind, wenn sie (in einem näher zu bestimmenden Sinn) altruistisch, kooperativ oder prosozial sind.
- (2) Dieser Inhalt muss eine bestimmte *Form* annehmen: Er muss gesollt, gefordert oder verpflichtend sein. Damit ist die normative Dimension der Moral angesprochen, auf die ich im Folgenden näher eingehen werde.

Mit den Begriffen ‚Inhalt‘ und ‚Form‘ soll auf zwei Aspekte der Moral aufmerksam gemacht werden, die zwar analytisch gut unterscheidbar, aber doch eng miteinander verbunden sind. *Erstens* treten beide nicht getrennt voneinander auf. Die Form existiert nicht ohne einen Inhalt. Es gibt kein Sollen schlechthin, sondern immer nur das Sollen von etwas; es sind stets bestimmte Inhalte, die gesollt sind. *Zweitens* legt die Form den Inhalt nicht in jeder Hinsicht fest. Zum einen können nicht nur moralische, sondern auch andere (z. B. rechtliche oder religiöse) Inhalte gesollt sein; und zum anderen können auch verschiedene moralische Inhalte gesollt sein, wie die Tatsache historischer und kultureller Diversität der Moral erkennen lässt. Dennoch ist die Form, *drittens*, nicht mit jedem beliebigen Inhalt vereinbar; so können beispielsweise keine unmöglichen Handlungen gesollt sein.

2 Ich werde in diesem Text keine scharfe Trennung von ‚Handeln‘ und ‚Verhalten‘ vornehmen.

Die Ausgangsthese dieses Beitrags besteht darin, dass wir einen angemessenen Begriff von ‚Moral‘ nur auf der Basis einer Berücksichtigung von Inhalt und Form gewinnen können. Im Hinblick auf den Inhalt dürfte dies unstrittig sein: Man kann nicht verstehen, was Moral ist, wenn man nicht weiß, worum es dabei inhaltlich geht. Wie aber steht es mit der Form? Vielleicht haben wir es mit einer bloßen ‚Verpackung‘ des Inhalts zu tun, die ohne Verlust des Inhalts ignoriert werden könnte.

Dies ist nicht der Fall. Denn der Inhalt existiert als *moralischer* nicht ohne die Form der Normativität. Normativität ist die notwendige Form des Inhalts der Moral. Dies wird einsichtig, wenn wir uns daran erinnern, dass die Moral eine bestimmte soziale Funktion erfüllt. Durch sie soll das Verhalten der Individuen in eine bestimmte Richtung gelenkt werden: Sie sollen bestimmte Handlungen ausführen und andere unterlassen. Unterstellt wird dabei, dass die Individuen diese Handlungen nicht bereits von sich aus ausführen oder unterlassen würden, jedenfalls nicht mit hinlänglicher Sicherheit. Das ergibt sich daraus, dass moralische Handlungen inhaltlich als altruistisch oder prosozial definiert sind und deshalb nicht immer im unmittelbaren Interesse der handelnden Individuen liegen. Die Individuen *sollen* etwas tun, unabhängig davon, ob sie es tun *wollen*. Genau daraus erklärt sich die normative Form der Moral. Sie muss eine bestimmte Art des Verhaltens fordern, weil zwischen diesem Verhalten und dem Selbstinteresse der Individuen eine strukturelle Spannung besteht. Das ist auch der Grund dafür, dass die moralische Normativität oft mit einem besonderen Nachdruck einhergeht. Moralische Normen sind keine Empfehlungen oder Bitten, sondern ‚kategorische‘³ Forderungen, die ein bestimmtes Verhalten bindend vorschreiben.

Dies gilt, nebenbei bemerkt, nicht nur für das Verhalten, sondern auch für moralische Bewertungen und Emotionen. Wenn ein bestimmtes Urteil moralisch richtig ist, dann *soll* jeder unter gleichen Bedingungen dieses Urteil fällen. Ebenso *soll*, wenn ein bestimmtes moralisches Gefühl die angemessene Reaktion auf ein Verhalten ist, jeder unter gleichen Bedingungen auf diese Weise reagieren. Im Folgenden werde ich mich nicht ausführlicher mit moralischen Bewertungen oder Emotionen beschäftigen, sondern mich auf das Handeln konzentrieren.

Die weiteren Überlegungen dieses Beitrags beruhen auf der Annahme, dass Normativität kein Randphänomen der Moral ist, sondern eine ihrer essentiellen Eigenschaften; und dass folglich jede Theorie der Moral eine Deutung dieser Eigenschaft liefern muss. Wenn dies zutreffend ist, kann sich eine evolutionäre oder historische Theorie der Moral nicht allein auf deren Inhalt konzentrieren, sondern muss auch eine Deutung der Genese ihrer Form vorlegen: Sie muss die Genese von Normativität verständlich machen. Hierzu möchte ich im Folgenden einige Vorschläge machen.

3. – Was verstehen wir unter ‚moralischer Normativität‘? In der Alltagssprache reden wir ohne weiteres davon, dass jemand etwas tun ‚soll‘, tun ‚muss‘ oder zu etwas ‚verpflichtet‘ ist; und in der Regel versteht unser Gegenüber genau, was damit gemeint ist. Dennoch ist eine genaue Bestimmung des Gemeinten alles andere als offensichtlich. Dies gilt nicht nur für das Alltagsbewusstsein, sondern auch für die empirischen Wissenschaften, einschließlich evolutionstheoretischer Erklärungsansätze des Moralischen. Die letzteren haben sich bis heute weitgehend auf die inhaltliche Dimension der Moral konzentriert und nur ausnahmsweise deren

3 Gemeint ist hier nicht die speziell kantische Verwendung dieses Ausdrucks; er soll nur die besondere ‚Stärke‘ oder ‚Bindungskraft‘ des moralischen Sollens andeuten. Auch Autoren wie etwa Sidgwick (1970, 6f, 26) benutzen ihn in diesem Sinne.

normative Form analysiert. Immerhin scheint bereits Darwin eine Ahnung von der Relevanz dieses Phänomens gehabt zu haben, wenn er schreibt:

„Ich unterschreibe vollständig die Meinung derjenigen Schriftsteller, welche behaupten, daß von allen Unterschieden zwischen dem Menschen und den Tieren das moralische Gefühl oder das Gewissen der weitaus bedeutungsvollste sei. Dieses Gefühl... wird in jenem bedeutungsvollen, kurzen, aber gebieterischen Wörtchen ‚du sollst!‘ zusammengefaßt.“ (Darwin 1871, 121f)

Einen Vorschlag, wie dieses „gebieterische Wörtchen“ zu verstehen ist, hat allerdings auch er nicht vorgelegt. Erst in jüngerer Vergangenheit zeichnet sich eine intensivere Auseinandersetzung mit der Normativität der Moral innerhalb evolutionstheoretischer Ansätze ab (vgl. Rudolf von Rohr *et al.* 2011). Hier hat die evolutionsbiologische und anthropologische Forschung noch einen weiten Weg vor sich.

Auch die philosophische Ethik hatte ihre Probleme damit, eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen moralischer Normativität zu finden. Über weite Strecken ihrer Geschichte hat sie nicht einmal wahrgenommen, dass hier überhaupt eine Frage gestellt werden kann und muss. Wahrscheinlich war Immanuel Kant der erste, der das moralische Sollen als ein zentrales Explanandum ethischer Theoriebildung erkannt hat; und es ist kein Zufall, dass der Begriff der ‚Pflicht‘ (als Kennzeichen von Normativität) eine derart entscheidende Rolle in seiner Moralphilosophie spielt. Seitdem hat die Frage eine größere Aufmerksamkeit in der Literatur gefunden, sodass wir heute über eine Reihe von Antworten verfügen, die sich – wie in der Philosophie üblich – schroff gegenüberstehen. Sechs dieser Theorien der Normativität (TN) möchte ich hier erwähnen:

TN₁ *Göttliche Gebote*: Die älteste und historisch einflussreichste von ihnen stammt aus den Zeiten, in denen zwischen Moral und Religion nicht unterschieden wurde. Sie besagt: Gesollt ist das, was Gott will. Diese Deutung liegt in jüdisch-christlich beeinflussten Kulturen deshalb nahe, weil in ihnen eine Liste von Normen historisch einflussreich war, von denen die meisten mit der Formulierung ‚Du sollst‘ beginnen. Der Dekalog ist die wohl prägnanteste Quelle für die These, dass ‚Sollen‘ nur ein Synonym für ‚Gebotensein durch Gott‘ ist.

TN₂ *Rationaler Wille*: Die These, dass das Sollen als das Wollen Gottes interpretiert werden müsse, hat Immanuel Kant als Ausdruck eines „heteronomen“ Moralbewusstseins angesehen und abgelehnt. In seiner Theorie lässt er den Willen des Menschen an die Stelle des göttlichen Willens treten; allerdings nicht den subjektiven und zufälligen Willen des beliebigen Individuums, sondern den allgemeinen und rationalen Willen des Menschen. In Kants eigener Formulierung ist das Sollen „eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre“ (Kant 1785, 449). Neuerdings hat Christine M. Korsgaard (1996, 102, 117) den kantischen Ansatz aufgegriffen und weiterzuentwickeln versucht.

TN₃ *Sanktionen*: Eine andere Deutung geht davon aus, dass ein Sollen seinen Sinn und seine Bedeutung ausschließlich in Beziehung auf eine angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung hat. Sofern man dabei nicht an göttliche Strafen denken mag, liegt es nahe, die Normativität mit den *sozialen* Sanktionen zu identifizieren, die auf Normverletzungen (potentiell) folgen. In diese Richtung gehen Theoretiker wie Thomas Hobbes (1651, 246), Arthur Schopenhauer (1840, 478f) oder Ernst Tugendhat (1984, 73).

- TN₄ *Gefühl der Verpflichtung*: Während die Sanktionstheorie auf äußere Instanzen zurückgreift, haben andere Philosophen das Sollen mit etwas Innerem identifiziert: mit dem Gewissen oder dem „Gefühl der Verpflichtung“ (Prichard 1912, 67), das wir nach einer gelungenen moralischen Sozialisation erworben haben. Das Sollen ist demnach nichts anderes als das Gefühl, auf eine bestimmte Weise verpflichtet zu sein.
- TN₅ *Logische Eigenschaft*: Ausgehend von der Überzeugung, dass der philosophische Zugang zum Problem der Moral notwendigerweise über die Sprache führt, hat Richard Hare die These vertreten, dass es sich beim Sollen um eine logische Eigenschaft der moralischen Sprache handle: nämlich um die, „of entailing at least one imperative“ (Hare 1981, 21).
- TN₆ *Rationale Rechtfertigung*: Schließlich sei noch die Ansicht erwähnt, dass ‚Sollen‘ als eine Implikation von ethischen Begründungen aufzufassen sei. Dass ich nach einer bestimmten Norm handeln ‚soll‘, heißt dann nichts Anderes, als dass die Norm gut begründet ist (Habermas 1996, 51). Anders gesagt: dass etwas gesollt ist, heißt, dass es praktisch rational ist.

Diese Liste ist nicht vollständig; sie lässt aber die Vielfalt und Heterogenität der philosophischen Antworten auf die Frage nach der Normativität erkennen. Ich werde die aufgelisteten Antworten hier nicht näher kommentieren; sie sind zwar alle unbefriedigend, machen dennoch aber auf wichtige Aspekte aufmerksam, die in einer Theorie der Normativität erfasst und berücksichtigt werden müssen. Für eine Erklärung des Sollens, wie ich sie in den folgenden Abschnitten vorschlagen werde, ergibt sich daraus eine *erste* Adäquatheitsbedingung: Eine solche Erklärung darf den Reichtum der einschlägigen philosophischen Einsichten nicht ungenutzt lassen. Sie sollte die gewonnenen Einsichten aufgreifen und in ein möglichst kohärentes Gesamtbild einbauen. Ich werde in den folgenden Abschnitten daher auf die genannten philosophischen Deutungen des Sollens zurückkommen und deutlich zu machen versuchen, welchen Beitrag sie zu einer Theorie der Normativität zu leisten vermögen.

Zweitens sollte eine solche Theorie in einem schwachen Sinne ‚naturalistisch‘ sein. Sie sollte einerseits auf metaphysische Annahmen, wie sie etwa TN₁ zugrunde liegen, verzichten und das Sollen als einen Teil der natürlichen Welt begreiflich machen. Sie sollte darüber hinaus auch in dem Sinne ‚naturalistisch‘ sein, dass sie mit den Ergebnissen empirischer Wissenschaften kompatibel ist: Sie sollte diesen Ergebnissen nicht nur nicht widersprechen, sondern zudem Wege aufzeigen, wie sie sich ertragreich mit ihnen verbinden lassen könnte. Das betrifft vor allem die Psychologie, die Sozialwissenschaften und die evolutionäre Anthropologie.

Mit diesem Plädoyer für eine Kooperation mit den empirischen Wissenschaften soll allerdings nicht die Erwartung verknüpft sein, dass eine zufriedenstellende Konzeption des Sollens allein auf dieser Grundlage gewonnen werden kann. Als eine *dritte* Adäquatheitsbedingung ist daher hinzuzufügen, dass eine solche Konzeption nicht-reduktionistisch und nicht-biologisch sein sollte. Auch wenn sie auf die biologischen Wurzeln der Moral und des Sollens zurückverweist, sollte sie zugleich auch plausibel machen, dass und wie sich das moralische Sollen von diesen Wurzeln (zumindest partiell) ablösen und als ein kulturelles Phänomen etablieren und geschichtlich entwickeln konnte. Wir haben nicht nur die evolutionären Ursprünge, sondern auch die weitere kulturelle Entwicklung der Moral zu erklären.

II Das Wollen der anderen

4. – Von den aufgelisteten Theorien der Normativität stellen die beiden ersten einen vielversprechenden Ansatz bereit. Schon die These vom göttlichen Wollen (TN₁) hat den Vorzug, auf eine sehr einfache Weise plausibel zu machen, was es heißt, dass jemand etwas ‚soll‘. In ihr wird das Sollen als eine Relation zwischen zwei Subjekten aufgefasst, von denen das eine dem anderen durch seinen Willen einen Grund gibt, sich auf eine bestimmte Weise zu verhalten. Das Problem dieser Theorie besteht darin, dass sie das wollende Subjekt als eine jenseitige Macht ansieht und damit ein metaphysisches Element einführt, das wir zum Verständnis des Sollens nicht brauchen. Denn strukturell ähnliche Relationen kennen wir sehr gut aus dem Alltag. Wir finden sie beispielsweise dort, wo Eltern ihren Kindern bestimmte Handlungen ge- oder verbieten; die Kinder *sollen* etwas tun, weil die Eltern es *wollen*. Es gibt daher keinen Grund, das Sollen für eine genuin theologische Idee zu halten, die außerhalb der Gott-Mensch-Beziehung jeglichen Sinn verliere, wie es Arthur Schopenhauer (1840, 477f) und später Elisabeth Anscombe (1958, 4f) behauptet haben. Das Phänomen des Sollens hat keine essentiell theologische Dimension; es ist ein alltägliches und in diesem Sinne natürliches Phänomen, für das wir eine natürliche Deutung zu finden haben.

Einen Schritt in diese Richtung hatte bereits Kant getan, als er an der Deutung des Sollens als einem Wollen festhielt, zugleich aber von der theologischen Deutung des Wollens abrückte. Aber auch sein Ansatz bleibt aus zwei Gründen unbefriedigend. Erstens ist Moral für Kant eine Frage der inneren Integrität des Individuums. Dementsprechend fasst er das Sollen als ein subjektinternes Verhältnis zwischen dem Individuum als einem empirischen, natürlichen Wesen (Kant: ‚homo phaenomenon‘) einerseits und als einem vernünftigen Wesen (Kant: ‚homo noumenon‘) andererseits auf. Damit verschwindet der essentiell intersubjektive, öffentliche und soziale Charakter der Moral im Allgemeinen und des moralischen Sollens im Besonderen. Dies führt dann unmittelbar zu einem zweiten Problem. Indem Kant zwischen dem ‚homo phaenomenon‘ und dem ‚homo noumenon‘ einen strikten Unterschied macht, verbannt er das Sollen aus der Welt des empirischen, natürlichen Menschen und katapultiert es zwar nicht in eine transzendente, aber doch in eine ideale Vernunftwelt. Es ist dann schwer zu sehen, (a) wie es aus der einen in die andere Welt wirken, wie also der natürliche Mensch moralisch verpflichtet sein kann; und (b) wie sich das Sollen evolutionär entwickelt haben kann.

Will man an der fruchtbaren Idee festhalten, nach der das Sollen als eine Art Wollen aufzufassen ist, so wird man über Kant hinausgehen und es aus der idealen Vernunftwelt in die empirische Welt verpflanzen müssen. Genauer: in die intersubjektive Welt. Genau das hat Hans Krämer (1992, 47) getan, als er darauf bestand, dass das Sollen sowohl Subjekte voraussetze, von denen es ausgeht, wie auch Adressaten, an die es sich richte. Das Sollen für die einen ist demgemäß stets die Kehrseite und das Pendant des fremden Wollens, des *Wollens der jeweils anderen*. In diesem Sinne setzt Sollen stets korrelativ Wollen voraus und weist darauf zurück. Krämers Vorschlag kann in der folgenden Formel zusammengefasst werden, in der X und Y für beliebige Subjekte stehen und a für eine beliebige Handlung oder Unterlassung:

[1] Y soll a tun = X will, dass Y a tut.

Wir werden noch sehen, dass diese Formel zu kurz greift und daher korrekturbedürftig ist. Gleichwohl eröffnet sie die Perspektive auf eine natürliche Erklärung von Normativität, die auch Befunde der einschlägigen empirischen Wissenschaften zu integrieren in der Lage ist.

Doch was ist dieses ‚Wollen‘, aus dem das Sollen hervorgeht? Ich werde diesen Ausdruck zur Bezeichnung von konativen Einstellungen gebrauchen, die folgende drei Merkmale aufweisen: (a) Sie enthalten einen Bezug auf einen Weltzustand, von dem das betreffende Individuum glaubt, er sei durch Handeln herstellbar; (b) dieser Weltzustand wird (nicht notwendigerweise bewusst und explizit) bewertet; (c) das betreffende Individuum ist motiviert, Handlungen auszuführen, die den gewollten Weltzustand fördern. Diese Bestimmung ist weit genug, um auch konative Einstellungen von Tieren einzuschließen. Für unseren Zusammenhang sind nur diejenigen von ihnen relevant, die sich nicht auf beliebige Weltzustände, sondern auf andere Individuen und ihr Handeln beziehen. In der Literatur wird für dieses Wollen oft der Ausdruck ‚Erwartung‘ benutzt: X ‚erwartet‘ von Y, a zu tun. Sofern damit nicht nur Prognosen gemeint sind, fällt seine Bedeutung mit einem auf andere Individuen und ihr Verhalten gerichteten ‚Willen‘ zusammen. Überall, wo im Folgenden von ‚Willen‘ die Rede ist, könnte daher auch ‚Erwartung‘ stehen.

Es liegt auf der Hand, dass die biologische Fitness und das Wohlergehen eines Individuums nicht nur von seiner Umwelt allgemein, sondern auch von seinen Artgenossen und ihrem Verhalten abhängt. Für die frühe Ontogenese, in der es auf elterliche Fürsorge angewiesen ist, ist das besonders augenfällig. Aber auch in späteren Lebensphasen kann die individuelle Fitness durch Konkurrenz, durch Konflikte oder durch Kooperation mit den Artgenossen gefördert oder behindert werden. Tiere und Menschen werden daher versuchen, das Verhalten von Artgenossen durch Mimik, Gesten oder Lautäußerungen zu beeinflussen (Krebs/Dawkins 1984; Maynard Smith/Harper 2003). In solchen Fällen hat die Kommunikation einen imperativen Charakter: X signalisiert Y seinen Willen und Y soll dem folgen. Wir können unterstellen, dass die Bedeutung imperativer Kommunikation bei sozialen Lebewesen ausgeprägter ist als bei anderen Spezies; denn bei ihnen sind Interaktionen zwischen den Individuen häufiger als bei solitär lebenden Tieren.⁴ Weiter können wir unterstellen, dass die Bedeutung imperativer Kommunikation in dem Maße zunimmt, in dem die genetische Verhaltenssteuerung abnimmt. Je größer der Verhaltensspielraum der jeweiligen Individuen ist, desto schwerer werden sie für ihre Artgenossen berechenbar und desto mehr Anlass wird es für diese geben, das Verhalten der anderen zu beeinflussen; außerdem werden die Möglichkeiten größer, andere Individuen durch imperative Kommunikation zu beeinflussen, wenn deren Verhalten nicht umfassend programmiert ist.

5. – Allerdings ist der Vorschlag, dass das moralische Sollen als ein Wollen anderer zu verstehen ist, zu stark und undifferenziert. Wenn wir Fidos Kratzen an der Tür als ‚Fido will nach draußen‘ deuten, dann ergäbe sich aus [1], dass dieses Kratzen eine moralische Verpflichtung für sein Frauchen generiert, Fido die Tür zu öffnen. Dies wäre offensichtlich absurd – was nicht nur daran liegt, dass es sich bei Fido um einen Hund handelt. Auch daraus, dass der verliebte Harry sich ein Rendezvous mit seiner hübschen Kollegin Sally *wünscht*, folgt keineswegs, dass Sally mit ihm ausgehen *soll*; sie kann genauso auch höflich ablehnen, ohne damit eine Verpflichtung zu verletzen. Dies ist intuitiv einleuchtend und wird schon durch eine genauere Betrachtung von [1] nahegelegt. Denn es kann ja nicht nur Harry etwas von Sally wollen

4 Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Befunde über die Kommunikation zwischen Affen (meistens Schimpansen und Bonobos), die in Gefangenschaft aufgewachsen sind, und ihren menschlichen Pflegern: Nahezu alle kommunikativen Akte der Affen waren Willensäußerungen nach bestimmten Gegenständen oder Handlungen, hatten also imperativen Charakter; vgl. Tomasello 2008, 34–38 und 249–56.

(die Zusage für ein Rendezvous); sondern auch Sally kann etwas von Harry wollen (in Ruhe gelassen zu werden). Die widerstreitenden Wünsche würden sich in diesem Fall wechselseitig aufheben. Kurz gesagt: Es kann nicht der Fall sein, dass jedes beliebige Wollen ein Sollen konstituiert; erst recht kein moralisches Sollen. Die These, dass das Sollen als ein Wollen der anderen zu verstehen ist, bedarf also weiterer Qualifizierung und Präzisierung.

Wir kommen den Zusatzbedingungen, die erfüllt sein müssen, damit aus einem Wollen ein moralisches Sollen hervorgehen kann, auf die Spur, wenn wir uns klarmachen, dass die Idee einer punktuellen Interaktion zwischen zwei Individuen das Produkt einer Abstraktion ist. Unter sozialen Lebewesen erfolgt jede Interaktion vor dem Hintergrund und auf der Basis des gemeinschaftlichen Lebens. So wie es keine vollkommen isolierten Individuen gibt, so findet jede Interaktion zwischen ihnen im direkten oder indirekten Kontext der Gruppe statt. Dies gilt für unsere nächsten biologischen Verwandten, insbesondere aber für unsere eigene Art. So weit wir auch immer in die Geschichte unserer Art zurückgehen, werden wir niemals auf isoliert lebende Individuen stoßen, wie Rousseau sie seinerzeit postuliert hat. Unsere Vorfahren lebten über zehntausende von Jahren hinweg in kleinen Gruppen zusammen. Charakteristisch für ihren Lebensstil war eine enge biologische Verwandtschaft der Gruppenmitglieder, ein stark egalitärer Charakter ihrer Sozialstruktur und eine strikte Übereinstimmung in den Gewohnheiten. Hinzu kam eine enge Kooperation bei der Kindererziehung sowie beim Jagen und Sammeln. Im Unterschied zu anderen Primaten sind an diesen kooperativen Tätigkeiten beträchtliche Teile der gesamten Gruppe beteiligt gewesen, manchmal die Mehrheit der Gruppenmitglieder (van Schaik *et al.* 2014).

Wenn wir nach den Willensäußerungen fragen, die unter solchen Bedingungen zur Ausbildung von Normativität führen, so wird man sie erstens in den regelmäßig sich wiederholenden Interaktionen zwischen den Mitglieder der Gruppen vermuten. Zweitens wird man an solche Interaktionen denken, in denen die beteiligten Individuen nicht nur dasselbe, sondern ein gemeinsames Ziel haben und daher wechselseitig ein Verhalten wollen, das die Erreichung dieses Ziels ermöglicht. Es handelt sich um ein Wollen, das nicht auf das Wollen der beteiligten Individuen reduziert werden kann. Als konative mentale Zustände sind die Inhalte des Wollens zwar an die psychischen Aktivitäten einzelner lebendiger Organismen gebunden; sie können aber von mehreren Individuen geteilt werden und damit aus individuellen in genuin kollektive Zustände übergehen. Wir haben es dann mit dem Phänomen einer „collective intentionality“ oder „shared intentionality“ (Searle 1995, 23–26; Tomasello *et al.* 2005) zu tun. Dafür scheint es Grundlagen in der menschlichen Natur zu geben, die phylogenetisch wirksam waren und auch in der Ontogenese empirisch nachverfolgt werden.

Die erste Spezifikation von [1] besagt dann: Maßgeblich für das, was Y moralisch ‚soll‘, ist nicht der Wille eines beliebigen Individuums X, sondern der wechselseitige und gemeinsame Wille mehrerer Individuen. Es handelt sich, anders gesagt, um den Willen einer sozialen Gruppe X:

[2] Y soll a tun = Gruppe X will, dass Y a tut.

Die relevanten Willensäußerungen sind in sowohl inhaltlicher wie extensionaler Hinsicht auf die Gruppe bezogen. Sie zielen inhaltlich auf das Funktionieren der Gruppe und das damit konforme Handeln ihrer Mitglieder. Unter den in den Anfängen der Menschheitsentwicklung dominanten Bedingungen bestand nur wenig Raum für den idiosynkratischen Willen der Individuen. Da das Überleben des Einzelnen entscheidend vom Funktionieren der Gruppe abhing, dürfte der (gemeinsame) Wille der Individuen in erster Linie genau darauf gerichtet gewesen sein. Was sie voneinander wollten, war daher (a) kooperatives Verhalten bei der Erzeugung von

Lebensmitteln, bei der Kinderaufzucht, bei der Verteidigung gegen äußere Feinde, usw.; sowie (b) ein Verhalten, das möglichst wenig Anlass zu Konflikten innerhalb der Gruppe gab. Was die Individuen wechselseitig voneinander wollten, war also prosoziales Verhalten. Wenn es um das Funktionieren der Gruppe ging, dann richtete sich der (gemeinsame) Wille der Individuen natürlich auch an deren Mitglieder und blieb auf sie beschränkt. Es entstanden zunächst also keine Verpflichtungen über die eigene Gruppe hinaus. Dieser Partikularismus ist unvermeidlich, solange der Verkehr zwischen den Mitgliedern verschiedener Gruppen punktuell bleibt und sich folglich auch kein stabiler wechselseitiger Wille ausbilden kann.

Wenn diese Überlegungen zutreffend sind, kommt die moralische Normativität als ein integraler Bestandteil eines auf das Funktionieren der jeweiligen Gemeinschaft bezogenen gemeinsamen Willens in die Welt. Anders ausgedrückt: Moralische Normativität fällt zunächst mit sozialer Normativität zusammen. Die Differenzierung beider setzt erst sehr viel später ein; und es gibt starke Indizien dafür, dass dieser Prozess bis in unsere Gegenwart noch nicht abgeschlossen ist. Einige Aspekte dieser Differenzierung werde ich weiter unten noch ansprechen.

6. – Wir können uns vorstellen, dass mehrere Individuen zusammenkommen, *ad hoc* ein gemeinsames Ziel und einen auf dieses Ziel gerichteten gemeinsamen Willen entwickeln, sich aber wieder trennen, wenn das Ziel erreicht ist. Von der Ausbildung einer (sei es moralischen, sei es sozialen) Normativität wird man in einem solchen Fall aber nicht sprechen wollen. Dies zwingt uns dazu, eine weitere, über [2] hinausgehende Qualifikation explizit zu machen. Sie betrifft die zeitliche Stabilität des gemeinsamen Willens, die wiederum eine Unabhängigkeit von den konkreten beteiligten Individuen voraussetzt. Metaphorisch kann man auch sagen, dass der gemeinsame Wille der Individuen einen festeren ‚Aggregatzustand‘ annehmen muss, damit Normativität entstehen kann: Er muss sich zu einer Gewohnheit, einer Tradition, einer Konvention verfestigt haben, um ein Sollen generieren zu können. Er muss, wie ich sagen werde, *institutionalisiert* sein. Die zweite Spezifikation von [1] hebt diese institutionelle Verfestigung des gemeinsamen Willens hervor:

[3] Y soll a tun = Es gibt einen institutionalisierten Willen der Gruppe X, dass Y a tut.

Über den Begriff der ‚Institution‘ und über seine Abgrenzung von verwandten Begriffen wie ‚Gewohnheit‘ oder ‚Konvention‘ gibt es eine ausgiebige philosophische und sozialwissenschaftliche Debatte, die hier nicht resümiert werden kann (vgl. Searle 1995; sowie die Übersicht von Miller 2014). Drei basale Eigenschaften von Institutionen seien aber erwähnt, die für den hier vorliegenden Zusammenhang relevant sind.

Erstens stehen Institutionen in zweifacher Hinsicht mit menschlichem Handeln in Beziehung. Zum einen sind sie Produkte menschlichen Handelns; und zwar eines Handelns, das nicht auf genetische Programme zurückgeführt werden kann. In diesem Sinne sind Institutionen ‚künstlich‘ oder ‚kulturell‘. Zum anderen sind sie Verhaltensmuster, bestehen also aus menschlichen Handlungen. Obwohl einige Institutionen eine materielle Außenseite (z. B. Gebäude) haben können, bleibt ihr Fortbestand wesentlich an die Aktivität lebendiger Menschen gebunden; ihre Existenz endet, wenn die entsprechenden Aktivitäten enden. Mit dieser These der ‚Künstlichkeit‘ soll nicht bestritten werden, dass es auch bei Tieren regelhafte Verhaltensweisen gibt, die nicht auf genetische Programme zurückgeführt werden können. Es dürfte aber unzweifelhaft sein, dass die Ansätze zu kulturellen Institutionen im Tierreich sehr beschränkt bleiben.

Zweitens zeichnen sich Institutionen durch ihre Stabilität aus. Diese Stabilität hat eine zeitliche Dimension, es handelt sich um andauernde Verhaltensmuster. Das schließt nicht aus, dass Institutionen sich verändern und entwickeln können. Vor allem aber ist die Stabilität

von Institutionen mit der bereits erwähnten Unabhängigkeit von bestimmten Individuen und einzelnen Handlungen verbunden. Institutionen bestehen typischerweise fort, wenn einzelne Individuen ausscheiden oder hinzukommen. Sie haben sogar insofern eine Priorität gegenüber einzelnen Individuen, als sie ihnen bestimmte Rollen zuweisen und ihr Handeln in diesen Rollen lenken.

Aus diesem Grunde sind Institutionen essentiell normativ; das ist ihre *dritte*, für uns besonders wichtige Eigenschaft. Hervorzuheben sind dabei zwei Punkte. Zum einen ergibt sich daraus, dass Institutionen zeitlich stabil sind, dass die von ihnen ausgehende Normativität nicht *ad hoc* und wechselhaft ist. Sie schreiben nicht bestimmten Individuen bestimmte Handlungen vor; vielmehr steuern sie das Verhalten von Individuen auf eine allgemeine (wenn auch nicht universelle) Weise. Zum anderen sichern sie die Befolgung ihrer Normen durch Sanktionsmechanismen der Belohnung und Bestrafung. Es wird in der Literatur kontrovers diskutiert, ob die Existenz von Sanktionen ein notwendiges Merkmal von Institutionen ist, ob also alle sozialen Institutionen mit einer Sanktionspraxis verbunden sind. Man wird aber festhalten können, dass eine solche Verbindung immer dann besteht, wenn (a) die jeweilige Institution wichtige, womöglich existenzsichernde Funktionen für die jeweilige Gruppe und ihre Mitglieder erfüllt; und wenn (b) der Begriff der ‚Sanktion‘ so weit gefasst wird, dass er auch negative und positive, sowie formelle und informelle Sanktionen, z. B. Reputationsgewinne und -verluste einschließt.

Dies legt natürlich den Schluss nahe, dass ein enger Zusammenhang zwischen Normativität und Institutionen existiert; genau diesen Schluss möchte ich bekräftigen. Wenn Normativität – entsprechend [3] – der ‚institutionalisierte Wille‘ einer Gruppe ist, dann ist sie eine *soziale Institution*; zugleich aber sind Institutionen essentiell normativ. Es wird also keine Reduktion von ‚Normativität‘ auf ‚Institution‘ vorgenommen; beide Begriffe bezeichnen unterschiedliche Aspekte desselben Phänomens und explizieren sich wechselseitig.⁵ Dies gilt jedenfalls für soziale, einschließlich moralischer Normen; ob es für alle Arten von Normen, z. B. auch für logische Normen gilt, kann hier offenbleiben.

7. – Weitere Aufmerksamkeit verdienen die zuletzt erwähnten Sanktionen. Eine bis heute sehr einflussreiche philosophische Theorienfamilie (TN₃) hat deren Bedeutung stark unterstrichen und ist noch einen Schritt weiter gegangen, indem sie die Normativität mit dem Bestehen einer Sanktionspraxis *identifiziert* hat. Mit diesem Schritt geht sie allerdings zu weit. Stellen wir uns ein Individuum X vor, das einem anderen Individuum Y einen Schaden zufügt; daraufhin reagiert Y mit einer ähnlichen Handlung gegenüber X. Handelt es sich dabei um eine Sanktion? Man kann natürlich so sprechen, sollte dabei aber nicht übersehen, dass hier zwei verschiedene Fälle vorliegen können. Im ersten reagiert Y lediglich auf den ihm von X zugefügten Schaden; es handelt sich um eine ‚natürliche‘ retributive Reaktion, die durch Rekurs auf das Eigeninteresse von Y vollständig erklärbar ist. Es ist nun nicht zu sehen, worin die Beziehung einer solchen Reaktion zur Normativität bestehen könnte; geschweige denn, dass sie Normativität konstituieren könnte. Im zweiten Fall besteht eine Beziehung zur Normativität. Auch hier mag der durch X herbeigeführte Schaden eine Rolle für Ys Gegenreaktion spielen, es kommt aber ein weiterer Faktor hinzu. Die Handlung von X wird zugleich auf einen Standard der Richtigkeit bezogen und aufgrund dessen als ‚falsch‘ klassifiziert. Erst damit geht Ys Handlung über eine natürliche Gegenreaktion hinaus und gewinnt normativen Gehalt. Aller-

⁵ Eine inhaltlich verschiedene, aber strukturell ähnliche Definition geben Brennan *et al.* 2013., S. 29ff.

dings nicht dergestalt, dass sie Normativität *konstituieren* würde, sondern dass sie Normativität *bekräftigt*. Mit einem Wort: Sanktionen (im hier relevanten engeren Sinne) setzen die Geltung einer Norm voraus.

Die Umkehrung der begrifflichen Beziehungen zwischen Sanktion und Normativität, wie sie von (TN₃) postuliert wird, hat weitreichende Implikationen. Wenn Sanktionen nämlich eine Norm voraussetzen, dann kommt in ihnen etwas ins Spiel, das über die Beziehung zwischen X und Y hinausweist. Je stärker nämlich Xs Handeln gegenüber Y nicht nur als die Zufügung eines Schadens, sondern als eine Normverletzung wahrgenommen wird, desto eher kann die Sanktion auch von Dritten übernommen werden. Denn eine Normverletzung ist nicht nur eine Angelegenheit zwischen X und Y, sondern eine Angelegenheit der gesamten Gemeinschaft, in der die Norm gilt. Nicht nur Y ist jetzt von Xs Handlung betroffen, sondern auch Z und beliebig viele andere; folglich hat nicht nur Y, sondern auch Z einen Grund, X zu sanktionieren.

Eine solche Sanktionierung durch Dritte ist nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern eine in menschlichen Gesellschaften etablierte Praxis. Unabhängig von organisierten Sanktionen (z. B. durch die Justiz) werden Normverletzungen auch durch unbeteiligte Dritte bestraft. Ein solches Verhalten kann nicht, zumindest nicht direkt, durch das Eigeninteresse der Bestrafenden erklärt werden, zumal sie mit ihrer Intervention das Risiko eingehen, in Konflikt mit den Normverletzern zu geraten und dadurch Nachteile zu erleiden. Wir müssen vielmehr annehmen, dass diesem Verhalten ein Engagement für die Aufrechterhaltung der betreffenden Norm zugrunde liegt. Normverletzungen werden dann nicht länger als Problem gesehen, das nur zwei (oder wenige, direkt beteiligte) Individuen betrifft, sondern als Problem der gesamten Gruppe. Aus diesem Grund reagieren nun auch diejenigen Individuen auf eine Normverletzung, die nicht direkt von ihr betroffen sind: Die Gruppe reagiert als Ganzes. Es ist nicht ganz klar, ob es unter nicht-menschlichen Primaten eine solche Praxis der Sanktionierung durch Dritte gibt; in der Literatur gibt es unterschiedliche Auffassungen dazu (vgl. Rudolf von Rohr *et al.* 2012; Riedl *et al.* 2012). In jedem Fall aber ist diese Praxis bei nicht-menschlichen Primaten selten und wird nur von hochrangigen Männchen ausgeübt (Rudolf von Rohr *et al.* 2012, 6f). Auch unter Menschen scheint sie sich erst spät entwickelt zu haben. In kleinen Gruppen zur Futtersuche gab es sie bereits ansatzweise; aber erst mit dem Entstehen großer Gesellschaften, die nicht mehr primär auf Verwandtschaftsbeziehungen und direkter Reziprozität aufgebaut sind, entwickelte sich eine allgemeine Praxis der Bestrafung von Normverletzungen (Marlowe 2009; Henrich *et al.* 2010; Guala 2012). Der Weg dahin war sehr weit und wurde erst mit dem Übergang zur Sesshaftigkeit und mit der Ausbildung von Hochkulturen vor ca. 12.000 Jahren eingeschlagen.

In der Sanktionierung von Normverletzungen durch Dritte zeichnet sich eine Tendenz zur Verselbständigung der Sanktionspraxis gegenüber einzelnen Individuen ab, wie sie für Institutionalisierungsprozesse charakteristisch ist. Diese Tendenz erreicht eine weitere Stufe dort, wo die Sanktionierung selbst sanktioniert wird; wo beispielsweise diejenigen, die Normverletzungen sanktionieren, einen guten Ruf erwerben, durch den sie sich als künftige Kooperationspartner empfehlen, und diejenigen hingegen, die Normverstöße ignorieren oder tolerieren, einen eher schlechten Ruf erwerben. Individuen haben nicht länger die Wahl, ob sie Normverletzungen sanktionieren oder nicht. Dort, wo größere Gesellschaften an die Stelle kleiner Gemeinschaften treten und wo durch fortschreitende Arbeitsteilung indirekte Formen der Kooperation eine größere Relevanz gewinnen, wird sich auch eine Praxis der Sanktionierung von (Nicht)Sanktionierern etablieren. Vor diesem Hintergrund können schließlich auch formelle Sanktionen durch spezialisierte staatliche Organe entstehen. Kurz: Die in den

Ursprüngen noch undifferenzierte soziale Normativität beginnt sich in Sitte, Recht und Moral zu differenzieren.

Überblicken wir die bisher skizzierte Entstehung der Form der Moral, so erscheint sie als ein Prozess, an dessen Anfang Individuen stehen, die in bestimmten Situationen etwas von anderen Individuen wollen bzw. erwarten. Dieses Wollen ist zunächst ein individuelles, mentales und somit subjektinternes. Trotzdem sind einige dieser Willensakte genuin kollektiver Natur; sie richten sich auf überlebenswichtige Ziele, die nur gemeinsam realisiert werden können. Auf ihrer Basis entsteht eine kollektive Praxis, die sich in Gewohnheiten, Traditionen und Institutionen verfestigt. Damit nimmt das zunächst individuelle, subjektinterne Wollen eine zeitlich dauerhafte äußere Gestalt an und gewinnt eine (relative) Unabhängigkeit von den Individuen.

III Exteriorisierung und Rationalisierung

8. – Diese Verlagerung von innen nach außen hat Parallelen in der Produktion materieller Werkzeuge. Am Anfang dieser Produktion stehen innere Zustände der Individuen: ihre Bedürfnisse, Absichten, das Wissen, wie sie realisiert werden können, und die dazu erforderlichen praktischen Fertigkeiten. Als Hilfsmittel dienen die biologisch vorgegebenen Organe: Um etwa Löcher zu graben, können sich Lebewesen ihrer Extremitäten, besonders der Hände bedienen. In einem zweiten Schritt können diese biologischen Organe durch vorgefundene oder präparierte Gegenstände der Außenwelt verstärkt oder ersetzt werden. Man gräbt nicht mehr mit den Händen, sondern mit einem Stock oder einem flachen Stein. Solche vorgefundene Gegenstände können bearbeitet und ihrem jeweiligen Zweck angepasst werden. Dadurch fließen die vorhandenen Kenntnisse und Fertigkeiten in die Gegenstände über und prägen ihre Struktur. Die ursprüngliche biologische Funktion der Hände sowie die für die Bearbeitung notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten nimmt auf diese Weise – in einem dritten Schritt – eine außerkörperliche und außerbiologische Existenz an. Die ursprünglich primitiven Werkzeuge können verändert und perfektioniert werden. Es entstehen einfache Schaufeln, die über entsprechend lange Zeiträume hinweg dann zu elaborierteren Schaufeln und schließlich zu motorisierten Baggern weiterentwickelt werden können.

In den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat Paul Alsberg diesen Prozess als „Körperausstattung“ (1922, 97 passim) charakterisiert; gemeint war damit die Trennung von Funktion und Körper; die Funktion wird extrakorporal materialisiert. Eine solche Trennung gibt es bei Tieren nur in sehr beschränktem Umfang. Der französische Paläoanthropologe André Leroi-Gourhan (1980, 321) spricht daher von dem allein dem Menschen vorbehalten gebliebenen Phänomen der „Exteriorisierung der technischen Organe“. Die Konsequenzen dieser ‚Exteriorisierung‘ sind weitreichend.

- (i) Das Werkzeug kann nun von einem Individuum auf ein anderes übertragen werden; es kann über den Tod seines Konstrukteurs hinaus fortbestehen und von seinen Nachfahren weiterbenutzt werden. Es wird zu einem überindividuellen Besitz, der über eine zweite, nicht genetische Linie der Vererbung weitergegeben werden kann.
- (ii) Durch ihre außerkörperliche Existenz werden die im Werkzeug materialisierten Kenntnisse und Fertigkeiten generationenübergreifend kumulierbar. Die Werkzeuge können nun schrittweise über die Generationenfolge hinweg verändert und verbessert werden. Zu Beginn geschah dies sehr langsam; später beschleunigte sich die Entwicklung der Technik und emanzipierte sich von den Mechanismen und den zeitlichen Horizonten der biologischen Evolution (Leroi-Gourhan 1980, 171–79).

- (iii) Die ‚Evolution‘ der Werkzeuge wird von der biologischen Evolution ihrer Erzeuger abgekoppelt. An die Stelle der biologischen Anpassung des Menschen an seine jeweilige Umgebung tritt die Transformation der Werkzeuge. Die menschliche Hand kann unspezialisiert bleiben, während sich die von ihr abgelösten Funktionen in Gestalt von unterschiedlichen Werkzeugen immer stärker differenzieren und weiterentwickeln.
- (iv) Durch die fortgesetzte Erzeugung von materiellen Artefakten dieser Art entsteht innerhalb der natürlichen Umwelt eine sich zunehmend deutlicher abgrenzende künstliche Umwelt, in der die Menschen leben. Es handelt sich, biologisch gesprochen, um eine *Nischenbildung* (vgl. Laland/O’Brien 2011). Die neue Umwelt ist ‚künstlich‘ nicht nur in dem Sinne, dass sie von Menschen erzeugt wurde, sondern auch in dem Sinne, dass in ihr menschliche Intentionen, Kenntnisse und Fähigkeiten materiell gespeichert sind. Die Individuen werden in eine Umgebung hineingeboren, die ihnen die Möglichkeit bietet, sich diese gespeicherten Intentionen, Kenntnisse und Fähigkeiten anzueignen (vgl. Sterelny 2012).

Für den hier vorliegenden Zusammenhang ist wichtig, dass nicht nur praktische Funktionen wie das Graben exteriorisiert werden können, sondern auch mentale Funktionen wie das Gedächtnis (z. B. durch die Schrift). Dies hatten schon Alsberg und auch Leroi-Gourhan betont; in der jüngeren Literatur werden manche dieser Aspekte auch unter dem Begriff „extended mind“ (Clark 2008) diskutiert. Wenn mentale Inhalte und Prozesse nicht auf das Gehirn beschränkt sein müssen, sondern ganz oder teilweise in die Umgebung ausgelagert werden können, dann gilt dies natürlich auch für den hier erörterten Typus des Wollens. In diesem Fall kommt es allerdings nicht zur Verkörperung in einem selbstständigen materiellen Gegenstand; das Wollen wird vielmehr in stabilen Verhaltensmustern, d. h. in sozialen Institutionen exteriorisiert. Ungeachtet der Differenzen, die zwischen den beiden Arten der Exteriorisierung bestehen mögen, sind sie doch in struktureller wie auch funktionaler Hinsicht analog: In beiden Fällen nehmen mentale Zustände, Fähigkeiten oder Funktionen, die zunächst an die biologische Konstitution des Organismus gebunden sind, eine von diesem Organismus unabhängige, außerkörperliche Existenz an.

Ein besonders wichtiges Medium der Exteriorisierung mentaler Zustände ist die propositionale Sprache. Sie macht es möglich, die kollektiven Willensakte explizit zu kommunizieren und zu generalisieren. Auf der intellektuellen Ebene ist die Entstehung von Sprache mit einer deutlichen Steigerung der Abstraktion und Verallgemeinerung des Denkens verbunden. Sprachliche Bedeutung setzt ja die Ablösung vom unmittelbaren Kontext ihrer Äußerung voraus und fördert sie zugleich. Einmal entstanden, verwenden wir die Ausdrücke gemäß ihrer in unserer Sprechergemeinschaft schon etablierten allgemeinen Bedeutung. Die Situationsunabhängigkeit der Bedeutung sprachlicher Äußerungen ermöglicht es, über abwesende (z. B. vergangene oder künftige) sowie über abstrakte Sachverhalte oder Gegenstände zu sprechen. Für unseren Zusammenhang ist entscheidend, dass damit auch die Formulierung allgemeiner Normen und abstrakter Werte möglich wird. Das Medium Sprache spielt also nicht einfach die Rolle eines neutralen Behälters; vielmehr generalisiert und dekontextualisiert es das Wollen. Dieser Prozess setzt sich später mit der Entstehung der Schrift fort. Nach Goody hat die Schriftlichkeit die Ausbildung des ethischen Universalismus gefördert: „In written codes there is a tendency to present a single ‚abstract‘ formula which overlays, and to some extent replaces, the more contextualized norms of oral societies.“ (Goody 1986, 12) Die oben beschriebene Institutionalisierung des kollektiven Willens dürfte durch seine sprachliche Kommunikation gefördert worden sein; und die späteren Differenzierungsprozesse, einschließlich der Ausbildung separater Rechtssysteme, kann ohne Sprache und Schrift nicht gedacht werden.

9. – Wenngleich die kulturelle Welt ein Produkt der Exteriorisierung ist und wenngleich dies eine gewisse ‚Emanzipation‘ von unserer biologischen und psychischen Existenz einschließt, so kann es allerdings keine vollständige Ablösung von der Biologie und Psychologie geben. Werfen wir zunächst noch einmal einen Blick auf materielle Artefakte. Die von ihren Erzeugern auf sie projizierten und in ihnen materialisierten mentalen Gehalte würden ‚erlöschen‘, wenn die Artefakte von jedem Zusammenhang mit menschlichen Aktivitäten abgesondert würden. Sie sind ein in den Artefakten enthaltenes Potential, das nur so lange Bestand hat, wie es aktiviert werden kann. Auf Dauer kann es daher keine Exteriorisierung ohne Interiorisierung geben. Denn alle an der Entwicklung und am Gebrauch der Artefakte beteiligten Individuen werden früher oder später sterben und durch neue ersetzt. Den neuen Individuen sind die Artefakte ebenso vorgegeben wie beliebige natürliche Gegenstände; sie treten ihnen als eine äußere Realität gegenüber und müssen von ihnen angeeignet werden, um über sie verfügen und ihren mentalen Gehalt aktivieren zu können. Voraussetzung dafür ist ein Lernprozess, in dessen Verlauf die Individuen die Kenntnisse und Fähigkeiten erwerben müssen, die in den Artefakten verkörpert sind. Die kollektiv und geschichtlich exteriorisierten Inhalte müssen individuell interiorisiert werden, damit sie ‚lebendig‘ bleiben können. Je weiter der kulturelle Prozess voranschreitet, desto umfangreicher wird das außerkörperliche, kulturelle Erbe und desto anspruchsvoller und länger wird der ontogenetische Lernprozess, in dem die neuen Individuen dieses Erbe in sich aufnehmen und dadurch bewahren.

Dies alles gilt auf eine analoge Weise auch für soziale Institutionen, das (moralische) Sollen eingeschlossen. Anders als Artefakte haben Institutionen keine von ihrem Gebrauch separierbare materielle Existenz. Sie sind, wie wir gesehen haben, stabile Verhaltensmuster und existieren daher lediglich im Handeln der Individuen. Die Existenz von Institutionen hängt also davon ab, dass die neu in die betreffende Gruppe eintretenden Individuen sich die in ihnen exteriorisierten Inhalte aneignen und in ihrem Verhalten weiter anwenden. Dies geschieht im Rahmen der Sozialisation; und es ist kein Zufall, dass diese beim Menschen besonders aufwändig ist. Soziale Insekten sind in ihrem Verhalten sowohl ihrer Umwelt als auch ihren Artgenossen gegenüber genetisch programmiert; sie tragen die ‚Regeln‘ ihres Verhaltens von vornherein in sich und müssen daher nur wenig lernen. Bei höheren Tieren ist die Notwendigkeit des Lernens bereits ausgeprägter. Beim Menschen schließlich, der mit vergleichsweise spärlichen genetischen Verhaltensdeterminanten auf die Welt kommt, nimmt sie noch einmal deutlich zu. Die Lernphase innerhalb der individuellen Biographie ist hier viel länger im Vergleich zu unseren nächsten biologischen Verwandten. Alle menschlichen Gesellschaften betreiben einen beträchtlichen Aufwand, um die jeweils nachwachsende Generation zu sozialisieren. Dieser Prozess ist im Verlauf der menschlichen Geschichte immer länger und komplexer geworden, da eine immer größere ‚Menge‘ akkumulierter Exteriorisierungen interiorisiert werden muss.

Damit soll nicht behauptet werden, dass menschliche Individuen als vollkommen unbeschriebene Blätter auf die Welt kommen. Ihre biologische Ausstattung schließt Eigenschaften und Fähigkeiten ein, die dem Leben in einer kulturell geprägten Umwelt günstig sind. So haben Menschen eine besondere Begabung für das Erkennen und Imitieren von sozialen Normen überhaupt; eine Begabung, die es bei anderen biologischen Arten nicht oder zumindest nicht im selben Maße gibt. Auch die zu Beginn dieses Kapitels summarisch erwähnten protomoralischen Verhaltensweisen bei Primaten sprechen für die Existenz einer biologischen Grundlage für moralisches Verhalten. Dasselbe gilt für moralische Gefühle und für die offenbar schon früh ausgeprägte Fähigkeit, zwischen sozialen und moralischen Normen zu unterscheiden. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Moral Wurzeln in der menschlichen Natur hat.

Diese Wurzeln sind aber nicht stark genug, um dem Baum der Moral die notwendige Standfestigkeit zu geben. Der Baum ist nämlich (um im Bild zu bleiben) dem bisweilen sanft wehenden, bisweilen aber auch zu einer steifen Brise auffrischenden Wind des Selbstinteresses ausgesetzt. Auch wenn es biologische Dispositionen zu prosozialem oder moralischem Handeln gibt, ist damit die Existenz gegenläufiger Dispositionen nicht ausgeschlossen. Es bleibt, wie oben bereits angedeutet, eine Tatsache, dass die Befolgung von moralischen Normen nicht immer im direkten Selbstinteresse der Individuen liegt, sondern ihnen zumindest gelegentliche Opfer abverlangt. Hier liegt eine Disanalogie zu vielen anderen sozialen Normen. Ein klares Beispiel liefern Sprachnormen: Da Menschen ein Interesse daran haben, dass ihre sprachlichen Äußerungen von den Adressaten verstanden werden, gibt es hier keine Versuchung, gegen die einschlägigen Normen zu verstoßen. Im Falle moralischer Normen ist das anders; die Individuen haben nicht immer ein Eigeninteresse, ihnen zu folgen. Im Gegenteil: Die Funktion der Moral besteht darin, der Verfolgung des (unmittelbaren) Selbstinteresses der Individuen Grenzen zu setzen.

Aufgrund dieser latenten Spannung zwischen Moral und Selbstinteresse muss in moralischen Gemeinschaften ein gewisser sozialer Druck aufgebaut werden, der die Konformität mit den moralischen Normen fördern soll. Dieser Druck wird durch die bereits erwähnten Sanktionen ausgeübt. Hinzu kommt eine Sozialisation, die darauf zielt, die jeweils geltenden Normen (das institutionalisierte und exteriorisierte Wollen der Gemeinschaft) tief in den Individuen zu verankern und zu einer motivierenden Kraft werden zu lassen. Die biologisch angelegten moralischen Gefühle werden auf diese Weise verstärkt und durch das ‚Gewissen‘ als internalisierte Kontrollinstanz ergänzt. Sofern die moralische Sozialisation gelungen ist, stellt sich das moralische Sollen aus der inneren Perspektive der handelnden Individuen dann als ein „Gefühl der Verpflichtung“ (Prichard) dar; und sofern wir diese Perspektive nicht verlassen, bietet TN_4 eine plausible Deutung des moralischen Sollens.

Doch die innere Perspektive ist nicht die einzige und letztlich nicht die entscheidende. Denn aus der Sicht der Gemeinschaft ist eine Reduktion des Sollens auf das „Gefühl der Verpflichtung“ nicht akzeptabel. Die Mitglieder der Gemeinschaft sollen auch dann moralisch handeln, wenn sie dieses „Gefühl der Verpflichtung“ (vielleicht aufgrund einer missglückten moralischen Sozialisation) gar nicht haben. Man kann eine bestimmte Verpflichtung *haben*, ohne sich verpflichtet zu *fühlen*. Insofern ist das moralische Sollen unabhängig von allen inneren Zuständen der Individuen, von ihren moralischen Gefühlen, ihrem Gewissen, ihrem „Gefühl der Verpflichtung“. Auch wenn es in der menschlichen Natur eine Art emotionalen und intellektuellen ‚Resonanzboden‘ für das moralische Sollen geben muss, hat es seinen Ursprung nicht innen. Das moralische Sollen ist eine ‚äußere‘, eine soziale Realität.

10. – Dieser aus der Sicht des Individuums äußere Ursprung des Sollens hat einige Theoretiker dazu veranlasst, es als eine fremde Macht zu brandmarken, die das Individuum überwältigt. Die nicht immer sanfte Sanktionspraxis während und auch nach der Sozialisation wird von ihnen als ein Mechanismus gedeutet, der die Individuen homogenisieren und in ein normatives Korsett pressen soll; das daraus erwachsende „Gefühl der Verpflichtung“ wäre dann das Ergebnis einer sozialen Abrichtung.

Man muss nicht bestreiten, dass der Moral immer auch ein Element der ‚Heteronomie‘ innewohnt und dass das Sollen unsere Entscheidungsfreiheit zu beschränken sucht. Es ist ein Mangel der Kantischen Deutung des moralischen Sollens (TN_2), dass sie dieses Element der ‚Heteronomie‘ nicht wahrhaben will. Gleichwohl greift der Abrichtungs-Vorwurf in mehrfacher Hinsicht zu kurz. Er beruht *erstens* auf der falschen Voraussetzung, dass das ‚Wesen‘ der Individuen in ihrem von Natur aus gegebenen Inneren liege und durch äußere soziale Einflüsse

nur verbogen werden könne. Die Exteriorisierungsthese besagt demgegenüber, dass in den kulturellen Errungenschaften, die Moral inklusive, die Erfahrungen, Kenntnisse und Willensäußerungen der vorausgegangenen Generationen gespeichert sind und daher von den jeweils neu auftretenden Individuen angeeignet werden können. Ihnen bleibt nicht nur erspart, diese Erfahrungen wiederholen zu müssen; vor allem werden sie mit Handlungsmöglichkeiten ausgestattet, über die sie nur verfügen, weil sie am (vorläufigen) Ende einer langen Kette von Generationen stehen. Die Individuen finden bei ihrer Geburt zwar eine soziale Realität vor, in die sie sich einfügen müssen; diese stellt ihnen zugleich aber auch ein Erbe zu Verfügung, das sie zu bestimmten Arten von Handlungen überhaupt erst befähigt.

Hinzu kommt *zweitens*, dass jedes Individuum von den moralischen Einschränkungen des Handelns insofern profitiert, als die Moral ja auch das Handeln aller anderen Individuen beschränkt. Auch hier gilt, dass die Moral, indem sie jedem Individuum einen gewissen Schutz bietet, bestimmte Handlungen überhaupt erst ermöglicht.

Für den hier vorliegenden Zusammenhang ist ein *dritter* Punkt besonders hervorzuheben. Die ‚Fremdheit‘, mit der das exteriorisierte Wollen der anderen jedem Individuum gegenübertritt, schafft nämlich eine *Distanz*, die zum Ausgangspunkt einer reflektierenden und kritischen Haltung ihm gegenüber werden kann. Es sind natürlich einerseits die spezifischen intellektuellen Fähigkeiten unserer Art, die eine solche Reflexion und Kritik ermöglichen; zugleich erleichtern die äußere Existenz der Moral und die soziale Intuitionalisierung des Sollens aber auch die praktische Anwendung dieser Fähigkeiten. Dabei sollte klar sein, dass der reale Spielraum, der den Individuen für diese Anwendung zur Verfügung steht, von zahlreichen Faktoren abhängt, die hier nicht diskutiert werden können, z. B. vom Bildungsniveau der betreffenden Gesellschaft und den in ihr gegebenen politischen Freiheitsspielräumen. Grundsätzlich ist aber festzuhalten, dass die Möglichkeit der Distanzierung von vorgegebenen Institutionen, das (moralische) Sollen eingeschlossen, zu den Charakteristika der menschlichen Lebensform gehört.

Dass diese Distanzierungsmöglichkeit ein integraler Bestandteil der menschlichen Lebensform ist, lässt sich an der moralischen Sozialisation leicht illustrieren. Diese vollzieht sich auf zwei parallelen Wegen. Auf dem einen von ihnen wird die Moral durch Vorbild und Nachahmung weitergegeben; der andere beruht auf expliziter, d. h. durch Sprache vermittelter Instruktion. Dieser zweite Weg ist deshalb von besonderem Interesse, weil er zum einen spezifisch für die menschliche Art ist und zum anderen die angesprochene Möglichkeit der Distanzierung besonders deutlich macht. In die Struktur der sprachlichen Kommunikation ist ja die Möglichkeit der Nachfrage und des Widerspruchs von vornherein eingebaut. Auch wenn der tatsächliche Spielraum dafür durch andere soziale Faktoren eingeschränkt werden kann, ermöglichen sprachlich formulierte Normen (wie andere sprachliche Äußerungen auch) prinzipiell das Gespräch, die Diskussion oder die Kontroverse über die kommunizierten Inhalte. Schon Kinder können fragen, warum sie bestimmte Dinge tun sollen und andere nicht; und auch unter Erwachsenen gibt es das, was heute gern als ‚Diskurs‘ bezeichnet wird. Diese Möglichkeit besteht auf dem ersten, indirekten Weg offensichtlich nicht. Soweit die moralische Sozialisation auf ihm erfolgt, besteht zwar die Möglichkeit, einem Vorbild *nicht* zu folgen, aber nicht die Möglichkeit, Nachfragen zu stellen oder Widerspruch zu äußern.

Mit solchen Nachfragen werden *Gründe* eingefordert. Diskurse bestehen ja nicht einfach darin, dass einer Behauptung eine andere Behauptung entgegengesetzt wird, sondern darin, dass Behauptungen mit Gründen kritisiert oder verteidigt werden. Zu den Charakteristika von sprachlichen Aussagen gehört es, dass sie mit einem Anspruch auf Richtigkeit oder Geltung erhoben werden und daher prinzipiell (nicht immer aktuell) begründungsbedürftig und begründungsfähig sind. Normen existieren daher von Beginn an in einem doppelten Raum: In einem

Raum der Ursachen, insofern ihre Genese kausal erklärt werden kann; und in einem Raum der Gründe. Dieser Raum der Gründe wird von dem jeweiligen Weltbild der betreffenden Gruppe oder Gemeinschaft abhängen und er wird sich mit dem Wandel dieser Weltbilder wandeln. Über lange Zeiträume waren mythologische oder religiöse Begründungen der Moral üblich und wurden als hinreichend angesehen. Einige dieser Begründungen mögen aus heutiger Sicht als geradezu bizarr erscheinen; es geht hier aber nicht darum, wie ‚gut‘ die Gründe früher waren und heute sind. Entscheidend ist vielmehr, (a) dass die wechselseitigen Verhaltenserwartungen und -wünsche der Individuen zum Gegenstand des Gesprächs und der Reflexion werden können; (b) dass dabei Gründe ins Spiel kommen; und dass (c) mit ihnen ein Zusammenhang der Moral mit dem Weltbild insgesamt hergestellt wird.

11. – Damit befinden wir uns in einem Stadium der Moralentwicklung, das weit von den Ursprüngen entfernt ist. Wann dieses Stadium historisch erreicht wurde, muss hier nicht geklärt werden. Fest steht aber, dass es mit den ersten Hochkulturen erreicht war. Hier lebten die Individuen nicht mehr in kleinen, egalitären Gruppen zusammen, sondern in sozial differenzierten, hierarchisch gegliederten Gesellschaften. Die Legitimationsanforderungen an moralische Normen werden höher, wenn größere Gesellschaften entstehen, in denen moralische Erwartungen sich nicht mehr nur wechselseitig an einander Nahestehende, sondern auch an einander fremde Individuen richten. Auf diese Weise gewinnen moralische Normen und die Verpflichtungen, die sie generieren, an Bedeutung; sie werden allerdings zugleich problematischer, indem sie nicht mehr von den persönlichen Beziehungen des jeweiligen Individuums abhängen.⁶ In diesem Kontext sind Sanktionen unbedingt notwendig, allerdings nicht hinreichend. Die Individuen müssen *der Überzeugung sein*, dass sie bestimmte Verpflichtungen haben; und dies setzt wiederum voraus, dass sie bestimmte Überzeugungen über das Bestehen dieser Verpflichtungen sowie über die Gründe, warum man ihnen folgen sollte, miteinander teilen. Gemeinsam mit anderen Mechanismen haben religiöse Systeme dafür eine wichtige Rolle gespielt.

Wenn die kulturelle Entwicklung weit genug vorangeschritten ist, kann das Nachdenken über den Inhalt der Moral ebenso wie über die Gründe ihrer Verbindlichkeit über die alltäglichen Kontexte hinauswachsen und methodisch reflektiert betrieben werden. Es können religiöse Systeme oder philosophische Theorien entstehen, die auf die Rechtfertigung der tatsächlich geltenden Normen zielen. Und mehr noch: solche Theorien können nicht nur Gründe für oder gegen die Geltung von Normen formulieren, sie können darüber hinaus auch nach Kriterien für die Angemessenheit dieser *Gründe* fragen. Es werden also metatheoretische Diskurse möglich, in denen vornehmlich sprachlich formulierte Inhalte und Ansprüche verhandelt werden, die keinen direkten Bezug mehr zu den ihnen zugrunde liegenden institutionalisierten

6 Die kleinen Gruppen prähistorischer Jäger und Sammler waren in diesem Punkt näher an den Sozialformen unserer nächsten Verwandten im Tierreich: „The morality of apes’ social interactions – individuals inhibiting their immediate self-interest in favor of others – is governed mostly by their personal relationships; that is to say, individuals form prosocial relationships with others based on a kind of attitudinal reciprocity that develops as each individual helps those toward whom they have formed a positive attitude (precisely because they have helped them in the past). Individual’s actions thus reward those with whom they have a positive relationship and fail to reward, or even to punish, those with whom they have a negative relationship. Much human morality is based on this kind of attitudinal reciprocity as well, especially with family. It is just that humans have developed some other moral motivation and mechanisms in addition.“ (Tomasello/Vaish 2013, 236f)

Verhaltensmustern und um so weniger zu den dahinter liegenden Willensakten der Individuen haben.

Den damit professionell befassten Theoretikern kann es dann erscheinen, als ob das moralische Sollen eine logische Eigenschaft der moralischen Sprache selbst sei (TN₅) oder als ob es erst durch ihre Begründungsleistungen in die Welt käme (TN₆). Doch aus welchen Quellen könnte sich die normative Autorität speisen, die die erste dieser Theorien der Sprache zuschreibt? Oder wollen wir die Existenz einer ihr inhärenten normativen Kraft postulieren? Wir können diese Theorie aber produktiv aufgreifen, indem wir das, was sie als eine logische Eigenschaft deklariert, als das sprachliche Sediment einer langen historischen Entwicklung verstehen, die ihren Ausgangspunkt in dem externalisierten und institutionalisierten Willen von menschlichen Subjekten hat; als ein ‚exteriorisiertes‘ Wollen also. Ähnlich verhält es sich mit der Identifikation von Normativität mit rationaler Begründung. Diese These kann schon deshalb nicht zutreffend sein, weil in der langen Frühphase der Moralentwicklung rationale Begründungen wohl kaum eine wichtige Rolle gespielt haben; es hätte in dieser Phase dann auch keine Verpflichtungen gegeben. Zutreffend ist TN₆ allerdings insoweit sie darauf insistiert, dass ein moralisches Sollen auf lange Sicht auch davon abhängt, dass es den Individuen gegenüber plausibel begründet werden kann. Das heißt aber noch nicht, dass das Sollen (allein) in diesen Begründungen wurzelt. Als angemessener erscheint vielmehr die Annahme, dass eine sozial etablierte Praxis des Begründens Einfluss auf das nehmen kann, was die Individuen voneinander wollen. Obwohl TN₅ und TN₆ als Erklärungen des moralischen Sollens zu kurz greifen, können ihre zentralen Anliegen in die hier skizzierte Theorie problemlos integriert werden.

IV Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

1. Die Überlegungen dieses Beitrages waren von der These ausgegangen, dass ein adäquates Verständnis von Moral nicht gewonnen werden kann, wenn ausschließlich das Verhalten der Individuen in Betracht gezogen wird. Die einseitige Fokussierung auf Verhalten führt zum einen zu einer Unterschätzung der Komplexität (entwickelter) moralischer Systeme und zu einer Überbetonung der Kontinuität der Moralentwicklung. Insbesondere ist über den prosozialen Inhalt der Moral hinaus auch ihre normative Form zu betrachten, die sich aus der spezifischen Funktion der Moral ergibt. Diese besteht in der Steuerung des Verhaltens der Individuen. Die Normativität ist in der ethischen Literatur vergleichsweise wenig diskutiert worden und die Ergebnisse dieser Diskussion sind bis heute unbefriedigend geblieben.

2. In einem zweiten Schritt wurde dann der Vorschlag skizziert, das moralische Sollen als ein Resultat des Wollens der Mitglieder einer Gruppe aufzufassen; aber natürlich nicht als Resultat eines beliebigen Wollens. Ursprung des Sollens ist vielmehr ein (a) gemeinsames, kollektives Wollen, das sich (b) an die Mitglieder der Gemeinschaft richtet, (c) über Gewohnheit und Tradition zur Institution verfestigt und (e) durch Sanktionen bekräftigt wird. Es besteht daher ein enger Zusammenhang zwischen Normativität und Institutionalisierung; durch sie erlangt das Sollen eine relative Unabhängigkeit von den beteiligten Individuen. Das Sollen ist demnach ein exteriorisiertes Wollen.

3. Inhaltlich bezieht sich das Wollen/Sollen zunächst auf die elementaren biologischen Interessen der Individuen, die nur durch eine funktionierende Gemeinschaft gesichert werden können. Das moralische Sollen fällt daher in den Anfängen mit dem sozial Gesollten zusammen. Erst deutlich später, nach der Entstehung größerer Gesellschaften, beginnen sich die Moral und die mit ihr verbundene Normativität aus der Gesamtheit der sozialen Verpflichtungen herauszulösen. Im weiteren Verlauf der Geschichte wird der Kreis der ‚Objekte‘, gegenüber

denen moralische Verpflichtungen bestehen, erweitert; parallel dazu verengt sich das moralisch Gesollte inhaltlich, indem es zunehmend vom sittlich, religiös oder rechtlich Gesollten unterschieden wird. Begleitet und verstärkt wird dieser Differenzierungsprozess durch die Ausbildung spezieller Verfahren der Reflektion und Begründung von Moral.

4. Nach diesen Überlegungen hat die Moral starke biologische Wurzeln. Ihre Geschichte beginnt im Tierreich, wächst dann allerdings aus ihm heraus und wird mehr und mehr zu einem kulturellen Prozess, der sich von biologischen Imperativen partiell emanzipiert. Die Entstehung der Normativität markiert eine der entscheidenden Schwellen in diesem Emanzipationsprozess. Mit ihr wird aus der Protomoral eine Moral. Sie ist ein essentieller Bestandteil des Übergangs von vormenschlichen zu menschlichen Lebensformen, von Natur zu Kultur. Darin besteht ihre anthropologische Relevanz. Der Mensch ist, was auch immer er sonst noch sein mag, ein *normatives Tier*.

5. Obwohl die moralische Normativität nach diesen Überlegungen im Wollen menschlicher Individuen gründet, kann sie darauf nicht reduziert werden. Als institutionalisiertes Wollen ist sie ein genuin soziales und kulturelles Phänomen; und als exteriorisiertes Wollen ist sie eine außerhalb der Individuen existierende, nicht-biologische Realität. Pointiert kann man sagen: Sie liefert ein gutes Beispiel dafür, dass das ‚Wesen‘ des Menschen nicht primär in seinem Inneren liegt. Es liegt (zumindest zu großen Teilen) außerhalb der Individuen und ihrer Körper: in der normativ imprägnierten Nische, die er sich in Gestalt der Kultur schafft.

6. In metaethischer Hinsicht ergibt sich aus diesen Überlegungen eine Antwort auf die Frage nach dem ontologischen Status von Normen und Normativität. Normen sind demnach soziale Institutionen und Normativität ist eine Eigenschaft dieser Institutionen. Wenn man ‚Ismen‘ mag, kann man die hier vorgestellte Deutung als eine Variante des ethischen Realismus charakterisieren. Denn es wird behauptet, dass das moralische Sollen eine echte Tatsache und als solche ein Bestandteil der Realität ist: eine soziale Tatsache und ein Teil der sozialen Realität.

Literatur

- Alsberg, Paul: *Das Menschheitsrätsel. Versuch einer prinzipiellen Lösung*. Dresden: Sibyllen-Verlag 1922.
- Anscombe, Elizabeth: *Modern Moral Philosophy*. In: *Philosophy* XXXII (1958). S. 1–19.
- Brennan, Geoffrey; Eriksson, Lina; Goodin, Robert E.: *Southwood, Nicholas, Explaining Norms*. Oxford: Oxford UP 2013.
- Brosnan, Sarah F.: *Precursors of Morality – Evidence from Oral Behavior in Non-Human Primates*. In: Christen, M.; van Schaik, C.; Fischer, J.; Huppenbauer, M.; Tanner, C. (Hg.): *Empirically informed ethics: Morality between facts and norms*. Cham. 2014. S. 65–84.
- Clark, Andy: *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford UP 2008.
- Charles Darwin (1871): *Die Abstammung des Menschen*. Übersetzt von Heinrich Schmidt. Stuttgart: Alfred Kröner, 4. Auflage 1982.
- Goody, Jack: *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge UP 1986.
- Guala, Francesco: *Reciprocity: Weak or strong? What punishment experiments do (and do not) demonstrate*. In: *Behavioral and Brain Sciences* 35 (2012). S. 1–59.
- Habermas, Jürgen: *Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral*. In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.
- Hare, Richard M.: *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press 1981.
- Henrich, Joseph; Ensminger, Jean; McElreth, Richard; Barr, Abigail; Barrett, Clark; Bolyanatz, Alexander; Cardenas, Juan Camilo; Gurven, Michael; Gwanko, Edwins; Henrich, Natalie; Lesorogol, Carolyn; Marlowe, Frank; Tracer, David; Ziker, John: *Markets, Religion, Community Size, and the Evolution of Fairness and Punishment*. In: *Science* Vol. 327, no. 5972 (2010). S. 2480–84.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*. Hgg. von Richard Tuck. Cambridge: Cambridge UP 1991.
- Kant, Immanuel (1785): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Werke Akademie-Textausgabe* Bd. IV. Berlin: Walter de Gruyter 1968. S. 385–464.
- Koorsgaard, Christine M.: *The Sources of Normativity*. Cambridge UP 1996.
- Krämer, Hans: *Integrative Ethik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- Krebs, John; Dawkins, Richard: *Animal Signals, Mind-Reading and Manipulation*. In: Krebs, J.R.; Davis, N. B. (Hg.): *Behavioral Ecology. An evolutionary approach*. Oxford: Blackwell 1984. S. 380–402.

- Laland, Kevin N.; O'Brien, Michael J.: „Cultural Niche Construction: An Introduction.“ In: *Biological Theory* (2011). S. 191–201.
- Leroi-Gourhan, André: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.
- Marlowe, Frank W.: *Hadza Cooperation: Second-Party Punishment, Yes; Third-Party Punishment, No*. In: *Human Nature* (2009). S.417–30.
- Maynard Smith, John; Harper, David: *Animal Signals*. Oxford: Oxford UP 2003.
- Miller, Seumas: „Social Institutions.“ In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/social-institutions/>>.
- Prichard, H. A.: „Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?“ In: Bayertz, K. (Hg.): *Warum moralisch sein?* Paderborn [u. a.]: Schöningh 2002. S. 49–68.
- Riedl, Katrin; Jensen, Keith; Call, Joseph; Tomasello, Michael: „No third-party punishment in Chimpanzees“. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* 109 (2012). S. 14824–29.
- Rudolf von Rohr, Claudia; Burkart, Judith M.; van Schaik, Carel P.: *Evolutionary precursors of social norms: a new approach*. In: *Biology and Philosophy* 26 (2011). S. 1–30.
- Rudolf von Rohr, Claudia; Koski, Sonja E.; Burkart, Judith; Caws, Clare; Fraser, Orlaith N.; Ziltener, Angela; van Schaik, Carel P.: *Impartial Third-Party Interventions in Captive Chimpanzees: A Reflection of Community Concern*. *PLoS One* 7.3 (2012).
- Schopenhauer, Arthur (1840): *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: *Werke in fünf Bänden*, Bd. III. Hgg. von Luder Lütkehaus. Zürich: Haffmans 1988 S. 459–632.
- Searle, John R.: *The Construction of Social Reality*. New York etc.: The Free Press 1995.
- Sidgwick, Henry (1907): *The Methods of Ethics*. Seventh Edition. Indianapolis: Hacking 1981.
- van Schaik, C. P.; Burkart, J. M.; Jaeggi, A. V.; Rudolf von Rohr, C.: *Morality as a biological adaptation - an evolutionary model based on the lifestyle of human foragers*. In: Christen, M.; van Schaik, C.; Fischer, J.; Huppenbauer, M.; Tanner, C.: *Empirically informed ethics: Morality between facts and norms*. Cham 2014. S. 65–84.
- Sterelny, Kim: *The Evolved Apprentice: How Evolution Made Humans Unique*. Cambridge, Mass. and London, England: MIT-Press 2012.
- Tomasello, Michael; Carpenter, Malinda; Call, Joseph; Behne, Tanya; Moll, Henrike: *Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition*. In: *Behavioral and Brain Sciences* 28 (2005). S. 1–17.

Tomasello, Michael: *Origins of Human Communication*. Cambridge, Mass, and London, England 2008.

Tomasello, M.; Vaish, A.: „Origins of Human Cooperation and Morality.“ In: *Annual Review of Psychology* (2013). S. 231–255.

Ernst Tugendhat: *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam 1984.