

Herfried Münkler / Harald Bluhm (Hg.)

**Gemeinwohl und Gemeinsinn
Zwischen Normativität und Faktizität**

Forschungsberichte
der interdisziplinären Arbeitsgruppe
„Gemeinwohl und Gemeinsinn“
der Berlin-Brandenburgischen Akademie
der Wissenschaften

Herausgegeben von
Herfried Münkler, Harald Bluhm und Karsten Fischer

Band IV

Herfried Münkler
Harald Bluhm (Hg.)

Gemeinwohl und Gemeinsinn

Zwischen Normativität
und Faktizität



Akademie Verlag

Diese Publikation erscheint mit Unterstützung
der Senatsverwaltung für Wissenschaft, Forschung und Kultur
des Landes Berlin

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich
ISBN 3-05-003679-6

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2002

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN / ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Lektorat: Mischka Dammaschke

Einbandgestaltung: Günter Schorcht, Schildow

Satz: Veit Friemert, Berlin

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

INHALTSVERZEICHNIS

Herfried Münkler Vorwort	7
Herfried Münkler/Harald Bluhm Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn zwischen Normativität und Faktizität	9
Alfred Gierer Biologie, Menschenbild und die knappe Ressource „Gemeinsinn“	19
Udo Tietz Gemeinsinn, Gemeinwohl und die Grenzen des „Wir“	37
Christoph Menke Gleichheit, Reflexion, Gemeinsinn	71
Bernd Ladwig Liberales Gemeinwohl Von den Schwierigkeiten einer Idee und ihrem Verhältnis zur Gerechtigkeit	85
Jean-Pierre Wils Zur Produktion von Gemeinsinn Ihre diffizilen Bedingungen und ihre problematischen Wirkungen	113
Mathias Eichhorn Erwählung – Bildung – Demokratie Das Gemeinwohlverständnis in der reformierten Tradition	131
Hans Joas/Frank Adloff Milieuwandel und Gemeinsinn	153

Frank Nullmeier/Tanja Pritzlaff Gemeinsinn durch Konkurrenz Argumentationsfiguren normativer Integration	187
Hubertus Buchstein ,Gretchenfrage‘ ohne klare Antwort – Ernst Fraenkels politikwissenschaftliche Gemeinwohlkonzeption	217
Rainer Schmalz-Bruns Gemeinwohl und Gemeinsinn im Übergang?	241
Peter Ulrich Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship Von der ökonomistischen Gemeinwohlfiktion zur republikanisch-ethischen Selbstbindung wirtschaftlicher Akteure	273
Hermann Lübbe Gemeinwohl als Aufgabe der Ordnungspolitik	293
Pier Paolo Portinaro Über die Rehabilitierung des Gemeinwohldiskurses Pro und Contra	305
Personenverzeichnis	321
Autorenverzeichnis	327

Vorwort

Die interdisziplinäre Arbeitsgruppe Gemeinwohl und Gemeinsinn wurde im Oktober 1998 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften mit dem Ziel etabliert, beide Begriffe in historischer Perspektive, vor allem aber im Hinblick auf ihre aktuelle Bedeutung einer gründlichen Analyse zu unterziehen. Geleitet wurde die Arbeitsgruppe von den Akademiemitgliedern Prof. Dr. Hasso Hofmann, Prof. Dr. Hans Joas, Prof. Dr. Herfried Münkler (Sprecher) und Prof. Dr. Friedhelm Neidhardt und Prof. Dr. Conrad Wiedemann; koordiniert wurde ihre Arbeit von Priv.-Doz. Dr. Harald Bluhm, Dr. Karsten Fischer sowie, zeitweilig, Dr. Marcus Llanque.

Nach einem historisch ausgerichteten (Bd. 1), einem sozialwissenschaftlichen (Bd. 2), einem juristischen (Bd. 3) hat der nun vorgelegte 4. Band normative bzw. zeitdiagnostische Schwerpunkte. Die philosophischen und sozialwissenschaftlichen Beiträge basieren auf Werkverträgen oder gehen auf Vorträge bei Konferenzen zurück, für deren Ausrichtung in Kooperation mit der Berlin-Brandenburgischen Akademie wir der Evangelischen Akademie Tutzing und der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen verbunden sind. Die thematische Gliederung der Publikationsreihe hat es mit sich gebracht, daß einige frühzeitig fertiggestellte Beiträge erst im letzten Band erscheinen, für die notwendige Geduld danken wir den entsprechenden Autoren.

Unser Dank gilt in erster Linie Plenum und Konvent der Akademie, die das Projekt bewilligt haben, sodann dem Präsidenten der Akademie Prof. Dr. Dieter Simon für die stets wohlwollende Begleitung und Unterstützung des Projekts sowie Dr. Wolf-Hagen Krauth, Renate Neumann und Regina Reimann für eine ebenso angenehme wie anregende Zusammenarbeit während unserer gesamten dreijährigen Arbeit an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Schließlich gilt unser Dank Ulf Jensen, Christian Luther und Torsten Kahler für umsichtige Mitarbeit bei der redaktionellen Arbeit, ebenso Veit Friemert, der die Druckformatvorlage erstellt hat.

Berlin, März 2002

Herfried Münkler

Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn zwischen Normativität und Faktizität

Kaum ein Begriffspaar ist geeigneter, das Spannungsfeld von Normativität und Faktizität auszumessen als das von Gemeinwohl und Gemeinsinn. Mit ihm werden nicht bloß Sollensvorschriften thematisiert, sondern Handlungsorientierungen. In diesem Sinne hat Dolf Sternberger einmal behauptet: „Das Gemeinwohl kommt nicht von selbst, sondern man muß es wollen. Nur eine moralische Gesinnung kann die Institutionen selber so modeln und tauglich machen, daß sie eben die Eignung beweisen, das allgemeine Beste zu befördern. Mit einem Wort bürgerliche Tugend kann nicht entbehrt werden.“¹ Gemeinwohl setzt hier gemeinsinniges Verhalten, das heißt tugendhaftes Handeln, voraus. Sein und Sollen werden in einem Spannungsverhältnis begriffen, geht es doch um Theorien, die sich handlungsorientierend verstehen und kritisch auf die faktische institutionelle Ordnung bezogen sind. Diese Position ist insofern „aristotelisch“, als sie auf den Zusammenhang von faktischer Ordnung und Handlungsnormen abstellt. Für sie ist eine Verknüpfung von guter Ordnung und dem sittlich gutem Leben charakteristisch, die vermittels mehr oder weniger substantiell begriffener Werte erfolgt. Dabei spielen die Verbindung von Fragen nach dem Warum des Handelns, seinen faktischen Voraussetzungen, Zielen und Folgen eine wesentliche Rolle.

Eine normative Theorieorientierung kann allerdings auch skeptisch gegenüber dem Gemeinwohl und Gemeinsinn ausfallen, selbst wenn sie die Probleme kollektiven Handelns akzentuiert. Jürgen Habermas hat unlängst erneut darauf verwiesen, daß die Prozeduralisierung der Moralthorie den Zusammenhang von Moral und Motivation auflöst und sich auf begründungstheoretische Fragen konzentriert. Er formuliert: „Deontologische Theorien in der Nachfolge Kants mögen noch so gut erklären können, wie moralische Normen zu begründen und anzuwenden sind; aber auf die Frage, warum wir überhaupt moralisch sein sollen, bleiben sie die Antwort schuldig. Ebenso wenig können politische Theorien die Frage beantworten, warum sich die Bürger eines demokratischen Gemeinwesens im Streit um Prinzipien des Zusammenlebens am Gemeinwohl orientieren sollen, statt sich mit einem zweckrational ausgehandelten Modus Vivendi

¹ Sternberger 1967, S. 190.

zufrieden zu geben.“² Im Prinzip wird damit der Gemeinwohlbegriff, ungeachtet der gelegentlichen Verwendung, preisgegeben; auf jeden Fall ist er nicht mit dem Gemein-sinn, mit der motivationalen Problematik, warum man sich für das Gemeinwohl enga-gieren soll, verknüpft. Die Schlüsselbegriffe lauten hier statt dessen Gerechtigkeit und Solidarität.

Es ist durchaus konsequent, daß Habermas die Beziehung zwischen Gemeinwohl und Gemein-sinn als Tugend und sozio-moralische Ressource des Handelns auflöst, ist doch für ihn die Frage des guten Lebens von jener der gerechten Ordnung abgekoppelt. Der Gewinn dieses Vorgehens besteht in der Trennung begründungs- und geltungstheoreti-scher von motivationalen Fragen, und damit gehen enorme Formalisierungsmöglich-keiten einher, die es erlauben, Gerechtigkeitsprobleme prozeduralistisch zu differenzie-ren und auszubuchstabieren. In liberalen Verfassungsstaaten ist in dieser Perspektive nur via Prozeduren und qua Deliberation das gemeinsame Interesse, das gemeinsame Gute zu klären. Es verwundert freilich nicht, daß in Reaktion auf diese Formalisierun-gen und Prozeduralisierungen von der Ethik und politischen Philosophie die Frage des guten Lebens und ihr Bezug zu einer guten Ordnung seit einiger Zeit wieder aufgegrif-fen worden ist. Diese Frage taucht nicht nur in neoaristotelischen Konzepten, wie denen von Charles Taylor und Martha Nussbaum, wieder auf,³ sondern spielt darüber hinaus auch in sozialwissenschaftlichen Kontexten eine zunehmende Rolle.⁴ Schon der ameri-kanische Pragmatist John Dewey hat eine inzwischen vielfach diskutierte Verknüpfung von politischer Ordnung und Lebensform vorgenommen, bei der Demokratie, politische Gemeinschaft und demokratische Lebensform miteinander verbunden werden.⁵ Vor diesem Hintergrund argumentieren einige der philosophischen Beiträge des vorliegen-ten Bandes für eine Vermittlung von „habermasianischen“ und „aristotelischen“ Posi-tionen mit dem Ziel, inhaltliche Problemstellungen des Gemeinwohls und Fragen einer prozeduralistischen Gerechtigkeitskonzeption neu zu justieren. Dabei spielen herme-neutische Fragestellungen, wie der Gemeinschaftsbezug von Verstehensleistungen und die Einstellung der Gleichheit, ebenso eine Rolle wie die Relationierung von eher uni-versalistischen Fragen der Gerechtigkeit und dem stärker partikularistischen Bezug von Problemen des Gemeinwohls.

Aus sozialwissenschaftlicher Sicht impliziert der prinzipielle Abschied vom substan-tialistischen Gemeinwohlverständnis zwar eine inhaltliche Entleerung dieses Begriffs, die mit seiner Prozeduralisierung und Pluralisierung einhergeht. Dadurch entsteht aber nicht eine beliebig nutzbare Formel. Vielmehr kann der Begriff temporär immer wieder mit substantiellen Gehalten aufgefüllt werden. Seine Nutzung wird damit sachlich und durch die unvermeidliche Selbstbindung der Akteure, die ihn verwenden, folgenreich. Gerade für Prozesse inhaltlicher Gemeinwohlkonkretisierung ist der Rekurs auf den Gemein-sinn und mithin auf die Handlungsressourcen von Akteuren wesentlich. Generell zeichnet sozialwissenschaftliche Konzeptualisierungen aus, daß hier neben den theoretischen Voraussetzungen die Ermittlung und Realisierung von Gemeinwohl und Gemein-

² Habermas 2001, S. 15 f.

³ Taylor 1996; zu Taylor vgl. Rosa 1998, Nussbaum 1999 sowie Williams 1999.

⁴ Vgl. Münkler 1996 sowie die Materialien des 30. Soziologentages (Allmendinger 2001).

⁵ Vgl. Joas 2000.

sinn ins Zentrum rückt. Damit ist die Spannung von Faktizität und Normativität für diese Ansätze, wie die Autoren dieses Bandes demonstrieren, konstitutiv; rein normative Konzepte erscheinen in diesem Rahmen, um eine Formel Kants zu variieren, als leer, da sie nicht auf empirisch faßliche gesellschaftliche Orientierungen gehen und daher im Hinblick auf konkrete Entwicklungshorizonte blind bleiben.

Der vierte und abschließende Band der interdisziplinären Arbeitsgruppe Gemeinwohl und Gemeinsinn der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften bewegt sich in dem skizzierten Rahmen. Die philosophischen und sozialwissenschaftlichen Beiträge untersuchen prinzipielle normative Fragen und Modelle der Generierung und Realisierung von Gemeinwohl und Gemeinsinn. Dabei wird die zeitdiagnostische Dimension dieses Begriffspaars vorwiegend an Fragen des aktuellen Selbstverständnisses liberaler Demokratien diskutiert. Für westliche Gesellschaften besteht ein erheblicher Bedarf, die Kriterien und ein Selbstverständnis guter Politik bzw. Ordnung und deren Relation zu Konzepten des guten Lebens zumindest zu debattieren. Unabhängig davon, wie die Ergebnisse ausfallen, kann so einer Täuschung und Unterminierung normativer Grundlagen dieser Gesellschaften entgegen gewirkt werden. Dabei handelt es sich nicht um rein akademische Debatten, sondern um gesellschaftliche Selbstverständigungen, die insbesondere mit dem Blick auf Zumutungen und Knappheiten in Zeiten neuer weltpolitischer Konstellationen und des Umbaus des Sozialstaates zu führen sind.

Philosophische Perspektiven

Gemeinwohl und Gemeinsinn können, wie der Evolutionsbiologe *Alfred Gierer* demonstriert, in einer anthropologischen Dimension rekonstruiert werden. Dafür sprechen nicht nur lange ideengeschichtliche Thematisierungen, die Gierer mit Rekurs auf Ibn Khaldun, den mittelalterlichen islamischen Philosophen, dessen Denken viele moderne Züge hat, exemplarisch vorführt. Im Unterschied zu sozio-biologischen Erklärungen von bloßem Egoismus lassen sich auch biologisch angelegte Motive des Sozialverhaltens und der Kooperativität aufzeigen. Ohne diese Anlagen, die immer einen weiten Gestaltungsspielraum eröffnen, sind nach Gierer eine Reihe evolutionärer Prozesse kaum zu verstehen. Allerdings stellen, wie der Autor mit Blick auf die emotiven und rationalen Anlagen des Menschen formuliert, Solidarität und Gemeinsinn prinzipiell knappe Ressourcen dar. Daraus zieht er den Schluß, daß diese Ressourcen nur begrenzt einzusetzen und behutsam zu aktivieren sind. Gierer plädiert für einen „Überforderungscheck“ und hält inflationäre Appelle an den Gemeinsinn der Individuen generell für problematisch. Als komplementäres Gegenstück dazu kann man von einem „Unterforderungscheck“ sprechen, der auf Gebrauch und Reproduktion dieser Fähigkeiten abstellt und ihre Verkümmern bei zu geringer Nutzung vermutet. Es gibt soziale und politische Gemeinschaften, die auf Dauer daran scheitern, daß sie den Gemeinsinn der ihr Angehörigen notorisch überfordern und damit viele zur Wahrnehmung der Exit-Option nötigen. Ebenso dürfte es aber auch eine Reihe von Gemeinwesen geben, die über längere Zeit deswegen erodieren, weil sie die Bereitschaft zum Engagement ihrer

Bürger nicht abrufen, diese also unterfordern und damit Bürger in Untertanen bzw. bloße Leistungsempfänger verwandeln.⁶

Philosophische Ansätze von Gemeinwohl und Gemeinsinn konzentrieren sich häufig auf grundbegriffliches Herangehen und die Erörterung von methodischen Aspekten der Begriffsverwendung. Dabei spielen Bezugsbegriffe, wie Gemeinschaft beziehungsweise Gemeinwesen, und konkurrierende Abgrenzungsbegriffe, wie Gerechtigkeit und Gleichheit, eine wesentliche Rolle. Nicht immer werden Gemeinwohl und Gemeinsinn scharf voneinander abgegrenzt. Gemeinsinn kann generell in zwei Richtungen begriffen werden: als individueller Sinn für das Gemeinsame und als gemeinsamer Sinn der Individuen. Diese nicht nur graduell unterschiedenen Positionen erörtern der Philosoph Christoph Menke und der Theologe Jean-Pierre Wils.

Christoph Menke stellt in seinem Beitrag darauf ab, daß der Gemeinsinn, d. h. ein gemeinsames Verstehen, die Voraussetzung ist, ohne die Gleichheit nicht gedacht werden könne. Die Gleichheit ihrerseits bilde die Grundlage moderner Gerechtigkeitsvorstellungen, wobei man zwischen einer Gleichheitsvorstellung als Wert bzw. Chancengleichheit und reflexiver Gleichheit unterscheiden müsse. Reflexive Gleichheit sei nicht nur prozeduralisierte Gleichheit, sondern gelte auch als Grundlage einer Politik der Anerkennung. Für Menke setzt Anerkennung den Rekurs auf den Personen- bzw. Bürgerbegriff voraus, und diese Begriffe fassen das Individuen in egalitärer Perspektive unter Absehung von Individualität. Diese Abstraktion stelle sowohl die Grundlage für die Gleichbehandlung als auch die weitergehende Anerkennung von individueller Besonderheit dar. Wenn Gleichheit die faktische Voraussetzung von Gemeinsinn und Gerechtigkeit bildet, dann ist geteiltes Verstehen und reflexives Urteilen seine hermeneutische Vorbedingung. Der Gemeinsinn als individueller Sinn für das Gemeinsame und als gemeinsamer Sinn der Einzelnen wird so auf doppelte Weise zur Vermittlung von Gleichheit und Gerechtigkeit, ohne daß hier ein Begriff des Gemeinwohls als nötig erscheint.

Jean-Pierre Wils behandelt Probleme der Reproduktion des Gemeinsinns und verwendet dabei Gemeinsinn nicht in einem strikt definierten Sinne, sondern als Suchbegriff, der Probleme anzeigt. Dabei werden eine rhetorische, eine begriffsgeschichtliche und eine systematische Dimension unterschieden. Hinsichtlich der politischen Rhetorik wird festgehalten: Gemeinsinn fungiert nicht nur als eine aktivierende Vokabel, sondern dient auch zur Selbstimmunisierung gegen Kritik. In begriffsgeschichtlicher Perspektive zeigt Wils, daß der Gemeinsinn von den antiken Prägungen an immer eine moralische und eine kognitive Seite besitzt. Gemeinsinn in schwacher Form setze ein Grunddatum des Gemeinen ebenso voraus wie eine Tätigkeit des Vergleichens, die jeder theoretischen und praktischen Standpunktübernahme vorgeordnet sei. Vor diesem Hintergrund erscheint die postmoderne Akzentuierung von Differenz und Asymmetrien in Sprachspielen als ein Theorem, mit dem der Gemeinsinn nicht mehr faßlich wird. Dagegen plädiert Wils mit Rawls dafür, den Gemeinsinn im Rahmen des Gerechtigkeits sinnes als Grund-

⁶ Offenbar enthält der richtig verstandene Bürgerbegriff, der mehr als bloße Mitgliedschaft und daraus erwachsende Rechte notiert, immer ein gewisses Maß an Gemeinsinnzumutungen. Denen muß sich vielleicht nicht jeder einzelne unterziehen, aber wenn es zu wenige sind, hat dies für das Gemeinwesen negative Folgen, die bis zu dessen Zusammenbruch reichen können.

lage für faire Kooperation aufzufassen. Jedoch erst durch die Analyse des Gemeinschaftshandelns selbst, die mit Rekurs auf das sozialontologische Konzept von Ulrich Baltzer unternommen wird, könne die Produktion von Gemeinsinn faßlich gemacht werden. Gemeinsinn sei dann als eine konstitutive Ressource für Handeln zu begreifen, die räumliche und zeitliche Anschlußhandlungen ermögliche, deren Ausbleiben das Ende des Gemeinschaftshandelns bedeuten würde. Der Gemeinsinn weise, so die Pointe von Wils, nicht nur einen impliziten Erwartungscharakter auf, sondern kennt auch einen Konfliktindex, durch den er Konturen gewinne.

Die Konzentration auf Gerechtigkeit stellt nach *Bernd Ladwig* eine Verkürzung der Vielzahl von normativen Fragen politischer Philosophie dar. Für ihn kann das gemeinsame Gute nicht auf Gerechtigkeitsfragen verkürzt und weder die Gerechtigkeit noch das Gemeinwohl können rein formal behandelt werden. Vielmehr sei nur auf der Grundlage einer Vielzahl normativer Erwartungen und Ansprüche die zentrale Rolle der Gerechtigkeit zu verstehen. Gerechtigkeit könne man nicht – wie Rousseau und die Utilitaristen es vornahmen – im Gemeinwohl aufgehen lassen, weil so die distributive Dimension der Gerechtigkeit verfehlt werde. Gemeinwohl und Gerechtigkeit seien aber auch nicht einfache Gegenbegriffe; vielmehr stelle das Gemeinwohl eine konstitutive Grenze der Gerechtigkeit dar. Das Gemeinwohl ist durch seinen expliziten Bezug auf eine Gemeinschaft im Unterschied zur Gerechtigkeit immer partikular, aber nicht strikt partikularistisch, und zwar schon deshalb, weil es einen Teil seiner normativen Kraft der Gerechtigkeit verdanke. Vor diesem Hintergrund werden vier Ebenen eines modernen Gemeinwohlverständnisses differenziert: Erstens eine innerhalb rechtlich gebundener Ordnungen, die auf funktionale Legitimation im Sinne des Ordnungserhalts zielt. Zweitens spielt das Gemeinwohl auf der Ebene subjektiver Rechte und verteilter Güter eine Rolle; hier geht es ‚kantianisch‘ um die Bewahrung der Differenz von Individuen und Gemeinwesen. Eine dritte Ebene stellt das inhaltliche bestimmte Selbstverständnis einer Gemeinschaft dar, das verschiedene Geltungsansprüche von Werthaftigkeit umfaßt, zu denen auch Tugenden und Perfektionsgüter gehören. Viertens sind demokratische Verfahren der Willensbildung zu nennen, in denen ein Demos sich kognitiv und volitiv zu sich selbst verhält und dabei weit mehr als eine bloße Aggregation gegebener Präferenzen betreiben kann, nämlich die gemeinschaftliche Bestimmung und Sicherung kollektiver Güter.

In seinem Aufsatz über die Grenzen des Wir zeigt *Udo Tietz* zunächst, daß für die verwandten Termini Gemeinwohl und Gemeinsinn der Bezug auf den Begriff der Gemeinschaft konstitutiv ist. Innerhalb einer intensiven Diskussion der Frage, wie Gemeinschaften möglich und denkbar sind, werden diese auf sprachlich geteilten Sinn gegründet. Nur unter dieser Voraussetzung können Individuen „wir“ sagen, also sich als Teil einer Gemeinschaft verhalten und verstehen, und nur unter dieser Voraussetzung können sie Werte und Überzeugungen teilen. Tietz unterscheidet daher ein „Wir₁“, d. h. eine (offene) Wir-Gemeinschaft, die auf universalistischer Rationalitätsunterstellung beruht und in der sich Sprecher von Nicht-Sprechern abgrenzen, und ein „Wir₂“, d. h. eine bestimmte Gruppe, eine partikuläre Wir-Gemeinschaft, die sich von anderen partikularen Wir-Gemeinschaften durch Wertungen abgrenzt. Man muß Teil von „Wir₁“ sein, um Teil von einem „Wir₂“ werden zu können. Von diesen Prämissen aus kritisiert

Tietz kommunitaristische Vorstellungen von Gemeinschaften als Subjekten größeren Formats. Sowohl die Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft als auch die zu einer partikularen Wir-Gruppe mit dem für sie konstitutiven praktischen Selbstbezug könnten von Prämissen des methodologischen Individualismus geklärt werden, wozu freilich eine Werttheorie nötig sei. Insgesamt plädiert Tietz für einen hermeneutischen und zugleich prozeduralistischen Ansatz, einen „prozeduralen Aristotelismus“, der eine Vermittlung von kantianisch-habermasianischen und (neo-) aristotelischen Positionen impliziert.

Sozialwissenschaftliche Diagnosen und Einsichten

Gemeinwohl und Gemeinsinn lassen sich sozialwissenschaftlich entlang verschiedener Fragestellungen problematisieren. Dabei ist charakteristisch, daß im Unterschied zu philosophischen Konzepten die faktischen Voraussetzungen, Realisierungsbedingungen und deren Verknüpfung mit normativen Orientierungen reflektiert werden. Gerade deshalb sind in diesem Rahmen oft analytische Differenzierungen und zeitdiagnostische Überlegungen miteinander verwoben.⁷ Die Klage über einen Verfall des Gemeinsinnes bzw. des Sozialkapitals ist das beste Beispiel für die zeitdiagnostische Relevanz von Gemeinwohlvorstellungen. Gegen diese Klage ist zurecht Einspruch erhoben worden, da diese Diagnosen in der Regel dramatisiert und empirisch wenig zutreffend sind.⁸ *Hans Joas* und *Frank Adloff* untermauern diesen Einspruch durch eine umfangreiche Analyse, die von dem Phänomen ausgeht, daß es im Rahmen der Individualisierung und Pluralisierung von Lebensstilen einen dramatischen Wandel der einst entscheidenden Milieus in Deutschland gibt, dem aber kein ebenso dramatischer Wandel beim bürgerschaftlichen Engagement, vor allem kein großer Verfall entspricht. Ausführlich werden dazu die relevanten Milieus in Ost- und Westdeutschland gemustert. Das Ergebnis lautet: Die Auflösung wertstiftender Milieus ist beträchtlich, aber nicht umfassend, und einige Milieus, wie das der Arbeiterschaft, wurden modernisiert statt sich in Auflösung zu befinden.

Wenn dem Milieuwandel nicht der oft behauptete oder doch vermutete Verfall des Sozialkapitals, hier des bürgerschaftlichen Engagements, entspricht, was heißt dies für die prägende, stabilisierende und tradierende Funktion von sozialmoralischen Milieus? Nach Joas und Adloff muß die Frage dann nicht lauten, wie bestimmte Milieus bewahrt werden können, sondern wie Werte generiert und weitergegeben werden. Offensichtlich haben sich nicht nur die Milieus verändert, sondern auch die Art der Wertbindungen ist, so die Vermutung, reflexiver und bescheidener geworden, was aber nicht zwangsläufig

⁷ Vgl. dazu Münkler/Fischer 2002a und 2002b und auch Jane Mansbridge 1998, S. 17, die über den Begriff des Gemeinwohls resümiert: „The phrase can also have several different meanings – aggregative, procedural, and functional. Common to all these relations and meanings, however, we find at least two meanings in use. First, the phrase serves as a site for contest over what is public and good. Second, it serves to direct approbation to those who act in the public good, especially in contrast to promoting their private interests.“

⁸ Vgl. Offe/Fuchs 2001.

einen Intensitätsverlust bedeutet. Für Joas und Adloff ist der Milieubegriff dabei ein Mittel, um den Fallen von Kollektivakteursansätzen zu entgehen und Handlungsdispositionen und Werttradierung zu analysieren.⁹

Auf die Abwehr einseitiger Vorstellungen von Gemeinsinn zielt der Beitrag von *Frank Nullmeier* und *Tanja Pritzlaff*. Von der Prämisse ausgehend, daß Handeln immer an anderen Interaktionen orientiert ist und daher immer ein vergleichendes Moment hat, entwickeln sie die These, daß es gerade der Wettbewerb sei, in dessen Rahmen der Gemeinsinn zu begreifen ist. Dabei werden verschiedene Formen von Gemeinsinn unterschieden: zum einen seien in den Wettbewerb Regeln und Voraussetzungen eingelassen, die auf Gemeinsinn abzielen. Die Regeln können dazu führen, daß eine Gemeinschaft der Wettbewerber entsteht, die qua Wettbewerbsteilnahme eine Gruppe bilden. Die Wettbewerbsteilnehmer können sich darüber hinaus gegenüber den Nichtteilnehmern und anderen Gruppen abgrenzen. In jedem Fall formen sie dabei gemeinsame Interessen und Orientierungen aus, die zu negativem Gemeinsinn bei bloßer Abgrenzung und zu positivem Gemeinsinn bei eigener Zielsetzung führen. In beiden Fällen ist der Gemeinsinn weniger eine vorausgesetzte Ressource, sondern primär ein Resultat des Handelns innerhalb bestimmter Regeln. Die Konsequenz lautet, gerade der oft gescholtene politische Wettbewerb, insbesondere jener der Parteien, ist ein Medium, in dem Gemeinsinn entwickelt wird. Wie schwierig diese Einsicht sich historisch seit dem 18. Jahrhundert durchsetzte, wird in einem ideengeschichtlichen Exkurs zur Akzeptanz politischer Parteien und ihres Kampfes demonstriert.¹⁰

Auch für den St. Galler Wirtschaftsethiker *Peter Ulrich* ist der Wettbewerb eine zentrale Bezugsgröße für das Verständnis von Gemeinwohl und Gemeinsinn; ihn interessieren dabei die ethischen Voraussetzungen und ethischen Qualitäten wirtschaftlichen Handelns gleichermaßen. Er fordert eine Verbindung von ökonomischer und ethisch-politischer Vernunft und greift dabei auf Klassiker der politischen Ökonomie wie Adam Smith zurück, der gerade kein Marktradikaler war. Ulrichs Plädoyer für einen „republikanischen Liberalismus“ akzentuiert, daß das wirtschaftliche Erfolgstreben in ethische Vorstellungen eingebettet ist und daß dessen Ziele in diesem Rahmen zu legitimieren sind. Unter dieser Prämisse gilt: die Berücksichtigung von ethischen Prinzipien innerhalb dieses Handelns ist nicht nur eine moralische Forderung, sondern auch gesellschaftlich erwartbar. Für die erforderliche Bewertung und Einbet-

⁹ In diesem Sinne ist er übrigens schon 1966 von M. Rainer Lepsius mit folgender Definition vorgeschlagen worden. „Ich verwende den Begriff des ‚sozialmoralischen Milieus‘ als Bezeichnung für soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz mehrerer Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen gebildet werden. Das Milieu ist ein soziokulturelles Gebilde, das durch eine spezifische Zuordnung solcher Dimensionen auf einen bestimmten Bevölkerungsteil bestimmt wird“ (Lepsius 1966, S. 383).

¹⁰ Es gibt freilich einen in Deutschland in dieser Form nur selten rezipierten Strang republikanischer politischer Theorie, in welchem der institutionalisierte Konflikt, die Zähmung des drohenden Bürgerkriegs nicht durch einen überlegenen Gewalthaber, sondern durch politische Institutionen und die Selbstbindung der Bürger schon immer als Revitalisierungsquelle freiheitlich verfaßter Gemeinwesen gedacht worden ist; Münkler 1999a, S. 58 ff.; Münkler 1999b, S. 14 f.

tung des wirtschaftlichen Handelns rekurriert Ulrich auf Maßstäbe, die er im Gerechtigkeitskonzept von Rawls angelegt sieht. In diesem Rahmen wird das Konzept von Corporate Citizenship, das auf das Selbstverständnis und Agieren von Unternehmen als Bürgern zielt, als ein Muster des „republikanischen Liberalismus“ diskutiert.

Mathias Eichhorn erörtert, inwieweit der Begriff des Gemeinwohls für eine theologische Sozialethik relevant ist. Gemeinwohl sei ein genuin politischer Begriff, dessen Interpretation von Eliten umkämpft werde. Gerade im calvinistischen Verständnis der Prädestinationslehre, vor allem in deren Wirkungsgeschichte, werde diese Seite sichtbar. Im Kern bedeute Gemeinwohl in der reformierten Tradition Bildung, und zwar im Sinne von Wissen und praktischem Wissen. Dieses Wissen, seine Ausprägungen und deren Tradierung sind, Eichhorn zufolge, im Calvinismus besonders an die Gemeinde gebunden. Da der Gemeinwohlbegriff zugleich offen gehalten werden müsse, impliziere er trotz des elitetheoretischen Ausgangspunktes demokratische Züge und erlaube die Möglichkeit von Sozialkritik. Mehr noch: Durch diese divergierenden Momente könne Gemeinwohl im Sinne einer regulativen Idee operativ für sozialetische Zwecke genutzt werden.

Modelle des Gemeinwohls

Hubertus Buchstein analysiert in seinem ideengeschichtlichen Aufsatz über den Politologen Ernst Fraenkel nicht nur dessen Gemeinwohlkonzeption in ihrer Entwicklung und Widersprüchlichkeit, sondern unterscheidet drei Modelle des Gemeinwohls:

1. ein objektivistisches, substantialistisches Modell, für das Rousseau und alteuropäische Konzepte stehen;
2. ein Schnittmengenmodell, wie es Fraenkel vertrat, in dem das Gemeinwohl als gemeinsamer Nenner gefaßt wird und in pluralistisch durchgebildeten Ordnungen mit vielen Vetopositionen eingebettet sein kann.
3. Schließlich ein deliberatives Modell, das an die deliberative Demokratieauffassung von Habermas anschließt und darauf abzielt, das Gemeinwohl innerhalb des öffentlichen Diskurses zu ermitteln. In diesem Konzept werde das Gemeinwohl nicht nur prozeduralisiert, sondern auch prinzipiell entsubstantialisiert.

Auch *Rainer Schmalz-Bruns* präferiert das deliberative Demokratiemodell. Er untersucht, ob und inwieweit Gemeinwohl und Gemeinsinn jenseits des Nationalstaates in transnationalen Kontexten gedacht werden können. Dabei stellt er die kognitive Problematik heraus und schlägt mit dem konsequentialistischen Öffentlichkeitsmodell des Pragmatisten John Dewey und dessen Idee reflexiver Kooperation einen neuen Rahmen für die Auffassung des Gemeinwohls vor. Mit Blick auf transnationale Entwicklungen forciert Schmalz-Bruns das Problem der politischen Bezugsgemeinschaft und benennt als Kriterien einer gemeinwohlverträglichen Denationalisierung neben erweiterter Staatsbürgerschaft die Entwicklung von Verfahren, die weniger von traditionellen Gemeinschaftspotentialen zehren, und für das Komplexitätsmanagement transnationaler politischer Prozesse zu entwickelnde subsidiäre Politikformen, die zwischen direkt deliberativen und rein majoritären Formen der Demokratie liegen.

Nationalstaatliche Voraussetzungen und Realisierungsformen des Gemeinwohls hingegen diskutiert *Hermann Lübke*. Er unterscheidet drei ordnungspolitische Postulate, auf denen das Gemeinwohl in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen beruht. Zuerst und insbesondere stellt er auf die Freisetzung moralischer Potentiale für ökonomische Lebensorientierung in komplexen Gesellschaften ab. Auf ihnen basiere ein Großteil der Dynamik moderner Gesellschaften. Zweitens sei im Sinne des Subsidiaritätsprinzips die Sicherung und Stärkung kleiner gebietskörperschaftlicher Einheiten unabdingbar. Drittens seien die konventionellen Pflichten der Individuen gegen sich und andere essentiell. Alle drei ordnungspolitischen Dimensionen verdeutlichen, daß Märkte immer in rechtliche und soziokulturelle Kontexte eingebettet sind, und gerade ihre Einbettung ist für die Genese und Realisierung von Gemeinwohl und Gemeinsinn wesentlich.

Gemeinwohl-Semantik – Mode oder anhaltende Aktualität

Die Rehabilitierung des Gemeinwohlbegriffes und der Rekurs auf den Gemeinsinn, wie sie in den Sozialwissenschaften seit den 1980er Jahren zu beobachten sind und im Zusammenhang mit dem Kommunitarismus prominent wurden, hat manche Beobachter überrascht. Für *Pier Paolo Portinaro* hat diese Renaissance modische Züge und stellt ein Komplement zum Rekurs auf nationale Interessen dar. Zugleich handle es sich aber auch um mehr als eine Mode, weil der polysemische Begriff eine hohe operationale Flexibilität aufweise. Zu ihrer Kennzeichnung unterscheidet Portinaro typologisch drei Strategien des Umgangs mit diesem Begriff: Patrimonialisierung, Ideologisierung und Neutralisierung. Diese generell anwendbare Unterscheidung zeigt aus der Sicht des Turiner Philosophen die Problematik des Begriffes an, dem wissenschaftlich mit Skepsis zu begegnen sei.

Die Semantik von Gemeinwohl und Gemeinsinn kann länger aktuell bleiben, da sie mit einigen Kernproblemen des Wandels westlicher Regime verbunden ist. Von ihnen ist die Selbstverständigung der liberalen Demokratie über ihrer Ziele an erster Stelle zu nennen; sie hat in Zeiten eines Gestaltwandels zur Mediendemokratie und eines Wandels der Bezugsgrößen des Gemeinwohls, wie Kommune, Land, Nationalstaat, die in Europa nur noch innerhalb des supranationalen Gebildes der EU begriffen werden können, eine zentrale Bedeutung als Gegengewicht zu Prozessen fortschreitender Individualisierung und Segmentierung, in deren Gefolge zentrale Voraussetzungen soziopolitischer Handlungsfähigkeit verloren zu gehen drohen. Es ist insbesondere die Verklammerung von politischen, rechtlichen und moralisch-ethischen Problemen vermittlels der Gemeinwohlsemantik, die ihre Attraktivität ausmacht. Damit liegt sie prinzipiell im Spannungsverhältnis von Normativität und Faktizität. Wenn man die theoretischen Ebenen dieser Semantik analytisch differenziert, handelt es sich gleichermaßen um eine normative Idee, eine politische Rhetorik zur Mobilisierung (oder Passivierung) von Bürgern bzw. zum Reklamieren oder Abwehren von Ansprüchen, wie auch eine Begrifflichkeit, die mit institutionellen Dimensionen, wie etwa der steuerrechtlich relevanten Gemeinnützigkeit und dem Stiftungsrecht, dem Vereinsrecht verbunden ist.

Literaturverzeichnis:

- Allmendinger, J. (Hg., 2001), *Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000, Teil A*, Opladen.
- Habermas, J. (2001), *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/M.
- Joas, H. (Hg., 2000), *Philosophie der Demokratie: Beiträge zum Werk von John Dewey*, Frankfurt/M.
- Lepsius, M. R. (1966), *Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte*, hg. v. W. Abel u. K. Borchardt, Stuttgart, S. 371–393.
- Mansbridge, J. (1998), *On the Contested Nature of Public Good*, in: *Private Action and the Public Good*, hg. v. W. W. Powell u. E. S. Clemens, New Haven/London, S. 3–19.
- Münkler, H. (1996), *Gute Politik in der modernen Gesellschaft*, in: *4. Alternativer Juristinnen und Juristentag. Dokumentation*, hg. v. M. Fabricius-Brand u. B. Börner, Baden-Baden, S. 15–30.
- Münkler, H. (1999a), *Republikanismus in der italienischen Renaissance*, in: *Traditionen der Republik – Wege zur Demokratie*, hg. von P. Blicke u. R. Moser, Bern u. a., S. 41–71.
- Münkler, H. (1999b), *Republikanische Ethik – bürgerliche Selbstbindung und politische Mitverantwortung*, in: *Unternehmerische Freiheit, Selbstbindung und politische Mitverantwortung*, hg. v. P. Ulrich, A. Löhr u. J. Wieland, München u. Mering, S. 9–25.
- Münkler, H./Fischer, K. (Hg., 2002a), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Rhetoriken und sozial-moralische Orientierungen*, Berlin.
- Münkler, H./Fischer, K. (Hg., 2002b), *Gemeinwohl und Gemeinsinn im Recht. Konkretisierung und Realisierung öffentlicher Interessen*, Berlin.
- Nussbaum, M. C. (1999), *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt/M.
- Offe, C./Fuchs, S. (2001), *Schwund des Sozialkapitals? Der Fall Deutschland*, in: *Gesellschaft und Gemeinsinn*, hg. v. R. D. Putnam, Gütersloh, S. 417–514.
- Rosa, H. (1998), *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M.
- Shklar, J. (1992), *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin.
- Sternberger, D. (1967), *Das allgemeine Beste*, in: *Ders., ‚Ich wünschte ein Bürger zu sein‘*, Frankfurt/M., S. 170–190.
- Taylor, Ch. (1996), *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M.
- Williams, B. (1999), *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg.

ALFRED GIERER

Biologie, Menschenbild und die knappe Ressource „Gemeinsinn“*

1. Biologisch angelegte Motive und menschliches Sozialverhalten – ein altes Thema: Zum Beispiel Ibn Khaldun

Was kann man bei Überlegungen zu Gemeinsinn und Gemeinwohl von biologischen Gesichtspunkten erhoffen, und was sollte man lieber nicht erwarten? Dies war – und ist zum Teil noch – Gegenstand von bisweilen ziemlich standardisierten und auch ideologiebefrachteten Kontroversen zwischen Geisteswissenschaftlern und Soziobiologen. In Wirklichkeit berühren wir mit dieser Frage ein sehr altes Thema. Aristoteles lehrte, der Staat sei um des Lebens willen entstanden, aber um des guten Lebens willen da – wobei Leben die Erfüllung biologischer Grundbedürfnisse voraussetzt, gutes Leben aber Werten des Einzel- und Zusammenlebens entspricht, welche mit elementaren Überlebensbedürfnissen nicht – jedenfalls nicht direkt – zusammenhängen müssen. Geht es um die Begründung menschlicher Werte, so stand schon in der antiken Philosophie im Hintergrund oft eine Frage, die in moderner Formulierung lauten würde: „Wie hast Du es mit der Biologie?“ Ist gutes Handeln eine Kulturleistung, die man den biologisch angelegten menschlichen Begierden abringen muß, wie es die stoische Philosophie lehrte? Oder soll man vielmehr – mit den Epikuräern – positiv auf dem Streben nach Lust und Freude samt ihren biologischen Antrieben aufbauen und dieses Streben als Kulturleistung so generalisieren, daß es weite Zeitdimensionen und weitreichende zwischenmenschliche Beziehungen erfaßt? Im europäischen Mittelalter war es besonders Marsilius von Padua, der, indem er weltliche Machtansprüche und Machtbegründungen der Kirche zurückwies, das Leben und Gutleben der Bürger als primäre Staatsaufgabe definierte. Er forderte eine Gesellschaftsordnung, die in einer arbeitsteiligen Wirtschaft im Prinzip allen die Erfüllung elementarer Lebensbedürfnisse ermöglicht und alle Teile der Gesell-

* Eine systematische Angabe von Literaturzitate zu dem vielfältigen Themenkreis würde den Rahmen dieses Beitrages überschreiten. Statt dessen möchte ich auf zwei Bücher verweisen, die die Themen eingehender behandeln und dabei auf entsprechende Literatur verweisen: Sober/Wilson 1999 und Gierer 1998. Darüber hinaus sind im Folgenden nur wenige, sehr ausgewählte Zitate angegeben.

schaft an gesamtgesellschaftlichen Entscheidungen beteiligt. „Die Ruhe (der Friede, das Gleichgewicht)“, so Marsilius, „ist ein guter Zustand der Stadt und des Staates, bei dem jeder Bestandteil die ihm nach der Vernunft und seiner Bestimmung (institutiv) zukommenden Aufgaben erfüllen kann. Die notwendigen Folgen [...] sind [...] wechselseitiger Verkehr der Bürger, Austausch ihrer Erzeugnisse, gegenseitige Hilfe und Unterstützung [...], die Beteiligung an den gemeinsamen Vorteilen und Lasten [...] und damit die angenehmen und wünschenswerten Dinge“.¹

Die Gedanken des großen islamischen Historikers und Soziologen Ibn Khaldun im 14. Jahrhundert führen noch näher an die biologische Basis menschlichen Verhaltens im Sinne moderner Soziobiologie; sie thematisierten die Rolle biologischer Verwandtschaft, Erwartung von Reziprozität sowie von Einfühlungsvermögen in Andere für soziale Kohärenz und Gemeinsinn. Der in Tunis geborene und aufgewachsene Gelehrte wurde Regierungsbeamter in verschiedenen Dynastien mit wechselndem Geschick. Im Alter von 45 Jahren konnte er sich drei Jahre lang an einen kleinen Ort in der Nähe des heutigen Oran zurückziehen und verfaßte dort sein Lebenswerk, eine Weltgeschichte mit einer Einleitung über die Methode der Geschichtswissenschaft und über soziologische Gesetze historischer Veränderungen, die „Muqaddimah“.²

So sehr seine Ideen in der Gesellschaft seiner Zeit verwurzelt sind, so enthalten sie doch auch bemerkenswerte allgemeine Einsichten in die menschliche Natur. Ibn Khaldun hat eine Soziologie des Gemeinsinns, „Asabiyah“, entworfen. Ihr Ursprung ist die natürliche Solidarität unter Stammesverwandten. „Asabiyah“ kann aber auch auf größere Gesellschaften ausgedehnt werden, insbesondere durch gemeinsame Sozialisation. Damit wird sie jedoch relativ anfällig und kann aus verschiedenen Gründen zu Zyklen aufsteigender und absteigender politischer Systeme führen. Ibn Khaldun verlangt, die natürlichen Anlagen des Menschen zu respektieren und ihn deswegen nicht zu überfordern. Dies zeigt sich besonders in seinem Plädoyer für niedrige Steuersätze als Voraussetzung einer florierenden Wirtschaft. Die Bedeutung der Empathie kommt sehr eindrucksvoll in seinem bemerkenswerten Postulat zur Geltung, daß gute Herrscher nicht nur nicht zu dumm, sondern auch nicht zu klug sein sollten; zu kluge politische Führer nämlich „belasten Leute mit Aufgaben, die jenseits ihrer Fähigkeiten sind. Denn die schlaue Person erkennt Dinge, die andere nicht begreifen [...]. Zu große Klugheit ist mit tyrannischen und schlechten Regimen verbunden und mit einer Tendenz, die Leute Dinge machen zu lassen, die sie ihrer Natur nach nicht machen würden“. – ein erhellender Gesichtspunkt auch in der Gegenwart zu den ständigen Querelen zwischen Intellektuellen und Politikern. Gemeinsinn erwächst aus Solidarität unter Verwandten und Vertrauten, aus Reziprozität und Empathie – so bereits Ibn Khaldun im 14. Jahrhundert.

Daß nun diese frühen Thesen des Ibn Khaldun in die Nähe moderner Vorstellungen zu biologischen Grundlagen sozialen Verhaltens führen, liegt natürlich nicht in einer besonderen visionären Gabe des Autors, aber Zufall ist es auch nicht. Es zeigt vielmehr, daß man in Fragen nach der menschlichen Natur mit Intelligenz, Lebenserfahrung und

¹ Marsilius von Padua 1958, S. 229.

² Ibn Khaldun 1989. Zur Bedeutung der Gedanken Ibn Khalduns für die Gegenwart siehe zum Beispiel Tibi 1996 und speziell zu den Beziehungen von Ibn Khalduns Thesen zur modernen Biologie Gierer 2001.

common sense ziemlich weit kommt, auch wenn man von Evolutionsbiologie nichts weiß. Dennoch – die moderne Biologie trägt zu einem besseren Verständnis und zu tieferen Einsichten bei, und dann sind es gerade moderne erkenntniskritische Überlegungen, angewendet auf das Verständnis der Spezies Mensch und seines Gehirns, die uns auf *Grenzen* biologischer Betrachtungen in sozialen Zusammenhängen verweisen.

2. Evolutionsbiologie, Kooperativität und Empathie

Zunächst sollen die evolutionsbiologischen Argumente zu sozialem Verhalten, insbesondere von Menschen und zum Teil von nichtmenschlichen Primaten, vorgestellt werden. Ganz allgemein beruhen genetisch verankerte Eigenschaften von Organismen auf der Erbsubstanz DNS, die reproduziert und von Generation zu Generation weitergegeben wird. Dabei handelt es sich um Fadenmoleküle mit Folgen von vier Typen von Bausteinen – beim Menschen mit Folgen von etwa drei Milliarden solcher Bausteine. Diese Kettenmoleküle mit der spezifischen Reihenfolge ihrer Glieder werden durch eine Art molekularen Abdruckprozeß kopiert, um das Erbmaterial auf die Nachkommen zu übertragen. In diesen Folgen der Bausteine der DNS ist der Konstruktionsplan der Organismen einschließlich ihrer Gehirne kodiert, wie indirekt auch immer – DNS ist somit Träger „genetischer Information“, analog zu der Information, die eine Schrift in der Reihenfolge ihrer Buchstaben enthält. Zufällige Änderungen, Mutationen, vom Ersatz einzelner Bausteine in den Kettenmolekülen durch andere bis hin zu großen Umordnungen und Rekombinationen, führen zu Varianten der Bausteinfolgen in der Population, zumal im Zusammenhang mit der geschlechtlichen Vermehrung. Von solchen Zufallsvarianten setzen sich dann im Laufe der Evolution in der Population diejenigen durch, die die Reproduktionschancen ihrer Träger erhöhen – das nennt man Selektion nach Fitneß. Ausgewählt werden DNS-Sequenzen; das Auswahlkriterium aber liegt in Auswirkungen der durch die DNS-Sequenzen indirekt kodierten Merkmale auf die Reproduktionschancen des Organismus; dies gilt nicht zuletzt für Verhaltensdispositionen, soweit sie ihrerseits auf genetisch kodierten Eigenschaften des neuralen Netzwerkes im Gehirn beruhen.

Solche Verhaltensdispositionen sind also abhängig von Genen; sie sind es aber nur partiell und vor allem sehr indirekt: Gene bestimmen primär die Struktur von Proteinen; welche davon jeweils im Organismus gebildet werden, wann und wo, hängt unter anderem von Regelgenen im Umfeld derjenigen Genbereiche ab, die die Proteine selbst kodieren. Die Regelgenbereiche lassen sich als eine Art von Mikroprozessoren ansehen, die die biochemischen Informationen über den Ort der Zellen und die Stadien der Entwicklung des Organismus umsetzen in die Aktivierung der Bildung bestimmter Proteine. Bei Nervenzellen hängt es von den Kombinationen der jeweils in der Zelle aktiven Proteine ab, ob und wann Fasern wachsen, wie sie im biochemischen Umfeld navigieren und wo und wie sie sich verschalten. So kontrollieren Gene in komplexer Weise die Entwicklung des neuralen Netzwerkes im Gehirn; aber dieser Vorgang wird gefolgt und ergänzt von aktivitätsabhängigen Prozessen der inneren Selbstorganisation und schließlich des Lernens aus äußeren Eindrücken und Erfahrungen. Was das Gehirn schließlich

kann und bewirkt, ganz besonders im Hinblick auf Verhaltensleistungen, ist ein Produkt von Genetik *und* Umwelt – Beispiel Sprache: Es gibt kaum eine höhere Gehirnfähigkeit ohne aktivitäts- und umweltabhängige Entwicklung, aber auch keine Fähigkeiten, die nicht wesentlich von genetischen Anlagen mitbestimmt werden.

Wie auch immer Genetik und Umwelt zusammenwirken, ein Postulat der Evolutionstheorie beansprucht allgemeine Gültigkeit: In der biologischen Evolution sind nur solche genetische Anlagen beständig, die die Reproduktionschancen der Träger begünstigen, jedenfalls nicht vermindern. Das fördert in der Regel egoistische Verhaltensanlagen. Wie erklärt sich dann altruistisches Verhalten? Und was wollen wir überhaupt unter „Altruismus“ verstehen? Ist jemand, der anderen hilft, sich selbst dabei aber besonders gut fühlt, in Wirklichkeit Egoist? Solche rigorosen Definitionen sind ziemlich steril, laufen sie doch darauf hinaus, daß es echten Altruismus eigentlich gar nicht geben kann. Mehr Sinn macht die Auffassung, Altruismus sei Handeln, das primär auf das Wohl anderer gerichtet ist und dabei nicht unmittelbar und primär auf die Verfolgung eigener Interessen abzielt. Altruismus im Sinne dieser liberaleren Definition gibt es ohne Zweifel, und er ist durchaus mit Prinzipien der Evolutionsbiologie zu vereinbaren; dafür aber bedarf es besonderer Erklärungen. Zwei davon sind im Rahmen der Soziobiologie Standard: zum einen gibt es altruistisches Verhalten zugunsten von Verwandten, weil dies indirekt auch die Verbreitung der jeweils eigenen Gene fördert; es erhöht, so der Fachausdruck, die ‚inclusive fitness‘. Wenn ich, zum Beispiel, auf meine Kosten meinem Bruder helfe, der die Hälfte meiner Gene mit mir gemeinsam hat, so trage ich indirekt und statistisch zu deren Verbreitung bei, und dies gilt auch für entferntere Verwandte, wenngleich in schwächerem Ausmaß. Darüber hinaus können Leistungen für andere sich immer dann lohnen, wenn einige Aussicht besteht, daß sie später durch Gegenleistungen kompensiert werden. Man nennt dieses Kooperationsmotiv „reziproken Altruismus“ – wobei allerdings in diesem Zusammenhang der Begriff Altruismus ausgesprochen stark gedehnt wird.

Besonders groß ist die Kooperationsfähigkeit der Spezies ‚homo sapiens‘. Evolutionsbiologisch gesehen ist sie wohl in erheblichem Maße aus der Familien-, Clan- und Stammesverwandtschaft entsprechend den Kriterien ‚inclusive fitness‘ entstanden. Nun ist biologische Verwandtschaft bei Menschen nicht direkt spürbar; sie ist aber statistisch korreliert mit persönlicher Vertrautheit und gemeinsamer Sozialisation. Deswegen ist es evolutionsbiologisch einsichtig, daß sich Dispositionen zu Altruismus und Kooperation von genetisch Verwandten auf Vertraute und darüber hinaus auf größere Sozialverbände extrapolieren lassen, wenn auch nur in abgeschwächter und fragiler Form. Die zweite evolutionsbiologisch fundierte Basis von Kooperation, auch zwischen Nichtverwandten, nämlich Leistung in Erwartung von Gegenleistung, spielt bei Menschen eine besonders große Rolle, und zwar nicht nur zwischen Individuen, sondern auch in größeren Gruppen; der in menschlichen Gesellschaften so ausgeprägte Stellenwert der Reputation – der Wissenschaftsbetrieb ist hierfür ein Beispiel – hat seinen evolutionsbiologischen Ursprung vermutlich auch in dem Bestreben, sich als kooperationsfähig und -willig darzustellen.

Es gibt aber noch eine weitere Quelle von Hilfs- und Kooperationsbereitschaft, die sich nicht ohne weiteres auf Verwandtenhilfe oder Reziprozität reduzieren läßt: die

Empathie, das Mitgefühl mit anderen, besonders eine auf kognitiven Fähigkeiten des Menschen aufbauende Empathie, welche auch Szenarien und damit Hoffnungen, Erwartungen und Ängste für die Zukunft einschließt. Die Evolution der Empathie konnte auf tierischen Vorformen aufbauen; ihre menschliche, weite Zukunftsperspektiven einschließende Form aber dürfte, so meine Vermutung, als Nebenprodukt der Evolution des strategischen Denkens entstanden sein; denn das Mitempfinden mit anderen erleichtert es, deren Verhalten zu prognostizieren und erhöht damit die eigene ‚Fitness‘. Mitempfinden motiviert aber auch dazu, durch helfendes Handeln die Befindlichkeit anderer zu verbessern.

Das strategische Denken des Menschen beruht auf dem Vergleich verschiedener Szenarien in einer offenen Zukunft, in der wir jeweils selbst in veränderter Form vorkommen: Es erfordert multiple Selbstrepräsentationen. Die Evolution der Fähigkeit zur kognitionsgestützten Empathie, die auch die Zukunftsperspektiven von Mitmenschen zu erfassen vermag, könnte man sich vorstellen als Erweiterung der Fähigkeit multipler Selbst- zu entsprechenden Fremdrepräsentationen, die mit den eigenen Gefühlszentren im Gehirn vernetzt bleiben oder werden. Über die Art und Reihenfolge derartiger Erweiterungen von Gehirnfähigkeiten im Laufe der Evolution sind allerdings verschiedene Hypothesen möglich.

3. Biologie der Spezies „Mensch“ und die Eigendynamik der Kulturgeschichte

Ganz allgemein dürfte gelten: da der Mensch ein Produkt der Evolution des Lebens auf der Erde ist, gelten evolutionsbiologische Erkenntnisse auch für ihn. Das heißt jedoch nicht, daß nun alle seine Eigenschaften und Merkmale auf Biologie reduziert werden könnten. Mindestens drei Gründe stehen dem entgegen: Einmal die Eigendynamik der Kulturgeschichte, die auch ohne weitere genetische Veränderung zur Entstehung, Entwicklung und Differenzierung von Kulturen führt; zweitens der innovationstheoretische Sachverhalt, daß allgemeine Fähigkeiten oft einen Überschuß von Möglichkeiten ergeben; sowie drittens entscheidungstheoretische Gründe, die gegen die Möglichkeit einer vollständigen naturwissenschaftlich orientierten Theorie des menschlichen Bewußtseins sprechen. Im folgenden sollen neben der Reichweite auch die Grenzen evolutionsbiologischer und soziobiologischer Betrachtungsweisen verdeutlicht werden.

Die letzte Abzweigung von einer Linie heute lebender Tiere – die zwischen Menschen einerseits und Schimpansen sowie Bonobo andererseits – erfolgte vor etwa sechs Millionen Jahren. Die ganze heutige Menschheit scheint genetisch von einer kleinen Gruppe abstammen, die vor vielleicht einhundert- bis zweihunderttausend Jahren in Afrika gelebt hat. Was genau damals an biologisch angelegten Eigenschaften entstand und wie sie sich – vermutlich in und nach einer Phase von genetischer und kultureller Ko-Evolution – ausgebildet und ausgebreitet haben könnten, ist ein noch offenes Forschungsfeld. Jedenfalls war es erst der moderne Menschentyp, der dann die Eiszeitkunst schuf, die Landwirtschaft erfand, die Hochkulturen entwickelte, ohne daß dafür noch weitere genetische Änderungen eine große Rolle spielen mußten. In den letzten zwei-

oder dreitausend Generationen war die Entwicklung vermutlich in erster Linie Kulturdynamik, Kulturgeschichte.

Zwar finden sich begrenzte Fähigkeiten der Tradierung von Erfahrungen und Verhaltensweisen auch bei Tieren; Vorformen des modernen Menschentyps zeigen bereits ausgeprägte Traditionen und ihre Fortentwicklung, zum Beispiel des Werkzeuggebrauchs, aber doch nicht die Eigendynamik, die nach dem biologischen Auftreten des modernen Menschentyps seit mindestens 40 000 Jahren die Kulturgeschichte auszeichnet und schon von ihrer Geschwindigkeit her alle Möglichkeiten genetischer Veränderungen überrundet. Es sind also gerade die genetisch angelegten Fähigkeiten, die den modernen Menschentyp charakterisieren und ihm gemeinsam sind, welche in der Folge die Rolle der Genetik bei der weiteren Entwicklung aufhoben oder mindestens stark reduzierten.

Die spezifisch menschlichen Fähigkeiten, die die hochdifferenzierte eigendynamische Kulturentwicklung menschlicher Gesellschaften ermöglichten, wie die Sprache, das strategische Denken, die erkenntnisgestützte Empathie sind in erster Linie Ergebnisse der biologischen Evolution des menschlichen Gehirns. Charakteristisch ist dabei besonders die Entspezialisierung und Verallgemeinerung von Fähigkeiten: ein Sprachvermögen, das nicht zuletzt durch subtile grammatische Strukturierungen eine praktisch unbegrenzte Vielfalt von Äußerungen erlaubt und dabei höhere Ebenen symbolischer Repräsentation und Abstraktion einzuführen vermag; und die Fähigkeiten strategischen Denkens im oben genannten Sinn – mit dem Vergleich verschiedener Szenarien in einer weiten offenen Zukunft, in der wir in veränderter Form selbst vorkommen. Es handelt sich um sehr allgemein anwendbare und sehr vielfältig entwickelbare Fähigkeiten, in mancher Hinsicht vergleichbar mit allgemein anwendbaren Erfindungen der Technik. Für sie gilt – denken wir an die Erfindung des Rades oder die Entdeckungen der Elektrizität –, daß nicht schon im ersten Ansatz alle künftigen Entwicklungsmöglichkeiten enthalten und aus den Bedingungen des Anfangs erklärt und abgeleitet sein können. Entsprechendes dürfte für die biologische Evolution zutreffen. Allgemeine Fähigkeiten und Prinzipien mit unbegrenztem Anwendungsbereich geben oft einen Überschuß von Eigenschaften; es wird, wie Max Delbrück dies im Zusammenhang mit der Evolution der menschlichen Fähigkeiten einmal ausgedrückt hat, sozusagen ‚mehr geliefert als bestellt‘.

4. Reichweite und Grenzen einer neurobiologischen Theorie des Bewußtseins

Dies könnte auch für die vielleicht interessanteste, aber naturphilosophisch gesehen auch am schwersten zu fassende Eigenschaft des Menschen gelten, für das menschliche Bewußtsein. Uns ist im Bewußtsein der eigene seelische Zustand in Form von Gedanken, Gefühlen, Plänen, Erwartungen und Befürchtungen für die Zukunft jeweils ganz unmittelbar gegeben. Von Gehirnprozessen merken wir dabei nichts; es ist die Wissenschaft, die uns lehrt, daß Bewußtsein eine Eigenschaft des menschlichen Gehirns ist. Die bewußtseinsnahe Hirnforschung führte dabei zu außerordentlich interessanten Er-

gebnissen, zum Beispiel über neurobiologische Aspekte der Aufmerksamkeit und der Kognition und über die Simulierbarkeit höherer Hirnfunktionen durch Computer. So interessant und für das menschliche Selbstverständnis wichtig all diese Ergebnisse sind – sie bedeuten nicht, daß nun eine allgemeine, in wesentlichen Aspekten vollständige Erklärung der Gehirn-Geist-Beziehung ins Haus stünde.

Bewußtseinstheorie setzt immer schon Bewußtsein voraus. Sobald man objektive Definitionen für menschliches Bewußtsein sucht, stößt man auf Schwierigkeiten: Notwendige Bedingungen für Bewußtsein zu finden, ist ziemlich leicht, hinreichende aufzustellen aber ist schwer. Für die wohldefinierten Aspekte wird man schließlich auch naturwissenschaftliche Erklärungen finden; für die nichtformalisierbaren aber kann das nicht gelten. Aus der Gültigkeit der Physik im Gehirn und der Korrelation von Bewußtseins- mit Gehirnzuständen folgt keineswegs, daß es ein allgemeines Verfahren geben muß, um mit endlichen Mitteln in endlicher Zeit eine vollständige Entschlüsselung, eine Dekodierung der Gehirn-Geist-Beziehung zu erreichen, zumal im Hinblick auf selbstbezogene Prozesse im Gehirn. Wenn wir den Blick nach innen richten und über unsere eigenen psychischen Zustände etwas mitteilen, könnte dies dann aber im Prinzip mehr als das ergeben, was durch eine noch so umfangreiche Außenanalyse des Nervensystems zugänglich wäre.

All diese vorsichtigen Einschränkungen sind nun nicht so zu verstehen, daß biologische Erkenntnisse über Evolution, Entwicklung und Funktion des menschlichen Gehirns keine Folgen für unser Selbstverständnis hätten; aber die biologisch angelegten allgemeinen Fähigkeiten des modernen Menschentyps können durchaus über den evolutionsbiologischen Anlaß ihrer Entstehung zu Jäger- und Sammlerzeiten hinausgehen, und es ist erst das ganze System biologisch angelegter Fähigkeiten, das die Eigendynamik der Kulturgeschichte begründet. Da die biologischen Anlagen zur Kulturfähigkeit so verborgen und indirekt wirken, können wir im allgemeinen nicht bestimmte Merkmale von Individuen und Gesellschaften als genetisch festgelegt, andere als nur durch Lernen erworben ansehen. Das Verhältnis von „nature“ und „nurture“ ist eher eines zwischen vorgegebenen Grund- und Randbedingungen einerseits, Ausprägungen in variablen Umfeldern andererseits, analog zu dem Verhältnis von physikalischen Gesetzen und ihren materiellen Anwendungen, zum Beispiel in der Technik: Die physikalischen Gesetze lassen eine Vielfalt von technischen Künsten zu, und doch geht eben auch vieles, was wir uns ausdenken oder wünschen würden, aus physikalischen Gründen nicht. Entsprechendes gilt für Sprachen: Die biologischen Anlagen menschlicher Sprachfähigkeit ermöglichen jedem Menschen, jede der vielen Sprachen zu lernen, aber künstlich an Schreibtischen erdachte Ersatzsprachen können in der Regel nicht so erlernt werden wie die natürlichen; der Gestaltungsspielraum, den die biologischen Anlagen begründen, ist eben weit, aber nicht unbegrenzt weit.

5. Soziobiologische Randbedingungen kultureller Gestaltungsspielräume

Kulturfähigkeit ist also biologisch angelegt, die einzelne Kultur ist es nicht: Dies gilt nicht zuletzt für gesellschaftliche Ordnungen und ihre Werte; die biologischen Grundbedingungen eröffnen, aber sie begrenzen auch die Möglichkeiten kultureller Gestaltung. Dabei hängt die Lebensqualität, die eine Gesellschaft zu bieten hat, in hohem Maße von Kooperations- und Vertrauensbereitschaft, von Empathie und Gemeinsinn ab.

Der Sinn eines Beitrags biologischer Aspekte unseres ‚Bildes vom Menschen‘ zum Thema Gemeinsinn und Gemeinwohl kann in erster Linie darin bestehen, zu helfen, die politischen, kulturellen und juristischen Gestaltungsspielräume auszuloten, sie also richtig – nicht zu groß, nicht zu klein – einzuschätzen. Eine Basis hierfür ist die biologische Einsicht, daß kognitive Fähigkeiten und emotionale Dispositionen der Spezies „Mensch“ in wesentlichen Zügen gemeinsam sind. Unter dieser Voraussetzung kommt uns zunächst die Empirie zu Hilfe, wenn wir kulturelle Gestaltungsspielräume der heutigen Spezies „Mensch“ erkunden möchten. Vorstellungen über Gesellschaftsordnungen und ihre Werte, die trotz verschiedener Anläufe nirgends realisiert werden konnten – wie die einer absoluten ökonomischen Gleichheit in größeren, arbeitsteiligen Gesellschaften – dürften wohl biologischen Grundbedingungen widersprechen: Bedingungen etwa einer bevorzugten Solidarität mit Verwandten und Vertrauten, wie sie schon lange vor der modernen Gesellschaft in Jäger- und Sammlerhorden biologisch angelegt waren. Vorstellungen, die teilrealisiert wurden – zum Beispiel Frieden in weiten Regionen auch unter schwierigen Anfangsbedingungen³ – liegen hingegen definitiv innerhalb und nicht außerhalb der Möglichkeiten der biologischen Spezies ‚Mensch‘, auch wenn es noch so viele kriegerische Konflikte in anderen Phasen und Regionen gegeben hat und gibt.

Erstrebenswert wäre auf lange Sicht über solche empirischen Einsichten hinaus ein theoretisches Verständnis der biologischen Grund- und Randbedingungen sozialen Verhaltens. Diese bilden wohl eher eine sehr indirekt wirkende, nur bei hohem Abstraktionsgrad wissenschaftlich zugängliche Basis, die sich erst in komplexen Zusammenhängen mit kulturellen und sozialen Faktoren zeigt – ähnlich wie dies die Linguistik für die menschliche Sprache aufzuzeigen versucht.

Näher an den Möglichkeiten gegenwärtiger Wissenschaft liegen Versuche, ganz bestimmte Merkmale des Sozialverhaltens für sich evolutionsbiologisch zu begründen. Solche Begründungen können allerdings nur partiell sein und sind durchaus der Gefahr ausgesetzt, soziokulturelle Effekte zu unterschätzen. Anfangs standen bei soziobiologischen Thesen solche Themen im Vordergrund, die menschliches Verhalten als untergründig egoistisch zu entlarven suchten. Ein Beispiel ist die These, gemäß der weibliche Sexualität evolutionsbiologisch als wohldosiertes Belohnungs- und Strafmittel für größere oder kleinere Fleischportionen angelegt ist, die der vorgeschichtliche Mann von der Jagd in seine heimische Höhle zurückbrachte – Fleisch für Sex; ein anderes die These ‚Täuschung ist ein biologisches Grundphänomen‘, gemäß der die Lüge sozusa-

³ Vgl. dazu Matthies 1997.

gen normal und die hinterlistige Freundlichkeit eine biologisch besonders plausible menschliche Eigenschaft ist. In letzter Zeit jedoch stehen mehr und mehr positive Eigenschaften wie Vertrauen und Versöhnung zur Diskussion.⁴ Hatten also Soziobiologen bis vor kurzem noch am meisten Freude, zu provozieren und an Ränder politischer Korrektheit zu führen, so heißt eine neue Tendenz: Die Evolution begünstigt Gen-Egoismus, aber die Soziobiologie ist inzwischen so raffiniert geworden, daß sie auch wirklich freundliche Eigenschaften des Menschen durchaus erklären kann – ein Grund mehr, um von obsolet gewordenen Auseinandersetzungen der Vergangenheit zwischen Soziobiologen und Sozialwissenschaftlern mit ihren oft ideologischen Obertönen Abstand zu gewinnen.

Diese neue Offenheit hat nicht nur wissenschaftspsychologische Implikationen; sie hat durchaus wissenschaftliche Gründe, von denen ich besonders zwei nennen möchte, dabei noch einmal auf das Buch „Unto others“ verweisend: Zum einen eine gewisse Rehabilitierung der Gruppenselektion als Mechanismus der Evolution, zumal was menschliches kooperatives Verhalten angeht. Die Kritik an der evolutionsbiologischen Erklärung von Altruismus durch Gruppenselektion in den sechziger Jahren war und bleibt berechtigt – Evolution setzt wirklich an den Genen des Individuums an; aber das bedeutet nicht, daß es eine Konkurrenz von Gruppen untereinander um das ‚survival of the fittest‘ gar nicht gibt; sie gibt es eben außerdem, zusätzlich zu der Konkurrenz von Individuen innerhalb der Gruppe, und das wiederum begünstigt, zumal in sehr kommunikationsfähigen sozialen Systemen, wie es menschliche Gesellschaften darstellen, dann eben doch kooperatives Verhalten innerhalb der Gruppe. Richerson und Boyd haben dies zum Beispiel in bezug auf die Vorteile konformistischen Verhaltens sehr schön analysiert – hier geht es um Genetik und Kultur, um Soziobiologie und Soziologie in ein und demselben Kontext. Ein weiterer Aspekt dieser neuen Offenheit ist die Betonung biologischer Anlagen zu psychischen Dispositionen und Motivationen. Die aber wirken sehr pauschal, und das wiederum läßt der Interaktion mit soziokulturellen Faktoren und Mechanismen weitere Spielräume.⁵

⁴ So wurde das schon erwähnte Buch Sober/Wilson 1999 in den New York Times Book Reviews unter dem Titel „Survival of the Nicest?“ besprochen.

⁵ Eine Schlüsselarbeit zur Interaktion von Kultur und Genetik ist der Artikel von Boyd/Richerson 1990. Das Konzept, das ich zur Erklärung der menschlichen Empathie als Nebenprodukt der Evolution des strategischen Denkens besprochen hatte, könnte auch auf andere, genetisch angelegte psychische Dispositionen anwendbar sein: Ursprünglich müssen sie in der Evolution überwiegend Fitneß-Vorteile für die Individuen eingebracht haben, aber psychische Dispositionen allgemeiner Art haben viele Auswirkungen, und in bestimmten kulturellen Kontexten können dabei auch positive Konsequenzen im Sinne von Altruismus und Kooperation überwiegen; wiederum ein Thema, das überkommenen Abgrenzungen zwischen Natur- und Kulturwissenschaften entgegensteht. Ein interessantes Beispiel indirekter Wirkungen von genetisch angelegtem Verhalten auf die Fitneß ist das Repertoire differenzierter Mimik des menschlichen Gesichtsausdrucks. Es ist wesentliches Kommunikationsmittel, besonders für emotionale Zustände. Mimik drückt Emotion unmittelbar aus; Täuschung ist dabei besonders schwierig. Warum ist dies biologisch angelegt, obwohl doch Täuschungsfähigkeit die Fitneß erhöhen sollte? Eine Vermutung hierzu ist die folgende: Gerade die Täuschungsresistenz der Mimik schafft Vertrauen in Menschen mit reichem mimischem Reper-

Zudem ist im Auge zu behalten, wie indirekt sich Gene auf die Fitneß auswirken. Ein Beispiel: Bis vor kurzem war im Zusammenhang mit der Evolutionstheorie altruistischen Verhaltens viel von „egoistischen Genen“ die Rede – es sei das einzelne Gen, nicht der individuelle Träger, dessen Fitneß-Beitrag über die Verbreitung des entsprechenden Gens in der Population entscheidet. Sofern tatsächlich ein einzelnes Gen eine einzelne Wirkung hat, an der der Evolutionsdruck selektiv ansetzen kann, ist das entsprechende Konzept auch nicht falsch. Aber oft wirkt sich ein Gen auf verschiedene Merkmale aus, und ein Merkmal wiederum wird von verschiedenen Genen beeinflusst. Dann aber gilt die Theorie des egoistischen Gens so einfach nicht mehr; man hat es mit komplexen System-Zusammenhängen zu tun, in denen Kombinatorik und Nichtlinearitäten allzu einfache Betrachtungsweisen obsolet machen.⁶

Sodann dürfen wir aber auch die Fitneß einer bestimmten genetischen Variante beziehungsweise eines genetisch bestimmten Merkmals nicht absolut setzen. Sie kann unter anderem auch von der Verteilung des Merkmals, von seiner Häufigkeit in der Population abhängen: Ähnlich wie in der Ökonomie kann Seltenheit den Wert erhöhen. In einem einfachen spieltheoretischen Modell lohnt es sich in einer Population von Aggressiven, sich selbst eher umsichtig und ängstlich zu verhalten – lassen wir die Aggressiven doch ihren Streit untereinander austragen. In einer Gesellschaft von lauter Ängstlichen hingegen lohnt sich Aggressivität; es kann einem ja wenig dabei passieren, weil die Chance, auf einen zweiten Kämpfertyp zu treffen, eher gering ist. Die Spieltheorie zeigt an solchen, natürlich stark vereinfachten Modellen, daß die Evolution zu einem Gleichgewicht der Häufigkeiten verschiedener Verhaltensdispositionen in ein und derselben Population führen kann – und das Gleichgewicht liegt interessanterweise gerade so, daß es statistisch für die eigene Fitneß ziemlich gleichgültig ist, ob man sich als Falke oder als Taube verhält, ob man zu den Aggressiven oder den Friedfertigen gehört. Eine Abhängigkeit der Fitneß von der Häufigkeit eines Merkmals könnte es auch für andere Verhaltensdispositionen geben, zum Beispiel für solche, die für die Aufgabenteilung vermutlich schon in Jäger- und Sammlergesellschaften eine Rolle gespielt haben könnten – wie die des Redners, des Kampfanführers und des Magiers bzw. Heilers.

toire; und die entsprechende Reputation kommt langfristig der Fitneß ihrer Träger zugute. Vgl. dazu Frank 1988.

⁶ Ein weiteres verbreitetes, aber eher falsches Vorurteil besteht darin, daß genetische Einflüsse starre Zusammenhänge implizieren. In Wirklichkeit können genetische Dispositionen sehr labil und anfällig gegen Interferenzen sein: Das Herz ist in der Regel links, dafür sorgen letztlich, wenn auch auf sehr indirekte Weise, Gene, und doch gibt es bei unverändertem Genbestand immer wieder Fälle von Menschen, die das Herz rechts tragen, sozusagen als Ausrutscher der Entwicklung, nicht als Folge einer Genänderung. Variabilität dürfte auch für komplexe psychische Dispositionen bestehen. Dies könnte nicht zuletzt für Empathie und Vertrauensbereitschaft zutreffen: Obwohl sie im Ansatz genetisch angelegt sein dürften, sind sie doch sehr anfällig gegen soziale und psychische Interferenzen.

6. Vertrauensbereitschaft, Fairneß und begrenzt rationales Verhalten

In soziobiologischem Zusammenhang sollen nun konkrete Felder vorgestellt werden, die für Fragen des Gemeinsinns eine Rolle spielen: die Problemkreise ‚Vertrauen‘, ‚Fairneß‘, ‚begrenzt rationales Verhalten‘ und ‚internalisierte Werte‘.

Einen Zugang zur Soziobiologie des Vertrauens bildet die Fragestellung: unter welchen Bedingungen ist Vertrauen ein Fitneß-Vorteil, der schließlich auch statistisch einen Reproduktionsvorteil für denjenigen ergeben kann, der Vertrauen gewährt. Methode der Analyse solcher Fragen ist die Theorie der strategischen Spiele. Ergebnis ist, daß Anfangsvertrauen unter bestimmten Bedingungen lohnend ist; daß man dann, wenn man vom Partner hintergangen wird, nicht mehr mit ihm kooperiert, daß man aber beim ersten Vertrauensbruch nicht unbedingt zu lange nachtragend sein sollte. Solche spieltheoretischen Analysen und Überlegungen lassen sich für größere Gruppierungen verallgemeinern und stützen die Rolle der Reputation in menschlichen Gesellschaften. Der Reiz der Spieltheorie wirkt sich darin aus, daß sie inzwischen ein weites Forschungsfeld der theoretischen Evolutionsbiologie darstellt, mit vielen Verzweigungen, zum Beispiel auch bei der Erklärung geschlechtsspezifischer Eigenschaften; nicht jede Raffinesse der Spieltheorie muß allerdings auch eine biologische Entsprechung haben.

Ein besonders hintergründiger Aspekt einer spieltheoretischen Analyse von – vermutlich evolutionsbiologisch angelegten – Dispositionen kooperativen Verhaltens läßt sich im Zusammenhang mit Überlegungen von Selten⁷ über „Eingeschränkte Rationalität strategischer Interaktionen“ erörtern. Letztere erscheinen viel weniger rational, als sie es im Sinne einer ausgeklügelten, mathematischen Profitmaximierung der Akteure bei unbegrenztem Analyseaufwand wären. Im Sinne begrenzter menschlicher Möglichkeiten und sinnvoller menschlicher Zielsetzungen sind sie aber doch nicht irrational. Wir sind nun einmal auf pauschale bewußte und unbewußte Vorannahmen und Voraussetzungen angewiesen. Statistische Profitmaximierung ist im wirklichen Leben nicht das einzige und nicht einmal das vorherrschende Motiv. Vielmehr spielen kulturell beeinflusste Präferenzen der Lebensplanung eine wesentliche Rolle – etwa hinsichtlich der Ressourcenverteilung auf die verschiedenen Lebensalter oder des Gewichts, das die Vermeidung von Abstiegserlebnissen im Verhältnis zu Gewinnaussichten hat, ebenso wie die Bedeutung gesellschaftlicher Prestigewerte jenseits der Ökonomie. An all dem orientiert sich wirkliches Verhalten. Es ist zu vermuten, daß Dispositionen zu solchem „eingeschränkt rationalem“ Verhalten durch genetische Anlagen, sagen wir vorsichtig, begünstigt werden, wenn auch in fragiler Form – zum Beispiel Dispositionen zu Anfangsvertrauen und Anfangsfairneß.

Von besonderem Interesse für das Verständnis kooperativen Verhaltens ist die prototypische Situation, in der sich zwei Partner von einer Kooperation Vorteile versprechen, bei der es aber nur zur Kooperation kommt, wenn sie sich über die Erzielung und Aufteilung von Kooperationsvorteilen verständigen. Selten und seine Mitarbeiter haben anhand künstlich vorgegebener Szenarien dieses Typs experimentell tatsächliches,

⁷ Selten 1998.

menschliches Verhalten von erfahrenen ‚Spielteilnehmern‘ analysiert,⁸ denen die Aufgabe gestellt war, ihre Strategie zu programmieren. Niemand verhielt sich so, wie es die ursprüngliche mathematische Theorie der strategischen Spiele besagen würde; es gab keine Optimierung der eigenen Spielzüge als Antwort auf das weite Spektrum möglicher Aktionen des Kontrahenten. Dafür würden in realen Entscheidungssituationen in der Regel die Zeit, die Übersicht und die intellektuellen Ressourcen einschließlich von Rechenkapazitäten fehlen. Berücksichtigt man diese Begrenzungen, so ist jedoch das tatsächliche Verhalten durchaus als rational anzusehen. Oft lassen sich drei Phasen unterscheiden, was Aktionen und Reaktionen der Kontrahenten angeht: Eine Anfangsphase, in der beide Parteien durch ihr Verhalten Kooperationsbereitschaft signalisieren; dann eine wesentliche, ausgedehnte Zwischenphase, in der die Kontrahenten Ziele hinsichtlich des Kooperationsergebnisses verfolgen. Diese Ziele entsprechen wesentlichen Kriterien von Reziprozität und Fairneß. Man versetzt sich also in die Lage des Gegenspielers, sucht nach einer auch aus dessen Sicht akzeptablen Bandbreite von Lösungen und nähert sich solchen Lösungen an, wenn der Gegenspieler das auch tut. Schließlich gibt es eine Endphase, in der diese Form der Kooperativität zugunsten egoistischer Verhandlungsführung weitgehend aufgegeben wird.

Die Mittelphase zeigt uns, daß Empathiefähigkeit wesentlich ist; die unkooperative Endphase, daß Empathie in diesem Zusammenhang nicht als ein rein moralisches Motiv angesehen werden darf, sondern daß es sich bei ihrem Einsatz um taktisch erfolgversprechende Züge handelt. Fairneß und Reziprozität in der Mittelphase entsprechen ja der im Großen und Ganzen richtigen Einsicht, daß der Verhandlungspartner ein „experienced player“, also in der Regel ungefähr gleich klug ist wie man selbst, und es eher Zeitverschwendung wäre, das nicht von vornherein zu berücksichtigen. Zwar handelt es sich hier um eine spezialisierte Studie für ein bestimmtes Szenario, aber die erstaunliche Rolle von Gesichtspunkten der Fairneß, die ja in der Regel einen empathischen Standpunkt erfordert, dürfte für ein sehr viel weiteres Spektrum von kooperativem Verhalten bestehen.

Diese Ergebnisse lassen sich an die hier vertretene Auffassung von Empathiefähigkeit als Nebenprodukt der Evolution strategischen Denkens anschließen. Der primäre Selektionsdruck ging in Richtung auf die egoistische Wahrnehmung eigener Vorteile durch die Fähigkeit, Situationen aus der Sicht anderer richtig einzuschätzen, aber diese Empathiefähigkeit und Empathiebereitschaft enthält eben kulturelle Entwicklungsmöglichkeiten, die über den evolutionären Anlaß der Entstehung hinausgehen und unter geeigneten Umständen soziales, auch am Gemein Sinn orientiertes Verhalten stützen. Der an Eigeninteressen orientierte evolutionsbiologische Ursprung ist mit Auswirkungen zugunsten von kooperativem und dabei auch von altruistischem Verhalten durchaus vereinbar. Dies gilt zumindest, solange man für ‚Altruismus‘ keine allzu rigorosen Definitionen wählt, sondern vielmehr auch das Signal ‚Ich bin kooperationswillig und kooperationsfähig‘ und das Prinzip ‚Tue Gutes und rede darüber‘ mit den Zielen Selbstachtung und Reputation als altruistische beziehungsweise an Gemein Sinn orientierte Verhaltensmotive anerkennt.

⁸ Vgl. Selten/Mitzkewitz/Uhlich 1997.

7. Vertrauen und Gemeinsinn als kulturabhängige Variablen⁹

Von Vertrauen war im Zusammenhang mit kooperativem Verhalten bereits mehrfach die Rede, und ich möchte die Beziehung zu Gemeinsinn noch etwas eingehender diskutieren. Vertrauensbereitschaft und Gemeinsinn bedeuten nicht das Gleiche, haben aber eine gemeinsame Voraussetzung: die menschliche Fähigkeit der Empathie, des Sich-Hinein-Versetzens in die Gefühlslage anderer. Zudem wird Gemeinsinn durch Vertrauensbereitschaft gefördert, da Solidarität in gewissem Maße auch in der Erwartung von Reziprozität ausgeübt wird, die wiederum auf Vertrauen basiert; und Vertrauen wiederum resultiert aus der Erfahrung von Gemeinsinn: Gemeinsinn-orientierte Handlungen anderer begründen die Vermutung, daß mit Vertrauensbruch im allgemeinen eher selten zu rechnen ist und führen dadurch zu mehr Vertrauensbereitschaft.

Die Bedeutung von Vertrauen in zwischenmenschlichen Beziehungen zeigt sich schon in Studien zur Entwicklung von Freundschaften zwischen Kindern: Sie werden eben nicht nur durch unmittelbare Erfahrungen des Helfens und des Teilens gefördert, sondern ganz besonders auch durch das Erleben von Verlässlichkeit über einen Zeitraum hinweg, wobei die Wahrung von Geheimnissen und die Erfüllung von Versprechen eine besondere Rolle spielen.

Und doch ist Vertrauen in erheblichem Maße auch eine kulturelle Variable – es gibt große Unterschiede zwischen verschiedenen Ländern, Kulturen und gesellschaftlichen Gruppen. Nun ist keineswegs jedes gruppenspezifische Vertrauen gut für die Gesellschaft als Ganzes: Mafiose Strukturen, Herrschaftsverbände, aggressiv operierende Gruppierungen sind es natürlich nicht. Zudem beruht ökonomische Effizienz auch auf Wettbewerb, und der wiederum kann zum Beispiel durch Absprachen unter Vertrauten untergraben werden; aber gerade Wettbewerb erfordert wiederum Vertrauen in ein gewisses Maß an Fairneß von Wettbewerbern, vor allem aber von denjenigen, die die Einhaltung von Wettbewerbsregeln zu sichern haben. Für größere Gesellschaften ist Vertrauen, auch in Beziehungen zwischen persönlich Unbekannten, eine entscheidende Determinante sowohl von Wohlbefinden als auch von Wohlstand. Gerade fragmentierte Gesellschaften mit starker Gruppensolidarität – zum Beispiel in Familienverbänden – gelten, über die Gesellschaft insgesamt gemittelt, als ‚low trust societies‘. Gesellschaften mit multiplen weitreichenden Loyalitäten, die sich in gewissem Maße auch auf die Gesellschaft als ganzes auswirken können – ‚high trust societies‘ –, werden als die letztlich ökonomisch erfolgreichen angesehen, weil von Maß und Ausdehnung der Vertrauensbereitschaft vor allem gegenüber persönlich Unbekannten die ökonomische Effizienz einer Gesellschaft wesentlich abhängt. Dies gilt besonders für die kapitalistische

⁹ Vielseitige Darstellungen verbunden mit Literaturhinweisen zu soziobiologischen, soziologischen, psychologischen und ökonomischen Aspekten von Vertrauen finden sich bei Gambetta 1988. Die (notwendige) Rolle des Vertrauens zur Reduktion von Komplexität zeigt Luhmann 1973. Zur Spieltheorie des Vertrauens siehe zum Beispiel Müller/Schmid 1998. Zur Entwicklung zwischenmenschlichen Vertrauens bei Kindern siehe Rotenberg 1991. Die Bedeutung von Vertrauensbereitschaft für die ökonomische Effizienz einer Gesellschaft wird betont in Fukuyama 1995, sowie, in kommunitaristischem Zusammenhang, von Etzioni 1988. Die Beziehung von Vertrauen als Verhaltensgrundlage des Rechts wird erörtert in Hof/Kummer/Weingart 1994.

Wettbewerbsgesellschaft: Obwohl sie sich als ritualisierte Konkurrenz zwischen Egoisten definiert, ist sie nur bei niedrigen Transaktionskosten erfolgreich, und dies bedeutet, daß Spielregeln festgelegt und im Regelfall ohne aufwendige Überwachung und Streitbeilegungen durch Polizei, Staatsanwaltschaft und Justiz eingehalten werden. Auch jenseits aller ökonomischen Wirkungen hängt das persönliche Wohlbefinden in einer Gesellschaft von einer nicht allzu fragmentierten Vertrauensbereitschaft und Vertrauserfahrung wesentlich ab. Als kulturabhängige Variable basiert sie auf formalen und noch mehr auf informellen Sanktionen bei Vertrauensbruch.

In dem Werk „Trust“ von Fukuyama wird die deutsche Gesellschaft als „high-trust society“ klassifiziert, und dies wiederum in Zusammenhang mit ihrer ökonomischen Effizienz gesehen. Es gibt aber Anzeichen, daß sich das ändern könnte. In solchen Zusammenhängen helfen allgemeine Erörterungen über „Werteverfall“ wenig. Ansatzpunkte, einem Verfall von Vertrauensbereitschaft entgegenzusteuern, bietet eher das Rechtssystem, da es bewußter Reflexion und formalen Eingriffen zugänglich ist. Recht und Rechtssysteme können die in der Alltagskultur verankerte Vertrauensbereitschaft in Richtung auf mehr ebenso wie auf weniger Vertrauen beeinflussen. Es wäre deshalb angebracht, nicht auf alle Mißbrauchsfälle durch Forderungen nach mehr institutionalisiertem Mißtrauen und stringenteren Absicherungen zu reagieren, sondern eher nachträgliche Sanktionen gegenüber manifesten Vertrauensbrüchen zu intensivieren. Das übliche Vertrauen der Alltagskultur sollte durch das Recht geschützt und nicht entmutigt werden. Ein Umfeld von Alarmanlagen, Videoüberwachungen, Wegfahrsperren und dergleichen, ein Überhandnehmen kleingedruckter Raffinessen von Privatverträgen bis hin zu verwickelter Verfassungsauslegung, eine Rechtsprechung, die in Versicherungsfällen Normalverhalten des Alltags als grobe Fahrlässigkeit und eher psychopathische Vorsicht als normal einstuft, all dies hat langfristig eben auch die Wirkung, Vertrauensbereitschaft zu untergraben, mit weitgehenden Konsequenzen sowohl für die ökonomische Effizienz als auch für das subjektive emotionale Wohlbefinden in einer Gesellschaft.

8. Internalisierte Werte

Es gibt viele Handlungen, die die meisten Menschen nur deswegen unterlassen, um Sanktionen zu vermeiden; dazu gehören weite Bereiche nebenberuflicher Schwarzarbeit und kleinerer Steuerhinterziehungen. Bestimmte Handlungen hingegen – wie Angriffe gegen Leib und Leben – würden die meisten auch dann nicht begehen, wenn es niemand merkt und keine Sanktionen zu erwarten sind, weil man sich dabei sozusagen selbst nicht gefallen würde, in anderen Worten, weil man internalisierte Werte verletzen würde. Biologische Erklärungen hierfür erscheinen nicht einfach; vielleicht liegt der Vorteil internalisierter Werte darin, daß sie Menschen von zu vielen Einzelentscheidungen pauschal entlasten, vielleicht gibt es sie aber auch deswegen, weil die Gruppensolidarität in menschlichen Gesellschaften aus soziokulturellen Gründen doch weitergeht, als es sich aus einer klassischen evolutionsbiologischen Betrachtung ergeben würde. Möglicherweise gelten für eine wissenschaftliche Theorie der Internalisierung von Wer-

ten, die eng mit menschlichem Bewußtsein zusammenhängen, ähnliche Grenzen der wissenschaftlichen Entscheidbarkeit wie für die Leib-Seele-Beziehung selbst. Insbesondere könnte es Unbestimmtheit im Zusammenhang mit Selbstbezüglichkeiten geben, denn es ist fraglich, wie weit eine Theorie internalisierter Werte wirklich unabhängig von internalisierten Werten sein könnte. Trotz aller Begründungsprobleme – denken wir an Schopenhauers schönen Satz „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“ – ist es für jede Gesellschaft wesentlich, welche internalisierten Werte durch Erziehung und Sozialisation vermittelt werden. Wenn sie schon nicht theoretisch herleitbar sind, so gibt es doch nach meiner Ansicht durchaus einsichtige Kriterien, die der Theorie der Gerechtigkeit von Rawls nachempfunden sind: In welcher Gesellschaft – mit welchen Wertvorstellungen – würde man am liebsten leben, wenn es nicht die eigene sein darf und man zudem die eigene soziale Rolle innerhalb der zu wählenden Gesellschaft vorher nicht kennt? Man darf vermuten, daß die meisten von uns Wertesysteme bevorzugen würden, die einerseits die individuellen Freiheiten nicht allzusehr einschränken, die aber andererseits in gewissem Maße Gemeinsinn aktivieren. Ohne Gemeinsinn wären angenehme Umgangsweisen mit Mitmenschen, Vertrauensgewährung und Vertrauens-erwartung, verlässliche und effiziente wirtschaftliche Transaktionen ohne ständige polizeiliche und gerichtliche Kontrollen und das Gefühl persönlicher Sicherheit nicht zu verwirklichen.

9. Für einen Überforderungs-Check moralisch begründeter Ansprüche

Aktivierung von Gemeinsinn wird durch formelle und informelle Belohnungen, zu denen auch Anerkennung gehört, ebenso wie durch formelle und informelle Sanktionen, insbesondere gegen Vertrauensbruch in verschiedenen Formen gefördert. Über das rechte Maß wird es dabei wohl immer unterschiedliche Meinungen geben. In der Gegenwart werden Argumentationslinien nicht zuletzt von kommunitaristischen und neoklassischen Strömungen besetzt, mit sehr unterschiedlicher Gewichtung der Rollen von Gemeinsinn und dem Streben nach individuellen Vorteilen. Es liegt in der Logik des Problems, daß hier Systemkompromisse erforderlich sind, aber mir scheint, daß in der intellektuellen Diskussion gemeinsinnorientierte Denkweisen oft eine etwas zu schlechte Presse erhalten. Zwar sind Gemeinschaftsideologien, wie sie ab und zu zum Ausdruck kommen, durchaus kritisch zu sehen – letzten Endes geht es uns doch um das Wohlbefinden von Individuen in der Gesellschaft – und die Betonung von Nahbereichs-solidarität dürfte auch nicht übertrieben werden, möchte man eine Partikularisierung und Entsolidarisierung der Gesellschaft im ganzen vermeiden. Doch haben auch kommunitaristische Strömungen dazu beigetragen, einigen wesentlichen, allgemeineren Einsichten, die allzusehr in den Hintergrund getreten waren, wieder Geltung zu verschaffen: daß Menschen empirisch mehr Gemeinsinn zeigen, als es rationalen Gewinn-optimierungsstrategien von Individuen entsprechen würde; daß Menschen auch persönliche Befriedigung durch gemeinsinnorientierte Handlungen erfahren; daß das Ausmaß an Gemeinsinn zur Lebensqualität wesentlich beiträgt; daß es variabel ist und der Akti-