

NATUR ALS IDEOLOGIE

Fragen

Ist die Staatenbildung Teil unseres biologischen Erbes? Muß der Staat gegen den natürlichen Egoismus des Menschen ein Bollwerk errichten? Ist etwas, das »natürlich« ist, auch »recht«? Gibt es eine »natürliche Gesellschaftsordnung« oder kann die Gesellschaft völlig beliebig nach politischen Gesichtspunkten gestaltet werden?

Thesen

Die Natur des Menschen als geselligem Wesen darf nicht mit der Staatenbildung gleichgesetzt werden. Die Natur gibt dem Menschen keine gesellschaftliche Struktur vor, vielmehr *entscheidet* der Mensch über diese Struktur. Allerdings muß er bei der Entscheidung auch die Gegebenheiten der Natur mit einbeziehen. Eine gesellschaftliche Struktur, die sich gegen die menschliche Natur richtet, ist verhängnisvoll.

Inspiration

Howard Bloom, *Global Brain* (1999) · Peter Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe* (1902) · Paul Goodman, *Growing Up Absurd* (1960) · Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944) · Lucien Malson, *Die wilden Kinder* (1964) · Lynn Margulis, *Die andere Evolution* (1999) · Margaret Mead, *Sexualität und Jugend* (1939) · Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness* (1964) · Steven Rose, *Darwins gefährliche Erben* (1998) · Volker Sommer, *Wider die Natur?* (1990) · Elliot Sober und David Sloan Wilson, *Unto Others* (1998) · Frans de Waal, *Der gute Affe* (1997)

Motto

»Es gibt zwei Naturbegriffe: Der eine geht vom natürlichen Stoff aus, der andere von dem, was stofflos ist, dem Denken.«

Thomas von Aquin

Biologische Grundlagen der Gesellschaft

In der Ideologie zur Verteidigung des Staates herrscht von Anfang an ein bezeichnender innerer Widerspruch:

- Auf der einen Seite ist der Staat angeblich Garant einer Moral, die gegen eine unterstellte »natürliche« Schlechtigkeit des Menschen durchgesetzt werden müsse.
- Auf der anderen Seite gründet sich der Staat angeblich auf die natur- oder gottgegebene Ordnung.

Unter dem Namen »Soziobiologie« wird gegenwärtig versucht, dieser uralten, in sich widersprüchlichen Ideologie ein »natur«-wissenschaftliches Mäntelchen zu verpassen.

Der Ausgangspunkt der soziobiologischen Argumentation ist eine bestimmte Interpretation der Darwinschen Evolutionslehre: Alles Lebendige wird nach dem Muster »egoistischer Gene« interpretiert. Das heißt: Die Gene sind bestrebt, sich zu vermehren. Die erfolgreichsten, »fittesten« Gene verbreiten sich am schnellsten und setzen sich auf solche Weise durch.

Wie kommt es in diesem allgemeinen Konkurrenzkampf der Gene zu kooperativem, gesellschaftlichem Verhalten?

Zunächst erzwingt das Fortpflanzungsinteresse eine Kooperation mindestens zwischen den Geschlechtern. Sie erstreckt sich auf die Paarung und, wo dies notwendig ist, auf die Brutpflege. In dieser Kooperation kann jedoch auch viel – meist männliche – Aggression herrschen, die sich gegen die männlichen Konkurrenten richtet und zum Teil sogar gegen die Weibchen.

Sodann erweist es sich für viele Arten als Vorteil, im Darwinschen »Kampf ums Dasein« über die sporadische Paarbildung hinaus einen sozialen Verband zu schaffen, welcher durch »gegenseitige Hilfe« (Kropotkin) gekennzeichnet ist: Gemeinsam zu jagen, sich gegenseitig vor Gefahren zu warnen, sich zusammen gegen Feinde zu wehren, ist der Inhalt dieser Verbände.

Dieses Phänomen heißt in der Soziobiologie heute nicht mehr »gegenseitige Hilfe«, sondern »reziproker Altruismus«, will sagen: Die Organismen helfen sich unter der Bedingung

wechselseitig ausgeglichenen Vorteils. Ebensogut könnte man übrigens auch von »reziprokem Egoismus« sprechen.

Die Überlegenheit von »reziprokem Altruismus« über den vereinzelnenden Egoismus läßt sich spieltheoretisch so eindeutig zeigen, daß es sich sogar fragt, warum es überhaupt noch Konkurrenzkampf gibt. Robert Axelrod (1984) hat folgende Szenerie entworfen: Es gibt ein Tauschverfahren, bei dem sich die beiden Tauschpartner nicht sehen, sondern das Tauschgut an einem vorbestimmten Platz unerkannt ablegen. Erst im Nachhinein können die Tauschpartner feststellen, ob der andere wirklich das Tauschgut plaziert oder betrogen hat. Es gibt nun vier Möglichkeiten:

1. Beide plazieren das Tauschgut,
2. entweder betrügt der eine oder
3. der andere,
4. beide betrügen.

Unter der Bedingung, daß es sich nicht um einen einmaligen Vorgang, sondern um eine fortgesetzte Interaktion handelt, erweist sich nur folgende Strategie als überlebensfähig: Bei der ersten Tauschinteraktion mit einem neuen Tauschpartner wird das Tauschgut immer plaziert, und wenn dieser Tauschpartner ebenfalls plaziert, ergibt sich eine zukünftige stabile Tauschbasis. Wenn der Tauschpartner dagegen betrügt, wird bei der nächstfolgenden Interaktion ebenfalls betrogen (»tit-for-tat«-Strategie: Gleiches mit Gleichem vergelten).

Biologisch verallgemeinert lautet die Aussage: Organismen helfen sich gegenseitig, wenn es die Not gebietet, fallen aber, sobald dieser äußere Druck nachläßt, in ihren »ursprünglichen« Konkurrenzkampf zurück. Als Regel ausgedrückt müßte sich ergeben, daß die Bereitschaft zu Kooperation mit zunehmend besseren Bedingungen immer weiter nachlassen werde.

Ein Beispiel für den Wechsel zwischen Vereinzelung bei guten und Gruppenbildung bei schlechten Bedingungen sind Wolfsrudel, die sich speziell für die Überwinterung zusammenfinden.

Unter den meisten natürlichen, nicht spieltheoretisch her-

gestellten Populationen ist allerdings ein Beharrungsvermögen der jeweiligen Sozialstruktur zu beobachten, die nicht – oder jedenfalls nicht kurzfristig – mit den Umweltbedingungen variiert. Auch scheint es kaum möglich zu sein, daß die Umweltbedingungen den genauen Grad der Zusammenarbeit bestimmen können. Daß Katzen eher als Einzelwesen leben, Hunde jedoch Rudel bilden, ist nicht durch den Selektionsdruck bestimmt, sondern spricht für eine artspezifische Präferenz. Arten, die je nach Umweltbedingungen die Sozialstruktur ändern, sind die Ausnahme.

Der »reziproke Altruismus« basiert nach soziobiologischer Auffassung auf folgender selektionistischer Grundlage: Wenn die Lebewesen, für die sich das Individuum aufopfert, mehr Gene des Individuums enthalten als dieses selbst, ist die Aufopferung genetisch sinnvoll: Drei Kinder etwa enthalten 150% der Gene des Vaters bzw. der Mutter, so daß ein Gen, das ein Elternteil zur Selbstaufopferung führt, um seine Kinder zu retten, »selektiert« wird. Da sich die Bereitschaft zur Selbstaufopferung (angeblich) nur auf Verwandte bezieht, spricht man in der Soziobiologie gern von »Nepotismus« oder von »Familienselektion«.

Ist damit wirklich alles geklärt? Wenn wir uns dem Organismus und seinen Lebensinteressen zuwenden, läßt sich eine Triebkraft erkennen, die Soziobiologen ganz fremd zu sein scheint: das Bedürfnis nach Gesellschaft.

Gesellschaft als Bedürfnis

Die sozial lebenden Tiere, zu denen der Mensch offensichtlich gehört, hält nicht allein die äußere Not zusammen, sondern auch ein inneres Bedürfnis nach Gesellschaft.

Phänomene, für die soziobiologische Erklärungsmuster *nicht* zutreffen, sind zum Beispiel:

- **Trauer.** Über den Tod – oder auch nur die Abwesenheit – einer geliebten Person zu trauern, fördert nicht die »Fitness« des Trauernden, sondern senkt sie. Selbst wenn man zynisch interpretieren wollte – »wer trauert, will damit bei anderen, lebenden Personen solches Mitleid erwecken, daß

diese die »Leistungen« erbringen, derer man durch den Tod der geliebten Person verlustig gegangen ist« – funktioniert diese Uminterpretation der Trauer zu einem egoistischen Gefühl nur, wenn andere Personen bereit sind, ihrerseits nicht bloß »reziprok« altruistisch zu handeln.

- **»Apoptosis«.** Besonders bei Kleinkindern führt eine Umweltbedingung, die zwar vollständige Versorgung mit Nahrung, Wärme und Sauberkeit, jedoch keine Zuwendung beinhaltet, zu schweren, teilweise dauerhaften und irreparablen Schäden. Dieses Phänomen ist unter dem Namen »Hospitalismus« bekannt. Howard Bloom (Global Brain, Stuttgart 1999, S. 15) stellt die ganz allgemeine biologische Regel auf, »die Immunsysteme von Lebewesen mit wenigen oder keinen Freunden bzw. eng verbundenen Verwandten brechen zusammen. ... Sie werden von etwas ergriffen, das dem Selbstmordmechanismus ähnlich ist, den man Apoptosis nennt, einer Folge selbstzerstörerischer Vorgänge, die in nahezu jeder lebendigen Zelle vorprogrammiert sind«. Mit diesem Mechanismus – den man »Einsamkeitsdepression« nennen könnte – steigert der Organismus unter keinen denkbaren Umständen seine Überlebenschance oder die seiner Gene.
- **Gastfreundschaft.** Die Regeln der Gastfreundschaft schließen in allen Völkern grundsätzlich jeden Menschen ein, egal welcher Herkunft er ist. Bei den Eskimos, die nach Besuch gleichsam »hungern«, geht das Gastrecht so weit, daß der Gast sich bei seiner Abreise freizügig der Vorräte des Gastgebers bedienen darf – etwas, das den Gastgeber mitunter in große Schwierigkeiten stürzen kann, was seine Nahrungsmittelversorgung angeht.
- **Altenpflege.** Die Sorge um alte, kranke, arbeitsunfähige Personen mag idealerweise »reziprok« sein (»ich sorge für meine Eltern, weil ich erwarte, daß meine Kinder sich um mich kümmern, wenn ich einmal alt bin«). Aber das Verhalten, sich um Alte zu kümmern, kann unter keinen Umständen darwinistisch selektiert werden: Es bringt offensichtlich keinen Vorteil bei der »Reproduktion«.

- **Werte.** Die Orientierung an Werten, Tugenden oder Charaktereigenschaften wie Ehre, Pflicht, Freundschaft, Treue, Loyalität, Aufrichtigkeit, Hilfsbereitschaft, Demut, Wahrheit, Nachsicht, Großmut, Tapferkeit schließt immer ein, daß man sie gerade auch dann als verbindlich empfindet, wenn sie nicht gerade zum Vorteil gereichen. Wer sich an Werten orientiert, muß das Bedürfnis haben, das Ideal einer Gesellschaft über die eigene Existenz und die Existenz seiner gegebenen Gesellschaft, die eventuell vom Ideal abweicht, zu stellen.
- **Liebe.** Neben Anteilen der Liebe, die unter dem Begriff »reziprok« gefaßt werden könnten, gibt es zweifellos auch solche Anteile, die darüber hinaus weisen: Die Liebe zum Gatten etwa, auch wenn er krank wird, die Liebe zum Kind, auch wenn es gefehlt hat, die Liebe zum Freund, auch wenn er einem schwere Prüfungen auferlegt, oder die Liebe zu Gott, auch wenn man wie Hiob mit dem Schicksal hadert, das er einem zugedacht hat. Zwei Beispiele aus dem Tierreich:
 - Albatrosse bleiben einander treu, auch wenn sie nicht mehr fortpflanzungsfähig sind. Dies ist eine mit der menschlichen Lebenserwartung etwa gleich lange Zeit: Albatrosse werden bis zu 80 Jahre alt, hören aber mit rund 60 Jahren auf, sich zu vermehren.
 - Bei den Tokos findet ein Weibchen in der Brutzeit, wenn ihr Männchen getötet wird, schnell einen »Witwenröster«, der sich – entgegen dem soziobiologischen Kalkül – mit Hingabe der Versorgung des Nachwuchses widmet, der von einem anderen stammt.
- **Genuß.** Obwohl Genuß meist eine gesellige Angelegenheit ist, kann er auch »egoistisch« sein – aber nicht im Sinne der soziobiologischen Definition. Denn Genuß – sei es an Sex, sei es an Speisen oder Getränken, sei es an Kunstwerken, sei es an Naturschönheit – hat keine Beziehung zum Reproduktionserfolg.
- **Spiel.** Spielen ist eine zweckfreie (also auch nicht der Reproduktion dienende) Handlung um ihrer selbst willen.

Ohne an dieser Stelle in die Diskussion eintreten zu wollen, was von diesen Beispielen »natürlich« sei und was »kulturell«, was auch bei Tieren vorkommt und was nur beim Menschen, so bleibt festzuhalten: Gesellschaft ist nicht ausschließlich ein Produkt des Kalküls, durch die Unterstützung anderer Lebewesen selbst Vorteile bei der Reproduktion zu haben. Darüber hinaus ist es ein eigenständiges Bedürfnis, Gesellschaft zu haben. Dieses Bedürfnis ist ein Bedürfnis des lebenden Organismus, nicht eins seiner Gene.

Es ist nun notwendig, eine begriffliche Klärung von »Egoismus« und »Altruismus« zu versuchen. Der führende Theoretiker der Soziobiologen, Edward O. Wilson (1975, S. 120), meint, mit dem »reziproken Altruismus« habe er »dem Altruismus fast gänzlich die gute Absicht genommen«. Unverkappter Altruismus habe keine Chance im evolutionären Konkurrenzkampf. Unter echtem, »unverkappten« Altruismus soll hier wohl verstanden werden, daß ein Individuum etwas tut, von dem es selbst keinerlei Vorteil hat.

Dies ist nicht nur biologisch gesehen eine unzumutbare Forderung, sondern auch psychologisch: Was jemand tut, soll ihm in jedem Fall den Vorteil bringen, sich gut zu fühlen. Wer etwa ehrlich ist in einer unehrlichen Welt, zieht mehr Befriedigung aus dem Ehrgefühl als aus dem Vorteil, der ihm aus Unehrlichkeit erwüchse. Oder: Wenn jemand unter Einsatz seines Lebens etwa ein (fremdes) Kind aus einem brennenden Haus rettet, ist ihm diese Tat mehr wert als ein Weiterleben mit dem Gefühl, ein Feigling zu sein.

In dieser Hinsicht ist, wie Max Stirner in der genialen Hegel-Parodie »Der Einzige und sein Eigentum« (1845) feststellte, alles Tun von Lebewesen – sei es ein Wurm, sei es ein Mensch, sei es ein Gott – rein »egoistisch«.

Wenn also von einem »Bedürfnis nach Gesellschaft« die Rede ist, so ist dies *nicht* mit der Annahme verknüpft, der Mensch könne oder solle »altruistisch« in dem Sinne sein, sich ohne einen eigenen Vorteil aufzuopfern. Ganz im Gegenteil: Da Gesellschaft ein »Bedürfnis« ist, ist es durchaus »egoistisch«, nach einem Leben in Gesellschaft zu suchen. So

sahen es übrigens alle vernünftigen Vertreter des Altruismus, sowohl die religiösen als auch die politischen.

Die Herkunft des Bedürfnisses nach Gesellschaft läßt sich durchaus mit evolutionären Ansätzen interpretieren, allerdings gerät man dann in Opposition zum soziobiologischen Paradigma. Drei dieser Ansätze sind besonders wichtig:

1. Der erste Ansatz stammt von **Peter Kropotkin** [1842-1921]. Er nahm Darwins Begriff des »Kampfes ums Dasein« auf, aber lehnte die Schlußfolgerung ab, daß daraus ein Hobbes'scher »Kampf aller gegen alle« als naturgegeben abgeleitet werden könne. Vielmehr würden die Individuen einer Art kooperieren, um im »Kampf ums Dasein« gegenüber den widrigen Umweltbedingungen zu überleben. Diese »gegenseitige Hilfe«, wie er es 1902 nannte, wies er bei Tieren und in der menschlichen Geschichte nach. Seine Beispiele sind bis heute eindrucksvoll.

Kropotkins These ist wieder aufgenommen worden von Reinhard Eichelbeck (Das Darwin-Komplott, 1999, S. 153ff), der den heutigen Darwinismus als »pseudowissenschaftlich« geißelt und demgegenüber die Kooperation zur »Basis der Evolution« erklärt. Allerdings steht Eichelbecks sozialdemokratische Gleichsetzung von Kooperation in der Natur mit staatlicher Regulierung in der menschlichen Gesellschaft im deutlichen Widerspruch zu Kropotkins anarchistischem Ansatz, die natürliche Kooperation als Möglichkeit auszuweisen, ohne staatliche Strukturen auskommen zu können.

Der bekannte US-Evolutionstheoretiker Stephen J. Gould schrieb 1988 einen Aufsatz mit dem bemerkenswerten Titel: »Kropotkin Was No Crackpot« (in: Natural History 97 [7].) Selbst Soziobiologen wie Frans de Waal (1996) und Franz Wuketits (1997) berufen sich auf Kropotkin, um auf diese Weise die soziobiologische Interpretation der Natur um die Dimension der Kooperation zu bereichern. Die begriffliche Ummünzung von »gegenseitiger Hilfe« (*mutual aid*) in »reziproken Altruismus« stammt von Robert L. Trivers (1971).

Die Soziobiologen halten jedoch die Konkurrenz um die Ausbreitung der eigenen Gene für das grundlegende natür-

liche Prinzip, demgegenüber die Kooperation nur als Sonderfall vorkommt, wenn es der Egoismus gebietet. Kropotkin dagegen nahm an, daß die gegenseitige Hilfe – oder, wenn man so will, der »reziproke Altruismus« – der Motor der Evolution sei und darum auch das moralische Empfinden für *richtig* und *falsch* steuere (vgl. Kropotkin 1920).

Der innere Widerspruch in der Argumentation der Soziobiologen zeigt sich, wenn sie im Anschluß an den Sozialdarwinisten Thomas Henry Huxley [1825-1895] zu einer gleichsam anti-natürlichen Moral aufrufen: Huxley stellte fest »der ethische Fortschritt der Gesellschaft« gehe damit einher, natürliche Prozesse zu bekämpfen« (so der Primatenforscher Volker Sommer im »Spiegel« 16/2000). George C. Williams (Das Schimmern des Ponyfisches, Stuttgart 1999, S. 167) spricht vom »Unmoralischen an der Produktion der natürlichen Selektion«, verweist auf Kindestötungen bei Tieren und fragt dann hämisch: »Denken Sie immer noch, Gott sei gütig?« Aber wie sollte der Mensch »gütig« werden, wenn Güte weder das Wesen der Natur noch ihres Schöpfer ist?

Zu Beginn von »Mutual Aid« schreibt Kropotkin, das Prinzip der gegenseitigen Hilfe sei so grundlegend für die Natur des Lebendigen, daß wir »eines Tages von den Mikroskopikern Tatsachen von unbewußter gegenseitiger Unterstützung aus dem Leben der Mikroorganismen mitgeteilt« bekämen. Genau dieser Gedanke führt uns zu dem zweiten und dritten Ansatz, die Evolution anders als die Soziobiologen zu interpretieren. Beide Ansätze setzen bei Bakterien an.

2. Die Evolutionsbiologin **Lynn Margulis** hat die – weit akzeptierte, z. T. aber heftig umstrittene – These aufgestellt, der Motor der Evolution sei Symbiose – »ein System aus Lebewesen verschiedener Arten, die in engem körperlichen Kontakt leben« (Die andere Evolution, Heidelberg 1999, S. 13). Margulis setzt an der problematischsten Stelle in der Evolutionslehre an: Zwar konnte mit Darwin die Modifikation und Anpassung der Arten gut erklärt und nachvollzogen werden, jedoch ist der Übergang von einer Art zu einer anderen weder beobachtet noch durch Fossilien belegt worden.

Ihre These lautet: Neue Arten entstehen durch Symbiose, nämlich indem vorher getrennt lebende Organismen zu einem neuen Organismus verschmelzen. Dieser Vorgang heißt »Symbiogenese«. Die Pflanzen seien dadurch entstanden, daß Bakterien, die zur Photosynthese fähig sind, von anderen Bakterien einverleibt worden sind. Wenn Margulis mit ihrer Vermutung recht hat, *alle* wichtigen Neuerungen in der Evolution seien durch Symbiose entstanden, so können nicht »egoistische« Gene der Motor sein: Gene müssen bereit sein, andere Gene neben sich zu dulden und mit ihnen gemeinsam eine Zukunft aufzubauen.

Durch Symbiose ist nach Margulis auch die Sexualität, also die geschlechtliche Vermehrung, entstanden: Es handelt sich um einen unvollendeten Versuch eines Organismus, sich einen zweiten einzuverleiben. Anstatt einer Einverleibung bleiben die Organismen als getrennte bestehen.

Die Evolution der Sexualität versetzt dem »egoistischen Gen« einen doppelten Schlag. Offensichtlich führt sie dazu, daß die Nachkommen nur die Hälfte der Gene jedes der beiden erzeugenden Organismen weitertragen. Es gibt jedoch noch eine zweite, versteckte Wirkung: Das ist der programmierte Tod. Ein Bakterium etwa kann zwar bei widrigen Umweltbedingungen sterben, ist jedoch »potentiell unsterblich«. Ein anderes Beispiel (aus der Welt der Pilze): Der Hallimasch vergrößert sich durch Rhizomorphe, kann aber bei genügend Regen auch Fruchtkörper hervorbringen, um sich geschlechtlich zu vermehren. Im trockenen Osten des US-Bundesstaates Oregon, nahe der Stadt Prairie City, ist als größtes Lebewesen ein Hallimarsch von neun Quadratkilometern mit einem Alter von 2400 Jahren entdeckt worden. Für seine »egoistischen Gene« ist das das Paradies: kein Tod, keine Nahrungskonkurrenz durch den eigenen Nachwuchs, vielmehr grenzenlose Ausdehnung. Gleichwohl würde der Pilz bei besseren Bedingungen, d.h. bei größerer Feuchtigkeit, Fruchtkörper herausbilden, um sich geschlechtlich zu vermehren. Dadurch würde er sich Nahrungskonkurrenz durch einen Nachwuchs schaffen, der nur zu 50% aus den eigenen Genen bestünde, sowie

das Wachstum und die Lebensdauer des eigenen 100%-Genotyps begrenzen. Nicht sehr »egoistisch«...

Margulis berichtet von dem »seltsamen Bund von Sexualität und Tod«: Der Mikroorganismus Stentor »pflanzt sich ungeschlechtlich fort. ...Bei ausreichender Besiedlungsdichte [aber kommt es] zur Paarung der blauen Zellen. ... Alle Stentor-Zellen in einem Becken paaren sich leidenschaftlich. Dabei bleiben die Partner 36 Stunden ununterbrochen aneinander haften. Aber nach einem solchen Liebesakt sterben beide innerhalb einer Woche« (Margulis 1999, S. 113f).

Es führt nicht weit, diesen Vorgang mit dem Paradigma des »egoistischen Gens« und des »reziproken Altruismus« erklären zu wollen. Und wenn solch ein Vorgang die Quelle des komplexer entwickelten Lebens ist, können wir davon ausgehen, daß unsere Natur mit der Symbiose auch das Bedürfnis nach Gesellschaft geerbt hat.

(Die soziobiologische Hypothese, Sexualität sei entstanden, weil Bakterien ihre Gene abgeglichen hätten, um fehlerhafte Mutanten auszusondern [»genetisches Korrekturlesen«] wäre nur stichhaltig, wenn die Vermehrung der Bakterien anfällig für Fehler wäre. Der evolutionäre Erfolg der Bakterien belegt das Gegenteil. Außerdem ist es für ein gesundes Bakterium vorteilhafter, seine gesunden Gene an die Nachkommen weiterzugeben, anstatt in einen sexuellen Prozeß einzutreten, der eventuell dazu führt, daß sich gesunde Gene mit fehlerhaften Genen mischen – denn auf diese Weise werden die Nachkommen *weniger* »fit«.)

3. Auch der nächste, von **Howard Bloom** (1999) formulierte Ansatz setzt bei Mikroorganismen an und ist die Erfüllung von Kropotkins Prophezeiung: Bloom bezeichnet soziale Zusammenhänge von Organismen als »Vernetzung« zum »Austausch von Daten«. Bakterien, die auf der Suche nach Nährstoffen sind, teilen sich das Ergebnis der Suche mit. Besonders wichtig für die Bakterien sind selbstverständlich die Informationen derjenigen Artgenossen, die scheitern, so daß niemand weiteres in die Falle läuft. Die gescheiterten Bakterien senden also ihre chemische Botschaft aus und sterben

dann. Dies ist das Paradigma eines aufopferungsvollen, nicht mehr im Bereich des Egoismus zu verortenden Verhaltens.

Unter den vielen Beispielen, die Bloom anführt, sei noch die »Megapolis der Vögel« herausgegriffen. Die Vermutung, Vögel würden sich zu großen Gruppen zusammenfinden, um sich gegenseitig vor Kälte zu schützen, habe sich als unzutreffend erwiesen: Das dichte Zusammenleben kostet mehr Energie in Form von Flugzeiten zum entfernten Futterplatz als Körperwärme beim Schlafen eingespart wird. Es würde weniger Energie verbrauchen, allein in einem geschützten Hohlraum zu übernachten. Auch hier wieder läßt sich ein natürliches Bedürfnis nach Gesellschaft erkennen.

Howard Blooms Ansatz steht am Schluß der Diskussion um das Bedürfnis nach Gesellschaft, weil er auch die Kehrseite betrachtet, die er »**Konformitätspolitik**« nennt. Unter dieser Überschrift beschreibt er, wie Normen kontrolliert werden, um den sozialen Zusammenhalt zu garantieren: Verstöße gegen das Wohl der Gruppe werden unbarmherzig geahndet, schlimmstenfalls mit Ausschluß und Tod.

»Kultur« als Ideologie

Alles Kultur?

Die – ebenfalls ideologische – Gegenposition zum Biologismus behauptet, daß in Bezug auf die menschliche Gesellschaft die Natur nichts aussage. Vielmehr sei, so die These vieler Soziologen und Psychologen, der Mensch das Produkt der Kultur und der Sozialisation durch seine Umwelt.

Wie viel Anteil an der Menschwerdung das Leben unter Menschen tatsächlich hat, belegen in dramatischer Weise die – allerdings sehr wenigen – Fälle, in welchen Kinder in frühem Alter von der menschlichen Gesellschaft getrennt und von Tieren aufgezogen oder sogar isoliert wurden. Daß diese »Wolfskinder«, »wilden Jungen« und »Kasper Hausers« überlebten, zeigt, wie ungemein anpassungsfähig das Wesen des Menschen ist, aber auch, daß er nur zum Menschen wird,

wenn er unter seinesgleichen aufwächst – sonst wird er »Tier«. Zum Vergleich: Auch Tiere, die getrennt von ihresgleichen aufwachsen, mögen die eine oder andere Fähigkeit nicht herausbilden, bleiben aber dennoch in ihrer Art.

Einen weiteren Hinweis, wie stark die kulturellen Bedingungen das menschliche Verhalten beeinflussen, gibt der Vergleich zwischen genetisch eng verwandten Gesellschaften, die sehr unterschiedliche Strukturen haben. So sind die Kwakiutle ein aggressiver, zu vielen Scharmützeln neigender Stamm, die zur gleichen Ethnie gehörenden Zuñi verhalten sich dagegen äußerst friedfertig. Margaret Mead hat in den 1930er Jahren fünf Stämme in der Südsee untersucht. Die großen Unterschiede dieser Stämme in ihrer Haltung zu Gewalt, Erziehung und Rollenverteilung zwischen den Geschlechtern überzeugten Mead vom »Übergewicht der kulturellen Gegebenheiten gegenüber den »angeborenen Eigenschaften«.

Sozialwissenschaftler haben aus solchen eindrucksvollen Beispielen der überwiegend kulturellen Prägung des Menschen in der Mitte des 20. Jahrhunderts teilweise den Schluß gezogen, es gäbe überhaupt keine Natur des Menschen. Dies waren allerdings *nicht*, wie es heute manchmal dargestellt wird, die gesellschaftskritischen Denker. Die marxistischen Soziologen **Theodor W. Adorno** und **Max Horkheimer** protestierten in ihrer »Dialektik der Aufklärung« (1944) dagegen, daß die »Rebellion der unterdrückten Natur« gegen die Zwänge der bürgerlichen Gesellschaft vom Faschismus »unmittelbar der Herrschaft nutzbar« gemacht werde. Der anarchistische Querdenker **Paul Goodman** wandte sich in »Growing Up Absurd« (1960) gegen die Sozialtechniker, die meinten, ohne Rücksicht auf die menschliche Natur die Jugendlichen nach beliebigen Normen formieren zu können.

Wie komplex der Zusammenhang zwischen Kultur und Natur ist, zeigt eine Nebenbemerkung von dem französischen Sozialpsychologen Lucien Malson, der sehr radikal die Meinung vertritt, der Mensch habe keine Natur. Auf die Frage, warum die »Wolfskinder« nicht bei ihrem Kontakt mit Menschen nachträglich sozialisiert werden konnten und etwa spre-

chen lernten, schreibt er: »Wie wir wissen, beruht das darauf, daß die sozialen Konditionierungen, wenn sie Früchte tragen sollen, im geeignetsten Augenblick stattfinden müssen« (Malson 1964, S. 67). Aber worauf kann sich der »geeignetste Augenblick« beziehen? Doch nur auf eine vor der Natur vorgegebenen Abfolge von Entwicklungsmöglichkeiten!

Einen weiteren Hinweis auf die Bedeutung der biologischen Basis für den Menschen gibt ein Experiment, das der Journalist John Colapinto (2000) aufgedeckt hat. Es handelt sich um das Schicksal der eineiigen Zwillinge David und Brian. Durch einen ärztlichen Kunstfehler wurde Davids Penis kurz nach der Geburt verstümmelt. Ein Psychologe, der aus den erwähnten Forschungen von Margaret Mead u. a. Anthropologen die These abgeleitet hatte, die Identität als Mann oder Frau werde ausschließlich kulturell gebildet, überredete die Eltern von David, den Jungen als Mädchen aufzuziehen.

Dieses Experiment wurde so weit getrieben, daß auch die ärztliche Betreuung dahin ging, nicht Davids Penis zu rekonstruieren, sondern ihn zur Frau umzuoperieren und diese Operation mit Hormonbehandlung zu begleiten. David, der den Namen »Brenda« erhielt, fühlte sich jedoch von klein an in seiner Mädchenrolle fehl am Platz. Aber erst als erwachsener Mensch konnte er sich aus den Fängen der psychologischen »Gehirnwäsche«, wie er es empfand, befreien und zu seiner »natürlichen« Identität als Mann finden.

Allerdings ist dieses Experiment vom Standpunkt derjenigen aus gesehen, die die kulturelle Prägung der Geschlechterrolle annehmen, von vorn herein falsch angelegt gewesen. Denn die Annahme, daß die Eltern von David/Brenda in der Lage sein konnten, ihren Sohn wirklich als Tochter zu sehen und ihn so zu erziehen, ist wirklichkeitsfremd.

Auf der anderen Seite ist der Ausgang des Experimentes auch kein sonderlich großer Sieg der Vererbungstheoretiker. David und sein Zwillingbruder weisen heute kaum eine äußerliche Ähnlichkeit auf. Sie sehen nicht nur nicht wie eineiige Zwillinge aus, sondern nicht einmal wie Brüder.

Optionen zwischen Natur und Kultur

Die konventionellen Ansichten zur Natur des Menschen ergeben folgendes widersprüchliches Bild:

Gehen wir als erstes davon aus, die Natur, auch die des Menschen, sei von Kampf geprägt. Daraus kann nun

■ *entweder* im Sinne von Thomas Hobbes [1588-1679] bzw. Thomas Henry Huxley abgeleitet werden, daß eine starke gesellschaftliche Repression notwendig sei, um die Menschen zum Frieden zu zwingen (repressive Option),

■ *oder* man kann der Natur freien Lauf lassen und den Kampf erlauben, damit am Ende diejenigen siegen, die am »fittesten« sind (permissive Option).

Bei der repressiven Option fragt sich: Woher kann die Motivation kommen, den individuellen Kampf mit kollektiver Kontrolle zu beenden? Es muß eine zweite Quelle neben dem Kampfwillen geben, der dazu führt, daß die Menschen den Kampf zumindest begrenzen wollen. Ob diese Quelle in der Natur selbst oder in der Kultur gesehen wird, es ist jedenfalls logisch nicht möglich, den Menschen ausschließlich durch seine kämpferische Natur geleitet zu sehen.

Bei der permissiven Option fragt sich: Wie wird der Kampf so weit kontrolliert, daß nicht eine allgemeine gegenseitige Zerstörung daraus resultiert? Auch in dieser Argumentation muß ein nicht genanntes und nicht reflektiertes zweites Prinzip angenommen werden, etwa das des »reziproken Altruismus«.

Die umgekehrte Theorie, daß nämlich der Mensch von Natur aus zu friedlicher Kooperation neige, hat ebenso ihre Tücken. Aus dieser Theorie folgt, daß diese »gute« natürliche Anlage durch eine repressive Struktur der Gesellschaft zerstört werde. Dies war die Behauptung von Jean-Jacques Rousseau [1712-1778] und nach ihm von vielen Liberalen, Sozialisten und Anarchisten – (ich habe Peter Kropotkin und sein Buch »Mutual Aid« angeführt) – sowie von dem Psychoanalytiker Wilhelm Reich [1897-1957]. Allerdings fragt sich hier, wie die Repression dieser guten Natur gesellschaftlich hervorgebracht werden kann, wenn diese Natur das alleinige

Was ist die Natur des Menschen?

These zur Natur	Gesellschaftliche Haltung ist	
	repressiv	permissiv
<p>»Menschliche Natur ist Kampf« (Hobbes, Th. H. Huxely)</p>	<p>Repression sichert die Kultur und die Moral. Frage: Woher kommt die Motivation, Kultur und Moral zu wollen?</p>	<p>Natürlicher Kampf. Frage: Woher kommt das Unbehagen über diesen Zustand?</p>
<p>»Menschliche Natur ist friedliche Kooperation« (Rousseau, Kropotkin, Reich)</p>	<p>Repression zerstört die guten natürlichen Anlagen. Frage: Woher kommt die Motivation, Repression zu wollen?</p>	<p>Natürliche Harmonie. Frage: Woher kommt das Unbehagen über diesen Zustand?</p>
<p>»Es gibt keine Natur des Menschen« (M. Mead, Malson)</p>	<p>Repressive Sozialstruktur. Frage: Woher kommt das Unbehagen über diesen Zustand?</p>	<p>Freiheitliche Sozialstruktur. Frage: Woher kommt der Inhalt der Freiheit?</p>

Kennzeichen des Menschen ist. Auch die Argumentation von der »natürlichen Güte« des Menschen verdrängt eine zweite Quelle seiner Motivation, die in einem Kampfwillen liegen muß.

Wäre die gesellschaftliche Haltung zur »natürlichen Güte« permissiv, müßte daraus eine friedliche Harmonie folgen, mit der jeder Mensch vollkommen zufrieden ist. Dagegen beschreibt Margaret Mead, wie repressiv z. B. die friedliche Gesellschaft der Arapesh gegenüber individuellen Bestrebungen und Gefühlen wie Zorn sein muß, um ihr Ideal aufrecht erhalten zu können. Hier haben wir Howard Blooms »**Konformitätspolitik**«, die vom Individuum als repressiv gedeutet wird. Es ist also falsch, Kooperation als einzige Quelle der menschlichen Motivation zum Handeln anzunehmen.

Wer die Auffassung vertritt, *ausschließlich* Kultur würde die menschliche Gesellschaft formen, muß unterstellen, daß sich eine repressive oder eine permissive gesellschaftliche Haltung widerspruchsfrei in der Sozialstruktur ausdrückt. Denn für den, der in einer repressiven Gesellschaft aufwächst, gäbe es keine natürliche, außerhalb der Gesellschaft liegende Quelle, die ihn in Widerspruch zur Gesellschaft bringt. Widerstand gegen die repressive Gesellschaft ist nämlich nur als »Rebellion der unterdrückten Natur« zu denken, von der Adorno, Horkheimer und Goodman sprachen.

Eine permissive Haltung der Gesellschaft stößt, wenn man von dem Fehlen einer Natur des Menschen ausgeht, auf ein ganz anderes Problem: Welche Handlungen der Menschen müssen überhaupt »erlaubt« werden, wenn es keine Natur gibt? Wenn es keine Natur gibt, sind alle Handlungen der Menschen gesellschaftlich geprägt – und das ist offensichtlich ein repressiver Vorgang.

Anstelle solcher einseitigen Ansichten zur menschlichen Natur brauchen wir eine integrierte Theorie, die die kämpferische und kooperative Natur sowie die kulturelle Prägung als Quelle der Motivation einbezieht. Wir müssen zugeben, daß der Kampf unter den Menschen einer gewissen Begrenzung, also einer repressiven Instanz bedarf, um die Selbstzerstörung

Die Natur des Menschen		
	Gesellschaftliche Haltung sollte sein	
	repressiv	permissiv
<p>Menschliche Natur ist:</p> <p>Kampf</p> <p>und</p>	<p>Die Kultur und die Moral setzen Grenzen.</p> <p><i>Die Motivation dazu stammt aus der kooperativen Natur des Menschen.</i></p>	<p>Der natürliche Kampf darf nicht gänzlich unterdrückt werden, denn das führte zu einem destruktiven Unbehagen in der Kultur.</p>
<p>friedliche Kooperation,</p> <p>sowie</p>	<p>Keine Repression erforderlich.</p> <p><i>Repression in dieser Hinsicht folgt aus einer ideologischen Fehldeutung der menschlichen Natur.</i></p>	<p>Natürliche Harmonie.</p> <p><i>Dieser Zustand darf nicht als das Ganze der menschlichen Natur ausmachend betrachtet werden.</i></p>
<p>Produkt der Kultur</p>	<p>Keine Repression erforderlich.</p> <p><i>Das Unbehagen über Repression stammt aus der menschlichen Natur.</i></p>	<p>Freiheitliche Sozialstruktur.</p> <p><i>Der Inhalt der Freiheit stammt aus der menschlichen Natur.</i></p>

zu verhindern. Die Motivation zu dieser Begrenzung des Kampfes stammt aus der kooperativen Seite der Natur. Jedoch darf die Begrenzung des Kampfes nicht zu einer völligen Unterdrückung führen. Denn dann fühlt sich das Individuum eingegrenzt und tendiert zu Ausbruchsversuchen, die destruktiv sein können.

Die kooperative Natur bedarf keiner repressiven Begrenzung, sollte jedoch nicht als einzige »wahre« Natur betrachtet werden: Eine solche Betrachtung verleitet dazu, sich repressiv gegen die kämpferischen Anteile zu wenden und damit ein destruktives Unbehagen heraufzubeschwören. Ein aus natürlichen Quellen gespeistes Unbehagen der Menschen kann sich sowohl gegen die Repression ihrer kämpferischen Natur als auch gegen ein Überhandnehmen von Kampf richten.

Der Inhalt einer freiheitlichen Sozialstruktur schließlich stammt aus der spezifischen Verbindung, die die kämpferische und die kooperative Natur im Menschen eingeht. Freiheit schließt nicht aus, daß Menschen sich entscheiden, ihre kämpferische Natur durch Repression zu kontrollieren.

»Egoismus« als Ideologie

Evolutionäre Staatsentstehung?

Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft vollzieht sich nach soziobiologischer Ansicht so: Allmählich wird die Steuerung durch die Natur – früher sagte man »durch die Instinkte«, heute »durch die Gene« – ergänzt und ersetzt durch Kultur. Edward O. Wilson benutzt die Metapher der »langen Leine«, um zu beschreiben, wie Kultur und Natur zusammen wirken. Die Natur, wohlgemerkt, ist es, die die Kultur an der Leine führt. – Gesellschaft beschreibt er so:

»Alle Säugetiere, auch der Mensch, bilden ihre Gesellschaften auf Basis einer Vereinigung von rein egoistischen Interessen« (Wilson, Die Einheit des Wissens, Berlin 1998, S. 230).

Dieser Satz sagt oberflächlich besehen nichts anderes als: Lebewesen mit vereinzeln und konkurrierenden Interessen schließen sich dann und nur dann zusammen, wenn das ihre Position im »Kampf ums Dasein« verbessert.

Vom soziologischen Standpunkt aus betrachtet enthält der Satz von Wilson eine Zumutung. Da die Gesellschaft durch egoistische Interessen zustande kommt, kann es keine strukturellen Konflikte geben. Die »Konformitätspolitik«, von der Howard Bloom spricht, gibt es nicht, bzw. sie kann nicht kritisiert werden: Die Menschen »bilden« Gesellschaft so lange, wie sie ihren Vorteil darin sehen, nicht darüber hinaus. Es gibt zwar einen prinzipiellen Gegensatz der Interessen zwischen allen Mitgliedern der Gesellschaft – denn jeder verfolgt seine egoistischen Interessen –, aber wenn die Mitglieder keinen Vorteil in der Gesellschaft sehen, bilden sie sie nicht.

Dies ist ja auch konsequent evolutionistisch gedacht. Nur solche Strukturen sozialer Organisation breiten sich aus, die erfolgreich sind. Erfolgreich sind die, die den egoistischen Interessen ihrer Mitglieder dienen. Irenäus Eibl-Eibesfeldt, dessen Forschungsleistung Wilson »bahnbrechend« nennt, hat denn auch ausdrücklich festgestellt:

»Der Staat entwickelte sich ... auf dem Wege der Selektion. ... Der Staat als Organisationsform muß seinen Bürgern Überlebensvorteile bieten« (Eibl-Eibesfeldt, Die Biologie menschlichen Verhaltens, Wyarn 1997, S. 840ff).

Oder andersherum ausgedrückt: Wenn der Staat keine Überlebensvorteile bieten würde, wäre er auf dem Weg der evolutionären Selektion verschwunden.

Diese Schlußfolgerung wird durch die auch biologisch gesehen zweifelhafte evolutionistische Annahme erzeugt, daß die beobachteten Entwicklungen aufgrund eines Selektionsdruckes unausweichlich seien. Organismen sind schwierigen Umweltbedingungen ausgesetzt, unter denen diejenigen überleben, die angepaßt (»fit«) sind. Im Laufe der Zeit führt der

Selektionsdruck dahin, daß nur bestens angepaßte Organismen existieren. Alles, was wir biologisch beobachten, lautet die Schlußfolgerung, muß nicht nur irgendeinen Sinn haben, sondern sogar einen *guten* Sinn. Ein komplexerer Organismus muß erfolgreicher sein als ein weniger komplexer, eine Gesellschaft mit Staat muß »fitter« sein als eine ohne Staat.

Exkurs: Selektion und Perfektion

Die evolutionistische Perfektionierungs-Annahme ist allerdings, wie gesagt, zweifelhaft. So gibt es Tiefsee-Lebewesen, die trotz eines Lebens in ewiger Dunkelheit über Augen verfügen. Entwicklungsgeschichtlich mögen diese Lebewesen einmal unter Bedingungen gelebt haben, in welchen Augen vorteilhaft waren. Bei der Abwanderung in die Dunkelheit haben sie sich hinreichend an die neue Umweltbedingung angepaßt, jedoch nicht die nun »überflüssigen« Augen eingebüßt. Williams (1998, S. 39) spricht über die natürliche Selektion geradezu als »Verhinderung von Evolution«, z.B.: »Sofern natürliche Selektion der Grund dafür ist, daß ... [ein überflüssiges Organ beibehalten wird], dann verhindert sie den Verlust dieses Organs durch evolutionäre Veränderung.«

Eine Merkwürdigkeit unter Menschen: Eine Gruppe von Halbblutmohawks im kanadischen Reservat Caughnawaga kennt überhaupt keine Höhenangst. Da es Flachlandindianer sind, läßt sich nicht nachvollziehen, wie das Fehlen der Höhenangst genetisch selektiert worden sein kann. Da es sich um Mischlinge handelt, müßte die Vererbung dieses »fehlenden« Gens sogar mit extrem hoher Penetranz geschehen. Oder sind es vielleicht gar nicht die Gene?

Umgekehrt bilden Lebewesen Organe nicht heraus, die durchaus vorteilhaft sein könnten. Die Evolution hat z.B. die Languren mit einem meterlangen Schwanz ausgestattet, der, wenn nicht überflüssig, so doch von vergleichsweise geringem Wert ist, aber eben nicht mit einem besseren Blick auf heranahende Gefahren von hinten. Es wäre ja für viele Tiere ebenso wie für den Menschen oft sehr vorteilhaft, vier anstatt bloß zwei Augen zu haben. Dann hätte man einen 360°-Blick für

Anpassungs-Modell			
Selektionsdruck		Entwicklungsgeschwindigkeit	
	Grad der Anpassung	Beispiel: Sehen von Gefahr	Alternativen
↑ groß	unzureichend	Blindheit	Gehör Gespür Kooperation
	hinreichend	180° Sehen	Kopfdrehung Kooperation
gering	gut	300° Sehen	Kooperation
	perfekt	360° Sehen	
			↓ schnell langsam

Gefahr. Aber im Ernst: Würde je durch eine zufällige genetische Mutation ein Mensch mit drei funktionsfähigen Augen geboren, sähen wir darin wahrscheinlich eine Mißgeburt, aber keinen evolutionären Fortschritt! Eine solche »Mißgeburt« würde durch die »sexuelle Selektion« eher ausgemerzt als verbreitet werden.

Ein weiteres Beispiel: Es *gibt* Lungenfische, die entweder mit Kiemen oder mit einer Art Lunge atmen können. Auf Lungenatmung stellen sie um, wenn ihr Wassertümpel austrocknet. Auf diese Weise überleben sie die Trockenperiode.

Für den Menschen (oder mehr noch für den Wal!) wäre es ein Vorteil, wenn er in analoger Weise zusätzlich Kiemen hätte. Es gäbe dann keinen Tod durch Ertrinken mehr. Der Selektionsdruck ist jedoch nicht so groß, als daß ein solches Organ herausgebildet werden würde.

Jeder »Bauplan« der Natur hat ein gewisses Beharrungsvermögen (Brian Goodwin [1994] spricht von einer »robusten Morphogenese«): Es wird nicht das gebaut, was an einem Ideal gemessen perfekt wäre, sondern die vorhandenen Modelle werden durch »Flickschusterei« hier und da so lange ergänzt, bis sie überlebensfähig sind. Das Überleben verlangt eine *hinreichende* Anpassung. Es muß nicht eine ideale, optimale oder perfekte Anpassung sein.

Nehmen wir als Beispiel »Sehen von Gefahr« (siehe die Grafik links): Die Blindheit könnte eine unzureichende, nicht überlebensfähige Situation sein. Dann wird ein hoher Selektionsdruck ausgeübt, der eine schnelle Anpassung oder eben das Aussterben der Art bewirkt. Diese Anpassung kann, muß jedoch nicht zwangsläufig zum Sehen führen. Alternativ könnten die Sinneswahrnehmungen durch Gehör oder Gespür so gesteigert werden, daß Gefahr gehört oder gefühlt wird. Als dritte Alternative gibt es noch die Entwicklung von Kooperation: Ein soziales Informationssystem, über das beispielsweise Bakterien verfügen, kann die Defizite des Einzelwesens bei der Wahrnehmung von Gefahr kompensieren.

Betrachten wir dagegen eine Art, die über Augen verfügt, jedoch einen eingeschränkten Blick von nur 180° hat. Dies ist schon besser als Blindheit. Der Selektionsdruck wird geringer, und die Entwicklungsgeschwindigkeit verlangsamt sich. Werden nun mehr Augen herausgebildet oder die Augen beweglicher aufgehängt, um ein größeres Blickfeld zu bekommen? Dies liegt nicht nur am Selektionsdruck, der ja zunehmen könnte, wenn eine neue Form von Gefahr entsteht. Nein, es liegt auch daran, ob sich schnell die möglichen Alternativen entwickeln lassen: Anstelle der Evolution des Auges könnte auch der Hals beweglicher werden, um ein größeres Blickfeld durch Kopfdrehung zu erreichen. Wieder könnten physiologische Defizite alternativ mit einer Herausbildung von sozialer Kooperation ausgeglichen werden.

Ein Beispiel für einen »Umweg« der evolutionären Anpassung: Der Pottwal kann aufgrund der ungünstigen Anordnung seiner Augen eine Beute, die sich dicht vor seinem Maul be-

findet, nicht sehen. Statt einer evolutionären Veränderung der Augenstellung hat sich bei ihm ein hochkomplexes System von Ultraschallortung entwickelt.

Interessant ist auch, daß sich Bauprinzipien wie die Fünffzahl der Zehen oder die Siebenzahl der Halswirbel beibehalten. Die *Form* der Extremitäten bzw. Halswirbel hat sich angepaßt, aber ihre *Zahl* nicht verändert. Dieses Beharrungsvermögen des Bauplanes wird schwerlich damit zu erklären sein, daß fünf Zehen oder sieben Halswirbel für das Überleben optimal sind.

Die sexuelle Selektion (Partnerwahl) führt zu einer weiteren Ebene der Komplexität: Die Partnerwahl hat eine Tendenz, Merkmale zu selektieren, die nur mittelbar etwas mit der »Fitness« zu tun haben und ihr schließlich widersprechen können. So ist es gemessen an der Anpassung an Umweltbedingungen für jeden Organismus um so besser, je weniger er auffällt. Anders gesagt: Um so besser, je stärker er durch Anpassung an die Umgebungsfarben getarnt ist. Für die Partnerwahl ist jedoch bei vielen Arten bekanntermaßen ein besonders buntes Erscheinungsbild vorteilhaft. Die beiden Selektionsmechanismen widersprechen sich. Einen einheitlichen Begriff der »Fitness« gibt es nicht.

Der evolutionäre Selektionsdruck führt nicht notwendig zu einer physiologischen Ausstattung und zu sozialen Verhaltensweisen einer Art, die »perfekt« sind.

Angeborene physiologische Funktionsmuster und Verhaltensweisen brauchen durch den Selektionsdruck bloß so weit modifiziert zu werden, daß eine *hinreichende* Anpassung gegeben ist. Es ist durchaus möglich, daß eine hinreichend angepaßte Art gleichwohl vielfältige Defizite gegenüber einer gedachten Perfektion aufweist.

Die Entstehung des Staates muß dementsprechend auch evolutionistisch betrachtet nicht als sinnvolle oder erfolgreiche Anpassung interpretiert werden. Es könnte genauso sein, daß es sich um wenig hilfreiche »Anpassung« handelt, die in

der Art der Menschen überdauert hat, weil die Art in anderer Hinsicht gut genug angepaßt ist. Schlußfolgerung: Die Existenz des Staates sagt noch nichts über dessen evolutionären »Nutzen«.

Die menschliche Gesellschaft

Die kritische Soziologie geht davon aus, daß es in der *menschlichen* Gesellschaft zu Widersprüchen kommen kann, die nicht auf der Basis vereinzelter Interessen entstanden sind. Nehmen wir das einfache Beispiel einer Sklavenhaltergesellschaft. Die Sklavenhalter haben ein kollektives Interesse daran, Sklaven zu halten und die Institution der Sklaverei fortzuschreiben. Dieses Interesse könnte in soziobiologischer Weise beschrieben werden: Jeder einzelne Sklavenhalter verfolgt sein Interesse, aber nur als Kollektiv können sie es durchsetzen. Die Sklaven dagegen sind *nicht* Teil *dieser* Gesellschaft »auf Basis einer Vereinigung von rein egoistischen Interessen«. Die egoistischen Interessen der Sklaven gehören eben nicht zur Basis dieser Vereinigung, obwohl die Sklaven Teil der Gesellschaft sind.

Die zitierten Formulierungen von E. O. Wilson und Eibl-Eibesfeldt haben ihren Fehler darin, daß sie eine Freiwilligkeit bei der Bildung der Gesellschaft voraussetzen, die zwar das gesellschaftliche Ideal der Liberalen und Anarchisten ist, aber noch keine gesellschaftliche Realität darstellt.

Die Schwäche der soziobiologischen Ansicht zur Gesellschaft ergibt sich daraus, daß sie Tiergesellschaften mit menschlicher Gesellschaft auf einer Ebene vergleicht, auf der kein Vergleich zulässig ist: Tiere wählen sich nicht eine Form der Vergesellschaftung, sondern sie haben sie. Wir interpretieren dieses Haben einer bestimmten Gesellschaft als Ergebnis der – *angeblich* perfekten – Anpassung an die Umweltbedingungen. Wenn Tiere eine Gesellschaft »bilden«, beobachten wir nur die Tatsache, daß sie in Gesellschaft leben. Den »Motor«, die Gesellschaft gebildet zu haben, verorten wir im Selektionsdruck, nicht in den Intentionen der Tiere.

Der Mensch dagegen wählt sein Handeln. Er bildet Ge-

sellschaft nicht nur auf Basis von unwillkürlich-egoistischen Interessen, sondern auch auf Basis von *reflektierten* Interessen. Auf diese Weise kann ein Teil der Gesellschaft seine Interessen so reflektieren, daß sie den Interessen eines anderen Teils grundsätzlich widersprechen. Falls jener Teil der Gesellschaft über diesen herrscht, kann er seine Interessen durchsetzen und dem anderen Teil der Gesellschaft die Freiwilligkeit der Vergesellschaftung nehmen. Das besagt das Beispiel der Sklavenhaltergesellschaft.

Herrschaft ist demnach ein spezifisches Kennzeichen der menschlichen Gesellschaft. Im Kampf unter artgleichen Tieren wird die Niederlage eines der Kontrahenten mit Flucht oder, sehr selten, mit Tod besiegelt. Selbst bei Tieren mit ausgeprägter Hierarchie begründet Unterwerfung kein Ausbeutungsverhältnis.

Diese Aussage bezieht sich auf Wirbeltiere – und nicht auf Insekten. Es ist nämlich müßig, sich zu fragen, ob Ameisen, die Arbeiterinnen sind, ausgebeutet werden. Denn das Verhältnis zwischen Arbeiterinnen und Königin ist nicht Ergebnis eines aktuellen (Klassen-)Kampfes.

Das gilt, selbst wenn man annehmen sollte, die Ameisengesellschaft sei das festgeschriebene Resultat von fortgesetzten Hierarchiekämpfen. Diese These wird von Evolutionsbiologen aufgestellt, die im Sinne eines linearen Fortschritts denken. Sie interpretieren, daß die Ameisenarten, in denen es keine stabilen Vermehrungsrechte einer Königin und sterile Arbeiterinnen gibt, sondern periodische Auseinandersetzungen darum, welche Ameisen sich fortpflanzen können, »Vorstufen« zu den »staatenbildenden« Ameisenarten seien.

Diese Interpretation kann nach Stephen J. Gould (1996) als der Natur überstülpte Fortschrittsgläubigkeit kritisiert werden. Mit Gould kann man fragen: Warum sollte man nicht die staatenbildenden Ameisen als »Vorstufe« zu denjenigen Arten ansehen, in denen es kein exklusives Vermehrungsrecht einer Königin gibt? Überdies gibt es z. B. keinen Ameisen-»Staat«, in welchem eine bewußte Revolution gegen die Königin stattfindet. Bei den Arten, bei denen die Königinnen getötet wer-

den, geschieht dies regelmäßig. Den prinzipiellen Unterschied zwischen Insekten und Säugetieren erkennt selbst E. O. Wilson (Die Einheit des Wissens, Berlin 1998, S. 230) an: »Im Gegensatz zu den Arbeiterkassen der Ameisen und anderen sozialen Insekten weigern [Säugetiere] sich, ihren Körper und ihre Dienste dem Wohl aller unterzuordnen. Sie widmen ihre Energien lieber dem eigenen Wohlergehen und dem der engsten Verwandtschaft.« Dies hört sich allerdings nach einem eifernden Moralisten an.

Nur der Mensch besitzt die Fähigkeit, Dominanz systematisch in einem gewissen Territorium aufrecht zu erhalten. Auch bezogen auf Territorialität ziehen die Soziobiologen einen unlauteren Vergleich zwischen Tier und Mensch. Die Territorialität der Tiere – ob sie nun sozial leben oder als Einzelgänger – bedeutet, Artgenossen aus ihrem Revier fernzuhalten. Dies ist, wenn wir denn einen Vergleich brauchen, das, was unter den Menschen das Eigentum ausmacht. Die Territorialität des Menschen dagegen ist ein über ein bestimmtes Gebiet sich erstreckender Anspruch einiger Menschen (den Herrschenden) auf den Gehorsam und die Leistungen der anderen dort lebenden Menschen (den Unterdrückten).

Während die Soziobiologen unterstellen, **Herrschaft** und damit Territorialität seien aus dem Dominanzverhalten der Alpha-Männchen und Alpha-Weibchen sowie aus dem Revierverhalten hervorgegangen, zeigt sich demgegenüber, daß es sich um einen radikalen **Bruch mit der Natur** handelt.

Widerstand, die primäre Form der Vergesellschaftung des Menschen, dagegen kann sich **natürlich** evolutionär entwickelt haben. Beispiele für Widerstand bei Primaten:

- **Languren**-Weibchen leisten gemeinsam (nur z. T. erfolgreich) Widerstand dagegen, daß neue Alpha-Männchen die Kinder ihrer Vorgänger töten.
- **Schimpansen** bilden wechselnde (erfolgreiche) Koalitionen, um die Macht des Alpha-Männchens zu begrenzen.
- **Bonobo**-Frauen bilden (durchgängig erfolgreiche) Bündnisse gegen die Macht des Alpha-Tieres (männlich oder weiblich).

»Altruismus« als Ideologie

In ihrer Abrechnung mit der Theorie der »egoistischen Gene« haben der Philosoph Elliott Sober und der Biologe David Sloan Wilson unter dem Titel »Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior« (Cambridge 1998) den Versuch vorgelegt, »Altruismus« begrifflich für die Biologie und die Psychologie präzise zu fassen.

Ihre Definition lautet: »Altruismus« ist ein Verhalten, das anderen Organismen nutzt, während es dem sich verhaltenden Organismus Netto-Kosten auferlegt. Diese Definition haben sie gewählt, weil sie ausschließen wollten, daß Soziobiologen den »Altruismus« auf einen im Kern »egoistischen« reziproken Altruismus reduzieren können.

Es scheint zunächst, daß der echte Sober/Wilson-Altruismus nicht evolutionär entstehen kann. Nehmen wir soziobiologisch an, daß das einzige Interesse des Organismus in der Vermehrung (Replikation) der Gene liegt, so lautet die Anwendung der Altruismus-Definition: Ein Organismus verhält sich so, daß andere Organismen sich besser vermehren, während er selber sich schlechter vermehrt. Es ist auszurechnen, daß etwaige »altruistische« Gen-Mutationen schnell verschwinden. Dies ist in der Tat der Standpunkt der meisten Evolutionstheoretiker von George C. Williams über Edward O. Wilson bis Richard Dawkins.

Sober/Wilson führen verschiedene Beispiele an, die belegen, daß das Altruismus-Problem damit nicht erschöpfend behandelt ist. Eins der Beispiele gebe ich wieder, um das Prinzip zu verdeutlichen: Der Parasit *Dicrocoelium dendriticum* lebt in seiner adulten Form in Kühen oder Schafen. Die Eier des Parasiten verlassen den Wirt durch die Exkreme und werden von Schnecken gefressen. Dort leben die Parasiten für zwei Generationen in einem nicht-sexuellen Stadium, bis sie die Schnecke im Schleim verlassen. Dieser wird von Ameisen aufgenommen. Ungefähr fünfzig Parasiten existieren in einer Ameise. Einer – nur einer – der Parasiten wandert in das Gehirn der Ameise und manipuliert das Gehirn: Die Ameise prä-

sentiert sich an der Spitze von Grashalmen, um die Chance zu erhöhen, daß sie dort mit dem Gras vom Vieh gefressen wird. Auf diese Weise gelangen Parasitengruppen wieder in den Magen von Vieh, wo sie sich sexuell vermehren.

Aber: Der Parasit, der in das Gehirn der Ameise gewandert ist, um sie zu manipulieren, kann sich nicht mehr vermehren. Und dies ist das biologische Problem: Das Gen, das Parasiten geneigt macht, in das Gehirn der Ameisen zu wandern, müßte – der Theorie des egoistischen Gens nach – evolutionär ausselektiert werden. Angenommen, es gäbe unter den Parasiten zwei Genotypen: Der Typ A ist nicht geneigt, ins Gehirn der Ameise zu wandern, während der Typ B es tut. Selbst wenn der Typ A im Ausgangspunkt eine Minderheit darstellt, muß er sich durchsetzen, weil Generation für Generation Typ B sich langsamer vermehrt als Typ A. Denn Typ B geht Generation für Generation jeweils ein vermehrungsfähiger Organismus pro fünfzig Organismen »verloren«.

Offensichtlich ist das jedoch bei den besprochenen Parasiten nicht der Fall. Die theoretische Lösung für dieses Faktum: Gruppen derjenigen Parasiten, unter denen sich ein Gehirn-Parasit befindet, vermehren sich schneller als Gruppen, in denen sich kein Parasit »altruistisch« aufopfert. Damit zeigen Sober/Wilson, daß es Gruppenselektion in der Evolution tatsächlich gibt. Außerdem legen sie ein mathematisches Modell vor, in welchem sich die Gruppenselektion darstellen läßt.

Das Altruismus-Problem wird als biologische Schwierigkeit bezeichnet. Doch wie in vielen anderen Zusammenhängen ist es nicht einfacher, sondern noch schwieriger, wenn wir es auf das menschliche Handeln beziehen. Denn im Falle des beschriebenen Parasiten ist es eindeutig, daß dasjenige Gruppenmitglied, das in das Gehirn der Ameise wandert, um sie so zu manipulieren, daß sie sich zum Fessen präsentiert, einen »altruistischen« Dienst an seinen Mitparasiten leistet. In einem Kontext, in welchem die Organismen über sich selbst reflektieren können, wird die Frage nach dem »Dienst am Mitorganismus« jedoch vielschichtiger. Sober/Wilson verweisen etwa auf das Beispiel, daß Nazi-Ärzten eingetrichtet wurde,

ihr »egoistisches« Mitgefühl mit Untermenschen zu überwinden, um für das Wohl des ganzen deutschen Volkes wirken zu können. Hier ist die Frage, ob etwas wirklich ein »Dienst am Mitorganismus« ist oder nur dessen ideologische Behauptung. Wer Altruismus von seinen Mitmenschen mit Zwang einfordert, handelt im Kern egoistisch: Er will seine Vorstellungen vom Zusammenleben durchsetzen.

Ein anderes Beispiel: Viele Staaten haben sich entschlossen, Menschen zu »dienen«, indem sie sie vor sich selbst schützen, etwa den Drogenkonsum verbieten. Offensichtlich empfinden dies diejenigen, die Drogen konsumieren wollen, nicht als Akt der Nächstenliebe, sondern als Bevormundung. Wer altruistisch den Menschen vorschreibt, wie sie gut zu sich selbst sein sollten, handelt ebenfalls im Kern egoistisch: Er will die anderen zwingen, so zu leben, wie er selbst es für richtig hält.

In diesen und in anderen Fällen würde es durchaus moralischer sein, weniger anstatt mehr altruistisch zu handeln, und man würde sich wünschen, der Altruismus hätte eine geringere evolutionäre Chance gehabt. Darum habe ich das Problem der Soziobiologie nicht als Altruismus-Problem aufgerollt, sondern als Problem der Evolution von Kooperation und Bedürfnis nach Gesellschaft.

Die Sober/Wilson-Definition des Altruismus enthält überdies ein logisches Problem: Wenn sich in einer Gruppe alle Organismen im definierten Sinne altruistisch verhalten, wird aus dem Altruismus der Definition entsprechend Egoismus.

Die Altruismus-Definition lautet ja: »Altruismus« ist ein Verhalten, das anderen Organismen nutzt, während es dem sich verhaltenden Organismus Netto-Kosten auferlegt. Wenn keine egoistischen Organismen vorhanden sind, die nur Vorteile durch das altruistische Verhalten haben, verteilen sich die Vorteile gleichmäßig unter den Altruisten und sie haben keine Nachteile mehr.

Stellen wir uns folgende Situation vor: Es gibt drei Kollegen, Jürgen, Martin und Harald. Alle drei planen nacheinander, ein Haus zu bauen. Harald, der als erster ein Haus baut,

erhält kostenlose Hilfe von Jürgen. Ebenfalls hilft Jürgen Martin beim Hausbau. Aber als Jürgen selbst ein Haus baut, helfen ihm weder Harald noch Martin. Jürgens Verhalten ist nach der Sober/Wilson-Definition altruistisch, denn er hat ja Netto-Kosten, während Harald und Martin Netto-Nutzen haben.

Wenn es jedoch anders kommt und Harald und Martin doch beim Bau von Jürgens Haus helfen, hat sich Jürgens Verhalten nicht verändert, jedoch kann es nach der Definition nicht mehr altruistisch genannt werden, denn nun haben alle einen gleichmäßigen Nutzen. Dies ist der Begriff des »reziproken Altruismus« (oder der »gegenseitigen Hilfe«), der meiner Meinung nach im Normalfall das moralische Verhalten kennzeichnet.

Das logisch Unbefriedigende an der Sober/Wilson-Definition ist, daß das gleiche Verhalten einmal altruistisch genannt wird, das andere Mal aber egoistisch. Es gibt eine praktische Auswirkung der logischen Unzulänglichkeit. Dazu ist an den erwähnten Begriff der »**Konformitätspolitik**« von Howard Bloom anzuknüpfen.

Es ist rational für Jürgen, auf Harald und Martin Druck auszuüben, ihm beim Hausbau zu helfen. Dieser Druck wird mit großer Sicherheit von den meisten anderen Bekannten der drei Männer unterstützt werden. Denn der moralische Maßstab orientiert sich nicht am aufopfernden, sondern am reziproken Altruismus. Insofern wird der soziale Verband eine Konformitätspolitik betreiben, das heißt, den Egoisten Harald und Martin so lange Nachteile bescheren, bis sie die Gegenseitigkeit der Hilfe wieder herstellen.

Zum Problem wird die Konformitätspolitik im etatistischen Zusammenhang: Stellen wir uns vor, die Hilfe, die Jürgen bei Haralds und Martins Hausbau leistet, sei nicht im gegenseitigen Einverständnis erfolgt. Vielmehr nimmt der Staat Jürgen über die Steuern Geld ab, um damit den Hausbau der anderen beiden zu subventionieren. Wenn Jürgen ein Haus baut, »nimmt« er (indirekt) Steuergeld von Harald und Martin, um ihm die gleiche Unterstützung zukommen zu lassen. Die Konformitätspolitik ist zu einem anonymen Mechanismus

geworden. Das entlastet den einzelnen, aber es reduziert natürlich das Gefühl der moralischen Gegenseitigkeit.

Gehen wir einen Schritt weiter: Jürgen baut gar kein Haus. In dem Fall der direkten Unterstützung im gegenseitigen Einverständnis werden Harald und Martin – sofern sie bereit sind, moralisch zu handeln – Jürgen eine Kompensation in anderer Form anbieten. Sie helfen ihm vielleicht bei der Reparatur seines Autos. Im Fall der erzwungenen indirekten Unterstützung jedoch wird Jürgen eher leer ausgehen, denn Autoreparatur gilt womöglich nicht als förderungswürdiges Vorhaben. Die Anonymisierung der Konformitätspolitik fördert demnach einen a-moralischen Altruismus.

Zwischen **Freiwilligkeit** und **Zwang** zu unterscheiden, sollte in der moralisch-politischen Beurteilung von menschlichem Handeln grundlegender sein als zwischen Altruismus und Egoismus.

Egoismus als Tugend

Die englische Psychologin Susan Blackmore akzeptiert in ihrem Buch »Die Macht der Meme« (1999) den soziobiologischen Standpunkt, daß »echter, uneigennütziger Altruismus« biologisch unmöglich sei. Demgegenüber könnte er jedoch unter Menschen entstehen, da die Menschen nicht so sehr der Macht der Gene, sondern vielmehr derjenigen der »Meme« unterstehen würden.

»Meme« sind nach Richard Dawkins kleinste kulturelle Einheiten (z.B. Melodien, Gedanken, Fertigkeiten), die sich durch »Imitation« verbreiten. Diese Verbreitung nennt er »Replikation« oder »Kopie« und meint, so die gesamte Kultur nach evolutionsbiologischem Muster beschreiben zu können. Diesen Gedanken führt Blackmore konsequent durch. Allerdings wird nicht klar, was mit dem Mem-Begriff wirklich mehr ausgesagt werden kann als mit den sozialwissenschaftlichen Konzeptionen wie »Sozialisieren«, »Lernen«, »Konditionieren« und »Überzeugen«. Der einzige Unterschied, der

übrig bleibt, ist, daß in Blackmores Darstellung die Kulturleistungen belebt werden – sie »wollen« sich egoistisch vermehren wie die Dawkinschen Gene –, während die Menschen gleichsam zu unbelebten Maschinen werden, die Meme »kopieren«. (Psychologisch gesehen scheint es so zu sein, daß die Mem-Theorie auf der Annahme basiert, das neurotische Introjizieren sei die einzig mögliche Form der Verarbeitung von Umwelteinflüssen.)

Bezogen auf den Altruismus gerät Blackmore in einen Selbstwiderspruch: Zwar zeigt sie, daß sich das Altruismus-Mem verbreiten kann – aber da es sich verbreiten »will«, ist es im Kern eben doch ein egoistischer Vorgang. Zu neuen Einsichten gelangt man mit solch nachlässiger Gedankenführung nicht!

Es gehört zu der ideologischen Widersprüchlichkeit der Soziobiologie, daß ihre führenden Vertreter wie Dawkins, Williams, E. O. Wilson, de Waal, Sommer, Wuketits, Blackmore *einerseits* die (biologische) Unmöglichkeit des Altruismus behaupten und *andererseits* Altruismus als den Kern von Moral überhaupt anzunehmen scheinen – womit sie ihre Unkenntnis der Geschichte der Moralphilosophie um so deutlicher unterstreichen. Ein paar Beispiele:

- Die kantische Moralmaxime »Behandle die anderen so, wie du von ihnen behandelt werden willst« ist gegenüber Egoismus und Altruismus indifferent.
- Die biblische Aufforderung »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« stellt ein Gleichgewicht zwischen Egoismus und Altruismus als Ideal dar.
- Die aristotelische Ethik des Hedonismus neigt eher dem Egoismus zu.
- Die katholische Moraltheologie orientiert sich ausschließlich am Seelenheil des einzelnen, was eine klare Festlegung auf uneingeschränkten Egoismus ist.
- Der Liberalismus sieht das moralische Verhalten darin, die Privatsphäre der anderen zu achten und sich innerhalb der eigenen Privatsphäre um sich selbst zu sorgen (das könnte man »reziproken Egoismus« nennen).

- Die kapitalistische Ökonomie sieht seit Adam Smith das Beste, was jemand für seine Mitmenschen leisten kann, darin aufgehoben, daß er seinem eigenen Vorteil nachgeht.
- Demokraten empfinden es als höchste politische Tugend, daß die Menschen nur derjenigen Regierung Gehorsam schulden, von der sie sicherstellen können, in ihrem eigenen Interesse zu handeln.
- Der Sozialismus fordert das Volk auf, die Verwirklichung des eigenen Interesses in die Hand zu nehmen.
- Selbst die buddhistische Nächstenliebe ist nichts als ein höchst »eigensüchtiges« Streben danach, sich selbst vom Leiden befreien zu können.

Der Slogan »Gemeinnutz vor Eigennutz« dagegen stammt von den Nazis, die von den meisten wohl als höchst unmoralisch eingestuft werden. Mit gutem Grund bezeichnete Ayn Rand [1905-1982] den Egoismus als eine Tugend – einem ihrer einflußreichsten Bücher gab sie den Titel »The Virtue of Selfishness« (1964).

»Natur« als Ideologie am Beispiel Homosexualität

Der Begriff »Natur« hat in seiner Anwendung auf die Homosexualität eine bezeichnende Geschichte, die Volker Sommer in seinem Buch »Wider die Natur? Homosexualität und Evolution« (1990) sehr anschaulich nachgezeichnet hat. Bei der Ablehnung der Homosexualität durch die jüdische, christliche und islamische Theologie ist oft damit argumentiert worden, daß Homosexualität in der Natur nicht vorkomme, mithin widernatürlich sei und darum eine schuldhaftige Entartung darstelle.

Diese Argumentation hatte jedoch Tücken. Viele Verhaltensweisen, die den Theologen am Herzen lagen, sind auch in der Natur nicht zu finden – Gottesfurcht und Nächstenliebe etwa. Im Bereich der Sexualität ist die monogame Einehe unter Tieren die Ausnahme. Die von Theologen bevorzugte »Missionsstellung« gibt es unter Tieren nicht. (Doch, aber das

weiß man erst heute: Bei den Bonobos, den Primaten, die den Menschen am ähnlichsten sind.)

Umgekehrt gibt es Homosexualität unter Tieren so häufig, daß selbst im Altertum und im Mittelalter derartige Fälle bekannt waren. Alternativ zur These der »Widernatürlichkeit« der Homosexualität gab es auch das Argument: Homosexualität sei »Bestialität«, sei tierische Lustorientierung, ungefilterte Bedürfnisbefriedigung. Es wurde die ethische Forderung aufgestellt, die Menschen hätten die »Pflicht«, sich gegen ihr tierisches Erbe zu stellen.

Die frühe Schwulenbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts hat sich ganz auf die eine Argumentationslinie konzentriert. Es wurde gesagt, Homosexualität sei erblich. Mithin sei Homosexualität »natürlich«, und Homosexuelle seien für ihr Tun nicht verantwortlich. Darum dürfe man Homosexualität nicht unterdrücken und Homosexuelle nicht diskriminieren.

Doch diese »Logik« ist problematisch: Gesetzt, wir würden davon ausgehen, daß die Neigung zum Sexualmord angeboren sei, würde die Gesellschaft das Ausleben der Neigung durch geeignete Maßnahmen unterbinden müssen, *obgleich* sie ja »natürlich« wäre und nicht in der »Verantwortung« des Sexualmörders liegen würde.

Die Differenz zwischen dem Homosexuellen und dem Sexualmörder ist *nicht* die »Natürlichkeit«, sondern daß der Homosexuelle niemanden schädigt, während es der Sexualmörder tut.

Der Grund, Homosexualität nicht zu unterdrücken, kann also mit deren »Natürlichkeit« nichts zu tun haben, sondern liegt auf einer ganz anderen Ebene, nämlich der des **Rechts**. Das menschliche Recht regelt die Beziehung zwischen Täter und Opfer. Wo kein Opfer (oder »Kläger«) ist, ist kein Richter, sagt das Sprichwort.

Das ist kein neomodischer Liberalismus. Gehen wir von dem alttestamentarischen Rechtsgrundsatz »Auge um Auge, Zahn um Zahn« aus: Der Homosexuelle praktiziert die Homo-

sexualität mit einem, der in die Praktik einstimmt. Dieser wird sich *weder* als Opfer fühlen *noch* ein Kläger werden. Wenn nun als dritte Person ein Heterosexueller eingreift, ergibt sich folgende Konstellation: Der Heterosexuelle (oder die »heterosexuell orientierte Gesellschaft«) verbietet dem Homosexuellen seine Praktik. Entsprechend dem Grundsatz »Auge um Auge« dürfte der Homosexuelle jetzt seinerseits dem heterosexuellen Richter dessen Heterosexualität »verbieten«.

Wenden wir diesen Grundsatz auf den Sexualmörder an: Dieser produziert mit seiner Praktik ein Opfer. Nach dem Grundsatz »Auge um Auge« dürfte das Opfer – oder, weil dies ja nun tot ist, sein Rechtsnachfolger (egal ob Vater, Mutter, Geschwister oder Richter) – seinerseits den Täter töten. Wenn der Sexualmörder zu seiner Tat ansetzt, kann sowohl das auserkorene Opfer als auch eine dritte Person rechtmäßig einschreiten, um die Tat zu verhindern. Denn wenn der Sexualmörder »Auge um Auge« dem anderen das antun will, was ihm angetan wird, dürfte er beim anderen nur verhindern, daß dieser seinerseits einen Mord begeht. Genau das ist aber das Ziel des ursprünglichen Eingriffs.

Für die Frage, ob eine Handlung erlaubt oder verboten sein sollte, ist es unerheblich, ob sie »natürlich« oder »widernatürlich« ist. Der Rückgriff auf »Natur« ist hier Ideologie.

Natur und Gesellschaft: Thesen

- **Die Annahme einer Evolution mit Selektionsdruck zwingt nicht zu der Schlußfolgerung, alle »überlebenden« Merkmale und Verhaltenweisen seien perfekt angepaßt.**

Bei der Konstruktion der menschlichen Gesellschaft greifen die Soziobiologen auf ein evolutionistisches Modell zurück, das unzureichend ist. Was immer das auch für die Biologie bedeuten mag, für die Soziologie steht fest: Es kann Sozialstrukturen geben, die dem Interesse einiger, vieler oder sogar aller Beteiligten widersprechen. Sie kön-

nen stabil sein und sind nur durch kritische Theorie und durch Widerstand zu verändern.

■ **Die Interpretation der Natur durch die Soziobiologie ist einseitig.**

Die natürlichen Bedürfnisse des Menschen sind sowohl, sich im Kampf mit anderen zu messen, als auch mit anderen friedlich und kooperativ umzugehen. Sinnvoll ist es, von einer Widersprüchlichkeit der Natur auszugehen, die sowohl einen kämpferisch-egoistischen als auch einen kooperativen-altruistischen Anteil hat.

■ **Die Gesellschaft hat nicht die Aufgabe, einen Aspekt der menschlichen Natur zu fördern (oder zu unterdrücken), sondern offen zu sein für die ganze Natur.**

Die gesellschaftlichen Strukturen, die entweder die Aggressivität oder die Kooperation des Menschen bekämpfen, schaffen ein Unbehagen in der jeweiligen Kultur, das (selbst-)zerstörerisch werden kann.

■ **Die Natur bietet dem Menschen eine große Bandbreite von möglichen Formen der Vergesellschaftung.**

Die Tiere vergesellschaften sich auf die unterschiedlichsten Weisen. Aber jede Art verwirklicht nur *eine* dieser Weisen. Die Ethnologie zeigt, daß die menschliche Gesellschaft dagegen die ganze Bandbreite innerhalb einer Art, nämlich der des *homo sapiens*, verwirklicht. Durch Beobachtung der Natur oder auch der verschiedenen Möglichkeiten der menschlichen Gesellschaft können wir niemals auf eine bestimmte Form schließen, die entweder »natürlich« oder »gut« wäre. Welche Gesellschaft die Menschen für sich realisieren wollen, müssen sie auf andere Weise ermitteln.

■ **Die menschliche Gesellschaft ist nicht von der natürlichen Basis unabhängig, wird von ihr jedoch auch nicht bestimmt.**

Die Struktur der menschlichen Gesellschaft ergibt sich aus den Positionen, die das Sozialverhalten auf den Skalen »kämpferische und kooperative Natur«, »natürliche und kulturelle Prägung« sowie »repressive und permissive Hal-

tung« einnimmt. Die möglichen Kombinationen sind vielfältig und nicht durch einen isolierten Faktor erklärbar.

■ **Die von der Biologie unabhängigen Grundkategorien der kritischen Soziologie sind Herrschaft und Widerstand.**

Diese Kategorien eignen sich ausschließlich zur Erfassung der menschlichen Gesellschaft. Sie erwachsen aus der Möglichkeit der Menschen, ihre gesellschaftlichen Strukturen selbst zu gestalten.

■ **Ob ein Verhalten »natürlich« ist oder nicht, entscheidet nicht darüber, ob es akzeptabel sein sollte.**

Homosexualität, Sexualmord oder Vergewaltigung können wahlweise als »natürlich« oder als »widernatürlich« gelten. Zu der Frage, warum das erste Verhalten akzeptiert, die beiden anderen Verhaltensweisen dagegen unterbunden werden sollten, trägt die »Natur« nichts bei.

■ **Die Bestimmungsfaktoren menschlichen Verhaltens sind nicht die Gene, sondern Interessen von Individuen und von Gruppen.**

Was auch immer die Gene dem Menschen vorgeben: Das, was er tut, folgt der spezifischen Interaktion zwischen den Bedürfnissen, Wünschen, Ideen, die er – durch Gene oder Sozialisation – in sich trägt, und der ihm gegebenen gesellschaftlichen Realität.

■ **Nicht »natürliche« Strukturen formieren die menschliche Gesellschaft, sondern die Ergebnisse der Auseinandersetzung zwischen Klasseninteressen.**

Das, was an uns »Natur« ist, eröffnet so breite Möglichkeiten, daß sich daraus keine Vorgaben für die gesellschaftliche Struktur ergeben. Dagegen läßt sich erkennen, daß die menschliche Gesellschaft von Beginn an durch den Gegensatz zwischen Herrschaft und Widerstand gekennzeichnet ist. Innerhalb dieses Gegensatzes sind vielfältige kulturelle Spielräume möglich; das Ergebnis, das der Gegensatz hervorbringt, formiert die Gesellschaft.