

Eine Moral für die Bestie Mensch?

Es gibt neben der Weltraumforschung wohl kaum einen Wissensbereich, der sich in den letzten Jahren eine solche Popularität erwerben konnte wie die relativ junge Wissenschaft der Verhaltensforschung. Einer der Gründe für diese Popularität mag in dem Reiz liegen, den der Vergleich zwischen tierischem und menschlichem Verhalten bewirkt. Die von Karl Lorenz vorgeführte Graugans Martina ist zu einem vielzitierten Vorbild für menschliche Gewohnheitsaneignung geworden; und mehr oder minder offen ausgesprochen erwartet die Gesellschaft von den Ergebnissen der Verhaltensforschung Aufschlüsse über viele ihrer eigenen, bisher ungeklärten Verhaltensmotivationen.

Aber gerade angesichts dieser öffentlich ausgesprochenen Euphorie wäre zu fragen, wieweit sie überhaupt berechtigt ist und berechtigt sein kann. Hannah Arendt bemerkt in ihrem Buch „Macht und Gewalt“ zum Vergleich zwischen menschlichem und tierischem Verhalten, daß man zuerst versucht habe, alle Anthropomorphismen aus der Tierpsychologie auszumerzen, um nun plötzlich zu entdecken, wie theriomorph doch der Mensch sei. Und sie fügt hinzu: „Ist es nicht offensichtlich, daß Anthropomorphismus und Theriomorphismus nur zwei Seiten des gleichen Irrtums sind?“¹

Nun ist freilich der Theriomorphismus keineswegs eine Erfindung der modernen Verhaltensforschung. Schon Aristoteles reihte den Menschen ohne Bedenken zwischen Ameisen und Schweinen ein, als es ihm darum ging, einen Katalog sozial existierender Lebewesen aufzustellen. Und Wolfgang Wickler bemüht sich in seinem Buch „Die Biologie der Zehn Gebote“² um den Aufweis, daß die Verhaltensforscher in dem Hamburger Pastoren Reimarus eine Art Ahnherrn besäßen. Wahrscheinlich ließe sich noch eine Anzahl von Gelehrtennamen zusammentragen, deren Träger keineswegs davor zurückschreckten, tierisches und menschliches Verhalten miteinander zu vergleichen, wobei sich Anthropomorphismen und Theriomorphismen miteinander abwechselten.

Das eigentliche Problem beginnt bei der Frage, welche Erkenntnisse aus solchen Vergleichen gewonnen und welche Erwartungen an sie geknüpft werden können. Frau Arendt schätzt diesen Ertrag offensichtlich gering ein, wenn sie meint, man brauche für die Einsicht, daß das Zusammengepferchtsein die Menschen überreize und ihre Aggressivität steigern, nicht auf Experimente mit Ratten zu rekurrieren; ein Tag der

¹ H. Arendt, *Macht und Gewalt* (München 1970) 60.

² W. Wickler, *Die Biologie der Zehn Gebote* (München: Piper 1971) 18 f. Die Seitenzahlen in Klammern weisen auf dieses Buch hin.

Beobachtung in den Slums einer beliebigen Weltstadt dürfte zur Gewinnung solcher Erkenntnis genügt haben. Das ist sicherlich richtig. Aber die eine Methode schließt die andere nicht notwendig aus. Entscheidend dürften allein die Schlußfolgerungen sein, die aus solchen Ähnlichkeiten oder sogar Übereinstimmungen zwischen tierischem und menschlichem Verhalten gezogen werden.

Eine notwendige Methodenkritik

Das aber ist eine Frage der Methode. Während die popularwissenschaftlich orientierte Verhaltensforschung gelegentlich recht naiv Erkenntnisse aus der Tierbeobachtung auf menschliches Verhalten überträgt, besteht das Verdienst des Buchs von Wickler unter anderem gerade darin, über die angewandte und anzuwendende Methode kritisch zu reflektieren. Dabei wäre zunächst festzuhalten, daß die Verhaltensforschung im Bereich der Tierwelt noch ganz in den Anfängen steckt, und Wickler warnt davor, Erkenntnisse über das Verhalten bestimmter einzelner Tierarten auf andere Tierarten zu übertragen, von einer Übertragung auf menschliches Verhalten ganz zu schweigen. Gemeinsamkeiten gibt es zunächst nur hinsichtlich der Untersuchungsmethoden. Der Verhaltensforscher sammelt und mißt. Er beobachtet möglichst verschiedenartige Tiere und analysiert ihr Verhalten, wie etwa die Antriebsmotivationen, wobei in der Verhaltensphysiologie zunächst das als Trieb gilt, „was einer Handlungsabfolge physiologisch zugrunde liegt“ (37). Das alles läßt sich messen und unterscheiden und dementsprechend kann man auch angeben, „wieviele voneinander unabhängig variable Antriebe es bei einer Tierart gibt und welche der äußerlich sichtbaren Verhaltensweisen von welchen Antrieben abhängen“ (38). Problematisch hingegen wird bei der Methodenfrage der Bereich des Vergleichens. Bei den Abstammungsähnlichkeiten mag dies nicht so schwierig sein, wohl aber hinsichtlich der Anpassungsähnlichkeiten, die bedeutend stärker durch die Umwelt mitbeeinflusst werden und zudem verhältnismäßig wenig erforscht worden sind.

Immerhin gibt es von dieser Methode her einige Vergleichsmöglichkeiten, etwa für Antriebsmotivationen menschlichen Verhaltens, die allgemeingültig sind. Aber mit solchen Vergleichen können natürlich immer nur jene Funktionen erfaßt werden, die der Mensch mit anderen Lebewesen gemeinsam hat, und die finden sich vornehmlich im physiologischen Bereich. Wickler betont denn auch ausdrücklich, daß das „Spezifikum des Menschen“, mag man es umschreiben wie man will, in diese Vergleiche nicht miteinbezogen werden könne.

Damit stellt sich dann aber konkret die Frage nach dem Aussagewert solcher Vergleiche. Selbst wenn man zugibt, daß zum Beispiel zwischen dem Essen des Menschen und dem Fressen des Tiers nur oberflächliche Unterschiede bestehen, die nichts über die Gemeinsamkeit oder auch Verschiedenheit des Nahrungstriebes bei Tier und Mensch auszusagen vermögen, wird man sich doch fragen müssen, ob sich die Antriebs-

motivationen beim Menschen so eindeutig von dem „Spezifikum des Menschen“ ablösen lassen, daß der menschliche Trieb als Trieb nichts mehr mit diesem Spezifikum zu tun hat. Das wird im Ernst kein Verhaltensforscher behaupten wollen, zumindest nicht für die konkrete Artikulation des Triebs. Der Vergleichswert kann also lediglich partieller Natur sein, weil er sich nur auf einen partiellen Bereich menschlichen Verhaltens bezieht, auch wenn dieser Bereich, wie Wickler betont, „wesentlich“ ist.

Sind gutes und richtiges Verhalten identisch?

Um so erstaunter ist man dann freilich, wenn sich die Ethologen mit einigem Elan auf das Gebiet der Ethik begeben. Wickers Satz „Ethische Forderungen, die nicht von konkret biologischen Gegebenheiten ausgehen, sind unsinnig“ (8) ließe sich immerhin noch so interpretieren, daß ethische Normen, die biologische Gegebenheiten außer acht lassen, unter dem Aspekt dieser biologischen Gegebenheiten falsch sind. Und mit Recht kann sich Wickler daher gegen solche ethischen Normen wenden, die sich für ihre Begründung auf eine falsche Interpretation der „Natur“ stützen, wie etwa die Annahme, daß die geschlechtliche Vereinigung ausschließlich der Erzeugung von Nachkommen diene. Denn wenn es feststeht, daß in der außermenschlichen „Natur“ „geschlechtliche Vereinigung (Befruchtung), Fortpflanzung (Arterhaltung) und Partnerbindung verschiedene Aufgaben erfüllen und alle voneinander trennbar sind“ (157), dann wird man unter einem biologischen Aspekt vom Menschen nicht das Gegenteil annehmen können; was freilich nicht ausschließt, daß sich unter anderen Aspekten, wie etwa dem partieller Sitten, de facto ein anderes Verhalten entwickelte, das dann seinerseits zur ethischen Norm geworden ist.

Aber diese Einschränkung zeigt bereits, daß die Verhaltensforschung mit ihren ethischen Aussagen überfordert ist, wenn sie die biologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens zum primären oder sogar einzigen Kriterium für die Beurteilung menschlichen Verhaltens nimmt. Die Gleichsetzung von einem biologisch fundierten richtigen Verhalten mit einem ethisch guten Verhalten erweist sich einfach als zu eng. So spielt zum Beispiel in der Verhaltensforschung die Arterhaltung eine entscheidende Rolle, um bestimmte Antriebsmotivationen zu begründen. Das gilt selbstverständlich auch für Handlungsmotive im menschlichen Verhalten, wie etwa für das Phänomen der Mutterliebe als betreuende Verhaltensweise der Brutpflege, die ihr „natürliches Gegenstück in den sie auslösenden Signalen“ besitzt, „die als ‚Kindchenappelle‘ in das Repertoire der kontaktstiftenden und aggressionshemmenden Verhaltensweisen übernommen werden“³.

Aber zugleich gibt es Verhaltensweisen der Liebe, die unter dem Aspekt der Arterhaltung als zumindest kaum erklärbar, wenn nicht sogar als falsch bewertet wer-

³ I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Haß* (München 1970) 173.

den müßten, wie etwa die Pflege alter und kranker Menschen, wobei anzumerken wäre, daß dies keineswegs immer so war, sondern das Ergebnis einer Kulturentwicklung darstellt, von der wir übrigens keineswegs sicher sein können, daß sie nicht eines Tages durch andere Verhaltensweisen abgelöst werden wird; von Platons Vorschlägen zur Menschenzüchtung und ähnlichen Intentionen bis hin zum Nationalsozialismus ganz zu schweigen. Selbstverständlich läßt sich das je verschiedenartige Verhalten aus den verschiedenartigen ökologischen Situationen ableiten. Ein Nomadenstamm Innerasiens konnte seine Alten und Kranken nicht mit sich führen, sondern mußte sie aussetzen oder töten, während für eine sesshafte und zivilisierte Wohlstandsgesellschaft die Versorgung alter und kranker Menschen allenfalls lästig ist, aber keine existentielle Belastung bedeutet. Wäre es aber für den Fall einer Veränderung der ökologischen Verhältnisse nicht nur im Sinn der Arterhaltung richtig, sondern auch ethisch gut, alte und kranke Menschen „auszumerzen“? Warum haben während der Vertreibung im Winter 1946 Familien auch ihre alten und kranken Angehörigen umsorgt und sie nicht einfach im Stich gelassen?

Warum kümmert sich eine Mutter oftmals gerade um ein körperlich oder geistig krankes Kind, manchmal so sehr, daß die anderen Kinder benachteiligt werden? Das widerspricht den Prinzipien biologischer Arterhaltung und läßt sich durch deren Antriebsmotivationen nicht erklären, sondern ist das Ergebnis einer Kulturentwicklung, die freilich nicht den Anspruch erheben kann und will, irreversibel zu sein. Zudem liegt das eigentlich ethische Problem gerade darin, alten und kranken Menschen nicht nur die Möglichkeit eines mehr oder minder komfortablen Vegetierens zu bieten, sondern darüber hinaus ihnen jene Menschlichkeit zuzuwenden, die ihr Dasein lebenswert macht, und dies selbst noch für jene Geisteskranken, die kaum oder gar nicht in der Lage sind, darauf anzusprechen.

Wickler gibt dann auch unumwunden zu, daß der Biologe mit den ethischen Bewertungen von Gut und Böse nichts anfangen könne: „Er kann zwar richtige und falsche Verhaltensweisen unterscheiden, wenn er sie daran mißt, ob sie für das Überleben des Individuums oder der Art nützlich oder schädlich sind. Eine ethische Wertung nach gut und böse aber ist ihm unmöglich, die mit naturwissenschaftlichen Methoden gewonnenen Erkenntnisse bleiben diesseits von Gut und Böse“ (92). Nach Wickler wäre der Beitrag der Verhaltensforschung zur Ethik eher kritischer Art, wenn er schreibt, daß der Naturwissenschaftler versuchen könne, „ursächliche Erklärungen für Verhaltensweisen zu finden, die von anderer Seite als gut oder böse deklariert wurden“ (92). Das gilt sicherlich für jene ethischen Entwürfe, die sich direkt oder indirekt für ihre Normfindung auf die menschliche Natur berufen und damit vorwiegend die biologische Natur des Menschen meinen, auch wenn als Urheber der sittlichen Naturgesetze die Götter oder Gott postuliert werden. Da solche Ethiken gewöhnlich mit dem Anspruch der Allgemeinverbindlichkeit und einer „ewigen“ Gültigkeit aufzutreten pflegen, kann die Verhaltensforschung einen wertvollen Beitrag zu deren „Denaturierung“ leisten, indem sie aufweist, daß es sich bei vielen dieser „Natur-

gesetze“ gar nicht um biologisch begründete Gesetze handelt. So kann Wickler zum Beispiel die alte These von der Monogamie und der Unauflöslichkeit der sogenannten Naturehe, soweit sich diese These auf biologische Gesetzmäßigkeiten zu stützen glaubte, durch Hinweise auf das gänzlich anders geartete partnerschaftliche Verhalten bei Tieren als durchaus fragwürdig hinstellen. Aber abgesehen davon, daß diese These heute kaum noch vertreten wird, ist sie längst durch die Ergebnisse der ethnologischen Forschung erschüttert worden. Anders ausgedrückt: die kritische Funktion der Verhaltensforschung beschränkt sich notwendig auf die biologischen Grundlagen ethischer Entwürfe. Das ist gewiß nicht wenig und kann für eine etwa zu erstellende Ethik von Bedeutung sein. Aber es wäre für eine solche Ethik fatal, wenn sie sich allein oder auch nur primär auf die Erkenntnisse der Verhaltensforschung stützte.

Das Beispiel der Aggression

Was dabei herauskommen kann, läßt sich am Thema der menschlichen Aggression in einer fast schon klassischen Weise darlegen. Die Rückführung sozialer Konflikte, angefangen vom simplen Ehestreit bis zu Weltkriegen, auf den Aggressionstrieb und die ihm entsprechenden Motivationen ist sicherlich zulässig. Aber es stellt sich die Frage, ob mit dieser Rückführung die sozialen Konflikte hinreichend erklärt werden können, selbst wenn man ökologische Aspekte einbezieht und berücksichtigt. Ist die von Ruth Benedict konstatierte Friedfertigkeit der Eskimos, die sich einen bewaffneten Konflikt mit anderen Stämmen nicht einmal vorstellen können, nur daraus abzuleiten, daß sie de facto in ihrer Polarlandschaft keine Gelegenheit dazu haben? Wie kommt es dann aber, daß andere Stämme unter anderen ökologischen Bestimmungen ebenfalls „pazifistisch“ leben, obwohl es innerhalb des Stammes Fehden, Totschlag und Blutrache gibt? Natürlich wird der Verhaltensforscher einwenden können, daß er auch gar nicht beabsichtigt habe, mit der Rückführung sozialer Konflikte auf den Aggressionstrieb alle Ursachen dieser Konflikte erklären zu wollen.

Aber de facto wird dann doch der biologische zum maßgeblichen Aspekt, nicht nur für die Frage nach den Ursachen sozialer Konflikte, sondern auch für das Problem der Pazifikation, selbst wenn man nicht die Theorie eines nur angeborenen Aggressionstriebes vertritt, sondern von einer Aggressionsfähigkeit spricht, die wenigstens zum Teil das „Ergebnis einer natürlichen Auslese“ ist, „die verstärkte und auf das individuelle Selbstbewußtsein ebenso wie auf kooperative soziale Zusammenhänge ausgerichtete Sentimentsstrukturen gefördert hat“⁴. Unter einem primär biologischen Aspekt kann man dann die Aggression als eine „historische Belastung“ erklären, „als eine Eigenschaft, die dem Menschen in seinen Urtagen nützlich war, als er noch in rivalisierenden Horden umherzog, und die er heute immer noch hat, die aber zu der

⁴ R. L. Holloway, Die menschliche Aggression und ihre Einordnung in einen spezie-spezifischen Bezugsrahmen, in: *Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konfliktes*, hrsg. v. M. Fried (Frankfurt 1971) 51.

modernen Lebensweise in dichtbesiedelten Gebieten nicht paßt“ (94). Das Heilmittel läge dann im Hervorbringen von Aggressionssurrogaten oder, wie Karl Lorenz sagt, in sogenannten Übersprungshandlungen, wie sie auch bei Tieren zu beobachten sind. Aber abgesehen davon, daß sich die Wissenschaften über die pazifizierende Wirkung von Fußballveranstaltungen und Darstellungen von Gewalttaten in Film und Fernsehen keineswegs einig ist, sondern heute eher dazu neigen, solche Aggressionssurrogate für Aggressionsrechtfertigungsmuster zu halten⁵, wäre dann doch zu fragen, ob das sicherlich probate Mittel von „panem et circenses“ ausreichen kann, um aus einer aggressionsgeladenen eine friedlich lebende menschliche Gesellschaft zu machen oder ob solche Übersprungshandlungen nicht neue Frustrationen und damit neue Aggressionen wecken. Wickler gibt denn auch zu, daß sich die „humanpsychologischen und soziologischen Daten zur Aggression des Menschen . . . mit denen aus der Verhaltensforschung am Tier sowieso vorerst höchstens probenhalber vergleichen, jedoch nicht untermauern“ lassen (128).

Angesichts dieser Feststellung wäre dann allerdings zu fragen, warum unsere Gesellschaft eigentlich so sehr darauf versessen ist, bei der Verhaltensforschung Orientierungshilfe für die Lösung ihrer Probleme zu suchen. Die Antwort läßt sich nur vermuten. Sie liegt aber wohl zum Teil auch darin, daß unsere Gegenwartsgesellschaft erkannt hat, daß die überlieferten ethischen Verhaltensnormen zur Lösung ihrer Konflikte nicht ausreichen und wenig bewirken. So sucht die Gesellschaft zwangsläufig nach neuen Orientierungen. Und da die kulturgeschichtliche und kultursoziologische Auseinandersetzung mit der Menschheitsgeschichte ein mühseliges und langwieriges Unternehmen bildet, dessen Ergebnisse zudem ungewiß sind, sucht sie Hilfe in einem Bereich, der ihr traditionsgemäß so etwas wie eine noch „heile“, von der Komplexität menschlicher Verhaltensgeschichte unberührte „Welt“ anzubieten hat. Das von Freud diagnostizierte „Unbehagen an der Kultur“, das dereinst schon Rousseau und andere Aufklärungsphilosophen zu den „guten Wilden“ ihre Zuflucht nehmen ließ, artikuliert sich heute, nachdem festgestellt werden mußte, daß es keine „guten Wilden“ gibt und niemals gegeben hat, in der „Flucht zu den Tieren“. Obwohl die Romantik Rousseaus fehlt, da das tierische Verhalten „jenseits von Gut und Böse“ angesiedelt ist, scheint die Erwartung nicht weniger euphorisch zu sein als die der Aufklärer. Da hilft es auch wenig, daß methodenkritische Verhaltensforscher wie Wickler vor verallgemeinernden Vergleichen und Übertragungen warnen; denn schon der bloße Versuch, die Moral der „Zehn Gebote“ auf ihre biologischen Grundbefindlichkeiten zu untersuchen, erweckt die Hoffnung, auf diese Weise Prinzipien für eine „ewig“ gültige Moral zu finden, selbst wenn unter einem primär biologischen Aspekt, der das spezifisch Menschliche außer acht lassen muß, nur eine Moral für die Bestie Mensch dabei herauskäme.

⁵ F. Hacker, Zehn Thesen zur Aggressivität und Gewalt, in: *Waffenlos zwischen den Fronten*, hrsg. v. H. O. F. Rest (Graz 1971) 256.