

Beiträge

Wolf Lepenies

Schwierigkeiten einer anthropologischen Begründung der Ethik

Im Dialog mit der Theologie scheint die Soziologie die Rolle der Philosophie übernommen zu haben. An der «Neubestimmung des Humanum» interessiert, kann die Theologie bei der Lösung dieser Aufgabe von der Philosophie kaum mehr profitieren; es sind die Sozialwissenschaften, mit denen sie «in einen Dialog über das Verständnis vom Menschen» eintreten und an deren «Reflexion auf das Ganze der bestehenden gesellschaftlichen Lebenswelt» sie partizipieren will, um «anthropologische Grundbegriffe und Normen für politisch-ethisches Handeln» zu entwickeln.¹ Dieses Programm paßt in eine Epoche, in der der Prozeß der Säkularisierung bereits zum historischen, das heißt im Rückblick auf die Vergangenheit analysierbaren, Phänomen geworden ist. Die Neigung zum Dialog mit den Sozialwissenschaften spiegelt daher ein gewandeltes, gleichsam säkularisiertes, Selbstverständnis der Theologie wider.

Will aber die Theologie Normen des ethischen Verhaltens sich von der Anthropologie vorgeben lassen, wird eine Ersetzung der Theologie durch Anthropologie denkbar. Das ist nur die Konsequenz der Behauptung, jede Ethik sei angewandte Anthropologie.² Gab es bis ins siebzehnte Jahrhundert keine philosophische Anthropologie, weil Philosophie und Theologie noch nicht getrennt waren, scheint jetzt die Trennung wieder aufhebbar zu sein, da Philosophie und Theologie, zumindest in ihrem ethischen Aspekt, sich selbst auf Anthropologie reduzieren wollen.

In dem Programm Hans-Norbert Janowskis, das ich eingangs zitierte, war von Anthropologie nicht die Rede, nur von «anthropologischen Grundbegriffen und Normen», die freilich die *Soziologie* der Theologie liefern sollte. Darin scheinen mir prekäre Vorstellungen über Soziologie wie Anthropologie gleichermaßen enthalten zu sein. Deren Grundlage ist die Annahme, Soziologie als

Theorie der Gesellschaft sei anthropologisch fundiert, soziologische Sätze könnten auf anthropologische Tatbestände direkt zurückbezogen werden. Die Möglichkeit einer anthropologischen Fundierung der Gesellschaftstheorie ist aber nach wie vor umstritten;³ oder aber das Problem wird durch die Prämisse entschärft, der Mensch sei schon von Natur aus nur als gesellschaftliches Wesen verstehbar. Beim Menschen, so sagt es schon Ferguson in seiner «Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft» (1767) «scheint die Gesellschaft so alt zu sein, wie das Individuum, und der Gebrauch der Sprache so allgemein, wie der der Hand oder des Fußes». In der Gesellschaftstheorie muß daher «die Vorstellung aufgegeben werden, die Gesellschaft (bestehe) aus Menschen»⁴ – dadurch ist eine Gesellschaftstheorie überhaupt erst möglich geworden.

In der Anthropologie läßt sich eine ähnliche Entwicklung – die wachsende Tendenz zur «Soziologisierung» – feststellen. Bemerkbar wird sie freilich im vollen Ausmaß erst dann, wenn man davon absieht, von «Anthropologie» als *einer* Wissenschaftsdisziplin zu sprechen. Im deutschen Sprachraum würde man dabei an die physische oder philosophische Anthropologie denken, in Frankreich an eine Kombination aus physischer Anthropologie und Ethnologie, in England an «social anthropology», in den USA an «anthropology» im Sinne von Ethnologie. Sinnvoller erscheint es dagegen, biologische (physische), ethnologische und philosophische Anthropologie voneinander zu trennen und unter «Anthropologie» die Gesamtheit der anthropologischen Disziplinen zu verstehen. Betrachtet man daraufhin den heutigen Stand der Forschung in den drei «Teildisziplinen», so scheint mir der Eindruck eines interdisziplinären Zusammenwachsens unverkennbar zu sein. Darüber hinaus werden die anthropologischen Disziplinen sich stärker als je zuvor der Gesellschaftsbedingtheit, aber auch der gesellschaftlichen Relevanz ihrer Aussagen bewußt. Wenn diese Reflexion in den einzelnen Disziplinen auch in unterschiedlicher Weise erfolgt, sind doch Übereinstimmungen eines Ausmaßes gegeben, die es gestatten, von einer «Soziologischen Anthropologie» zu sprechen.⁵

Dies ist um so eher zulässig, als eine Einbeziehung anthropologischer Fragestellungen in marxistische Gedankengänge heute konfliktloser als beispielsweise in den fünfziger Jahren möglich ist. In Reaktion auf Versuche, die Marxschen Frühschriften mit ihrer anthropologie-näheren Orien-

tierung gegen die polit-ökonomischen Analysen des späten Marx auszuspielen, traf in den sozialistischen Ländern alle Versuche zur Ausarbeitung einer marxistischen Anthropologie der Bann. Heute, da die Tendenzen eher auf eine Integration der Marxschen Frühschriften in das Gesamtwerk abzielen, wird ein unbefangenerer Umgang mit der Marxschen Anthropologie möglich. Von kommunistischen Parteien selbst inspirierte Entwürfe marxistischer Persönlichkeitstheorien werden publiziert, und die vielfältigen Versuche zur Ausarbeitung einer «sozialistischen Ethik» hängen auch mit dieser neu gewonnenen Unbefangenheit anthropologischen Problemen gegenüber zusammen.⁶

Aufgrund der «Soziologisierung» der Anthropologie ist daher der Vorschlag an die Theologie berechtigt, sich mit Fragen nach den außertheologischen Legitimationsmöglichkeiten moralischer Prinzipien an die Anthropologie zu wenden. Ein solcher Dialog liegt um so näher, als sich zeigen läßt, wie gerade in den anthropologischen Disziplinen die Reflexion auf ihre gesellschaftlichen Grundlagen durch eine Debatte um Probleme der Ethik befördert oder erst begonnen wurde. Im folgenden möchte ich daher Paradigmen der Ethik-Diskussion in der philosophischen, der biologischen und der ethnologischen Anthropologie kritisierend beschreiben. Ich glaube dabei zeigen zu können, daß in allen anthropologischen Disziplinen die Schwierigkeiten bei der Diskussion ethischer Probleme auf einen Primat der Gesellschaftstheorie in Fragen der Normenbegründung verweisen. Die Geschichte der ethischen Fragestellung in den anthropologischen Disziplinen kann ich nicht rekonstruieren, nur an einigen Punkten der Darstellung werde ich auf Vorläufer bestimmter Argumentationen hinweisen.

*«Fürchterliche Natürlichkeit» und
«physiologische Tugenden»: Über die Ethik
in der philosophischen Anthropologie*

Reflexionen über den Zusammenhang von Ethik und Anthropologie, spezifischer über die Möglichkeit einer anthropologischen Begründung ethischer Sätze, zeigen sich vorwiegend als Fragestellungen der *philosophischen Anthropologie*. Die Geschichte der philosophischen Anthropologie ist in diesem Sinne zugleich eine Geschichte der Ethik, und es hat eine systematische Bedeutung, daß Max Scheler, dessen Schrift «Die Stellung des Menschen im Kosmos» (1928) die philosophische An-

thropologie so nachdrücklich beeinflusste, auch den Entwurf einer materialen Wertethik vorgelegt hat. Am eindrucksvollsten läßt sich die enge Verflechtung der philosophischen Anthropologie mit der Ethik am Werk Arnold Gehlens demonstrieren: Revisionen der anthropologischen Fragestellung haben hier unmittelbar einen Wandel der Ethik-Auffassung zur Folge.

Gehlens Bedeutung beruht nach wie vor auf der Konstruktion einer konservativen Anthropologie, wie sie in seinem Hauptwerk «Der Mensch» (1940) vorliegt: Nicht Instinkte passen den Menschen in die Institutionen ein, vielmehr bedarf die Plastizität und Nichtfestgelegtheit der menschlichen Antriebsstruktur einer stabilisierenden institutionellen Stütze. Die von Gehlen warnend beschworene «fürchterliche Natürlichkeit» des Menschen drückt keine Furcht vor seinen Instinkten oder Instinktresten an sich aus, sondern vor den Folgen der Instinktbindung, wobei Gehlens Bewunderung ausdrücklich jedem *instinktanalogen Verhalten*, allen Äußerungen der *zweiten Natur* gilt, so den «Leistungen der Jongleure und Akrobaten, die ... ihren Verstand gewissermaßen in ihre Glieder herabüben», wie es in den «Reflexionen über Gewohnheit», 1927 in der Driesch-Festschrift erschienen, heißt.

Die Institutionen, die an die Stelle der Instinkte treten, nennt Gehlen 1940 die «obersten Führungssysteme»; sie setzen menschlichem Verhalten die Maßstäbe. Deshalb kann dieser anthropologische Entwurf auf eine ausgeführte Ethik verzichten; sie ist in der Institutionentheorie und im Konzept des Menschen als eines Wesens der «Zucht» bereits vollständig enthalten. *Sittlichkeit* gilt als Inbegriff der Formierung, und Gehlen nennt sie «eine allein beim Menschen vorhandene biologische Notwendigkeit» – aber dennoch ist sie nicht biologisch *fundiert*: «Wir handeln nicht so oder so, weil wir bestimmte Bedürfnisse haben, sondern wir haben diese, weil wir selbst und die Menschen um uns so oder so handeln.»⁷ Die Normierung menschlichen Verhaltens ist also *biologisch* erzwungen, aber *kulturell* determiniert – Anthropologie und Institutionentheorie sind derart eng ineinander verzahnt, daß kein Raum für eine Ethik bleibt. Keinesfalls kann diese auf Triebdeterminanten gegründet werden: aus dem Dilemma nämlich, entweder einen beliebig umfangreichen Triebkatalog für den Menschen zu entwickeln oder nur *einen* Menschen triebmäßig zu erfassen, kommt man nicht heraus: dann wird die Ethik entweder beliebig und damit im Einzelfall

wirkungslos oder nur individuell wirksam und damit gesellschaftlich unverbindlich.

Sehr deutlich wird die Affinität von Anthropologie und Institutionentheorie, die eine Ethik überflüssig erscheinen läßt, im «Charakter» überschriebenen Kapitel des Gehlenschen Hauptwerkes, denn «Charakter» ist kein Terminus unter vielen der anthropologischen Argumentation. In den Rezensionen zu Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» hat Kant den Entwurf einer Anthropologie angedeutet, die nicht «am physiologischen Leitfaden tappen oder am metaphysischen fliegen», vielmehr auf die *Handlungen* des Menschen begründet sein sollte, «dadurch er seinen Charakter offenbart». ⁸ Und John Stuart Mill hat die «Wissenschaft von der menschlichen Natur», die er Ethologie nannte, als «Wissenschaft von der Bildung des Charakters» definiert. ⁹ Der Charakterbegriff kennzeichnet so in der Tradition der philosophischen Anthropologie jene Nahtstelle, an welcher der Zusammenhang von anthropologischer Basis und institutionellem Überbau deutlich gemacht werden kann. Daß eine Ethik im Rahmen der ursprünglichen Gehlenschen Anthropologie funktionslos bleiben müßte, zeigt sich auch hier: Denn die regierenden Gewohnheiten des Handelns – und genau das nennt Gehlen «Charakter» – beruhen auf erworbenen Instinkten, das heißt, sie sind nicht naturbestimmt; der Charakter ist vielmehr das «Zuchtprodukt der Gesellschaft, in der er lebt und *ihrer* Interessenverteilung». Eine Ethik aber müßte demgegenüber gerade auf die Transzendierungsmöglichkeiten gesellschaftsspezifischer Moralen gerichtet sein.

In «Moral und Hypermoral» (1969) hat Gehlen seine ursprüngliche Anthropologie revidiert. Auf die Widersprüche dieses Entwurfs kann ich ausführlich nicht eingehen, er ist von Jürgen Habermas und Helmuth Pleßner kritisiert worden. ¹⁰ Gehlen legt hier den Entwurf einer Ethik vor, und dies allein genügt, um an der Auffassung festzuhalten, er habe seine eigene Anthropologie revidiert – auch wenn Gehlen selbst eine solche Wandlung wohl bestreiten würde. Erinnerung man sich der ursprünglich so engen, systematisch begründeten, Verflechtung von Anthropologie und Institutionentheorie, so kann durch den Entwurf einer Ethik diese Komplementärbeziehung nicht unberührt bleiben. Der Schluß liegt nahe, diese Ethik solle nun bereit stellen, was die Institutionentheorie nicht länger voraussetzen kann: bindende Verhaltensanweisungen. Aber in «Moral und Hypermoral» deckt Gehlen weniger die Verbindung

von Weltoffenheit des Menschen, Schwäche der institutionellen Sicherung und einer diese Schwäche kompensierenden Ethik auf, sondern bietet das Paradox eines ethischen Programms auf der Grundlage eines biologischen Determinismus.

Die ursprüngliche Verzahnung von Anthropologie und Institutionentheorie bleibt wirksam; die Ersetzung der letzteren durch eine Ethik läßt daher auch den Katalog der anthropologischen Grundannahmen nicht unverändert: entgegen früheren Konzeptionen sieht Gehlen den Menschen nun eher als triebgesteuertes Wesen. Wer aber der das Verhalten prägenden und die Institutionen in ihrer Rigidität formenden anthropologischen Prämissen so sicher ist, sollte auf den Entwurf einer Ethik verzichten können. Der neuen, nunmehr stärker instinktbestimmten Anthropologie übergestülpt, wirkt sie als ein Surplus des biologischen Determinismus und läßt entweder auf die Brüchigkeit der Prämissen oder auf die Verunsicherung des Autors, vielleicht beides, schließen. Die «Ethik» ist von der Institutionentheorie in die Anthropologie gewandert – eine Anthropologie freilich, die des ethischen Überbaus gar nicht bedürfte. Nichts belegt den gemeinten Sachverhalt besser als der Gehlensche Begriff der «physiologischen Tugenden». Wozu eine Ethik, wenn doch die Physiologie bereits die Tugend garantiert?

Die «neue Anthropologie» Gehlens scheint mir als Reaktion auf eine politische, aber nicht nur politische Bewegung deutbar zu sein, die sich nicht mehr darauf beschränkt, die Institutionen zu «verunsichern», sondern die – etwa durch Propagierung der «neuen Sinnlichkeit» – mit der Basis der Menschennatur selbst experimentieren möchte. Weil einer solchen Haltung nicht mehr mit einer Anthropologie begegnet werden kann, die von der Instinktentbindung des Menschen und von der Plastizität seiner Antriebe ausgeht, wird *die Anthropologie rigide und die Ethik anthropologisch*. Damit aber gerät der Gehlensche Entwurf einer Ethik in die gleichen Aporien wie jeder andere Versuch, eine Ethik letztlich aus ethologischen Grundannahmen abzuleiten. Werden gesellschaftliche Normenkataloge auf die anthropologisch begründete Normiertheit menschlichen Verhaltens zurückgeführt, erscheint eine Ethik überflüssig, weil in der Physiologie bereits die Tugend steckt; soll eine Ethik aber der natürlichen Untugend des Menschen entgegenwirken, gleichsam Anti-Anthropologie sein, ist ihre Durchsetzbarkeit nur durch *Macht* sichergestellt. Dann taucht die Frage auf, ob

dort von Ethik noch die Rede sein kann, wo Prinzipien der «Moral» mit Macht durchgesetzt werden müssen.¹¹ Dieses Dilemma hatte Gehlen einst vermeiden können, weil seine Institutionentheorie die Stelle der Ethik einnahm. Nun, da die Ethik ihren Platz zurückgewinnt, wird die menschliche Natur beides: fürchterliche Natürlichkeit und Tugendbasis in einem. Aus einer beliebigen Anthropologie aber ist eine Ethik nicht ableitbar.

*Moralanaloge Verhaltensweisen
und Wissenschaftsmoral: Über die Ethik in der
biologischen Anthropologie*

Wenn ich nunmehr zu Fragestellungen der biologischen Anthropologie übergehe, trenne ich ethologische von biologischen Versuchen einer Fundierung ethischer Prinzipien. Die allgemeine Verhaltensforschung (Ethologie) versucht, aus moralanalogen tierischen Verhaltensweisen Rückschlüsse auf die Humanethik und ihre stammesgeschichtliche Verankerung zu ziehen.¹² Wie in ihrem Dialog mit der Soziologie die Theologie sich von der Philosophie zu entfernen scheint, so scheint die Ethologie, wenn sie sich als Grundlage der Ethik oder Moraltheologie anbietet, die Soziologie überspielen zu wollen. Eine «Biologie der zehn Gebote» läßt in der Tat die Gesellschaftstheorie nur als Spezialfall der allgemeinen Verhaltensforschung erscheinen, macht die Soziologie zur ethologischen Hilfswissenschaft. Dieses Programm hat seine historischen Vorbilder im 18. und 19. Jahrhundert; darauf zurückzugreifen, heißt den Autonomieanspruch der soziologischen Disziplin wieder in Frage zu stellen. Entsprechend scharf, wenn auch methodologisch nicht immer voll abgesichert, sind die Reaktionen auf den Anspruch der Ethologie, eine allgemeine Verhaltenslehre unter Einschluß der Soziologie zu sein, ausgefallen.¹³

Die zunehmende Bedeutung der Ethologie läßt sich in der philosophischen Anthropologie zeigen. Arnold Gehlen legte ursprünglich seiner Anthropologie eine «Ablehnung der Trieblehren» zugrunde; neuerdings betont er «den sehr hohen biologischen Anteil am Problemgehalt der Anthropologie» und hebt die «Übereinstimmung mit der Verhaltensphysiologie» hervor. Auf die Gründe einer solchen Interessenverlegung bin ich schon kurz eingegangen.

Auf der Suche nach den instinkthaften Grundlagen menschlichen Verhaltens glaubt die Ethologie «die biologische Verankerung ethischer Normen» (Eibl-Eibesfeldt), «der Moral analoge tie-

rische Verhaltensweisen» (Lorenz) sowie eine «Biologie der zehn Gebote» (Wickler) nachweisen zu können. Eibl-Eibesfeldt vertritt die Ansicht, «daß aggressives und altruistisches Verhalten durch stammesgeschichtliche Anpassungen vorprogrammiert sind, daß es daher für unser ethisches Verhalten vorgezeichnete Normen gibt. Die aggressiven Impulse des Menschen werden... durch ebenso tief verwurzelte Neigungen zur Geselligkeit und zum gegenseitigen Beistand aufgewogen».¹⁴ An dieser Grundthese läßt sich die Schwierigkeit einer ethologischen Begründung der Ethik darstellen. Wenn Aggression und Altruismus stammesgeschichtlich vorprogrammiert sind, lassen sich eben aggressive ebenso wie altruistische Handlungen ethologisch rechtfertigen – Normen gesellschaftlichen Handelns aber können aus einer solchen stammesgeschichtlichen Verankerung nicht abgeleitet oder legitimiert werden. Eher verweist die Tatsache einer auch biologisch gegebenen Normenkonkurrenz auf die Notwendigkeit, eine Ethik gerade anders als durch ethologische Reduktion begründen zu müssen. Das hat Kant bereits deutlich gesehen, als er im «Antagonismus», der ungeselligen Geselligkeit des Menschen, die Triebfeder der Humanevolution erkannte, gleichzeitig aber die Lösung der daraus entstehenden Probleme nicht mehr in der Natur vorgeprägt sah, sondern einzig in «einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft» («Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», 1784). Die gleichsam «forschungslogische» Konsequenz dieser Einsicht war dann der Verzicht auf einen physiologischen oder metaphysischen Leitfaden der Anthropologie – eher schien sie der Ergänzung durch Rechts- und Gesellschaftstheorie zu bedürfen.

Ethologen wie Eibl-Eibesfeldt verweisen selbst auf Funktionskonflikte verschiedener Normen wie auf die Tatsache einer notwendigen historischen Relativierung der Normenbegründung, ohne damit, wie es konsequent wäre, den versuchten Nachweis einer biologischen Verankerung ethischer Prinzipien aufzugeben. «Die Feststellung, daß uns eine Neigung angeboren ist, rechtfertigt sie noch nicht» (Eibl-Eibesfeldt) – und macht Versuche einer biologischen Begründung sozialer Normen eben hinfällig. Das menschliche Antriebsgefüge ist «ethisch wertfrei», untersucht man das Verhalten erwachsener Menschen, so ist man «ständig in Bewertungen befangen». Wird diese Tatsache als «Störung»¹⁵ des (naturwissenschaftlichen) Erkenntnisprozesses bezeichnet, wird

das Dilemma einer ethologischen Begründung der Ethik besonders deutlich: biologisch argumentierend kann die Ethologie Werte nicht begründen, Ethik aber nur sein, wenn sie sich auf problematische Wertaussagen einläßt.

Indirekt hat die Ethologie eine Begründung von Normen durch den Tiervergleich liefern wollen. Diese Methode hat eine lange Tradition, die Umstände ihrer Anwendung sind gelegentlich auch von geschichtspolitischen Interesse. Am 28. Oktober 1794 beschloß der Konvent, fünf Jahre nach Ausbruch der Französischen Revolution, die Errichtung der «Ecole Normale». Wie deren *Journal* berichtet, hatte in der Anfangsphase dieser Eliteschule der achtzigjährige Daubenton als Professor den größten Erfolg. Schüler und Mitarbeiter des großen Buffon, wagte er doch seinen Lehrer wegen des Satzes zu kritisieren: «Der Löwe ist der König der Tiere.» «Der Löwe», so Daubenton, «ist kein König, weil alle Tiere ihn fliehen und keines ihm schmeichelt; in der Natur gibt es keinen König.» Das *Journal* berichtet vom frenetischen Beifall, den diese Ausführungen bei den Studenten fanden, und merkt an: «Hier sprach, in ihrer ganzen Reinheit und Kraft, die öffentliche Meinung an der Stätte der Wissenschaft. Nie zuvor hat sich der Haß auf das Königtum energischer und die Liebe zur Republik deutlicher gezeigt!»¹⁶

Das Aufzeigen moralanaloger Verhaltensweisen, die die Ethologie beim Tier entdecken will, hat für die Analyse sozialen Handelns kaum größeren Wert als die Metaphorik Buffons und die daran geübte Kritik Daubentons. Daß die Entblößung der Eckzähne beim wütenden Menschen auf einer ererbten Beißdrohung beruht, erklärt weder diese Reaktion noch liefert sie Hinweise zu ihrer Eindämmung. Fragen, «ob ein Papua, ein Bantu, ein Japaner oder ein Italiener mit dem Fuß aufstampft» (Eibl-Eibesfeldt), tragen zum Verständnis gesellschaftlicher Phänomene, vor allem im sozio-ökonomischen Makrobereich, wenig bei. Der Mensch ist, «kurz gesagt, ein Mensch in jeder Lage, und wir können in bezug auf seine Natur nichts aus der Analogie der anderen Tiere lernen» (Ferguson).

Dennoch sind die Untersuchungen und Ergebnisse der Ethologie auch für die Soziologie von Bedeutung – freilich nicht, weil sich dadurch ein Kontinuum vom tierischen Verhalten zum menschlichen Handeln aufzeigen ließe, sondern weil das *Spezifische* der menschlichen Handlung in den Blick gerät. Physiologische Mechanismen mögen dem Tier «ein selbstloses, auf das Wohl der Gemein-

schaft abzielendes Verhalten» aufzwingen – weder das moralische Gesetz in uns noch die Normenbestimmtheit des Sozialverhaltens werden durch Analogsetzung zu solchen physiologischen Mechanismen erklärbar, und der Begriff der «physiologischen Tugenden» ist höchstens ein heuristisch nützlicher Anthropomorphismus. Skepsis ist freilich nicht nur Versuchen gegenüber angebracht, die Legitimation von Normen naturalistisch zu deuten – auch utopistische Vorstellungen, die den Menschen als ein natur-entlassenes Wesen betrachten, sind zu kritisieren. Daß Aggression wie Altruismus im Menschen ihre stammesgeschichtlichen Grundlagen haben, begründet noch keine Humanmoral, doch macht zum Beispiel der Hinweis auf eine mögliche evolutionäre Vorgeprägtheit der Aggressionstendenzen die Schwierigkeiten verständlicher, die der Ausbildung einer altruistischen Moral im Wege stehen. In diesem Sinn hat die Ethologie für die Ethik eine nützliche Funktion: sie begründet keine moralischen Verhaltensweisen, aber sie macht deutlich, welche «natürlichen» Schwierigkeiten uns an ihrer Verwirklichung hindern.

Eine Ethologie, die diese Einschränkung ihres Erkenntnisanspruchs nicht akzeptiert, vergißt ein Stück ihrer eigenen «Tradition». John Stuart Mill nannte Ethologie «die exacte Wissenschaft der menschlichen Natur». Er verstand darunter vorwiegend eine Analyse der Gesetze der Charakterbildung; ich habe bereits hervorgehoben, daß der Charakterbegriff ursprünglich auf einen Objektbereich verweist, den wir heute der Anthropologie zurechnen würden. Diese Ethologie rekurriert, trotz der genannten Definition, nicht auf «Grundgesetze der menschlichen Natur», sie ist vielmehr, hierin der Soziologie nahe, vor allem nützlich, «um die unterscheidenden Merkmale jedes Typus aus den eigenthümlichen Verhältnissen zu erklären und zu begründen, wobei der Rest allein, wenn ein solcher zurückbleibt, der Rubrik: angeborene Anlagen, zuzuweisen wäre».¹⁷ Mir scheint in dieser programmatischen Formulierung eine Arbeitsteilung zwischen Soziologie und Anthropologie (Humanethologie) aufgezeigt, die den Aufbau einer Humanethik befördern könnte.

Kierkegaard äußerte 1846 in den Tagebüchern die Befürchtung, einst werde die Physik die Sittenlehre ebenso verdrängen, wie die Metaphysik die Theologie verdrängt habe. Heute aber gehen Impulse zu einer Neubestimmung der Ethik in vielfältiger Weise gerade von Naturwissenschaftlern aus. Die Problematik einer solchen, meist weniger

naturwissenschaftlich begründeten, als von Naturwissenschaftlern *postulierten* Ethik läßt sich deutlich in Schriften des Nobelpreisträgers für Physiologie und Medizin (1965 zusammen mit André Lwoff und François Jacob) Jacques Monod aufzeigen.¹⁸

Die Position, die Monod vertritt, kann man aufgrund seines Verständnisses von Biologie durchaus im Rahmen anthropologischer Begründungsversuche der Ethik behandeln, auch wenn er, wie noch zu zeigen sein wird, eine wissenschaftliche Begründungsmöglichkeit der Ethik ablehnt. Die Biologie beschäftigt sich nach Monod mit Problemen, die gelöst werden müssen, will man das Problem der «menschlichen Natur» überhaupt anders als in metaphysischen Begriffen diskutieren. Die auf der Theorie des genetischen Codes basierende Biologie bildet die Grundlage einer allgemeinen Theorie lebender Systeme, deren Spezialfall die Anthropologie darstellt.

Monod postuliert die «Wahl» einer «Ethik der objektiven Erkenntnis» als Konsequenz einer bestimmten Kombination genetischer und evolutionstheoretischer Aussagen.¹⁹ In der Molekularbiologie – charakterisierbar durch die «Anwendung physikalischer Methoden auf... biologische Erscheinungen, die sie durch Erforschung der Molekülstrukturen und molekulare Wechselwirkungen zu deuten versucht» – gilt es als nachgewiesen, daß der Kopiermechanismus der DNS (Desoxyribonukleinsäure), «einen Bestandteil der Chromosomen, dem Träger der Erbmasse und der Grundlage der Evolution», für die Erhaltung von Abweichungen im Laufe der evolutionären Entwicklung verantwortlich ist. Am Anfang der Lebensprozesse finden sich zufällig entstehende und dann «festgehaltene» Strukturen. Demzufolge kann einer Evolution, die auf solchen zufällig entstandenen, nicht-letalen Abweichungen beruht, keinerlei Idee von Finalität – ein Begriff, der durch den antimetaphysischen Terminus «Teleonomie» ersetzt wird – mehr zugrundegelegt werden. Aufgrund molekularbiologischer Erkenntnisse müssen vielmehr metaphysische Theorien über die Entstehung des Lebens auf der Erde endgültig verworfen werden. Daraus zieht Monod die Konsequenz, eine Ethik (natur)wissenschaftlich nicht mehr begründen zu können: «Definitionsgemäß kennt die objektive Wissenschaft keine Werte. Sie kann sie nicht kennen. Folglich kann sie auch keine Ethik begründen. Eine objektive Ethik gibt es also nicht, etwas Derartiges ist ebenso unmöglich wie eine objektive Moral.»

Andererseits betont Monod die Notwendigkeit einer Humanethik. Da diese nicht *begründet* werden kann, muß sie *gewählt* werden. Die Wahl aber soll nicht auf der Grundlage individueller Entscheidung erfolgen, sondern am Maßstab der Produktivität orientiert sein: da die Wissenschaft der Menschheit die größten Fortschritte gebracht hat, kann die Wahl nur auf eine Ethik der objektiven Erkenntnis fallen. Zwar begründet die Wissenschaft keine Ethik, doch liegt ihr eine Ethik der objektiven Erkenntnis als Axiom zugrunde. Diese «Wahl» einer Ethik der objektiven Erkenntnis ist mehrfach problematisch; ihre inneren Widersprüche beruhen letztlich darauf, daß bei Monod Wissenschaft, Philosophie und philosophische Praxis völlig auseinander treten.²⁰

Da Monod gerade *keine* Begründung ethischer Verhaltensweisen liefern will, sondern nur die Wahl einer bestimmten Ethik postuliert, ist sein Vorhaben mit logischen Argumenten – etwa durch den Nachweis, daß mit der Orientierung am Utilitätsprinzip eben doch eine werthafte Begründung der Ethik erfolgt – nicht adäquat zu kritisieren. Kritisch hinzuweisen bleibt zunächst auf das optimistische Wissenschaftsverständnis, das der «Ethik» Monods letztlich zugrundeliegt. Das Dilemma der Wissenschaftsethik aber besteht nicht darin, einer Ethik der objektiven Erkenntnis bisher nicht gefolgt zu sein, sondern erklärt sich aus den Aporien einer solchen Ethik (Fortschrittsproblematik). Monod vermag an der Idee einer Einheitlichkeit und Universalität der Ethik der objektiven Erkenntnis nur festzuhalten, weil ihm die Ambiguität des Wissenschaftsprozesses selbst kaum ins Blickfeld gerät. Wäre das der Fall, müßte Monod, der sich in einem anderen Zusammenhang auf Descartes beruft, überlegen, ob nicht eine provisorische Moral (*morale par provision*) wie im «Discours de la méthode» die angemessenere Konsequenz seiner molekularbiologischen Einsichten zu sein hätte.

Daß Monod sich zu dieser Folgerung nicht durchringen kann, hat, wie ich vermute, Legitimationsprobleme zur Grundlage. Nicht ohne Prinzipien der «objektiven Wissenschaft» selbst kritisch zu reflektieren, könnte Monod an der Idee einer (natur)wissenschaftlichen Begründung der Ethik festhalten. Seine Wissenschaftsethik beruht daher auf einem Akt nicht-wissenschaftlichen Handelns: der «Wahl». Zwar soll der *Wissenschaftler* wertfrei handeln, doch entscheidet er sich als *Mensch* für den Wert der objektiven Erkenntnis. Dem Nachweis der Nichtbegründbarkeit einer

Ethik aus wissenschaftlichen Voraussetzungen liegt so letztlich eine Anthropologie zugrunde: des Menschentypus, dessen Wahl sich gleichsam «natürlich» auf das objektive Erkennen richtet. Folgerichtig heißt es in «Le hasard et la nécessité», daß die Ethik der objektiven Erkenntnis eine Erkenntnis der Ethik, als der Möglichkeiten und Grenzen des biologischen Wesens, umschließt.

*Einheit und Verschiedenheit der Menschennatur:
Über die Ethik in der ethnologischen Anthropologie*

Unter dem Begriff «ethnologische Anthropologie» fasse ich Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie zusammen,²¹ beziehe mich aber im folgenden fast ausschließlich auf Probleme der amerikanischen Ethnologie (anthropology). Die Bedeutung der ethnologischen Anthropologie für eine Bestimmung ethischer Prinzipien wird durch einen Vergleich mit dem Erkenntnisziel der biologischen Anthropologie deutlich. Diese will menschliches Handeln natürlich erklären, sie sucht nach Universalien der Menschennatur. Das Postulat, die Ethik sei «ihrer Natur nach eine für alle Menschen» (Trillhaas), entspricht diesem Erkenntnisinteresse. Demgegenüber verweist die ethnologische Anthropologie auf die Vielfalt der menschlichen *Kulturen* und die daraus folgende Verschiedenheit der menschlichen Wertsysteme. Diese Differenz der Erkenntnisinteressen ist, zumindest in den USA, lange Zeit auch institutionell nachweisbar gewesen: in der departmentalisierten Trennung von «physical» und «cultural anthropology».

Heute sehen wir uns dagegen in den anthropologischen Disziplinen einem interdisziplinären Trend gegenüber, der auch die biologische und ethnologische Anthropologie wieder einander annähert. Tatsächlich konnte das Postulat der Einheit der Menschennatur nie allein der biologischen, das ihrer Verschiedenheit nie ausschließlich der ethnologischen Anthropologie zugeschrieben werden. Die Aufklärungsphilosophie bereits hat vielmehr die Verschiedenheit gerade als ein natürliches Prinzip begründen wollen und damit Ungleichheit gerechtfertigt, aber auch Andersartigkeit toleriert.

Die Antinomien der aufklärerischen Anthropologie lassen sich am wechselvollen Verständnis den Primitiven und Wilden gegenüber demonstrieren. Wird in der frühesten Reiseliteratur der Begriff «primitiv» ursprünglich pejorativ gebraucht, entwickelt sich aus der Verachtung des Primitiven die Legende vom «bon sauvage». Deren Ursprung

verweist freilich weniger auf eine Geste des Mitleids oder der Achtung, sondern verrät eher den Zwang, eine Kritik an den Zuständen der eigenen Gesellschaft nur durch eine Projektion der Kritik auf exotische Sozietäten vornehmen zu können. Ebenso entspringt die Polemik gegen die Sklaverei im 18. Jahrhundert nur teilweise «humanitären» Motiven, im gleichen Maße sind dafür ökonomische Überlegungen ausschlaggebend, etwa bei Dupont de Nemours, der bei Sklaven keine ausreichende Leistungsmotivation vermutete.

So trägt die aufklärerische Anthropologie zum Abbau des Ethnozentrismus durchaus bei – ohne doch seine Grundlagen zu beseitigen. Ethnozentristisch orientiert bleibt die Aufklärung auch in Entwürfen, die heute noch fortschrittlich anmuten, wie in Condorcets «Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain» (1794).²² Heute zeigen sich die Widersprüche der aufklärerischen Anthropologie mit unverminderter Schärfe – die Problematik der in der Entwicklungssoziologie und Ethnologie vorherrschenden eurozentrischen Zivilisationstheorien ist dafür nur ein Beispiel.²³

Weiterhin ist die Relativismusdebatte für die Antinomien der ethnologischen Anthropologie bezeichnend. Der *kulturelle* Relativismus ist eine Folge der Entdeckung der Verschiedenheit der menschlichen *Natur*. Zur wissenschaftlichen Anschauung konnte er aber erst werden, als der «Schock» der erkannten menschlichen Variationsbreite – Begriffe wie «Fremdheit», «Andersheit», «Kuriosität», «Monstruosität», die eigentlich auf Nicht-Menschliches verweisen, zeigen die Hemmung, diese Tatsache zur Kenntnis zu nehmen – überwunden war: durch Einsicht in die Kohärenz des Fremden, die Erkenntnis, es mit einem *System* von Differenzen zu tun zu haben. In dieser Phase war die Doktrin des kulturellen Relativismus, gegen den Ethnozentrismus gerichtet, durchaus aufklärerisch motiviert.²⁴

Dem Relativismus wird der Universalismus entgegengesetzt. Damit ist nicht der Rückgriff auf biologische Konstanten alleine gemeint, sondern die Reduktion gesellschaftlicher Verhaltensweisen auf biologische Ursachen zum Zwecke der Normenlegitimierung. So versucht man etwa, bestimmte ästhetische Anschauungsweisen damit zu rechtfertigen, daß sich die Sehgewohnheiten und Möglichkeiten der Sinneswahrnehmung nicht geändert hätten, seit der Mensch auf dieser Erde lebt. Demgegenüber will der Relativismus derartige Überzeugungen als kultur- oder klassenspezifisch

nachweisen; an der Idee einer Universal-Ethik vermag er nicht festzuhalten.

Es zeigt sich, daß – trotz «aufklärerischer» Intention – auf die Doktrin des kulturellen Relativismus eine progressive Gesellschaftstheorie oder praktisch folgenreiche Gesellschaftskritik nicht begründet werden kann. Lévi-Strauss hat diese Schwierigkeit als das Dilemma des Ethnographen beschrieben: «Will er... zu einer Verbesserung der sozialen Verhältnisse in seiner Gesellschaft beitragen, so muß er die von ihm abgelehnten Erscheinungen überall dort bekämpfen, wo er sie antrifft, wodurch er an Objektivität und Unparteilichkeit einbüßt. Umgekehrt hindert ihn seine Objektivität daran – die zu wahren ihn nicht nur moralische Skrupel, sondern auch die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit zwingen –, die eigene Gesellschaft zu kritisieren, da er ja keine Gesellschaft werten, sondern alle erkennen will. Um also zu Hause handeln zu können, ist er gezwungen, sich das Fremde zu versagen; will er aber alles verstehen, so verzichtet er darauf, irgend etwas zu ändern.»²⁵

Forschungsstrategisch hat man die Differenz von Universalismus und Relativismus beseitigen wollen, indem man *biologische* von *transkulturellen* Konstanten unterschied. Dabei kann es sich durchaus um den gleichen Sachverhalt handeln – unterschiedlich sind nur die Methoden, mit denen die Konstanz eines Merkmals ermittelt werden soll. Im ersten Fall wird diese Konstanz mit naturwissenschaftlichen Methoden nachgewiesen, im zweiten aufgrund eines mehr oder minder umfassenden Kulturenvergleichs mit höherer oder geringerer Wahrscheinlichkeit angenommen. Der «Beweiswert» beider Strategien ist freilich nicht identisch, und typischerweise beziehen sich Entwürfe konservativer Anthropologien auf als biologisch deklarierte Konstanten. Letztlich wird die Problematik von Relativismus und Universalismus durch die Differenzierung biologischer und transkultureller Konstanten nicht beseitigt.

Der anthropologische Relativismus unterliegt dem Legitimationsdefizit jeder relativistischen Disziplin: sie kann sich nicht selbst begründen, andererseits aber auch prinzipiell keine Fremdlegitimation beanspruchen. Im Rückgriff auf den anthropologischen Relativismus sind nur Entwürfe von Partikularmoralen möglich. Andererseits gerät der Universalismus, richtet er sich auf den Entwurf eines universellen Moralcodes, in die gleichen Schwierigkeiten, denen die biologische Begründung ethischer Prinzipien unterliegt. In den USA hat, verursacht nicht zuletzt durch die Benutzung

der Ethnologie zu imperialistischen Zwecken, dieses Dilemma zu einer weitgespannten und leidenschaftlich geführten Debatte über die Prinzipien einer anthropologischen (ethnologischen) Ethik geführt.²⁶ Damit ist zunächst «nur» die Ausarbeitung von Verhaltensmaximen für Anthropologen gemeint, die grundlegenden epistemologischen Probleme der sozialwissenschaftlichen Werturteilsdebatten geraten erst allmählich ins Blickfeld.

Anthropologie, Soziologie, Theologie

Daß «Moral-Predigen leicht, Moral-Begründen schwer ist» (Schopenhauer) zeigt sich auch an den Versuchen einer anthropologischen Fundierung der Ethik. Das Problem ist von unverminderter Aktualität, denn letztlich – so Roger Bastide – wird die Werturteilsdebatte kaum Fortschritte machen, solange die Grundlagen einer wissenschaftlichen Moral nicht gelegt sind.²⁷ Wenn in den anthropologischen Disziplinen immer noch an die Möglichkeit geglaubt wird, ethische Prinzipien im Rückgriff auf die menschliche Natur begründen zu können, so ist daran nicht nur das Festhalten an einer ahistorischen Anthropologie²⁸ kritisierbar, sondern auch die Ausblendung der Problemgeschichte bemerkenswert. Unverändert zeigen sich die Antinomien des bürgerlichen Naturrechts. Bei Hobbes laufen die Naturgesetze den natürlichen Trieben gerade zuwider (Leviathan XVII); *Normen*, unter denen allein gesellschaftliches Leben funktionieren kann, sind aus *Regeln* des Naturgeschehens nicht ableitbar.²⁹ Auf die Frage nach der Stimme der Natur antwortete bereits 1704 Pierre Bayle: Sie sagt, «daß man essen und trinken muß. Würde man die Natur nicht korrigieren, gäbe es nichts Korruptereres als die menschliche Seele.»

Daß die «Ethik ihrer Natur nach eine für alle Menschen» sei (Trillhaas), ist die konsequente Folgerung aus der Annahme, eine Ethik sei aus der allgemeinen Menschennatur überhaupt ableitbar. Ohne diese Möglichkeit rigoros ablehnen zu wollen, legt eine Einsicht in die Schwierigkeiten der anthropologischen Begründung der Ethik zunächst einen Hinweis auf die Variabilität der Menschennatur, bis in ihre Primärbedürfnisse, nahe: «Hunger ist Hunger, aber Hunger, der sich durch gekochtes, mit Gabeln und Messer gezeßnes Fleisch befriedigt, ist ein anderer Hunger als der rohes Fleisch mit Hilfe von Hand, Nagel und Zahn verschlingt.»³⁰

Die Einsicht in die Variabilität der Humannatur, die die Theologie in ihrem Dialog mit der Anthro-

pologie gewinnt, macht eine Analyse der Partikularität menschlicher Normen vordringlich. Da höchst verschiedene Normensysteme gleiche Funktionen zu erfüllen vermögen, verweist die Tatsache dieser funktionalen Äquivalenz die Theologie auch auf die Soziologie. Denn die «höchsten moralischen Prinzipien geben uns keinen Aufschluß darüber, was die Moral einer bestimmten Gesellschaft wirklich ist, sondern allenfalls darüber, wie der Moralist sich die Moral vorstellt».³¹ Und die Konsequenz aus der Schwierigkeit, eine Universalethik anthropologisch zu begründen, also letztlich auf das naturrechtliche Denken zurückzugreifen, ist heute der Versuch, «das zu ersetzen, was im Naturrecht <Natur> war» (Luhmann).

Der Vorschlag an die Theologie, über das Problem einer Fundierung der Ethik zunächst mit der Soziologie in einen Dialog zu treten, weist dem Problem der empirisch feststellbaren Normenvielfalt einen vordringlichen Rang zu.³² Es ist soziologisch in der Tat nicht einsehbar, warum Angehörige verschiedener Klassen der gleichen Gesellschaft oder Mitglieder verschiedener Gesellschaften nicht unterschiedlichen moralischen Prinzipien folgen sollten, sofern die unterschiedlichen Normensysteme äquivalente Funktionen erfüllen. Diese Auffassung läßt sich durchaus im Sinne einer kritischen Theorie der Gesellschaft deuten: Einheitsmoralen, gerade wenn sie anthropologisch legitimiert zu sein vorgeben, sind meist der Ausdruck innergesellschaftlich variabler Normen und schich-

tenspezifisch höchst unterschiedlicher Sanktionsfolgen. Damit ist die anthropologische Fragestellung nicht obsolet geworden: als Ergänzung der soziologischen bleibt sie unabdingbar. Die ethnologische Anthropologie erleichtert durch Hinweise auf die Vielfalt der Normensysteme den Normenwandel und verhindert das Herausbilden ethnozentristischer Normenkataloge. Die biologische Anthropologie vermag nicht nur auf *Grenzen* des Menschen, sondern auch auf die Vielfalt des Menschen *möglichen* hinzuweisen: in genau diesem Sinne hat etwa auch die Ethologie in ihrer Kritik an der kirchlichen Sexualmoral Stellung bezogen.³³

Die Schwierigkeiten, die sich aus einem Relativismus der Normensysteme ergeben – die funktionale Äquivalenz verhindert nämlich keineswegs die Konkurrenz der Moralen –, sind damit freilich nicht beseitigt. Genau hier scheint mir eine mögliche Aufgabe der Theologie zu liegen: weniger auf die Herausarbeitung einer einheitlichen Ethik ihr Augenmerk zu richten, als Kriterien für die *Kompatibilität* unterschiedlicher Moralsysteme zu erarbeiten. Dies ist eine Aufgabe für die Gegenwart. Sollte die Menschheit tatsächlich zur «Weltgesellschaft»³⁴ zusammenwachsen, mag das Programm einer einheitlichen Ethik wieder in den Vordergrund rücken. Vielleicht ist aber gerade die Weltgesellschaft nur durch eine Vielfalt ausdifferenzierter, freilich miteinander vereinbarerer Moralen überhaupt funktionsfähig und vor der inneren Erstarrung zu bewahren.

¹ H.-N. Janowski, *Theologie als kritisch orientierende Wissenschaft*; H.-G. Geyer, H.-N. Janowski, A. Schmidt, *Theologie und Soziologie* (Stuttgart 1970) 57–58.

² W. Trillhaas, *Spaltung und Einheit der Ethik: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 13 (1971) 21. Demgegenüber hat das Festhalten an einer «theologischen Axiomatik» auch die Kritik anthropologischer Begründungen theologischer Aussagen zur Voraussetzung; vgl. G. Sauter, *Die Begründung theologischer Aussagen – wissenschaftstheoretisch gesehen: Zeitschrift für evangelische Ethik* 15 (1971) 299–308. Im Vorschlag, an die Stelle reduktiver Begründungen das Kriterium der kommunikativen Verbindlichkeit zu setzen, theologische Begriffe als «Regulatoren kirchlichen Redens» zu verstehen, zeigt sich dabei eine Koinzidenz mit Überlegungen von Jürgen Habermas; vgl. J. Habermas und N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung* (Frankfurt 1971).

³ Vgl. W. Lepenies und H. Nolte, *Kritik der Anthropologie* (München 1971).

⁴ N. Luhmann, *Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas; Habermas u. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, aaO. 385.

⁵ Vgl. W. Lepenies, *Soziologische Anthropologie: Materialien* (München 1971).

⁶ Vgl. dagegen, als bisher schärfsten Versuch, Ansätze

zur Ausarbeitung einer Anthropologie bei Marx radikal dem Bereich der Ideologie zuzurechnen; L. Althusser, *Pour Marx* (Paris 1965) (Für Marx [Frankfurt 1968]); L. Althusser und E. Balibar, *Lire le Capital*, 2 Bde. (Paris 1968).

⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Frankfurt-Bonn ⁸1966) 330.

⁸ Kant, *Werke*, Bd. 10 (Darmstadt ²1964) 793–795.

⁹ J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung. Gesammelte Werke*, Bd. 4 (Aalen 1968) (Neudruck) 244, 262.

¹⁰ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (Frankfurt-Bonn 1969). Kritisch dazu J. Habermas, *Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik: Merkur* 264 (1970) 313–327 und H. Pleßner, *Trieb und Leidenschaft: Merkur* 276 (1971) 307 bis 315. Vgl. W. Lepenies, *Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen-Habermas. Lepenies und Nolte, Kritik der Anthropologie*, aaO. 77–102. Der Beitrag ist ebenfalls erschienen in der *Soziologen-Korrespondenz* 4 (1970) 171–198, eine englische sowie eine französische Übersetzung in *The Human Context* 3 (1971) 205–225, 226–248.

¹¹ Für Gehlen scheint das kein Problem zu sein: «Eine Wissenschaft, die sich an der Darstellung der verschiedenen Formen des Ethos versuchte, würde (Ethik) heißen und vor allem wissen müssen, daß ein herrschendes Ethos aus einem Guß, das heißt ein solches, das andere Formen relativiert,

unterordnet oder ausschließt, ohne eine herrschende Schicht nicht zustande kommt, die ihr Ethos proklamiert und durchgesetzt hat. «Moral und Hypermoral», aaO. 38. Hier wird deutlich, daß der Pluralismus der Ethik nach Gehlens Auffassung theoretisch möglich, in der Praxis eine Ethik aber nur gewaltsam durchsetzbar ist.

¹² Vgl. I. Eibl-Eibesfeldt, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie (München 1967); Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München 1970). K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1963). W. Wickler, Antworten der Verhaltensforschung (München 1970); Die Biologie der zehn Gebote (München 1971).

¹³ Vgl. H. Arendt, Macht und Gewalt (München 1970) 59–86 (On Violence [New York 1970]).

¹⁴ Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß, aaO. 15.

¹⁵ Wickler, Antworten der Verhaltensforschung, aaO. 181, 188.

¹⁶ Vgl. J. Fayet, La révolution française et la science 1789 bis 1795 (Paris 1960) 347.

¹⁷ J. St. Mill, aaO. 263, 273, 277.

¹⁸ J. Monod, Von der Molekularbiologie zur Ethik der Erkenntnis (Inauguralvorlesung am Collège de France vom 3. 11. 1967); The Human Context 1 (1969) 341–346; Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne (Paris 1970) (Dt.: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie [München 1971]); On the logical relationship between knowledge and values. The social impact of modern biology, Hrsg. Watson Fuller (London 1971) 11–21; Die Wissenschaft, der höchste Wert des Menschen, Manuskript, erscheint in The Human Context 3 (1971). Ich beziehe mich auf vorstehende Veröffentlichungen Monods und weise Zitate im einzelnen nicht mehr nach. Vgl. zu Monod die kritische Würdigung von Jean Piaget, Hasard et dialectique en épistémologie biologique: Sciences. Revue de la civilisation scientifique 71 (1971) 29–36.

¹⁹ Vgl. dazu W. Zimmermann, Evolution und Naturphilosophie (Berlin 1968) 239–278: Evolution und Ethik.

²⁰ Vgl. P. Boiteau, Une éthique délibérée idéaliste, celle de J. Monod, La Pensée 155 (1971) 55–77. Vorzuhalten wäre Monod auch der Verzicht auf das Überdenken einer institutionellen Umsetzung seiner «éthique de la connaissance», die ja nur so effizient sein könnte. Monod nähert sich dem Vorschlag J. Bronowskis, der vehement für ein «disestablishment of science» votiert hatte. Zur Kritik an diesem Konzept, dessen Grundlage das utopische Vertrauen in eine Ethik der Wissenschaftler bildet, siehe die Äußerungen von Peter Medawar, Gerald Piel, Anthony Wedgwood Benn und Eugene Rabinowitch in Encounter 37 (1971) No. 3, 91–95. Positionen und Gegenpositionen sind freilich schon sämtlich in der Debatte um die «freischwebende Intelligenz» der Mannheimschen Wissenssoziologie vorweggenommen.

²¹ Vgl. W. Lepenies, Soziologische Anthropologie, aaO. 42–76.

²² aaO. 84–90.

²³ Vgl. D. Ribeiro, The Civilizational Process (Washington, D.C. 1968) (Dt.: Der zivilisatorische Prozeß [Frankfurt 1971]).

²⁴ Der kulturelle Relativismus war lange Zeit und ist weitgehend auch heute noch die beherrschende «ethische» Doktrin der Ethnologie. 1947 formulierte das «Executive Board» der «American Anthropological Association» ein

«Statement on Human Rights», das auch der UNO zugeleitet wurde. Die Deklaration der Menschenrechte, die die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 10. 12. 1949 verabschiedete, nahm diese Anregung freilich nicht auf.

²⁵ Cl. Lévi-Strauss, Traurige Tropen (Köln und Berlin 1960) 354. (Tristes Tropiques [Paris 1955]).

²⁶ Toward an Ethics for Anthropologists: Current Anthropology 12 (1971) 321–356.

²⁷ Vgl. R. Bastide, Anthropologie Appliquée (Paris 1971) 39.

²⁸ Diese Position ist im Rahmen der anthropologischen Disziplinen selbst überholt, wobei ich vor allem an Forschungen denke, die den historischen Wandel und die «räumliche» Differenzierung von Bedürfnisstrukturen aufzeigen. Zum Programm einer «historischen Anthropologie» habe ich in meiner erwähnten Schrift Soziologische Anthropologie Hinweise auf Veröffentlichungen von R. Koselleck, Th. Nipperdey und H. U. Wehler gegeben. Vgl. W. Lepenies, aaO. 38–41.

²⁹ F. Borkenau, Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode (Paris 1934), Unver. reprografischer Nachdruck Darmstadt 1971, 439–482 («Hobbes»).

³⁰ K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Berlin [DDR] 1953) 13.

³¹ N. Luhmann, Normen in soziologischer Perspektive: Soziale Welt 20 (1969) 29.

³² Abwehrreaktionen einem solchen Vorschlag gegenüber lassen sich unschwer antizipieren. In einer Rezension des Buches von Peter Berger, Einladung zur Soziologie, eine humanistische Perspektive – dessen Apologie ich gar nicht liefern will – heißt es: «Wir [das heißt Althistoriker und Latinisten, W. L.] nehmen die Einladung nur an, wenn die Soziologie sich entschließt, eine Disziplin der Geschichtswissenschaft und der Philosophie, und zwar der Ethik, zu werden. Wenn nicht, ... weisen [wir] sie hinaus aus der Universitas litterarum, denn sie repräsentiert nicht nur «das Bewußtsein einer Welt, deren Wertbegriffe durch die Bank relativ geworden sind», sondern sie liefert diesem Bewußtsein die Theorie, hat es vielleicht bei manchen überhaupt erst erzeugt; sie ist Wegbereiterin des Untergangs des Abendlandes, der Götterdämmerung.» H. Drexler, Einladung zur Soziologie?: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 23 (1971) 147–155.

³³ Vgl. W. Wickler, Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie, Antworten der Verhaltensforschung, aaO. 195–220.

³⁴ Zum Begriff in seiner systemtheoretischen Interpretation vgl. N. Luhmann, Die Weltgesellschaft: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 57 (1971) 1–35.

WOLF LEPENIES

geboren am 11. Januar 1941 in Deuthen, promovierte 1967 in Philosophie an der Universität Münster und habilitierte sich 1970 für Soziologie an der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Fakultät der Freien Universität Berlin, ist seit 1971 Professor am Institut für Soziologie. Er veröffentlichte u. a.: Melancholie und Gesellschaft (Frankfurt 1969), Ästhetik und Gewalt (Gütersloh 1970), Kritik der Anthropologie (mit Helmut Nolte) (München 1971), Soziologische Anthropologie (München 1971).