



Anke Thyen

Kooperation als Lebensform

Eine anthropologische Erläuterung der Rede vom Vorrang der Moral

1. Lesarten der Vorrangthese

Bei der Debatte um einen »Vorrang der Moral« geht es um die Frage, ob moralisch begründeten Handlungsoptionen generell ein Vorrang vor prudenziell-pragmatischen oder instrumentell-strategischen¹ zukommt, wenn die entsprechenden Optionen aus der Perspektive der Handelnden im Konflikt miteinander liegen und unvereinbar zu sein scheinen. Solche Konflikte, insbesondere zwischen moralischen und prudenziell-pragmatischen Optionen, entstehen aus unterschiedlichen Gründen. Manchmal ist uns zum Beispiel daran gelegen, einer unangenehmen moralischen Verpflichtung pragmatisch oder strategisch geschickt aus dem Weg zu gehen. Manchmal beschreiben wir Konflikte auch irreführend und sehen moralische Verpflichtungen, wo gar keine vorliegen, oder identifizieren moralische Angelegenheiten als prudenziell-pragmatische oder gar instrumentell-strategische. Worin besteht also der Konflikt?

Bernard Williams (1978) hat in diesem Zusammenhang zwischen *Überzeugungskonflikten* und echten *moralischen Konflikten* unterschieden. Bei Überzeugungskonflikten werden Wahrheitsansprüche

¹ Kant (1977, 45f.) unterscheidet zwischen zwei Typen hypothetischer Imperative, den problematisch-praktischen Regeln der Geschicklichkeit (technische Imperative) einerseits und den assertorisch-praktischen Ratschlägen der Klugheit (pragmatische Imperative) andererseits, sowie den kategorischen Imperativen der Moralität (moralische Imperative); Habermas (1991) zwischen dem »pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«; Rawls (1998, 120–127) im Anschluss an Kant zwischen dem Vernünftigen und dem Rationalen.





verhandelt. Da zwei oder mehrere widerstreitende Überzeugungen nicht gleichzeitig wahr sein können, sind Überzeugungskonflikte lösbar; man kann eine Option gewissermaßen loswerden. Kann man sich auf diese Weise einer moralischen Verpflichtung entledigen? Anders als Überzeugungen sind moralische Optionen nicht wahrheitsfähig. Ein moralischer Konflikt bringt uns in das Dilemma, mit zwei Optionen konfrontiert zu sein, die wir beide ergreifen *sollen*, die wir aber aus kontingenten Gründen nicht beide ergreifen können. Während man bei Überzeugungskonflikten eine Option argumentativ gewissermaßen loswerden kann, ist das bei moralischen Konflikten nicht möglich. Bezogen auf die Vorrangthese scheint es mir nun so zu sein, dass die *Frage* nach dem Vorrang in der Regel auf einen *Überzeugungskonflikt* zwischen einer pragmatisch-prudentiellen Option einerseits und moralischen Option andererseits zugeschnitten ist. Aber ist die Frage nach dem Vorrang der Moral unter diesen Voraussetzungen dann tatsächlich eine ernstzunehmende Frage (vgl. Thyen 2014)?

Williams folgend müssten wir sagen, dass hier wahrheitsfähige Äpfel mit nicht wahrheitsfähigen Birnen verglichen werden und man jedenfalls die moralische Option nicht loswird. Es ist kein seltener Fall, dass einer prudentiell-pragmatischen Option der Vorrang vor einer moralischen gegeben wird. Aber berührt das die Frage nach dem Vorrang der Moral wirklich? Der Vorrang der Moral schließt zwar die Koexistenz der drei Handlungstypen nicht aus. Es gibt praktische Angelegenheiten, die instrumentell-technische Lösungen verlangen; andere Angelegenheiten verlangen prudentiell-ethische Lösungen und wieder andere moralische. In Konflikt geraten diese Gebrauchsweisen der praktischen Vernunft erst dann, wenn wir daran gehen, die eine durch die andere zu ersetzen, uns also fragen, ob ein moralisches Problem auch pragmatisch gelöst werden darf, ob es sich bei einer pragmatischen bzw. technischen Frage nicht eigentlich um eine moralische handelt. Die Frage ist also, ob in gegebenen Fällen ein moralischer, ein prudentiell-pragmatischer oder ein instrumentell-strategischer Gebrauch der praktischen Vernunft erforderlich ist. Aus anthropologischer Sicht lässt sich, wie ich später zeigen möchte, argumentieren, dass es möglich ist, moralische Belange von anderen zu unterscheiden, und dass diese Unterscheidung zugleich eine Entscheidung zugunsten eines generellen Vorrangs der Moral ist.





Es gibt verschiedene Lesarten der Rede vom Vorrang der Moral. Eine *normative*, nach der bei konfligierenden Handlungsoptionen die moralische Option Vorrang vor nicht moralischen, etwa instrumentell-strategischen oder prudentiell-pragmatischen, haben *soll* (und nicht nur *sollte*), und eine *semantische*, nach der, wenn man eine Option als *moralische* Option verstanden hat, dies die Unterordnung anderer Optionen *eo ipso* nach sich zieht. Jemand, der weiß, dass er *x* tun *soll*, weiß nach dieser Lesart eben auch, dass andere Optionen nachgeordnet sind. Das folgt aus der Logik moralischer Sprachspiele. Nach beiden Lesarten ist es vernünftig und nicht nur einfach rational, der Moral den Vorrang zu geben. Gegenüber dem Rationalen macht das Vernünftige nach Kant und Rawls eine »besondere Form der moralischen Sensibilität« aus, »die dem Wunsch zugrunde liegt, sich an fairer Kooperation als solcher zu beteiligen« (Rawls 1998, 123). Praktisch-vernünftige Akteure nehmen nach diesem Verständnis der Vorrangthese Schaden an ihrem Selbstverständnis als vernunftfähige Wesen, wenn sie den Vorrang der Moral missachten. Demnach ist, anders als Héctor Wittwer (in diesem Band, ##) behauptet, die Beachtung des Vorrangs der Moral in der Tat *vernünftig* und seine Missachtung nicht vernünftig – wengleich *nicht* notwendigerweise *irrational*. Eine Missachtung des Vorrangs der Moral kann *rational* sein, aber ist sie deshalb *vernünftig*? Beiden Lesarten bescheinigt die Debatte um die Vorrangthese – einerlei, ob für oder wider den Vorrang – jedenfalls Zirkularität (vgl. Foot 1978, 169; Wittwer, in diesem Band, ##). Die Zirkularität entzieht der Vorrangthese jedoch nicht den Boden. Sie wird dadurch eher interessant, umso mehr, als unsere moralischen Intuitionen in der Regel gar kein Problem mit ihr zu haben scheinen (vgl. Hallich, in diesem Band, 86–105, und Hoffmann, in diesem Band, 46–66). Warum das so ist, möchte ich im Rahmen einer anthropologischen Lesart der Vorrangthese zu beantworten versuchen.

2. Das »selbstgewirkte« moralische Gefühl als Lebensform

Der moralische Gebrauch der praktischen Vernunft bezieht sich, wie ich zeigen möchte, auf Belange, die Personen in ihrem Personsein betreffen. Damit ist jedoch noch nichts darüber gesagt, was Akteure dazu bringt, ihre Überlegungen und Handlungen an Be-





langen dieser ihnen reflexiv gegebenen allgemeinen Lebensform auszurichten. Die Beantwortung dieser Frage führt an die Grenzen der praktischen Vernunft. Einerseits ist ihre Letztbegründung nicht möglich; sie muss daher als Faktum betrachtet werden. Andererseits handelt es sich bei diesem Faktum um ein praktisch wirksames Faktum. Wir handeln nämlich allenthalben moralisch oder wir sind Zeugen von moralischen Handlungen anderer, ohne je das Gefühl zu haben, darin fremdbestimmt zu sein. Wir wollen handeln, wie wir handeln, und wir haben ein Gefühl dafür, das Richtige zu tun. Wir wollen, was wir *sollen*. Kant sieht diese Volitionen zweiter Stufe (vgl. Frankfurt 2001b) – das vernünftige »Interesse« an der Moral – durch ein *moralisches Gefühl* gestützt, hält aber eine vernunftkritisch starke Begründung des Interesses an der praktischen Vernunft für aussichtslos. Es sei eine

subjektive Unmöglichkeit, [...], ein Interesse ausfindig und begrifflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne [...]; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaß unserer sittlichen Beurteilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjektive Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muss, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergibt (Kant 1974, 98).

Dass Kant von einem »moralischen Gefühl« spricht, wird oft übersehen; und doch nimmt es eine systematisch relevante Stelle in seiner Ethik ein. Nur eine affektive Bindung, eine durchaus spezifische Neigung zum Guten kann nämlich die Moral zu der vernünftigen »Lebensform« (Wittgenstein 1984) machen, als die Kant sie ausgewiesen hat. Wir bilden das moralische Gefühl in Prozessen der Enkulturation aus.² Kant erläutert es zu Beginn der *Grundlegung* in einer Fußnote als »*selbstgewirktes* Gefühl der Achtung« (Kant 1974, 28). Es kann als eine vernunftgeleitete und gleichwohl affektiv verankerte Triebfeder der Moralität verstanden werden, insofern es ein aktiv gebildetes und kein passiv reaktives Gefühl ist. Es ist gewissermaßen ein vernünftiges Gefühl.

² Dies führt zu einer Lesart Kants, der zufolge der tugendethische Aspekt seiner praktischen Philosophie unabweisbar ist. Vgl. Onora O'Neill (2013, 21), die anhaltend für einen »coherent and integrated account of justice and virtue« bei Kant argumentiert.





Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewusstsein der *Unterordnung* meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtsein desselben heißt *Achtung*, so daß diese als *Wirkung* des Gesetzes aufs Subjekt und nicht als *Ursache* desselben angesehen wird. (Ebd.).

Das »selbstgewirkte Gefühl der Achtung« ist durchaus der vernunftgeleiteten *sympathy* bei Adam Smith (1994) verwandt, aber es geht darüber hinaus. Bei Smith, wie bei Kant, ist dieses Gefühl nicht der Widerpart der Vernunft, sondern ihr Prüfstein: Nur was wir auch zu einem Teil unserer emotionalen Identität machen können, kann uns vernünftig erscheinen und entsprechend leiten. Das heißt, dass moralische Pflichten in einem Sittengesetz ihre Begründung finden, das, *indem* es kognitiv eingesehen werden kann, auch emotional gewollt werden kann. Der gute Charakter ist in Kants Ethik nicht optional, sondern »a matter of (imperfect) duty« (O’Neill 2013, 20). Der vernunftkritisch ausgelegte gute Charakter lässt sich, eben weil er als solcher zugleich reflexiver Charakter ist, nicht auf eine intellektualistisch missverstandene Pflichterfüllung reduzieren, sondern ist ein Charakter, der motiviert ist, an sich selbst als gutem Charakter ein Interesse zu nehmen, das auch im allgemeinen Interesse liegt. Denn der gute Charakter ist – entgegen der Habermas’schen Lesart der Kantischen Ethik – kein subjektiv-monologischer Charakter, sondern »Persönlichkeit« im Gebrauch praktischer Vernunft, der von vornherein reziprok, rekursiv, kurz: reflexiv angelegt ist. Deshalb kann man so handeln wollen, dass man »die Menschheit, sowohl in [s]einer Person wie in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel« (Kant 1974, 61) behandelt. Die praktische Vernunft kann nicht anders denn als willentlich geteilte Vernunft verstanden werden, an der aus erstpersonaler Perspektive Interesse genommen werden kann. So ist die Unterwerfung des Willens unter das Gesetz willentliche Achtung, ein selbstgewirktes Gefühl, bei dessen Entwicklung es um nichts anderes geht als die Entwicklung moralischer Urteilskraft. In seiner Vorlesung zur Moralphilosophie von 1774 bestimmt Kant das Gewissen als einen »Instinct sich selbst nach moralischen Regeln zu richten«, einen »natürliche[n] Antrieb« (Kant 2004, 188) des *animal rationabile* Mensch.³ Kant rechnet dem Menschen eine natürliche

³ Wertvolle Hinweise auf den anthropologischen Gehalt der Moralphilosophie Kants verdanke ich Ludwig Coenen (2015).



Anlage zur Moralität zu, die kultiviert werden *kann*, die aber um des Gattungscharakters der Persönlichkeit willen, um der Möglichkeit eines Selbstverständnisses dieses reflexiven Lebewesens willen, auch kultiviert werden *muss*.

Der natürliche und schließlich vernunftgeleitet kultivierte Antrieb, willentlich moralisch zu handeln, ist nicht im Letzten begründbar, und damit auch der Vorrang der Moral nicht. Der Vorrang kann aber auch nicht zurückgewiesen werden, wohl auch nicht metaethisch. Denn der Vorrang der Moral ist Produkt einer praktischen Urteilskraft, die für ihre Voraussetzungen, nämlich die praktische Vernunft selbst, nicht eintreten kann.⁴ Man kann vielleicht sagen, dass moralische Intuitionen Wirkungen des selbstgewirkten moralischen Gefühls sind, nicht Grundlagen der Moralität. Das »selbstgewirkte Gefühl der Achtung« ist ein enkulturiertes, kulturelles Gefühl, das – wie andere Gefühle auch – in Lernprozessen gebildet und schließlich Teil unserer Identität wird. Es ist deshalb auch nicht Quelle der Moralität, sondern ihre – selbstbezügliche – Wirkung. Der Rekurs auf ein Gefühl widerspricht der Kantischen Vernunftkritik nicht, sondern liegt vielmehr ganz auf ihrer Linie. Wo alle Begründung ein Ende hat, wo der Spaten sich am Fels auch der praktischen Vernunft zurückbiegt, wächst ein Gefühl für die Wirklichkeit, nicht nur die Möglichkeit der praktischen Vernunft. »Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefo[r]dert werden kann« (Kant 1974, 102).

Die Kantische Ethik hört beim Faktum der praktischen Vernunft gleichwohl nicht auf. Um seine Unbegreiflichkeit zu begreifen, ist der Mensch – wo die praktische Vernunft nicht nur eine »kuriose Idee« (Rawls 1998, 124, Anm. 3) bleiben soll – auf ein Gefühl angewiesen, das nicht das andere der Vernunft ist, sondern ein vernünftiges Gefühl. Über dieses Gefühl kann die praktische Vernunftkritik nicht viel sagen, und sie tut das auch nicht. Aber man kann an

⁴ Wittwers Forderung eines »Kriteriums« (in diesem Band, 34f.) ist nicht wirklich einzusehen. Ein Kriterium für den Vorrang, die *differentia specifica*, liegt auf der Ebene des Unterschiedenen, nicht auf einer höheren. Die Vorrangthese bleibt ohne das geforderte Kriterium nicht unverständlich.



diesem Punkt die anthropologischen Implikationen der Kantischen Ethik förmlich mit Händen greifen (vgl. Sturm 2009; Coenen 2015). Ohne Rückgriff auf den Menschen, Subjekt und Objekt der Vernunftkritik, kann zwar die Frage beantwortet werden, was er soll, nicht aber, wie es möglich ist, dass er auch *will*, was er wollen *kann*.

3. Kollektive Intentionalität

Dem anthropologischen Gehalt der Moral kommt man über unsere so genannten moralischen Intuitionen näher. Worauf beruht das »selbstgewirkte Gefühl der Achtung«, das diese Intuitionen bewirkt, seiner Möglichkeit nach? Was hat es mit den moralischen Intuitionen, mit dem Gefühl für das moralisch Richtige auf sich? Man darf dieses Gefühl nicht subjektivistisch bzw. emotivistisch missverstehen. Es ist vielmehr ein kollektiv-intentional entwickeltes, auf Kooperation bezogenes Gefühl *sui generis*. Im Anschluss an Elisabeth Pacherie (2007) werde ich dafür argumentieren, dass sich das kollektiv-intentionale moralische Gefühl, das unseren moralischen Intuitionen zugrunde liegt, weder auf individuelle Intentionalität noch auf Phänomene eines nicht intentionalen biologischen Hintergrundes reduzieren lässt. Um das selbstgewirkte moralische Gefühl im Kontext der Debatte um eine kollektive Intentionalität (vgl. Schmid/Schweikard 2009) erläutern zu können, werde ich die normative und die semantische Lesart der Vorrangthese um eine dritte, eine *anthropologische*, ergänzen. Auch sie liefert keine moralphilosophisch starke Begründung eines Vorrangs der Moral.

Aus evolutionär-anthropologischer Sicht ist die Moral Proprium der »Lebensform ›Mensch« (Thyen 2010, 262) in einem sehr spezifischen Sinne. Was wir ›Moral‹ nennen, hat eine Funktion für die menschliche Lebensweise. Auch die Moral gehört in die (kulturelle) Evolution des Menschen; sie ist nicht das andere der Natur. Ganz in diesem Sinne spricht Philippa Foot von »*natural Goodness*«;⁵ das Gute erklärt sich aus der spezifischen Verfassung des Menschen als Lebewesen, aus seiner *Naturgeschichte*,⁶ aus der Art, möchte

⁵ Foot 2001 (missverständlich übersetzt mit *Die Natur des Guten*).

⁶ »25. Man sagt manchmal: die Tiere sprechen nicht, weil ihnen die geistigen Fähigkeiten fehlen. Und das heißt: ›sie denken nicht, darum sprechen sie





ich hinzufügen, wie er sich als Lebewesen selbst gegeben ist.⁷ So ist die Moralphilosophie »nichts anderes als ein Zweig einer Untersuchung des Guten, das in einer besonderen und allgemeinen Weise zum menschlichen Leben gehört« (Foot 2014, 13) und das »allgemeinen (*spezies-orientierten*) Beurteilungskriterien« (ebd., 35) unterliegt. Ein moralisches Argument [gründet] letztlich in Tatsachen des menschlichen Lebens (ebd., 42). Was »gut« ist und was »schlecht«, bezieht sich in der menschlichen Lebensform darauf, was dieser Lebensform als solcher zuträglich und was ihr abträglich ist. Die Moral ist kein emergentes Sahnehäubchen auf der Evolution des Menschen, vielmehr von Anfang an ihr treibender Motor.

Die These, nach der die Moral konstitutiv für die Lebensform »Mensch« ist und zu unserer Naturgeschichte gehört, ist die These eines *explikativen ethischen Naturalismus* (vgl. Leist 2010, 124), der zugleich *Kognitivismus* ist. Diese Position erlaubt es, von einer *Naturgeschichte des Vorrangs der Moral* zu sprechen, ohne einem naturalistischen Fehlschluss zu erliegen, vielmehr zu zeigen, dass und wie der Vorrang der Moral, der unseren moralischen Intuitionen durchaus vertraut ist, in unserer anthropologischen Verfassung verankert ist. Die anthropologisch gehaltvolle Explikation der Vorrangthese macht sich schon deshalb keines naturalistischen Fehlschlusses schuldig, weil sie auf gar keinem Schluss beruht.⁸ Der explikative ethische Naturalismus ist, recht verstanden, ein kulturalistischer Naturalismus und die Naturgeschichte des Menschen die Geschichte seiner kulturellen Evolution (Donald 1999; Thompson 2007; Tomasello 2014).

Die anthropologische Erklärung des Vorrangs der Moral besagt im Kern, dass der Mensch sich selbst als eine Lebensform »Mensch« realisiert, indem er sich als »Inter-Subjekt«⁹ realisiert, als ein Lebe-

nicht«. Aber: sie sprechen eben nicht. Oder besser: sie verwenden die Sprache nicht [...]. – Befehlen, fragen, erzählen, plauschen gehören zu unserer Naturgeschichte so wie gehen, essen, trinken, spielen.« (Wittgenstein 1984, 251)

⁷ Das reflexive Moment im Sich-Selbst-Gegebensein verweist auf Plessners Anthropologie der exzentrischen Positionalität.

⁸ Übrigens spricht viel für Bernard Williams' Verdikt: »It is hard to think of any other widely used phrase in the history of philosophy that is such a spectacular misnomer.« (Williams 1993, 120)

⁹ Thyen 2007; dies. 2010. Der Begriff »Inter-Subjekt« kann als Explikandum des Personen-Begriffs gelesen werden.





wesen, dessen Evolution als Evolution einer spezifischen, »ultra-sozialen« (Tomasello 2014, 14) Kooperation verstanden werden kann. Was die ultra-soziale Kooperation von anderen Formen der Kooperation unterscheidet, ist, dass sie nicht durch individuelle Zwecksetzungen bestimmt wird, sondern durch ein Interesse an der *Kooperation als solcher*. Die Voraussetzung ultra-sozialer Kooperation ist die Fähigkeit zu kollektiver oder Wir-Intentionalität (*collective* oder *we-intentionality*) (vgl. Searle 1990; Bratman 1999; Pacherie 2007; Tuomela 2009; Thyen 2013). Pacherie (2007) argumentiert deshalb für einen *methodischen Kollektivismus*, der sich nicht gegen den selbstreferentiell subjektiven Charakter intentionalen Denkens richtet, sondern vielmehr nur geltend macht, dass man die Fähigkeit zu kollektiv-intentionalem Denken, also die Fähigkeit zu sozialer Kognition, nicht mit begrifflichen Mitteln eines individuellen Kollektivismus gewissermaßen internalistisch explizieren kann.

Es liegt in der Konsequenz von Pacheries Einsicht, den intentionalen Individualismus geradezu als Merkmal sozialer Kognition im Sinne der Fähigkeit zu kollektiv-intentionalem Denken zu verstehen. Sie erlaubt eine besondere Form der Einbeziehung des anderen¹⁰ – nicht als Mittel zur Realisierung individueller Handlungspläne, sondern als Zweck, der sich selbst genügt: Kooperation um der Kooperation willen. Dazu ist es nicht genug, dass Individuen anderen Individuen Intentionen zuschreiben, die den eigenen ähnlich sind. »It is also necessary that (1) each agent be capable of imagining both the third person information available to the other agents in the situation considered and their first-person orientation toward this situation, (2) that each agent be capable of imagining the third-person information and the first-person orientation that the others attribute to him, and (3) that each agent be capable of repeatedly switching perspective in order to reach interpersonal coordination.« (Pacherie 2007, 170). Kollektiv-intentionale Kooperation schließt, im Unterschied zu einfacheren Formen der Kooperation bei Tieren, Subjektivität und Selbstreferentialität gerade nicht aus; es ist eher so, dass sie sie erklärt.

¹⁰ Angelehnt an Habermas 1996.





4. Inter-Subjekte und der Vorrang der Moral

Doch ›Subjekt‹ ist nicht der methodisch primäre Begriff, der uns die Fähigkeiten höherstufigen, also kollektiv-intentionalen Denkens und Handelns erklären könnte. Dazu ist der Begriff des ›Inter-Subjekts‹ tatsächlich besser geeignet. Wenn wir Inter-Subjekte als höherstufig intentional kooperierende Lebewesen verstehen, deren Kooperation nicht nur einfach von der Einbeziehung des anderen *abhängt*, sondern für die die Einbeziehung des anderen vielmehr *konstitutiv* ist, dann heißt das, dass sie ein geteiltes, kollektiv-intentionales Interesse an Lebensbedingungen nehmen, die eben diese Form ultra-sozialer Interaktion auszubilden und zu bewahren ermöglichen. Diese Bedingungen sind in der spezifischen »Lebensform« gegeben, die wir ›Moral‹ nennen, in der »Lebensform ›Moral‹« (Thyen 2007).

Interessen, die Inter-Subjekte *als solche* haben, sind *reflexive Interessen*. Sie beziehen sich auf Belange, die Inter-Subjekte in ihrem Inter-Subjekt-Sein betreffen, auf die spezielle Weise, in der sie sich selbst geben sind. Es sind höherstufig intentionale Interessen, mit denen sich Inter-Subjekte auf ihre Lebensform als Inter-Subjekte zurückbeziehen, auf die Form einer Kooperation um der Kooperation willen. Inter-Subjekte nehmen – willentlich und dementsprechend aus eigenem, innerem Antrieb – Interesse an der Lebensform ›Inter-Subjekt‹. Aus der Reflexivität dieser Lebensform folgt der Vorrang, der hier zur Debatte steht, denn die reflexiven Interessen an der Erhaltung und dem Schutz der Lebensform ›Inter-Subjekt‹ finden ihren Ausdruck in *moralischen* Normen; sie bilden die Materie der Moral. Der moralische Gebrauch der praktischen Vernunft gilt demnach Belangen und ist auf solche Belange beschränkt, die die Lebensform ›Inter-Subjekt‹ als solche betreffen. Wir können also auch sagen, dass moralische Interessen der Achtung und der Berücksichtigung von Inter-Subjekten als solchen gelten. Kant drückt dies im Imperativ der Achtung der Menschheit in der eigenen wie in der Person eines jeden anderen aus. Moralische Interessen haben nach Maßgabe unserer kulturellen Evolution als Inter-Subjekte Vorrang vor pragmatisch-prudentiellen und instrumentell-strategischen Interessen. Dieser Vorrang wird freilich nicht nur kognitiv-intellektuell gegeben, sozusagen aus Einsicht, er ist eben als selbstgewirktes moralisches Gefühl der Achtung in der *kulturellen*





*Natur des Menschen*¹¹ auch affektiv bzw. emotional verankert.

Inzwischen liefern die evolutionäre Anthropologie und die Kognitionspsychologie auch empirische Belege für den Vorrang der Moral, für das Interesse an Kooperation als solcher. Die zentrale Hypothese gilt der kollektiv geteilten Intentionalität als Motor der kulturellen Evolution; sie besagt im Kern: »Denken, um zu kooperieren« (Tomasello 2014, 186). Die kulturelle Evolution ist demnach Anpassung durch und an ultra-soziale Formen der Kooperation. Kooperation ist nicht mehr Mittel, sondern selbst Zweck der kulturellen Evolution. Anpassung im evolutionären Sinn ist beim Menschen, so kann man sagen, insofern reflexiv geworden, als die Lebensbedingungen, an die sich der Mensch anpasst, von vorherein anthropogen sind. »Sprache und Kultur [sind] nur der ›Zuckerguß auf dem Kuchen‹ der ultra-sozialen Möglichkeiten des Menschen, sich kognitiv auf die Welt zu beziehen« (ebd., 14). Menschen nutzen »ihre besonderen Fähigkeiten der sozialen Kognition [...], um zu kooperieren, zu kommunizieren und sozial vermittelt alle möglichen Arten neuer Dinge von anderen in ihrer Kultur zu lernen, einschließlich des Gebrauchs all ihrer verschiedenen Artefakte und Symbole« (Herrmann/Tomasello 2012). Das Proprium des Menschen ist Kooperation in einer gemeinschaftlichen Welt im Sinne einer *kollektiv-intentionalen Kooperation*.

Das Konzept des Inter-Subjekts liegt ganz auf dieser Linie. Kollektiv-intentionales Denken; *mind reading* im Sinne der Fähigkeit, über den Geist eines anderen eine Vermutung, eine Theorie zu haben, die grundsätzlich die Theorie des Geistes, die der andere über mich hat, mit einschließt; geteilte Aufmerksamkeit; altruistische Zeigegesten und Mitteilungen; Kooperation im Wir-Modus; normative Selbstbeobachtung; die Entdeckung einer akteursneutralen Objektivität – diese Fähigkeiten sind es, die in die Ultra-Sozialität des Denkens führen. Ultra-Sozialität konnte sich entwickeln, weil die dafür entscheidende Fähigkeit intentional rekursiven Denkens entwickelt war: »Ich frage mich, was sie denkt, daß ich denke« (Tomasello 2014, 112). Gemeinschaftliches Handeln vollzieht sich mit dem Aufkommen des *Homo sapiens*, also frühestens vor etwa 200.000

¹¹ Ähnlich Plessners erstes anthropologisches Grundgesetz, das der »natürlichen Künstlichkeit« (1981, 382–384).





Jahren, primär in einem »akteursneutralen, transpersonalen Modus [...] und im Hinblick auf objektive, transpersönliche Standards«.¹²

Obwohl Menschenaffen Vergeltung üben, wenn ihnen etwas angetan wurde, bestrafen sie nicht andere Individuen für Handlungen gegenüber Dritten [...]. Im Gegensatz dazu zwingen dreijährige Kinder anderen soziale Normen auf, auch wenn sie nicht persönlich beteiligt oder in irgendeiner Weise betroffen sind, und sie verwenden dabei häufig eine normative Sprache mit Bezug auf das, was man im Allgemeinen tun oder nicht tun *sollte*. (Ebd., 133 f.)

Kollektive Intentionalität als Modus der gemeinschaftlichen Interaktion enthält einige Elemente, die für einen anthropologischen Primat der moralischen Orientierung vor anderen Modi der Kooperation sprechen. Billigung und Missbilligung sind im akteursneutralen, transpersonalen Modus kollektiver Intentionalität nämlich selbstbezüglich. Die »normative Selbstbeobachtung« und »normative Selbststeuerung« (ebd., 133, 178), die diese Fähigkeiten mit sich bringen, funktionieren im Wir-Modus selbstregulierend. Die normativen Erwartungen anderer werden mit Erwartungen, die man an sich selbst hat, koordiniert; und zwar in einem normativ-sozialen und nicht in einem instrumentell-strategischen Sinn, wie das bei nichtmenschlichen Primaten der Fall ist. Kollektive Scham und Schuld sind vielleicht die auffälligsten Phänomene des Wir-Modus der Kooperation. Der transpersonale Modus erschöpft sich nun auch nicht mehr in Ich-Du-Beziehungen, sondern wird unter Einbeziehung der Perspektive eines jeden beliebigen anderen zu einer werthaften Objektivität. Ultra-Sozialität ist eine evolutionär vorteilhafte Adaptation, unter ihren Bedingungen konnte ein selbstgewirktes moralisches Gefühl der Achtung gewissermaßen evolutionär stabil bleiben. In gewisser Weise können wir uns dem Vorrang der Moral gar nicht entziehen; sie *ist* die menschliche Lebensform. In evolutionärer Perspektive haben wir diese Lebensform nicht gewählt, aber wir haben sie weiterentwickelt bis zu einem Punkt, an dem wir sie tatsächlich schließlich auch noch autonom wählen können oder uns auch willentlich gegen sie entscheiden können.

¹² Tomasello 2014, 133. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die These, dass die ultra-soziale Kooperation nicht auf der Idee des Vertrages beruht. »[E]ine Vertragstheorie der Ursprünge gesellschaftlicher Konventionen [und umso mehr der Moralität, A. T.] würde viele der Dinge voraussetzen, die sie erklären müsste, wie etwa hochentwickelte Kommunikationskompetenzen, durch die man die Übereinkunft trifft.« (Ebd., 131)





Mit der Möglichkeit kollektiv-intentionaler Kooperation ist nämlich auch die Möglichkeit einer willentlichen Instrumentalisierung der ultra-sozialen Kooperation gegeben. Ein Wesen, das fähig ist, um der Kooperation willen zu agieren, kann seine Fähigkeit intentional rekursiven Denkens sekundär auch zu egoistischen Zwecken nutzen. Es bleibt freilich, wenn moralische und nichtmoralische Handlungsmöglichkeiten im Konflikt miteinander liegen, eine parasitäre Option. Denn würden kooperative Interaktionen geteilter Intentionalität regelmäßig unterlaufen, gefährdete das ausgerechnet die Lebensform, die ihre Instrumentalisierung überhaupt erst möglich macht. Insofern verhält sich zumal instrumentell-strategisches, aber auch prudentiell-pragmatisches Verhalten parasitär zur Erhaltung der spezifisch menschlichen Lebensform ultra-sozialer Kooperation. Der kultürlich-evolutionäre Vorrang der Moral besteht überhaupt nur dort, wo er willentlich in instrumenteller Absicht auch unterlaufen werden kann. Er ist eben kein Produkt der biologischen Evolution, sondern verdankt sich der kulturellen Evolution und ist daher unvermeidlich reflexiv. Mit diesem Paradox müssen wir leben: Der Vorrang der Moral ist konstitutiv für die Lebensform ›Mensch‹; aber der Mensch kann gewissermaßen die Bedingungen seiner Möglichkeit auch unterlaufen oder zerstören. Wir können uns auch gegen den Vorrang der Moral entscheiden. Wäre die ultra-soziale Kooperation ein »eingepflanzter Naturinstinkt« (Kant 1974, 21), bräuchten wir nicht von einem Vorrang zu sprechen. Mit der Kultürlichkeit der Lebensform ›Moral‹ ist *Homo sapiens* nicht nur die Möglichkeit seiner Evolution zum ultra-sozialen Wesen gegeben, sondern auch deren Gefährdung mitgegeben. Denn der Erhalt dieser Lebensform verdankt sich keinem evolutionär gesicherten Automatismus, nach dem wir sie gewissermaßen in trockenen Tüchern wähen könnten, sie ist vielmehr die Aufgabe eines, so der vielfach von Plessner verwendete Ausdruck, »entsicherten« Lebewesens.

5. Fazit

Eine anthropologische Erklärung des Vorrangs der Moral ist möglich. Sie liegt in der Verfassung des »ultra-sozialen« Lebewesens Mensch. Die spezifischen Belange dieses reflexiv agierenden Inter-subjekts werden durch ein System moralischer Normen gewahrt,





die seine Ultra-Sozialität sichern und schützen. Diese Normen bilden die Lebensform ›Moral‹, den Bereich menschlicher Kooperation, in dem es um die Bedingungen der Möglichkeit der Lebensform ›Mensch‹ geht, also um kollektiv-intentionale Kooperation als solche. Sie ist unvereinbar damit, dass Leib und Leben der Willkür anderer ausgesetzt sind; dass Inter-Subjekte instrumentalisiert werden; dass lügenhafter Manipulation und Unaufrichtigkeit ein Vorrang eingeräumt wird; dass die Einbeziehung auch schutzbefohlener anderer keine Pflicht sein könnte.

Für die Lebensform ›Moral‹ als solche gibt es zwar keine letzte moralphilosophische Begründung, wohl aber eine anthropologische Erklärung, die uns auch die »Naturgeschichte des Vorrangs der Moral« verständlich macht. Dass metaethische Debatten zu dem Ergebnis führen, die Rede vom Vorrang der Moral sei zirkulär, trivial, tautologisch oder – ungeachtet ihrer Wichtigkeit für unser Leben – falsch, macht sie in anthropologischer Hinsicht nicht hinfällig. Denn in dieser Hinsicht erinnert sie uns daran, »was [der Mensch] als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll« (Kant 1977, 3). Die Moral hat Vorrang, aber nicht deshalb, weil sie ihn haben soll, sondern weil wir – aufs Ganze gesehen – nicht anders können, als diesen Vorrang grundsätzlich zu beachten. Wir können nicht anders, weil das, was wir Moral nennen, die selbstgewirkte Lebensform unserer kulturellen Evolution als Inter-Subjekte ist. Wir sind freilich nicht determiniert, sondern können diese Lebensform auch zur Disposition stellen. Vielleicht sollten wir deshalb statt vom »Vorrang« der Moral besser von der grundsätzlich schutzbedürftigen *Selbstverständlichkeit* der Moral sprechen. Denn wenn wir über den Vorrang der Moral streiten, dann streiten wir selbstverständlich darüber, ob sie grundsätzlich Vorrang haben soll. Der Streit geht dann freilich darum, ob wir die Lebensform ›Moral‹ bejahen: ob wir sie wollen. Können wir aber darüber streiten?

