



Aus Dieter E. Zimmer: *Die Vernunft der Gefühle*
– *Ursprung, Natur und Sinn der menschlichen Emotion.*
München: R. Piper & Co. Verlag, 1981, S.233-246

Ko Maru kai atu Ko Maru kai mai Ka ngohe ngohe ...

... oder die Begründung der Moral

Von Dieter E. Zimmer

MORAL PREDIGEN ist leicht, Moral begründen ist schwer: Arthur Schopenhauer war es, der so seufzte, als er sich 1840 an seine eigene Begründung der Moral machte.

Anschaulich beschrieb er das Dilemma der Philosophen: „Zu allen Zeiten ist viele und gute Moral gepredigt worden; aber die Begründung derselben hat stets im argen gelegen. Im ganzen ist bei dieser das Bestreben sichtbar, irgendeine objektive Wahrheit zu finden, aus welcher die ethischen Vorschriften sich logisch ableiten ließen: Man hat dieselbe in der Natur der Dinge oder in der des Menschen gesucht; aber vergebens. Immer ergab sich, daß der Wille des Menschen nur auf sein eigenes Wohlsein, dessen Summe man unter dem Begriff Glückseligkeit denkt, gerichtet sei; welches Streben ihn auf einen ganz andern Weg leitet, als den die Moral ihm vorzeichnen möchte. Nun versuchte man die Glückseligkeit bald als identisch mit der Tugend, bald aber als eine Folge und Wirkung derselben darzustellen: Beides ist allezeit mißlungen; obwohl man die Sophismen dabei nicht gespart hat. Man versuchte es dann mit rein objektiven, abstrakten ... Sätzen, aus denen das ethische Wohlverhalten sich allenfalls folgern ließe: Aber diesen gebrach es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menschen, vermöge dessen sie die Macht gehabt hätten, seinem egoistischen Hange entgegen, seine Bestrebungen zu leiten.“

Das Dilemma blieb bestehen. Erst 130 Jahre später wurde gefunden, was

Schopenhauer vermißt hatte: ein „Anhaltspunkt in der Natur des Menschen“. Er wurde nicht von Philosophen gefunden, sondern von jener Wissenschaft, die sich dafür interessiert, wie der Mensch zu dem geworden ist, der er ist: den Biologen.

1971 unternahmen zwei biologisch denkende amerikanische Anthropologen den Versuch, ein „Biogramm“ des Menschen zu entwerfen: ein Inventar allgemein menschlichen Verhaltens, wie es sichtbar wird, wenn man durch all die kulturellen Verschiedenheiten hindurch seine grundlegenden Muster erkennen will. Dabei stießen Lionel Tiger und Robin Fox unter anderem auf die Universalität des Tauschs: „Geben ist tatsächlich besser als nehmen. Der Akt des Gebens ist vielleicht der entscheidende Schritt auf dem Weg zu wahrhaft menschlichen Sozialbeziehungen: Er impliziert eine Verpflichtung, das Geschenk zu erwidern. Er begründet ein Verhältnis wechselseitiger Verbindlichkeiten, wie es in der Tierwelt unbekannt ist; er schafft ein Netz von Verbindlichkeiten und ausgedehnten Kreditsystemen; Dinge werden angeboten und geschuldet; es gibt Menschen, denen wir gegeben haben, und andere, denen wir geben müssen, Menschen, von denen wir etwas erwarten, und Menschen, die wiederum von uns etwas erwarten. Das System des Austauschs ist niemals ausgeglichen; irgendjemand schuldet irgendwem immer irgendetwas. Wenn alle Schulden gestrichen würden, dann gäbe es kaum noch Sozialbeziehungen; aber sie werden nie alle gestrichen. Von sämtlichen bestehenden Sozialbindungen sind die zwischen Schuldner und Gläubiger für den Menschen am charakteristischsten, und sie weichen am stärksten von der grundlegenden Biogrammatik der Primatenbindung ab. Kein Affe hat jemals Schulden bei einem anderen Affen gehabt ... Alle Tierpopulationen haben Ökologien, nur die menschlichen Populationen haben Ökonomien ... Wir müssen wieder einen Blick auf unsere Stammesgeschichte werfen ... Der Jäger teilt seine Beute mit seinen Kameraden, seinen Kindern und den bedürftigen Mitgliedern seiner Gruppe; der Jäger schafft Fleisch herbei, während die Frauen pflanzliche Nahrung sammeln; der Jäger wagt etwas und wägt das eigene Risiko und das Risiko einer bestimmten Taktik ab; der Jäger tauscht Frauen aus und arrangiert Feste. Dieser Jäger ist nicht eine unerfreuliche Erfindung der Verfasser des vorliegenden Buches; er ist eine allgegenwärtige Realität, ein Bestandteil der heutigen Wirklichkeit.“

Zur gleichen Zeit, als Tiger und Fox dieses schrieben, stellte sich an der Harvard Universität der Soziobiologe Robert Trivers einem Grundproblem der Verhaltensbiologie. Nach der Logik der Genetik, so scheint es, darf es im ganzen Reich des Lebendigen nur Eigennutz geben. Jede Pflanze, jedes Tier konkurriert mit seinen Rivalen um die Ressourcen; der Unterlegene hinterläßt weniger Nachkommen als der Überlegene, der damit im biologischen Sinn der „Tauglichere“ ist. Jene Gene, in denen die Bauanweisungen für tauglichere Gestalt- und Verhaltensmerkmale beschlossen liegen, vermehren sich

stärker als die Gene, die zu weniger tauglichen phänotypischen Merkmalen führen. Taucht durch die Zufälle der Mutation eine neue Genvariante, ein neues Allel auf, das ein neues Merkmal mit sich bringt, so muß sich sogleich erweisen, ob es von Vorteil oder von Nachteil ist. Kann es sich unter den gerade gegebenen ökologischen Umständen nicht oder nur schlechter behaupten, so verschwindet es wieder. Das ist das Schicksal, das die allermeisten Mutationen erleiden. Nur diejenigen wenigen Allele, die den relativen Fortpflanzungserfolg ihrer Träger erhöhen, bleiben bestehen; je größer deren Vorteil, um so schneller breiten sich die Allele aus, die die Anweisungen für diesen Erfolg enthalten. Darwin sah darum die Evolution als einen „Kampf ums Dasein“, eine Konkurrenz um das „Überleben der Tüchtigsten“.

Wie aber kann es bei dieser allgemeinen Konkurrenz vorkommen, daß irgendein Lebewesen auf eigene Überlebens- und Fortpflanzungsvorteile verzichtet und diese einem anderen Lebewesen zukommen läßt? Gesetzt, in ihm ist durch Mutation ein Allel entstanden, welches es dazu veranlaßt, seinem Nachbarn, der solch ein Allel nicht besitzt, unter eigenem Risiko zu helfen: Dann wird es sich in Gefahren begeben, die der Nachbar meidet, wird eher als dieser verstümmelt oder getötet werden, wird insgesamt weniger Nachkommen hinterlassen als der Nachbar, und mit seinen Genen verschwindet auch jenes, das es zu seinem uneigennützigem Verhalten trieb, während die des eigensüchtigen Nachbarn, die diesem seine Selbstsucht vorschreiben, um so mehr prosperieren.

Die fundamentale Logik der Evolution durch den Mechanismus von Mutation und Selektion schließt Altruismus aus. Altruismus, biologisch definiert, wäre nichts anderes als ein Verhalten, mit dem ein Organismus die Tauglichkeit, die *fitness* eines anderen systematisch erhöht und seine eigene systematisch mindert. Das kann es in der Natur nicht geben.

Schon Darwin wußte, daß seine Theorie mit der Frage des Altruismus stehen und fallen würde: Wenn es gelingen sollte, irgendeine Tierart zu finden, deren Angehörige anderen tatsächlich systematisch mehr nutzen als sich selber, wäre seine Theorie widerlegt.

Nun herrscht in der Natur aber keineswegs ein beständiger blutiger Kampf aller gegen alle. Viele Lebewesen leben friedlich beisammen, Elterntiere versorgen unter Opfern ihre Jungen, hier und da opfern sich sogar einzelne für die Population. Was es nicht geben dürfte in der Natur, gibt es tatsächlich: Altruismus, oder doch ein quasi-altruistisches Verhalten.

Wie also ist Altruismus biologisch möglich? Die erste plausible Antwort auf diese Grundfrage der Evolutionsbiologie gab im Jahre 1964 William D. Hamilton mit seinem Modell der *kin selection*, der Sippenselektion. Es war, was moderne Wissenschaftler allein zufrieden stellt: ein quantitatives, mathematisches Modell. Hamilton ging davon aus, daß jedes Lebewesen mit

seinen Verwandten genetisch teilweise übereinstimmt. In der großen Mehrzahl seiner Gene, stimmt es sowieso mit allen seinen Artgenossen überein. Das Spiel geht um den Erfolg der seltenen Gene. Je enger die Verwandtschaft, desto mehr dieser seltenen Gene sind zwei Individuen gemeinsam. Wer einem nahen Verwandten hilft, hilft somit auch seinen eigenen Genen. Es kann im Interesse der eigenen Gene liegen, wenn ein Lebewesen sich opfert, damit seine Kinder überleben; aber auch wenn es sich für einen Bruder oder eine Schwester opfert. Unter Verwandten, die sich als Verwandte erkennen können, ist im Tierreich also durchaus Altruismus zu erwarten, abgestuft nach dem Grad der Verwandtschaft.

Was Robert Trivers 1971 nachwies, ging darüber hinaus. An mathematischen Modellen rechnete er vor, daß in der Evolution auch eine Chance hat, was er reziproken Altruismus nannte: Ich helfe dir, wenn du mir hilfst; ich gebe dir, wenn du mir gibst; ich begeben mich für dich in Gefahr, wenn du etwas für mich riskierst; ich darf mir, meinen Genen nur am Ende aller Rechnungen nicht mehr geschadet als genützt haben. Was Trivers über den reziproken Altruismus des Menschen sagt, ist noch Spekulation; aber es ist aufgeklärte und anregende Spekulation.

Als eine Anthropoiden-Art sich vor vielleicht sieben, acht Millionen Jahren auf den langen und sehr unsicheren Weg der Menschwerdung machte, war die Fähigkeit zu reziprokem Altruismus bei ihr sicher nicht stärker als bei den heutigen Menschenaffen. Schimpansen etwa kaulen sich gegenseitig, geben sich manchmal Futter ab, kommen sich gelegentlich zu Hilfe, warnen sich; aber ihre reziprok-altruistischen Beziehungen sind nicht entfernt so reich und ausgeprägt wie die des Menschen.

Der werdende Mensch war jene Anthropoiden-Art, die in den Dürrezeiten des Pliozäns, als in Ostafrika ihr angestammtes Habitat, die großen Wälder, schrumpfte, ihr Auskommen in den Savannen suchte. Ein Anthropoide, der bislang vorwiegend von Früchten und anderen Pflanzen gelebt hatte, mußte in den kargen Savannen Fleisch in seinen Speisezettel aufnehmen. Um an Fleisch heranzukommen, mußte er mit Raubtieren in Konkurrenz treten, die stärker und schneller waren als er. Er mußte, um zu überleben, zweierlei leisten: Er mußte geschickter und schlauer werden als seine Konkurrenten, und er mußte lernen, daß Einigkeit stark macht: Jenes Verhalten, das die Jagd in Gruppen ermöglicht, mußte ihm buchstäblich in Fleisch und Blut übergehen. Alleine hätte dieser höchstens ein Meter vierzig große Hominide, der noch nicht allzu sicher auf seinen zwei Hinterbeinen lief, keinerlei Chance gehabt: Alles zwang ihn in die Gruppe, und diese Gruppe mußte ihre Zusammenarbeit fein und sinnvoll koordinieren können. Sie brauchte verschiedene Fertigkeiten, sie brauchte Spezialisten, sie brauchte Arbeitsteilung, und sie mußte diese verschiedenen fest integrieren. Hier entstanden sowohl Variabilität als auch der integrative Teil der menschlichen Natur. Die zunehmende

Intelligenz des Hominiden ermöglichte ihm auch immer stärker, was *deferred gratification* heißt, aufgeschobene Befriedigung: Er lernte, auf ein nahes Ziel, eine unmittelbare Freude, um einer ferneren willen zu verzichten.

So entwickelte sich auch seine Fähigkeit zu reziprokem Altruismus. Er lernte, daß es nützlich sein kann, etwas zu geben: nämlich wenn man erwarten kann, dann, wenn man selber etwas braucht, das Gegebene zurückzubekommen. Die Akte des Gebens und des Nehmens konnten – sein Gedächtnis wurde besser – immer weiter auseinanderliegen. Es mußte auch nicht genau das gleiche empfangen werden, was einer selber gegeben hatte – etwas Gleichwertiges war ebenso gut. In den archaischen Sozietäten der Hominiden bildete sich ein dichtes Netzwerk des Austauschs heraus. Jeder gab, und irgendwann einmal erhielt er vielleicht etwas ganz anderes, aber im Wert dem Gegebenen gleich.

Dieser ständige Austausch mußte, schreibt Trivers, überwacht werden – das System mußte sich gegen Betrüger und Schmarotzer schützen: solche, die nur scheinbar gaben, oder die gar nicht gaben. So brachte die Evolution die Moral hervor.

Die Moral – sie ist von keinem Gott über die Menschen verhängt worden und diesen als „Sittengesetz“ eingeschrieben. Sie beruht auch nicht, wie Hobbes, Locke und die Utilitaristen meinten, in der Notwendigkeit, die anarchische Natur des Menschen, die jeden zum Feind des anderen macht, zu bezwingen und so ein amoralisches Naturwesen in ein moralisches Gesellschaftswesen zu verwandeln, willens, auch fremdes Glück zu befördern – je mehr fremdes Glück einer befördere, um so moralischer handele er, und die moralischste Handlung sei die, die das größte Glück der größten Zahl bewirke. Die Moral ist auch nicht abzuleiten von einem abstrakten Satz, den der Verstand findet und einsieht und zu befolgen sucht. Desgleichen ist Sigmund Freuds psychoanalytisch-stammesgeschichtliche Ableitung der Moral (in *Totem und Tabu*, 1912) viel zu phantastisch: Wie alle Neurosen, führt er auch die Moral auf den „Ödipuskomplex“ zurück. Der Urmensch, meinte Freud zu Recht, habe in Horden gelebt, und diese seien angeblich von einem Stammesvater beherrscht worden. Der hatte viele Frauen, während die jungen Männer des Stammes sich ihre Partnerinnen anderswo suchen mußten. Da erhoben sie sich gemeinsam und töteten den Stammesvater, um seine Frauen zu besitzen. Es hätte ein Kampf um die nun verfügbaren Frauen begonnen, der den Stamm zerrieben hätte, wären nicht Verbote verhängt worden: das Inzestverbot und das Verbot innerfamiliärer Kämpfe. Die Verbote blieben bestehen, auch als die Erinnerung an den Urvatermord längst erloschen war und nur noch als Schuldgefühl und Sühneverlangen fortlebte. Die Ableitung krankt daran, daß jener entscheidende Vatermord nicht einmal als Mythos

überliefert ist: Es ist ein erst innerhalb der psychoanalytischen Theorie erfundener Pseudo-Mythos.

Die Hypothese ist denn diese. Der Mensch kam zur Moral, als sein stammesgeschichtlicher Weg die Horden zwang, unter ihren Mitgliedern Aufgaben und Risiken sowie die Früchte der Anstrengungen (Beute, Wasser, Wohnplätze) gleichmäßig zu verteilen. Jeder mußte geben, jeder durfte nehmen. Die Gemeinschaft wachte darüber, daß keiner mehr nahm, als er gab. Es entstanden Gefühle in den Hominiden, die die Gerechtigkeit des Tauschs beaufsichtigten, positive Gefühle, die den gerechten Austausch motivierten, negative Gefühle, die den ungerechten Austausch abwehrten. Welchen Handlungen und Dingen Wert beigemessen wird, und ein wie hoher Wert ihnen beigemessen wird, hängt von den Lebensbedingungen und den Konventionen jeder Gesellschaft ab, ist also relativ. In jeder Gesellschaft aber werden diese Werte ständig aufs feinste eingeschätzt und abgewogen, weiß jeder über seinen Eigennutz hinweg, daß er nicht mehr schulden als empfangen darf. Ein Netz gegenseitiger Verpflichtungen hält die Gesellschaft zusammen. Ein sicherer und verlässlicher psychischer Mechanismus im Menschen drängt auf Gerechtigkeit. Wie du mir, so ich dir – das ist nicht vom menschlichen Intellekt gedacht, das ist zutiefst gefühlt.

Man kann es gar nicht deutlich genug sagen: Gefühle entspringen nicht aus sozialem Lernen. Niemand kann dem anderen ein Gefühl beibringen. Nicht einmal sich selber gegenüber kann man die genaue Qualität eines Gefühls beschreiben, geschweige denn einem anderen; und selbst wenn man es könnte, könnte niemand der Aufforderung nachkommen, das beschriebene Gefühl von nun an selber nachzuempfinden. Man kann dem eigenen Gefühl nur einen Namen geben („Angst“, „Liebe“, „Eifersucht“), diesen mit einer konkreten Situation verbinden – und darauf vertrauen, dass der andere, wenn er den Namen in Verbindung mit bestimmten Situationen genannt hört, wissen wird, wie sich das betreffende Gefühl anfühlt; das heißt, dass er ein ähnliches Gefühlspotential besitzt. Wenn aber der andere nie im Leben eifersüchtig war, wird er einfach nicht wissen, wovon man redet, und sich nicht vorstellen können, wie man sich fühlt. Nicht die Gefühle selbst werden sozial gelernt. Gelernt wird, wann welches Gefühl sozial erwünscht oder unerwünscht ist, welche Gefühle gezeigt werden dürfen und welche nicht. Die Unerlernbarkeit der Gefühle beweist ihren tiefen stammesgeschichtlichen Ursprung. Sie sind Natur, nicht Kultur. Gibt es „moralische Gefühle“, so müssen auch diese Natur sein.

Die moralischen Gefühle waren und sind es, die in der Gesellschaft der Menschen über die Gerechtigkeit des Austauschs wachen.

Wenn jemand etwas erhält, antwortet in ihm das Gefühl der „Dankbar-

keit“. Es ist die emotionale Erkenntnis: Ich schulde dir etwas Gleichwertiges, ich bin dir verpflichtet. Wenn jemand einem anderen verpflichtet ist, aber ihm nichts gibt, oder zu wenig gibt, unterrichten ihn „Schuldgefühle“, daß er gegen die Gerechtigkeit des Tauschs verstößt. Wenn er die Gelegenheit zur Gegengabe versäumt hat, empfindet er „Reue“. Ständig ist ein „Mißtrauen“ wach, ob jemand sich etwa zuviel aneignet. Wenn ein anderer einem etwas wegnimmt oder sonst einen Schaden zufügt, ohne etwas Entsprechendes dafür zu geben, empfindet man „Entrüstung“; auch wenn man Zeuge wird, wie einem Dritten ein solcher Schaden zugefügt wird. Freundschaft und Sympathie sind, schreibt Trivers, als Gefühle selektiert worden, die altruistisches Verhalten emotional angenehm und lohnend machen und die Bildung von reziprok-altruistischen Partnerschaften begünstigen. „Das Gefühl des Mitleids ist selektiert worden, um altruistisches Verhalten als eine Funktion der Notlage des Empfängers zu motivieren; grob gesagt: je größer der potentielle Nutzen für den Empfänger, um so größer das Mitleid und um so wahrscheinlicher die altruistische Geste, selbst fremden oder unsympathischen Individuen gegenüber.“

So hätte die menschliche Moral denn durchaus einen „Anhaltspunkt in der Natur des Menschen“: in seinem von der Evolution begünstigten und zu seinem festen Besitz gemachten reziproken Altruismus, in einem letztlich evolutionsbiologisch begründeten Gerechtigkeitssinn mit den ihm zugeordneten Emotionen.

In ihrer neomarxistischen Gefühlstheorie schreibt Agnes Heller, daß moralische Gefühle mit Biologie nun wirklich nichts zu tun hätten: „Der im 18. Jahrhundert häufig betonte Gedanke, wonach das moralische Gefühl ‚angeboren‘ sei, ist eine Absurdität. Vor der Aneignung der Wertobjektivationen, oder vor dem Erwerben bestimmter Erfahrungen kann niemand ein moralisches Gefühl haben.“ Auch hier wieder unterscheidet sie nicht die Gefühle selbst von den Gefühlsanlässen. Was gelernt wird, sind nicht die – unlehrbaren – Gefühle, auch nicht die moralischen Gefühle. Gelernt wird, wann sie angebracht sind. Was als eine Gabe betrachtet wird, und wie hoch ihr Wert eingeschätzt wird, ist von Kultur zu Kultur verschieden und muß gelernt werden. Nicht gelernt werden muß, daß in dem Beziehungsgewebe des Austauschs Gerechtigkeit zu herrschen hat. Wer eine Gabe annimmt, lautet das eiserne Gesetz, das nicht erst gelernt werden muß, ist dem Geber verpflichtet. Wer eine Gabe ausschlägt, will ihm nicht verpflichtet sein und behält sich Feindseligkeiten vor. Eine Gabe, die für den Geber keinen Wert hat und keinen Verzicht bedeutet, verpflichtet zu nichts, gleichgültig, welchen Wert ihr andere beimessen mögen. Eine Gabe, deren Wert der Empfänger nicht erkennt, so daß Freude und Dankbarkeit bei ihm ausbleiben, ist wie weggeworfen: Sie verpflichtet nicht. Die weißen Kolonialisten, die den Eingebore-

renen ihre ewigen Glasperlen anboten, haben diese natürlich damit betrogen. Die Eingeborenen kannten Glasperlen nicht, fanden sie hübsch und dachten, die Fremden machten ihnen ein wirkliches Geschenk, trennten sich von etwas von Wert, und so schien es ihnen völlig gerecht, sich gegebenenfalls mit eigenen Wertgegenständen, Gold etwa, zu revanchieren. Die Eingeborenen glaubten an einen gerechten Tausch. Die Weißen nutzten betrügerisch die Universalität und Verlässlichkeit der Verpflichtungsgefühle aus.

Wie Tiger und Fox es beschreiben, sind alle menschlichen Gesellschaften von einem dichten Netz von Verpflichtungen durchwirkt. Der französische Ethologe Marcel Mauss hat schon 1923 in einem großen Essay die drei Pflichten beschrieben, die für den Zusammenhalt archaischer Gesellschaften sorgen. Man muß Geschenke machen; man darf die Annahme von Geschenken nicht verweigern; man muß sich mit Gegengeschenken revanchieren. Das System funktioniert überall so sicher, weil Verlaß ist auf unsere moralischen Gefühle.

Die Anthropologen Lee und DeVore haben beobachtet, daß in vielen heutigen archaischen Gesellschaften sich die Gespräche der Gruppen vorwiegend um Geschenkemachen, Geiz, Knausrigkeit, Faulheit, Feigheit, Ungerechtigkeit beim Teilen der Nahrung drehen, also um das, was einzelne geben und schuldig bleiben.

Beim Medla-Stamm auf Papua-Neuginea werden nach einer kriegerischen Auseinandersetzung zur Friedenszeremonie wertvolle Geschenke in das Dorf der Bekriegten gebracht: Schweine. Die Gabe knüpft die Sozialbeziehungen neu. „Teilen und Geben sind verbreitete Mittel zur Etablierung freundlicher Bindungen. Eine reiche anthropologische Literatur handelt von dem Reichtum des Gabentauschs, der dazu dient, Bindungen über Verpflichtungen zu etablieren. Der Gabenaustausch beruht auf Gegenseitigkeit, aber gewöhnlich mit einer Verzögerung“, schreibt der Humanethologe Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1979).

Der Anthropologe Colin Turnbull hat im Norden Ugandas den Stamm der Ik studiert. Es war ein Jägerstamm, dem von der Regierung das Jagen unmöglich gemacht wurde, als sie sein Jagdgebiet zum Naturpark erklärte. Seitdem lebt er in äußerstem Elend, und in dieser fortgesetzten äußersten Notlage sind seine sozialen Einrichtungen und die meisten seiner sozialen Beziehungen zusammengebrochen. Keiner sorgt mehr für den anderen, Eltern werfen ihre Kinder hinaus, Frauen ihre Männer, Männer ihre Frauen, Erwachsene ihre Eltern, keiner sorgt für Kranke und Hilflose. Achtung vor Schmerz und Tod gibt es nicht, kein Mitleid, nur Schadenfreude; es gibt keine gemeinsamen Unternehmungen mehr, niemand hat mehr Lust, Häuptling zu sein, jeder lebt in einer stachelbewehrten Hütte, bereit, einen etwaigen Eindringling zu erschlagen. Was sich in diesem „Verhaltenssumpf“ erhalten hat, worauf trotz

allem Verlaß ist, ist die Sicherheit, mit der sich das Gefühl der Verpflichtung einstellt. Manchmal versucht einer, dem anderen ein Geschenk zu machen. Wenn irgend möglich, wird es abgewehrt. Denn ein Geschenk annehmen heißt: dem anderen verpflichtet sein, ihm irgendwann von der wenigen Nahrung, die man selber noch findet, etwas abgeben müssen.

Daß das Geschenk, die Gabe, Sozialbeziehungen schafft, braucht der Mensch offenbar nicht erst zu lernen. Der deutsche Humanethologe Klaus Stanjek hat 1978 in vier Studien beobachtet, wie Kinder zwischen einem und sieben Jahren Sozialkontakte knüpfen: Sehr oft beginnen sie sie, indem sie dem Fremden, ob einem anderen Kind oder einem Erwachsenen, spontan etwas geben, irgendeinen herumliegenden Gegenstand oder ein eigenes Spielzeug. Bei einjährigen Kindern ist das Überreichen einer Gabe die häufigste Form der Kontaktaufnahme; erst vom zweiten Lebensjahr an wird ihnen klar, daß das (gerichtete) Zeigen oder das (ungezielte) Vorführen eines Gegenstands den Zweck auch erfüllen. Was sich hier ausdrückt, ist das unbewußte Wissen: Wenn ich dir etwas gebe, wirst du mir verpflichtet sein und freundlichen Kontakt mit mir halten. Denn Geben bindet.

Tiger und Fox meinen, das System des Austauschs habe die menschlichen Ökonomien hervorgebracht. Sie übersehen, daß es in den hochentwickelten Ökonomien eine entscheidende Veränderung erfahren hat. Sie sind im wahrsten Sinn „seelenlos“ geworden. Es findet wohl ein überaus reger ständiger Austausch statt, aber es ist ein Austausch, in dem die Gefühle der Verpflichtung kaum noch vorkommen. Wer einem Verkäufer im Austausch für eine Ware einen Geldschein überreicht, wer zur Bezahlung eines Kaufs eine Geldüberweisung veranlaßt, tut dies ohne die verbindenden moralischen Gefühle: Ihm wird kein Gefallen getan, er tut niemandem einen Gefallen, niemand ist dem anderen verpflichtet. Aber selbst in dem lückenlosen System des gefühllosen Austauschs hungern wir geradezu danach, ein moralisches Gefühl zu erleben: jemandem dankbar dafür zu sein, daß er einem mehr gegeben hat als nötig oder etwas Besseres als üblich für einen ausgesucht hat, oder entrüstet zu sein über eine Übervorteilung. Wenn eines Tages alle Preise von Computern festgesetzt und alle Bezahlungen von Kassierautomaten bargeldlos reguliert werden, wird aus unseren ökonomischen Transaktionen der letzte Rest Gefühl verschwunden sein, und wir werden sagen: der letzte Rest Menschlichkeit,.

In einigen Kulturen ist es üblich zu feilschen. Es ist ein Versuch, sich die Gefühle des Austauschs zu bewahren. Die Feilschenden erleben sich beide als großzügig: Der eine nimmt am Ende weniger ein, als er verlangt hat; der andere gibt mehr, als er ursprünglich geben wollte. Jeder hat dem anderen eine Gabe gemacht; jeder ist dem anderen verpflichtet. Gleichzeitig ist alles nur ein Spiel: Jeder weiß, daß der eine mehr verlangt hat, als er verlangen durfte; und daß der andere weniger zahlen wollte, als er zahlen mußte, so

daß beide also nur darauf verzichtet haben, den anderen zu übervorteilen. Aber auch als Spiel noch erlaubt diese Art des Austauschs eine Gefühlsbeziehung, für die in dem Zahlungsverkehr der hochentwickelten Ökonomien kein Raum mehr ist.

Wenn man dies einmal gesehen hat: wie sicher der Gefühlsmechanismus der moralischen Gefühle über die Gerechtigkeit des Tauschs wacht – dann werden viele irritierende Phänomene sofort durchsichtig. Denn unterhalb der gefühlsfreien ökonomischen Ebene sind unsere Gesellschaften nach wie vor von einem dichten Netz persönlicher und für die Gefühle faßbarer Tauschbeziehungen durchwirkt.

Beliebt ist, wer gastfreundlich ist. Der Gastgeber gibt: Getränke, Speisen, Freundlichkeiten. Er verbindet sich seinen Gästen. Sie werden ihm dankbar sein und sich revanchieren. Wer sich jemanden verpflichten will, wer jemandes Freundschaft sucht, wer verhindern will, daß ein anderer ihm schadet oder ihm feindselig gegenübertritt: Er muß ihm ein Geschenk machen, er muß ihm „etwas anbieten“; oft wird er ihn zu gemeinsamem Essen einladen. Wer eine Einladung ausschlägt, angebotene Nahrung oder Getränke oder Geschenke ablehnt, ist nicht nur unhöflich in dem Sinn, daß er gegen eine kulturelle Übereinkunft verstößt. Er lehnt es ab, dem Geber verpflichtet zu sein, und der ist zu Recht brüskiert: Die Ablehnung wird so verstanden, daß der andere die Freiheit behalten will, ihm zu schaden.

Wer ein Almosen empfängt, empfängt eine Gabe, die gegeben wurde in dem Bewußtsein, daß der Empfänger sich nicht revanchieren kann und wird. Zwischen Almosenempfänger und Spender besteht keine Beziehung von gleich zu gleich, sondern eine Oben-Unten-Beziehung: Das Gesetz des Austauschs von Gleichwertigem ist in ihr ausdrücklich suspendiert. Darum ist es demütigend, ein Almosen zu empfangen, und der Spender kann auch sich selber schwer glaubhaft machen, daß er sein Geschenk nicht mit einem Gefühl der Herablassung und Verachtung gemacht hat. Der moderne Sozialstaat hat an die Stelle persönlicher Mildtätigkeit die unpersönliche Vergabe von Sozialleistungen gesetzt. Das nimmt den Empfängern glücklicherweise das Gefühl der Demütigung; aber mit ihm nimmt es ihnen überhaupt das Gefühl, etwas von der Gemeinschaft der anderen zu erhalten, beseitigt also Verpflichtungsgefühle und mit diesen das Fühlbare an den Beziehungen der Menschen. Was man erhält, geben einem scheinbar keine anderen, es wird einem von einem unpersönlichen Abrechnungsapparat zugeteilt. Dieser schaltet die Gefühle aus. Gebende und Nehmende (und alle sind vielfach Nehmende in dieser unpersönlichen Gemeinschaft) sind einander durch nichts mehr verbunden. Kein moralisches Gefühl mehr regelt den Verkehr mit dem Abrechnungsapparat.

Viele Menschen der westlichen Gemeinschaften haben Schwierigkeiten

mit den Festen, den Geburtstagen, Weihnachten. Sie gehören zu den größten und allgemeinsten emotionalen Problemen überhaupt, die in ihrer Tragweite überhaupt noch nicht erkannt worden sind. Psychotherapeuten wissen, daß Weihnachten für ihre Patienten die kritischste Zeit im Jahr ist, die Zeit der Zusammenbrüche, der Selbstmorde. Es ist nämlich die Zeit der Gemeinschaftlichkeit: Die Menschen bekunden sich ihre Zusammengehörigkeit, und sie bekunden sie dadurch, daß sie sich gegenseitig Geschenke machen, daß sie gemeinsam essen, trinken, feiern. „Wer jetzt allein ist, wird es lange bleiben.“ Er ist aus dem Netz der Verpflichtungen herausgefallen; er erlebt seine Einsamkeit, seine Beziehungslosigkeit, über die er sich sonst vielleicht noch hinwegtäuschen konnte.

Die Einsamen, die Abgehängten, die Unerwünschten – fleißig und hartnäckig bereiten sie, auch wenn sie es sich nicht leisten können, Geschenke, nämlich Bindungsangebote, für die Lieben vor, die sie achtlos beiseite tun werden, die ihnen lieber aus dem Wege gingen und die nun Freude und Dankbarkeit heucheln müssen. Denn ein Geschenk muß Freude machen; bleibt die Freude aus, so heißt das, es war wertlos, es war wirkungslos als ein Angebot zu gegenseitiger Verpflichtung.

Viele Menschen fassen den Vorsatz, in diesem „Rummel“ nicht mehr mitzutun: Der andere braucht nichts, was man ihm schenken könnte, und der Verstand sagt, daß die Geschenke überflüssig sind. Aber wenige halten es durch, und das ist völlig verständlich. Wenn ich kein Geschenk machen und auch kein Geschenk annehmen will, verweigere ich mich der Bestätigung unserer freundlichen Beziehung; ich trete aus der Gemeinschaft heraus; ich behalte mir alles, auch Gleichgültigkeit und Feindseligkeit, vor. Und weil sich ihnen dieser Sachverhalt so unabweislich mitteilt, gehen sie denn meist in letzter Minute doch noch und kaufen verschämt und verstohlen die Geschenke, die sie nie mehr zu machen geschworen haben und von denen sie wissen, daß die Freude über sie nur gespielt sein wird. Denn tatsächlich ist sie nur teilweise gespielt: Die Gabe selber mag dem Empfänger gleichgültig sein; nicht gleichgültig aber ist ihm, daß er sie bekommen hat, daß der andere es nicht unterlassen hat, sich ihm über die Gabe zu verbinden.

Auch die religiösen Gefühle des Menschen sind regiert von diesem Gesetz des Gebens und Nehmens. Auf den Altären der Naturvölker stehen die Schalen mit den Speisen für die Gottheiten: Man gibt ihnen ab von dem, was man hat, in der Hoffnung, sie seien wie Menschen, wären einem verpflichtet und würden sich erkenntlich zeigen. Wer von der Gottheit etwas wünscht, muß ihr ein Opfer bringen, und je mehr er sich wünscht, desto größer muß das Opfer sein. Eventuell muß man sogar sein Liebstes opfern, sein bestes Vieh, sein erstgeborenes Kind, wenn die Gottheit anders nicht zu bewegen ist, einem den großen Gefallen zu tun oder ihren großen Unwillen von einem abzuwenden. Die Menschen der „höheren“ Religionen haben nicht mehr den

Glauben, daß die Gottheiten sich durch so einfache Opfer, etwa gar durch Nahrungsspenden verbinden ließen. Der Gott bewohnt die Erde nicht und ißt keine irdische Nahrung, also kann man ihm auch keinen Gefallen tun, indem man ihm welche spendet. Opfern aber muß man ihm, damit er verpflichtet wird: Also opfert man ihm Abstrakteres, Freude und Lust. Die Gabe besteht in dem, was man sich versagt: Reichtum, Sexualität, Bequemlichkeit. Der Gebende, der Opfernde der Hochreligionen ist der Asket, derjenige, der auf irdische Genüsse verzichtet. Bis in die sublimsten moralischen Gefühlsbeziehungen des Menschen hinein wirkt der Mechanismus: Gebe ich dir, wirst du mir geben (das ewige Leben, die Glückseligkeit, das Paradies). Der beuteteilende Hominine lebt in uns weiter.

Die Dichter der Edda wußten es: „Die sich gegenseitig Geschenke machen, sind länger Freunde ... Der Geizige hat immer Angst vor Geschenken.“ Und ein Vers der Maori sagt es noch einfacher: „Ko Maru kai atu Ko Maru kai mai Ka ngohe ngohe.“ Das heißt: Soviel Maru gibt, soviel nimmt er, und das ist sehr gut so.

Literaturnachweise

Irenäus Eibl-Eibesfeldt: „Human Ethology: Concepts and Implications for the Sciences of Man“. *The Behavioral and Brain Sciences*, 2, 1979, S. 1-57

Sigmund Freud: *Totem und Tabu* (1912). Gesammelte Werke, Band 9, London: Imago, 1948

William D. Hamilton: „The Genetical Evolution of Social Behavior“. *Journal of Theoretical Biology*, 7, 1964, S. 1-52

Agnes Heller: *Theorie der Gefühle*. Hamburg: VSA-Verlag, 1980

Richard B. Lee/Irven DeVore: *Man the Hunter*. Chicago, IL: Aldine, 1968

Marcel Mauss: „Essai sur le don“. *L'Année sociologique*, Nouvelle Série, 1, 1923-24, Paris 1925, S. 30-186. Deutsch: *Die Gabe – Über Formen und Funktionen in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1968

Arthur Schopenhauer: *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1840). Zürcher Ausgabe, Werke in 10 Bänden, Band 6, Zürich: Diogenes, 1977, S. 143-315

Klaus Stanjek: „Das Überreichen von Gaben: Funktion und Entwicklung in den ersten

Lebensjahren“. *Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und Pädagogische Psychologie*, 10 (2), 1978, S. 103-113

Lionel Tiger/Robin Fox: *The Imperial Animal*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971. Deutsch: *Das Herrentier*. München: Bertelsmann, 1973

Robert L. Trivers: „The Evolution of Reciprocal Altruism“. *Quarterly Review of Biology*, 46, 1971, S. 35-57

Colin Turnbull: *The Mountain People*. New York: Simon and Schuster, 1972. Deutsch: *Das Volk ohne Liebe*. Reinbek: Rowohlt, 1973