

Homo sapiens II

(1) Hans Mohr hat sich seit langem mit den biologischen Wurzeln der Ethik beschäftigt und den sozialwissenschaftlichen und philosophischen Diskurs durch seine naturalistisch fundierten Analysen bereichert. Mit Mohr bin ich der Meinung, dass eine an die Einsichten der übrigen Menschenwissenschaften, also insbesondere Anthropologie, Soziobiologie, Evolutionäre Psychologie und Humanökologie anschlussfähige Sozialtheorie nur auf naturalistischer Grundlage möglich ist.

(2) Für mich sind die Ausführungen von Mohr aber auch ein weiterer Beleg dafür, dass es in Zukunft notwendig sein wird, die sozialwissenschaftliche Grundausbildung mit einem obligatorischen Einführungskurs in die Evolution des Menschen zu bereichern. Eigentlich, und auch das machen die Ausführungen von Mohr deutlich, müssten es aber zwei Kurse sein. „Homo sapiens I“ würde den Menschen als soziales Tier allgemein soziobiologisch aus Sicht der genetischen Evolution betrachten und „Homo sapiens II“ würde sich spezifisch mit dem Menschen als kulturelles Tier, also mit der Evolution der Kulturfähigkeit im Tier-Mensch-Übergangsfeld, dem take off der kulturellen Evolution und den Spezifika der kulturellen Evolution beschäftigen. Zentrale Aufgabe wäre es dabei, ein naturalistisches Verständnis von Kultur zu vermitteln, oder, anders ausgedrückt, die kulturelle Dimension der Sozialwissenschaften naturalistisch zu rekonstruieren und damit auch einen Beitrag zur Einheit der Wissenschaften zu leisten.

(3) In beiden Kursen wäre die Evolution moralischen Verhaltens und der zugehörigen, genetisch oder memetisch verhaltenssteuernden Information an zentraler Stelle zu thematisieren. Homo sapiens I würde sich also mit „Moral I“ im Sinne der Theorien genetisch gesteuerter Verhaltensweisen der sozialen Kooperation, speziell des sog. genetischen Altruismus, die für klonale Sozietäten, Ameisenkolonien und Schimpansengruppen ebenso wie für hominide Horden in gleicher Weise von Bedeutung sind, beschäftigen. Hier wären Mohrs Ausführungen zur „Evolutionstrategie Sozietät“ und speziell seine Bemerkung, dass „Moral von Natur aus ein Strukturelement sozialer Systeme (ist)“ (9), einzuordnen.

(4) Dagegen würde Homo sapiens II als „Moral II“ (etwa als soziales Wertesystem (1), aber auch allgemein als Überzeugungen und Verhaltensregeln) spezifisch menschliche Formen der sozialkulturellen Verhaltenssteuerung in ihrem Beitrag für die soziale Integration von

Gesellschaften und deren Evolutionsfähigkeit in den Mittelpunkt stellen. Hier wäre die symbolisch gruppenbezogene Ultrasozialität des Menschen (Donald T. Campbell) genauer zu erklären und mit der genetisch gesteuerten Eusozialität der Ameisenkolonien als der am weitesten entwickelten akulturellen biologischen Sozialform (Bert Hölldobler und Edward O. Wilson: Der Superorganismus) zu kontrastieren. In diesem Zusammenhang müsste überdies auch die Bedeutung der biologischen und der kulturellen Gruppenselektion für die Entwicklung höherer Sozialformen differenziert diskutiert werden, nicht nur als genetische Verwandtschaftsgruppenselektion (13), sondern auch als kulturelle Gruppenselektion im Zusammenhang mit Konformitätsmechanismen (17) und anderen Formen kultureller Übertragung (24) – ich werde darauf noch zurückkommen.

(5) Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang natürlich die Beziehung zwischen Moral I und Moral II und insbesondere die Frage, wie die genetisch verankerten moralischen Dispositionen und die daraus resultierende universelle moralische Grammatik die Evolution spezifischer *gesellschaftlicher* Moralen, verstanden als gesellschaftliche Überzeugungs-, Regel- und Wertsysteme, zum einem erst ermöglichen, zum anderen aber beschränken, wie auch Mohr in Hinblick auf die *individuelle* Kompetenzentwicklung in (7) und (8) ausführt.

(6) Meiner Meinung nach ist das nur möglich, wenn gleichzeitig eine *eigenständige* Theorie der kulturellen Evolution auf der Grundlage eines Universellen Darwinismus (Richard Dawkins hat den Begriff geprägt und Daniell Dennett hat ihn in seinem Buch „Darwin’s Dangerous Idea“ ausgearbeitet) entwickelt wird. Danach kann die kulturelle Evolution als ein (teil-)autonomer Prozess blinder Variation und selektiver Retention (Campbell) verstanden werden, der einen eigenen Möglichkeitsraum auf der Grundlage eines eigenständigen symbolischen Codes erkundet. Grundlage der Evolution als allgemeines Konstrukt ist demnach ein substratneutraler algorithmischer Prozess, der sowohl für die biologische Evolution als auch für die kulturelle Evolution in seinen spezifischen Mechanismen der Variation, Selektion und Retention definiert werden muss.

(7) Kulturelle Evolution wird also nicht in Analogie zur biologischen Evolution konzipiert, sondern als eigenständiger Evolutionsprozess mit eigenen Mechanismen. Die Emergenz der kulturellen Evolution bedeutet nämlich mehr als nur einen weiteren wichtigen Übergang im Rahmen der genetischen Evolution, wie er von John Maynard Smith und Eörs Szathmary thematisiert wurde. Es handelt sich um einen Codebruch, um eine neue Form der

Verhaltenssteuerung in einem eigenen Möglichkeitsraum mit einer außerordentlich flexiblen symbolischen Architektur. Die kulturelle Evolution gestaltet zumindest mittelfristig ihre eigenen Evolutionsbedingungen (z.B. Wissenschaft als Variationsmechanismus und Werte als stellvertretende Selektoren), bleibt aber grundsätzlich, und hier kommt die Soziobiologie wieder zu ihrem Recht, an der langen Leine der biologischen Evolution (E. O. Wilson).

(8) Wenn ich Mohr richtig interpretiere, versucht er, die kulturelle Evolution in Analogie zur biologischen Evolution zu verstehen und die biologische Evolutionstheorie als Argumentationsrahmen beizubehalten (z. B. (2), (24) und passim). Die Argumente, die Mohr für die Übertragbarkeit der biologischen Evolutionstheorie anführt, beruhen auf einer Analogie der Eigenschaften von Genen und Memen (24). Mit Replikation, Variation und Selektion werden dabei Mechanismen angesprochen, die auf einer abstrakten Ebene den Kern des Universellen Darwinismus ausmachen. Ob sich aber allein dadurch die Anwendbarkeit von Modellen der Populationsgenetik sinnvoll begründen lässt, ist eine offene Frage.

(9) Auch Peter J. Richerson und Richard Boyd, die beiden führenden Vertreter einer eigenständigen Theorie der kulturellen Evolution, plädieren zwar für die Anwendung bewährter evolutionstheoretischer Modelle, betonen aber gleichzeitig in vielen Aufsätzen und Büchern (zuletzt in „Not by Genes Alone“) die grundlegenden Unterschiede in der Art der Codierung und in den Mechanismen der Übertragung. Zunächst einmal sind die zugrunde liegenden biochemischen und symbolischen Codes in ihrer Ausdrucksfähigkeit (z.B. in der Möglichkeit der Negation) und in der Architektur des dadurch konstituierten Möglichkeitsraums (z.B. in den Variationsmöglichkeiten) nicht vergleichbar. Das Konzept des Memes bleibt umstritten, gerade was die für evolutionäre Prozesse grundlegenden Eigenschaften wie Langlebigkeit und Kopiergenauigkeit angeht.

(10) Insbesondere ist die kulturelle Übertragung nicht nur vertikal in der Generationenfolge, sondern auch schief (z.B. von Lehrern auf Schüler) und horizontal (z.B. zwischen Peers in einer Gruppe, aber auch zwischen Gruppen) möglich. Gerade wegen der Möglichkeit der horizontalen Übertragung spricht Dawkins in Hinblick auf Meme von Viren des Geistes und illustriert sein Argument mit Kettenbriefen und anderen kulturellen Modeerscheinungen. Auch die (christliche) Religion ist für Dawkins ein Memplex, der sich unabhängig und oft sogar gegen die biologischen Replikationsinteressen seiner Träger verbreitet.

(11) Daher sind Selektionsprozesse in der memetischen Evolution vielschichtiger als in der biologischen, wo genuine Genselektion im Sinne meiotischer Drivemechanismen zwar auch vorkommt, aber keine entscheidende Rolle im Evolutionsprozess spielt. Für die kulturelle Evolution ist dagegen entscheidend, dass die kulturelle Fitness der Meme und die biologische Fitness ihrer Träger nicht mehr notwendig deckungsgleich sein müssen. Auch die Evolution gesellschaftlicher Moralsysteme unterliegt grundsätzlich dieser doppelten Evolutionslogik. Daraus folgt, dass die kulturelle Evolution von Memplexen, und damit auch von gesellschaftlichen Moralsystemen, nicht mehr unabhängig von den jeweils spezifischen Mechanismen der kulturellen Variation, Selektion und Übertragung zu untersuchen und in Hinblick auf ihre Adaptivität zu beurteilen ist.

(12) Grundsätzlich sind viele verschiedene Varianten in Hinblick auf die Adaptivität der kulturellen Evolution und ihr Verhältnis zur genetischen Fitness ihrer Träger denkbar, wie insbesondere William H. Durham in seinem Standardwerk über „Coevolution: Genes, Culture and Human Diversity“ herausgearbeitet hat. Cui bono? Diese Frage hat gerade in der neueren Diskussion über die Adaptivität der Religion eine Kontroverse entfacht, die in unserem Zusammenhang von unmittelbarem Interesse ist, handelt sich bei der (christlichen) Religion doch um den Spezialfall eines hoch entwickelten und auch langfristig überlebensfähigen und erfolgreichen Moralsystems, das zumindest nach diesem Kriterium mit den genetisch evolvierten moralischen Dispositionen zumindest kompatibel sein müsste.

(13) Nach der Theorie der Nebenfolgen, die neben Pascal Boyer (siehe auch (18)) u.a. auch von Dawkins in seinem Buch „Der Gotteswahn“ (dort kombiniert mit der Theorie der Memselektion im Sinne des Konzepts der Viren des Geistes) vertreten wird, sind spezifische Strukturen des menschlichen Geistes, die aus Sicht der Evolutionären Psychologie als Darwinsche Algorithmen zu anderen Zwecken als Anpassung evolviert sind, Urheber für die Entstehung und auch die Tradierung religiöser Überzeugungssysteme. Dazu zählen u.a. der intuitive Dualismus des menschlichen Geistes und die intuitive Zurechnung von natürlichen Ereignissen auf intentionale Akteure im Rahmen der Theorie des Geistes, aber auch die von Mohr angesprochenen Indoktrinations- und Konformitätsmechanismen (17). Die evolvierten Dispositionen, die den menschlichen Geist prägen, müssen daher in sehr viel umfassenderer Form berücksichtigt werden als dies bei einer Konzentration der Argumentation allein auf genetisch fundierte *moralische* Dispositionen der Fall sein kann. So ist z.B. die Fähigkeit zur

symbolischen Identifikation mit der Eigengruppe eine evolutionär fundamentale Voraussetzung zur Herausbildung moralischer Systeme, ebenso wie die Tendenz zur Herabsetzung der Fremdgruppen bis hin zu Tendenzen der Dehumanisierung.

(14) Grundsätzlich gilt, dass ein Urteil über den Anpassungscharakter von Moralsystemen und hier speziell von Religionen außerordentlich schwierig zu fällen ist. Dazu sind fundierte empirische (und auch historische) Untersuchungen über den Entstehungsprozess und mögliche Folgen und Nebenfolgen intendierter und nicht intendierter Art erforderlich. Neben der Notwendigkeit, Anpassungen von Zufallsdrift, Nebenfolgen und Exaptationen zu trennen ist dabei insbesondere die Unterscheidung zwischen einer *Anpassung* an die Bedingungen der Umwelt in der Frühphase der Evolution des Homo sapiens und der *Angepasstheit* dieser evolvierten Dispositionen in Hinblick auf die modernen gesellschaftlichen Bedingungen von Bedeutung. Hier sind die Unterscheidung zwischen der einfachen und der erweiterten Ordnung bei Friedrich August von Hayek ebenso zentral wie die Ausführungen von Mohr über Moral und Recht (20).

(15) Geht man einmal davon aus, dass ein spezifisches Moral- bzw. religiöses Überzeugungssystem eine Anpassungsleistung der kulturellen Evolution darstellt, sind neben dem memetischen Egoismus von Dawkins im Sinne von Viren des Geistes (kulturelle Fitness des Memplexes) grundsätzlich Erklärungen in Form der kulturellen Individual- und Gruppenselektion (kompatibel mit den evolvierten Interessen der Individuen und/oder der sie umfassenden Gemeinschaften) als Alternativen oder in Kombination denkbar. Neben Boyd und Richerson ist hier insbesondere David S. Wilson ein profilierter Vertreter der Theorie der kulturellen Gruppenselektion im Allgemeinen und auch speziell in Hinblick auf religiöse Moralen (siehe insbesondere „Darwin´s Cathedral“ und im Netz unter <http://evolution.binghamton.edu/religion>). Selbst wenn man einmal von der Adaptivität von Moralen für den Menschen ausgeht, bleibt also zunächst die Frage offen ob es sich um eine Anpassung für die einzelnen Individuen oder für die Gruppe als Ganzes in Konkurrenz zu anderen Gruppen handelt. Nach meinem Eindruck sind sich die meisten Vertreter der Theorie der kulturellen Evolution grundsätzlich darin einig, dass die spezifische Kulturfähigkeit des Homo sapiens nur durch ein komplexes Ineinandergreifen von biologischer und kultureller Gruppenselektion entstanden sein kann – wobei die genaueren Einzelheiten durchaus umstritten sind.

(16) Dieser nicht hintergehbare Gruppenbezug menschlicher Kultursysteme wird meiner Meinung nach durch die Konzeptualisierung von moralischen Dispositionen als gemischte Strategien – etwa in der abstrakten Gegenüberstellung von Egoismus und Altruismus oder speziell in Hinblick auf die Marktwirtschaft als Gegenüberstellung von Orientierung am wirtschaftlichen Erfolg und an sozialer Gerechtigkeit (11) - nur unzureichend erfasst. Breiter aufgestellt und sowohl in der Evolutionären Psychologie als auch in der Kulturanthropologie verankert ist das im Folgenden aufgegriffene fünfdimensionale Konstrukt genetisch basierter moralischer Disposition von Jonathan Haidt (<http://people.virginia.edu/~jdh6n> und die dort angegebene Literatur), das auf Vorarbeiten von Richard Shweder aufbaut. Die Moraltheorie von Haidt eignet sich gerade wegen der Berücksichtigung des Gruppenbezugs für kulturvergleichende Überlegungen und macht es dadurch erst möglich, auch den spezifisch westlichen Individualismus aus einer kritischen Distanz zu betrachten.

(17) Haidt unterscheidet die folgenden moralischen Dimensionen: Fürsorge (harm/care), Fairness (fairness/reciprocity), Autorität (authority/respect), Gruppenidentifikation (ingroup/loyalty) und Reinheit und Heiligkeit (purity/sanctity). Für die ersten drei Dimensionen sind allgemeine soziobiologische Wurzeln erkennbar, während die beiden letzten Dimensionen speziell den symbolischen Gruppenbezug betreffen. Insbesondere von Interesse ist die Dimension der Reinheit und Heiligkeit, die dem außeralltäglichen Charakter von Moralen zugrunde liegt. Wie hier nur kurz angedeutet werden kann, entwickelt Haidt aus dieser Konzeptualisierung universeller moralischer Dispositionen ein Argument, dass die auf individualistisch-vertragstheoretischer Grundlage argumentierenden westlichen Moralen als eine spezifische Betonung der beiden ersten Dimensionen, also von Fürsorge und Fairness, auf Kosten der weiteren drei Dimensionen, also Autorität, Gruppenidentifikation und Heiligkeit, charakterisiert. In Anlehnung an die Durkheimsche Soziologie und unter explizitem Bezug auch auf die gruppenselektionistische Theorie religiöser Gruppenmoralen von D.S. Wilson hebt Haidt die Bedeutung auch und gerade dieser Dimensionen für die soziale Integration hervor.

(18) Wie die von Haidt vorgelegten empirischen und kulturvergleichenden Studien zeigen, sind in nichtwestlichen Kulturen durchgängig alle fünf moralischen Dimensionen von Bedeutung, während sich in den westlichen Ländern, speziell in den USA, eine Dominanz der individualistisch interpretierten Dimensionen der Fürsorge und der Fairness abzeichnet. Dass dies auch für die wissenschaftliche Diskussion gilt, wird zudem durch eine Inhaltsanalyse von

Artikeln in den Zeitschriften "Social Justice Research" und „Journal of Personal and Social Psychology“ bestätigt. Natürlich kann man den Ansatz von Haidt mit dem Argument kritisieren, es handele sich um eine rückwärts gerichtete Moralvorstellung, die den Bedingungen moderner Moralsysteme nicht mehr gerecht werde. Auf eine soziobiologische Begründung für diese Kritik kann man sich dann aber nicht berufen. Aber auch aus gesellschaftstheoretischen Gründen greift diese Kritik meiner Meinung nach zu kurz. Mir scheint die Frage, ob die auf Kohlberg zurückgehenden Moraltheorien nicht kognitivistisch und individualistisch verengt sind, gerade im Lichte der moralischen Dimensionen der Gruppenidentifikation und der Heiligkeit durchaus berechtigt.

(19) Auf die Gruppe bezogenes moralisches Denken kommt in den westlichen Demokratien legitim nur noch in einer wohlfahrtsstaatlich verengten Variante zum Ausdruck, genauer gesagt, als wohlfahrtsstaatlicher Gruppismus im Sinne organisierter Interessengruppen. In der daraus resultierenden Rent-Seeking-Society richtet der Einzelne als Mitglied einer Interessengruppe seine Ansprüche an den Staat und erscheint spiegelbildlich aus Sicht des Staates als Klient (betreuter Mensch nach Schelsky), dessen Ansprüche im Austausch gegen eine passive Loyalität (im Sinne einer stillschweigenden Hinnahme der staatlichen Ordnung) verhandelt werden. Wenn man Moral nicht als „Gutwort“ missversteht, kann man auch hier durchaus von einer moralischen Ordnung sprechen. Ob eine solche Moralordnung eine Gesellschaft aber längerfristig lebensfähig erhält, darf durchaus bezweifelt werden.

(20) Ist der Mensch nun in der Lage, bei der gegebenen „zwiespältigen Natur des Menschen“ durch die „Evolution kultureller Meme günstige Randbedingungen“ (19) für eine gesellschaftliche Ordnung zuschaffen, in der die Lichtseite der menschlichen Natur zum Tragen kommen kann? Mohr teilt hier zwar mit Hayek das Misstrauen gegen den konstruktivistischen Rationalismus, also gegen die Vorstellung, der Mensch könne eine „gute“ Ordnung basteln (31), kritisiert dann aber Hayek für sein angebliches Festhalten an den Mechanismen spontaner Ordnungsbildung und plädiert für eine „rational und human gesteuerte memetische Evolution“ und setzt auch „unsere bewährte konstruktive Vernunft“ (31).

(21) Daran ist zunächst richtig, dass Hayek mit seiner Denkfigur von den drei Quellen menschlicher Werte manchmal den Eindruck zu erwecken scheint, er versuche, die Tradition (Institutionen der erweiterten Marktordnung) gegen Instinkt (moralische Universalien im

Sinne der Soziobiologie) und Vernunft (im Sinne des konstruktivistischen Rationalismus) auszuspielen. Hayek bewertet tatsächlich - und meiner Meinung nach zu Recht - die Tradition in ihrem Verhältnis zum rationalen Vermögen zur Regelreform höher, als dies in rationalistischen Planungszenarien üblich ist. Das heißt aber nicht, dass Hayek grundsätzlich gegen jeden rational begründeten Vorschlag zur Regelreform wäre - im Gegenteil, Hayek hat sich selbst an dieser Diskussion, z.B. auf der Verfassungsebene, beteiligt. Nicht hintergebar bleibt aber der experimentelle und riskierte Charakter jeder Reform aus grundsätzlichen evolutionstheoretischen Gründen heraus. Mit der „Anmaßung von Wissen“ ist gemeint, dass unsere Planungsinstrumente lediglich auf in der Vergangenheit bewährtes Wissen zurückgreifen können. Dieses Wissen muss sich aber in einer sich immer schneller verändernden Welt unter unbekanntem Bedingungen immer wieder aus Neuem bewähren, und dies mit dem nicht kalkulierbaren Risiko des Scheiterns (genuine Unsicherheit und Offenheit des evolutionären Prozesses).

(22) In diesem Sinne ist auch das Argument von der grundsätzlichen Blindheit von Variationsmechanismen bei Campbell zu verstehen. Campbell gebraucht in diesem Zusammenhang die Metapher eines Blindenstocks, der uns zwar durchaus helfen kann, als Blinde unsere Umwelt besser zu erkunden. Blindenstöcke sind also nützlich und für Blinde, und das sind wir in Hinblick auf den evolutionären Prozess alle, sogar unverzichtbar. Auch das Streben nach längeren Blindenstöcken, also nach einem weiter reichenden Planungsinstrumentarium, ist verständlich. Allerdings führt in einer Situation von Interdependenz und Konkurrenz das Verfügen aller Beteiligten über längere Blindenstöcke nicht nur zu einer erhöhten Komplexität der Entscheidungssituation (Luhmann nennt dies Hyperkomplexität), sondern in der Regel sogar zu einer Verkürzung des Planungshorizonts trotz verbesserter Planungsinstrumente.

(23) Die Blindheit des evolutionären Prozesses bleibt also ein nicht hintergebarer Bestandteil der *conditio humana*. In diesem Sinne ist Hayek zuzustimmen, wenn er argumentiert: „Ich muss deshalb, wie ich zugebe, immer lächeln, wenn Bücher über Evolution, selbst solche von großen Wissenschaftlern, wie das oft geschieht, mit folgender Aufforderung enden: Zwar habe sich bisher alles in einem Prozess spontaner Ordnung entwickelt, aber nun, da die Dinge so komplex geworden seien, sei die menschliche Vernunft aufgerufen, die Zügel zu ergreifen und die weitere Entwicklung zu lenken.“ (Hayek: Die verhängnisvolle Anmaßung, S.19)

Adresse:

Prof. Dr. Peter Kappelhoff

Fachbereich Wirtschaftswissenschaft

Universität Wuppertal

Gaußstr. 20

42119 Wuppertal