

Selektionsmodi der Organisationsgesellschaft: Gruppenselektion und Memselektion

Peter Kappelhoff

April 2011

„Wir sind als Genmaschinen gebaut und werden als Memmaschinen erzogen, aber wir haben die Macht, uns unseren Schöpfern entgegenzustellen! Wir allein - einzig und allein wir auf der Erde – können uns gegen die Tyrannei der egoistischen Replikatoren auflehnen.“

(Richard Dawkins: Das egoistische Gen. 1978 [1976], S. 237)

Organisationen bestimmen als machtvolle korporative Akteure die Abläufe der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft. Insbesondere als Unternehmen in der Wirtschaft, als Schulen und Universitäten im Bildungs- und Wissenschaftssystem oder als öffentlich-rechtliche Fernsehsender im Medienbereich sind sie unverzichtbar für das Funktionieren der modernen Gesellschaft. Wirtschaftsunternehmen sind die Produzenten unseres Wohlstands und Bildungsorganisation und Medienagenturen sozialisieren die natürlichen Personen als kompetente Gesellschaftsmitglieder und mehr oder weniger kritische Bürger. Andererseits entwickeln sich Organisationen aber zu Gebilden eigener Art mit einer eigenen, im Vergleich zu den individuellen Akteuren erweiterten Handlungsfähigkeit, die ihre eigenen Ziele verfolgen und der Kontrolle ihrer Schöpfer weitgehend entglitten sind. Der Ruf nach der moralischen Regelung von Organisationen wird immer lauter, und dies insbesondere in Hinblick auf die Wirtschaft. Dabei stoßen wirtschaftliche Funktionsmoral und funktionsübergreifende Moralvorstellungen aufeinander, etwa bei der Diskussion über „corporate social responsibility“ oder „corporate citizenship“ im Unternehmensbereich und allgemein auf dem akademisch florierenden Feld der Wirtschaftsethik.

Der auf funktionsspezifischem organisationalen Handeln lastende Rechtfertigungsdruck gegenüber einer kritischen Öffentlichkeit nimmt also zu. Zudem ist mit den Nichtregierungsorganisationen ein neuer Typ des korporativen Akteurs auf die Bühne getreten, der neue Formen des Aktivismus und des Zelotentums der natürlichen Personen aufnimmt, organisatorisch bündelt und gesellschaftlich handlungsfähig macht. Dabei spielen zunehmend auch neue Kommunikationsformen, die erst durch das Internet möglich wurden, eine katalysierende Rolle. Die memetische Dynamik der öffentlichen Diskurses verlagert sich von den langsamen bildungsbürgerlichen Kommunikationsmedien wie etwa der Qualitätszeitung über die schon wesentlich schnellere öffentlich-rechtliche Erregungs- und Diskussionskultur in den ihren Bildungsauftrag vor sich her tragenden Fernsehmagazinen und Talkshows hin zu den überaus zeitnahen und aktuellen Formen der Internetkommunikation, etwa in Form von Twittern, Bloggen oder Facebook-Foren.

Die dadurch teilweise erst ausgelöste, teilweise aber auch nur verstärkte Dynamik der Moralisation durchzieht die gesamte Gesellschaft und stellt eine neue Qualität der Organisationsgesellschaft dar.

Diesen hier einleitend nur kurz, skizzenhaft und als Themenaufriß dargestellten Entwicklungstendenzen der Organisationsgesellschaft möchte ich mich im Folgenden aus

einer evolutionstheoretischen Perspektive nähern. Dabei beziehe ich mich zentral auf Überlegungen, die sich allgemein mit bedeutsamen evolutionären Übergängen befassen (vgl. Maynard Smith und Szathmary 1995, 1999). Die Theorie bedeutsamer evolutionärer Übergänge ist **erstens** deshalb relevant, weil sie sich allgemein mit der Emergenz neuer biologischer Organisationsformen durch Gruppenselektion befasst. Dazu muss analytisch zwischen biologischer Gen-, Individual- und Gruppenselektion unterschieden werden. Nur so kann die soziobiologische Emergenz neuer Organisationsformen und das Erreichen neuer Ebenen der sozialen Integration mit der damit verbundenen Dynamik von erweiterter Handlungsfähigkeit und der Eroberung und Gestaltung einer neuen ökologischen Nische einerseits und dem damit notwendig einhergehenden Autonomieverlust der konstituierenden Einheiten andererseits in einer auch allgemein sozialtheoretisch relevanten Form in den Blick genommen werden (Abschnitt 1).

Zweitens kann auch die kulturelle Evolution aus Sicht des methodologischen Evolutionismus als bedeutsamer evolutionärer Übergang verstanden werden. Verhaltenssteuernde Information wird nun nicht mehr nur genetisch in Form der DNA codiert, sondern auch symbolisch in Form von Memen. Dabei soll das von Richard Dawkins (1978) geprägte Kunstwort „Mem“ hier lediglich als Abkürzung für verhaltenssteuernde Informationseinheiten der kulturellen Evolution, etwa in der Form von Wissen, Überzeugungen Verhaltensregeln und Werten, verstanden werden, die durch Imitation und durch soziales Lernen übertragen werden, aber keine Analogiebehauptung zur genetischen Evolution implizieren. In der kulturellen Evolution ist als neuer Selektionsmodus die kulturelle Gruppenselektion von ausschlaggebender Bedeutung. Der Homo sapiens ist von Anfang an ein kulturelles Gruppenwesen. Das bedeutet aber auch, dass der Mensch von Anfang an als Gruppenmitglied durch die moralischen Institutionen seiner Gruppe geprägt ist. Institutionen können zwar nicht denken, sie denken aber durch die moralisch konstituierten Gruppenmitglieder hindurch (vgl. Douglas 1991). Zusätzlich sind aus Sicht der evolutionären Psychologie die tribalen Instinkte (vgl. Richerson und Boyd 2005) und die moralischen Dispositionen (vgl. Haidt 2007a), die den Homo sapiens als kulturelles Gruppenwesen auszeichnen, als biologische Anpassungen von fortwährender Bedeutung.

Indem die Theorie der bedeutsamen evolutionären Übergänge diese doppelte Konstitutionsleistung hervorhebt, wirft sie auch ein neues Licht auf die Autonomie der natürlichen Person. Ist diese genetische *und* memetische Konstitutionsleistung nämlich einmal

in ihrer ganzen Prägekraft erkannt, stellt sich die Frage nach der im Eingangszitat von Dawkins behaupteten Möglichkeit des Menschen, der „Tyrannei der Replikatoren“ zu entgehen, radikaler als in der individualistischen Sozialtheorie. Es geht nicht darum, ein Stück individueller Autonomie gegenüber der Gruppe im Sinne eines Nullsummenspiels „zu behalten“, sondern darum, im Rahmen dieser fortwährend wirksamen biologischen und kulturellen Konstitutionsleistung ein Stück Autonomie in einem kreativen Prozess der Selbstgestaltung erst aktiv zu erringen und dann institutionell abzusichern (Abschnitt 2).

Drittens kann auch die Entwicklung zur Organisationsgesellschaft als bedeutsamer Übergang innerhalb der gesellschaftlichen Evolution verstanden werden. Auch wenn Organisationen, wie etwa im Modell der Ressourcenzusammenlegung, zunächst als Verlängerung der Handlungsrationalität der beteiligten individuellen Akteure aufgefasst wurden, entwickelten sich daraus doch schnell autonome Akteure mit eigenen Interessen und Zielen und mit einer emergenten Handlungsfähigkeit. Aus sozialtheoretischer Sicht sind die resultierenden korporativen Akteure nur als Gebilde eigener Art zu verstehen, die einer eigenen Handlungslogik folgen und einer eigenen Selektionslogik im Sinne der kulturellen Gruppenselektion unterliegen. Die aus dem methodologischen Evolutionismus folgende verallgemeinerte Konzeption des Akteurs als einem komplexen adaptiven System von Handlungsregeln (vgl. Holland 1992), mit den individuellen und den korporativen Akteuren als den beiden sozialtheoretisch wichtigsten Spezialfällen, stellt grundlegende Annahmen des methodologischen Individualismus in Frage. Geht man allgemein von einem System von Handlungsregeln aus, die auf die individuellen und korporative Akteure des Systems verteilt sind und die von diesen Akteuren exekutiert und kreativ nach ihren jeweiligen eigenen Interessen variiert werden, um schließlich in einem komplexen sozialen Prozess auf mehreren Ebenen gleichzeitig selektiert zu werden, so entfällt die Begründung für den methodologisch herausgehobenen Status der Ebene der individuellen Handlungsselektion.

Im Gegenteil, und wie bereits angedeutet, ist dies nicht erst eine Eigenschaft der Organisationsgesellschaft, sondern jeder menschlichen Vergemeinschaftung, begründet die memetische Konstitution der natürlichen Personen durch ihre jeweiligen Gruppenkulturen ein rekursives Verhältnis von Individuum und Gruppe, das zu einem dynamischen Wechselspiel von Konstitution und Emergenz in einem evolutionären Prozess führt. Was sich aber mit dem Übergang zur Organisationsgesellschaft ändert, ist die soziale Form der wichtigsten Sozialisationsinstanzen. An die Stelle der familialen Sozialisation treten nun organisationale

Sozialisationsagenturen: Die „natürlichen Personen“ werden nicht erst als Erwachsene zu „organization men“, sondern sind nun von Beginn ihres Lebens an wesentlich organisational konstituiert. Damit verändert sich der Akzent des kritischen Arguments von James Coleman (1986) in Hinblick auf die „asymmetrischen Gesellschaft“ entscheidend. Der individuelle Akteur der Moderne tritt nicht als unabhängige „natürliche“ Person den korporativen Akteuren entgegen, sondern ist bereits mit seiner Geburt Organisationsmensch. In der Konsequenz bedeutet dies, dass die Autonomie der Person nicht gegen, sondern nur in und mit der Organisation verwirklicht werden kann (Abschnitt 3).

Viertens ist der Übergang zur kulturellen Evolution mit einer neuen Form der kulturellen Selektion verbunden, nämlich der Memselektion. Um diesen neuen Selektionsmodus verstehen zu können, ist ein sozialtheoretischer Perspektivenwechsel nötig. Bisher haben sich die Überlegungen nämlich im Rahmen des Akteursparadigmas bewegt, wenn der Akteursbegriff auch konsequenter als sonst üblich auf Organisationen als korporative Akteure ausgedehnt und mit dem Selektionsmodus der kulturellen Gruppenselektion verbunden wurde. Die Fitness der Meme wurde dabei aus der Perspektive der Akteure und deren Interessen betrachtet. Die immer wieder betonte Thematik der memetischen Konstitution der Akteure legt aber auch eine andere, radikalere Sichtweise der kulturellen Evolution und damit eine neue Antwort auf die alte Frage „Cui bono?“ nahe. Aus der Perspektive der Memselektion sind es nämlich die „Interessen“ der Meme, die die kulturelle Dynamik bestimmen. Das bedeutet, dass sich die kulturelle Fitness der Meme grundsätzlich unabhängig von der genetischen Fitness ihrer Träger entwickeln kann. Kulturelle Entwicklungen können aus Sicht der genetischen Interessen der beteiligten individuellen und korporativen Akteure sowohl nützlich als auch schädlich sein. So ist in Hinblick auf religiöse Überzeugungssysteme und generell auf alle Formen von Gruppenmoralen grundsätzlich zu fragen, ob die Evolution dieser Memplexe von eigenständigen Meminteressen vorangetrieben wird, oder ob es sich dabei um Anpassungen im Dienste der diese Memplexe tragenden Individuen und Gruppen handelt. Meme können aus Sicht der Interessen der tragenden Akteure also sowohl Symbionten als auch Parasiten sein; genau das wollte Dawkins (1978) mit seiner provokanten Metapher von den Memen als den „Viren des Geistes“ sagen.

Erst durch die Berücksichtigung der Memselektion wird der Autonomie der kulturellen Evolution gegenüber der biologischen in vollem Umfang Rechnung getragen. Die kulturelle Evolution ist zwar nach wie vor an der „langen Leine“ der biologischen (E.O. Wilson 1978),

an dieser Leine wird aber aus beiden Richtungen „gezogen“. Es handelt sich um Gen-Mem-Koevolution im strengen Sinne zweier (teil-)autonomer Reproduktionslogiken, die wechselseitig ineinander verschränkt sind. Dies gilt allgemein für jede Form der sozialkulturellen Entwicklung und nicht erst seit der Entstehung der Organisationsgesellschaft. Entscheidend für die zunehmende Virulenz der Memeselektion in der fortgeschrittenen Organisationsgesellschaft sind aber die abnehmende Bedeutung der vertikalen Übertragung und parallel dazu die zunehmende Bedeutung der schiefen und neuerdings auch der horizontalen Übertragung von Memen. Werden Meme vertikal, also in der Generationenfolge von den Eltern auf die Kinder übertragen, sind Gen- und Memevolution in ihren Übertragungsmechanismen gleichgerichtet und Gen- und Meminteresse entwickeln sich grundsätzlich parallel. Erst wenn in der schiefen Übertragung die memetische Konstitution der Kinder von den Eltern auf die organisierten Sozialisationsinstanzen übergeht und wenn darüber hinaus in der modernen Mediengesellschaft die vielfältigsten Memangebote in der Form der horizontalen Übertragung auf die Menschen einwirken, können memetische Trends und Modeerscheinungen ein Eigenleben entfalten, das weit reichende maladaptive Entwicklungen begünstigt. Die These der Arbeit ist, dass gerade darin der berechtigte Kern der Besorgnis liegt, die Coleman (1986) in seiner kritischen Analyse der Organisationsgesellschaft mit dem abnehmenden Einfluss der natürlichen Personen verbindet (Abschnitt 4).

Fünftens, und hier greife ich die anfänglich angesprochene inhaltliche Thematik wieder auf, kann innerhalb der Organisationsgesellschaft eine Entwicklung hin zu einer gesellschaftsübergreifenden Moralisierung der Steuerungsdiskussion beobachtet werden, die, so meine zweite These, einen bedeutsamen evolutionären Übergang innerhalb der Organisationsgesellschaft darstellt. Die Dynamisierung der Kommunikation durch Massenmedien und Internet als neuen Formen der horizontalen Übertragung schafft neue, sich zunehmend selbst organisierende Selektionsarenen für eine moralistisch bewegte öffentliche Diskussion, die für Memeselektion besonders anfällig sind. Die dadurch memetisch angetriebenen neuen sozialen Bewegungen ermöglichen die Entwicklung neuer Organisationsformen durch Individual- und Gruppenselektion, die von lokalen Aktionsbündnissen und Initiativen der memetisch angetriebenen Eiferer bis hin zu den organisatorisch bereits verfestigten und zunehmend in institutionelle Entscheidungsstrukturen lokaler, nationaler und internationaler Art eingebundenen Nichtregierungsorganisationen reichen.

Diese neue Form der kulturellen Dynamik auf der Ebene der moralischen Integration der Gesellschaft, die sich als ein unübersichtliches Gemisch aus Individual-, Gruppen- und Memselektion darstellt, weist deutliche Parallelen zur kulturellen Evolution religiöser oder auch weltlicher Moralsysteme auf. Aber im Gegensatz etwa zur Evolution der großen Weltreligionen, die in geschichteten Gesellschaften stattfand, trifft die gesellschaftsübergreifende Moralisierung der Organisationsgesellschaft nun auf eine funktional differenzierte Gesellschaft mit spezifischen Funktionsmoralen. Die sich daraus ergebende Problematik soll abschließend am Beispiel des Wirtschaftssystems exemplarisch beleuchtet werden. Cui bono? Dass die Frage nach den Nutznießern dieser Moralisierungstendenzen in Hinblick auf die Unterscheidung zwischen Individual-, Gruppen- und Memselektion überhaupt in dieser Schärfe gestellt werden kann, ist das Verdienst des hier entfalteten memtheoretischen Denkansatzes. Dass dabei im Rahmen einer eher als Problemaufriss gedachten kurzen Diskussion sowohl aus theoretischer als auch aus inhaltlicher Sicht mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet werden können, versteht sich von selbst (Abschnitt 5).

1. Methodologischer Evolutionismus und die Theorie bedeutsamer evolutionärer Übergänge

Ausgangspunkt der Überlegungen ist der methodologische Evolutionismus. Der methodologische Evolutionismus vertritt die These, dass alle Entwicklungen angepasster Komplexität durch den evolutionären Mechanismus blinder Variation und selektiver Bewahrung (Vererbung genetischer Information und Tradierung kultureller Information) erklärt werden können (vgl. Cziko 1995). Um die „operation bootstrap called evolution“ als schrittweisen Prozess akkumulierter Ordnungsbildung in Gang zu setzen, muss ein Code existieren, oder, besser gesagt, im Anfangsstadium der Entstehung eines evolutionären Prozesses selbst herausgebildet werden, also der genetische Code im Falle der biologischen und der symbolische Code im Falle der kulturellen Evolution. George C. Williams (1992, 1996) hat in diesem Zusammenhang die wichtige Unterscheidung zwischen der Infosphäre, die die Codons als Replikanda (zu replizierende Informationseinheiten) des evolutionären Prozesses umfasst, und der gegenständlichen Welt, die die materiellen Repräsentationen

dieser Codons enthält, eingeführt. Die (unendliche) Menge aller denkbaren DNA-Sequenzen, von Daniel C. Dennett (1997, S. 145 ff) als Mendels Bibliothek bezeichnet, repräsentiert den evolutionären Möglichkeitsraum der biologischen Evolution in der Infosphäre. Eine konkrete Realisierung einer solchen DNA-Sequenz in Form eines biochemischen Moleküls ist dagegen Bestandteil der materiellen Welt. Entscheidend ist, dass die gleiche Information (Codon der Infosphäre) in der materiellen Welt in verschiedenen, biochemisch identischen Realisationen auf die Mitglieder einer Gruppe von Organismen verteilt sein kann. Nur so kann die Unterscheidung zwischen Informationsselektion und Gebildeselektion, die parallel zu der Unterscheidung zwischen der Infosphäre und der gegenständlichen Welt verläuft und die zwei nur analytisch zu trennende Aspekte eines einheitlichen Evolutionsprozesses abbildet, verstanden werden.

Genzentrierte Ansätze betrachten Gene als Informationseinheiten, deren Fitness sich aus der Fitness *aller* zugehörigen materiellen Repräsentationen in den sie tragenden Organismen innerhalb einer abgegrenzten Population zusammensetzt. In diesem Sinne bedeutet die Gesamteignung in der Theorie der Verwandtschaftsselektion (vgl. überblicksartig Okasha 2006) nicht die Fitness eines einzelnen Gens als biochemisches Molekül innerhalb eines Organismus, sondern die Fitness der darin codierten Information, die als Codon Element der Infosphäre ist. Im Zusammenhang mit der bekannten Untersuchung zur Evolution von Kooperation (Axelrod 1991) formulieren Robert Axelrod und William Hamilton (1991) diese genzentrierte Sicht wie folgt: „Letztlich wirft ein Gen seinen Blick über seinen sterblichen Träger hinaus auf die potentiell unsterbliche Menge seiner Replikate in anderen verwandten Individuen“ (S. 81). „Dadurch werden die Gene sozusagen in gewissem Maße am Erfolg des jeweils anderen interessiert, weshalb die Auszahlung der Interaktion sich aus der Perspektive des Gens gegenüber der des Individuums verändert“ (S. 89). In gleicher Weise muss in der memzentrierten Sicht der kulturellen Evolution zwischen der Gesamteignung des Mems als Informationseinheit im memetischen Selektions- und Reproduktionsprozess und dem Interesse eines konkreten Akteurs oder einer konkreten Gruppe als den Trägern von Memen unterschieden werden. Ich werde darauf in Abschnitt 4 noch ausführlich zurückkommen.

Aus der informationszentrierten Sicht hängt das Überleben eines Gens (oder auch eines Mems) als Informationseinheit also einzig und allein von seiner Gesamteignung ab. Bezogen auf eine kooperative (oder generell auf eine prosoziale) Verhaltensweise bedeutet das, dass sich eine neue Variante genau dann durchsetzen wird, wenn sie in Hinblick auf ihre

Gesamteignung den bisher vorhandenen Varianten überlegen ist. Wenn man das, wie z.B. Dawkins (1978), als genetischen (oder analog auch memetischen) Egoismus bezeichnet, wird damit im Grunde nur eine mathematische Notwendigkeit im Rahmen der genetischen (memetischen) Reproduktionslogik ausgedrückt. Ich übernehme diese Sprechweise hier aber nicht, sondern spreche allgemein von Genselektion (Memselektion) im weiteren Sinne, da ich die natürlich nur metaphorisch gemeinte Sprechweise des genetischen (memetischen) Eigeninteresses für einen Selektionsmodus aufheben möchte, der von mir als *Genselektion (Memselektion) im engeren Sinne* (oder einfach Gen- bzw. Memselektion) bezeichnet wird, und der nur im Rahmen eines Mehrebenenselektionsmodells verstanden werden kann.

Im Gegensatz zu den informationszentrierten Gesamteignungsmodellen bilden Mehrebenenselektionsmodelle eine konkrete Sozialstruktur ab und beziehen sich damit auf eine andere Abstraktionsebene. Materielle Gene sind als biochemische Moleküle Teil des Genoms eines konkreten Individuums, das wiederum Mitglied einer konkreten Gruppe ist, die zusammen mit anderen konkurrierenden Gruppen das für die Untersuchung von Mehrebenenselektionsprozessen konstitutive Metapopulationsmodell bildet. Im Beispiel der Evolution von Kooperation interagieren Akteure gemäß der in ihnen angelegten genetischen (oder analog auch memetischen) Verhaltensdispositionen mehr oder weniger kooperativ mit den anderen Mitgliedern ihrer Gruppe, die wiederum mit den anderen Gruppen des Metapopulationsmodells konkurriert. Im Sinne der Gesamteignung kann die Fitness einer Verhaltensregel daher analytisch als Gesamtergebnis der Konkurrenz zwischen den verschiedenen codierenden Allelen (Genvarianten) innerhalb eines Organismus (Genselektion im engeren Sinne), der Konkurrenz verschiedener Akteure innerhalb einer Gruppe (Individualselektion) und der Konkurrenz der Gruppen innerhalb der Metapopulation (Gruppenselektion) verstanden werden. Die Gesamtfitness eines codierenden Gens (mathematisch identisch mit der Genselektion im weiteren Sinne) setzt sich damit aus genau drei Komponenten zusammen: Genselektion im engeren Sinne, Individualselektion und Gruppenselektion.

Bevor ich auf die Genselektion im engeren Sinne und damit auf das Verhältnis zwischen Gen und Organismus zurückkomme, sind einige Anmerkungen zum Verhältnis zwischen Individual- und Gruppenselektion nötig. Um die Diskussion weniger abstrakt zu halten, betrachte ich dazu in Hinblick auf soziale Verhaltensregeln konkret die Konkurrenz zwischen einer kooperativen und einer ausbeuterischen Strategie (z.B. zwischen „Tit for Tat“ und

„Immer Defektieren“ im Falle des iterierten Gefangenendilemmas; vgl. Axelrod 1991). Es wird ein Mehrebenenselektionsmodell vorausgesetzt, in dem die Interaktionen innerhalb der Gruppen stattfinden und ein Mechanismus der Konkurrenz zwischen den Gruppen existiert. In Hinblick auf die Individualektion, also die Fitness der beiden konkurrierenden Strategien innerhalb einer Gruppe, ist die ausbeuterische Strategie der kooperativen Strategie immer überlegen. Bezogen auf die Gruppenkonkurrenz gilt aber, dass eine Gruppe mit einem höheren Anteil an kooperativen Strategien einer Gruppe mit einem niedrigeren Anteil überlegen ist. Die Individualektion begünstigt also die ausbeuterische und die Gruppenselektion die kooperative Strategie. Daher hängt es von der Verteilung der Strategien auf die Gruppen (Heterogenität zwischen den Gruppen) und der daraus resultierenden konkreten Struktur der sozialen Interaktionen innerhalb des Metapopulationsmodells, natürlich zusammen mit den genauen Werten für die Auszahlungen, die mit den beiden Strategien verbunden sind, und auch anderen Spezifikationen des Modells, ab, ob in einem konkreten Selektionsprozess die Individual- oder die Gruppenselektion überwiegt, ob sich also die kooperative Strategie durchsetzen kann oder nicht (vgl. insbesondere D.S. Wilson und Sober 1994). Die Bedeutung der biologischen Gruppenselektion wird ausführlich von David S. Wilson und Elliott Sober (1994) und von D.S. Wilson und Edward O. Wilson (2007) begründet. Für die Bedeutung der kulturellen Gruppenselektion sei hier nur auf Sober und D.S. Wilson (1998), auf Richerson und Boyd (2005) und auf die Diskussion im folgenden Abschnitt verwiesen.

In jedem Fall aber, auch das sei noch einmal ausdrücklich festgehalten, setzt sich die Variante mit der höheren Gesamteignung durch. Aus sozialtheoretischer Sicht ist aber entscheidend, dass nur das Modell der Mehrebenenselektion in der Lage ist, die konkreten Fitnessbeiträge, die sich aus den sozialen Prozessen innerhalb der Metapopulation ergeben, den Akteuren und Gruppen zuzuordnen und aus der Interaktionsstruktur heraus verständlich zu machen (für interessierte Sozialwissenschaftler ist hier insbesondere die Darstellung der Price-Gleichung bei Henrich 2004 und die sich daran anschließende Diskussion ein guter Einstieg). Auch wenn beim Lesen der Literatur zur Kontroverse um das Verhältnis von Individual- und Gruppenselektion manchmal ein anderer Eindruck entstehen mag, ist die hier vertretende Position der mathematischen Äquivalenz der beiden Sichtweisen grundsätzlich nicht umstritten. Die Einschätzung von Hartmut Esser (1993, S. 199), nach der „die Hypothese einer übergeordneten Selektion auf der Ebene der Gruppe überflüssig, irreführend und gänzlich unbelegt (ist)“, ist also einfach unzutreffend. Strittig ist allerdings das Ausmaß, zu

dem die biologische bzw. die kulturelle Gruppenselektion die jeweiligen evolutionären Prozesse bestimmt.

Um diese Frage zu klären, wende ich mich nun der Theorie der bedeutsamen evolutionären Übergänge zu (vgl. Maynard Smith und Szathmary 1995 und 1999). Die Theorie bedeutsamer evolutionärer Übergänge betrachtet den Evolutionsprozess in seiner ganzen historischen Tiefe. Die Geschichte der Makroevolution (vgl. zusammenfassend Maynard Smith und Szathmary 1995, Tabelle 1.2) ist durch die Entwicklung immer komplexerer Formen angepasster biologischer und kultureller Gruppenorganisation charakterisiert; der gesamte Evolutionsprozess wäre also ohne das ständige Wirken von Kräften der Gruppenselektion völlig unverständlich. Für das Verhältnis von Individual- und Gruppenselektion von besonderer Bedeutung sind dabei die Übergänge von einfachen (Prokaryoten) zu komplexen Einzellern (Eukaryoten) gemäß der Endosymbiontentheorie, die Entstehung von Vielzellern (Pilzen, Pflanzen und Tieren) aus Protisten, der Übergang zu sozial lebenden Tieren und hier insbesondere die Eusozialität der Ameisenkolonien. Auch die Emergenz eines zweiten evolutionären Codes und damit eines zweiten (teil-)autonomen Stranges der Evolution, nämlich der kulturellen Evolution, im Tier-Mensch-Übergangsfeld, kann nur als Gruppenanpassung und damit als wesentlich durch Gruppenselektion verursacht verstanden werden.

In allen Fällen geht es um die Evolution einer neuen Ebene der sozialen Organisation durch Gruppenselektion. Auf der höheren Ebene emergiert eine neue Einheit der Selektion mit neuen Kompetenzen, die durch das Zusammenwirken der Einheiten der niederen Ebene Kooperationsgewinne und damit die Eroberung einer neuen ökologischen Nische ermöglicht. Umgekehrt werden die Einheiten der niederen Ebene in die übergeordnete soziale Struktur integriert, übernehmen im Vergleich zu ihrer Vorgeschichte als Einzelorganismen funktional spezifischere Aufgaben und büßen dabei ihre unabhängige Existenzfähigkeit ein; in diesem Sinne sind die Übergänge also irreversibel.

In Hinblick auf Formen der sozialen Organisation ist dabei aus soziologischer Sicht insbesondere der Vergleich der flexiblen Koalitionsbildung in Schimpansengruppen mit der Eusozialität von Insektenkolonien (Ameisen, Bienen und Termiten), die als Superorganismen eine höhere Stufe der sozialen Integration, zugleich aber auch einen höheren Grad des Autonomieverlusts der beteiligten individuellen Organismen verkörpern, von Interesse. In

Schimpansengruppen beruht die Sozialorganisation neben den Verwandtschaftsbeziehungen vor allem auf einer weitgehend direkten Logik der Reziprozität und einer stets prekären Koalitionsbildung. Auf Grund der machiavellischen Intelligenz der Schimpansen (vgl. Whiten und Byrne 1997) liegen Tausch und Täuschung eng beieinander, die Kooperation bleibt antagonistisch. Kurz, die Kräfte der Gruppenselektion können nur sehr bedingt die Oberhand über die der Individualselektion gewinnen und die erreichte soziale Ordnung ist stets gefährdet und instabil.

Im Gegensatz dazu sind bei den Koloniebildungen der Insekten die Kräfte der Gruppenselektion wesentlich stärker als die der Individualselektion, die Kolonie ist die dominante Einheit der Selektion. Diese hoch integrierte soziale Organisationsform funktioniert auf der Grundlage effizienter Kommunikationsformen, insbesondere in Form von chemischen Signalen, aber auch z.B. mit Hilfe der Tanzsprache bei den Honigbienen. Dadurch wird eine Vielzahl von neuen Anpassungen auf der Gruppenebene ermöglicht. Exemplarisch sei hier auf die Emergenz einer neuen Kompetenz der optimalen Ausbeutung von Nahrungsquellen auf der Kolonieebene der Ameisen und Honigbienen hingewiesen, die auf der Ebene der einzelnen Organismen keine Entsprechung hat (vgl. Resnick 1997 und die dort zitierte Literatur). Dabei sind die Kompetenzen der individuellen Ameisen, z.B. die Fähigkeit, einer Pheromonspur zu folgen, von qualitativ anderer Art als die daraus systemisch emergierende Kompetenz der Ameisenkolonie zur optimalen Ausbeutung von Nahrungsquellen. Generell gilt, dass neue geistige Kompetenzen auf der Gruppenebene nicht nach der Logik der Aggregation individueller Kompetenzen verstanden werden können, sondern nur als Gruppenanpassung und damit als emergentes Resultat von Gruppenselektion.

Wie die Theorie der bedeutsamen evolutionären Übergänge allgemein zeigt, sind Evolutionsprozesse generell durch die Emergenz von neuen geistigen Anpassungsleistungen auf den höheren Ebenen der sozialen Organisation charakterisiert. Der evolutionäre Algorithmus leistet damit genau das, was aus Sicht der Kreationisten nicht zu erklären ist: die Erklärung der Emergenz von Geist aus Nicht-Geist durch Gruppenselektion. Dies gilt nicht nur für den menschlichen Geist, der aus den komplexen chemisch-elektrischen Wechselwirkungen der Neuronen des Gehirns emergiert, sondern auch für die Emergenz neuer Kompetenzen eigener Art auf der Ebene menschlicher Gruppen (siehe Abschnitt 2) und neuerdings auch auf der Ebene der formalen Organisation, ohne die die bedeutsamen

evolutionären Übergänge *innerhalb* der kulturellen Evolution (siehe Abschnitt 3) nicht zu verstehen wären.

Bevor ich auf dieses Argument ausführlicher zurückkomme, ist abschließend noch eine Bemerkung zu dem Verhältnis von Genselektion im engeren Sinne und Individualselektion im Falle der biologischen Evolution angebracht. Mancher naive Kritiker der Gruppenselektion setzt nämlich die Einheit des biologischen Organismus einfach voraus, wenn er die Individualselektion als einzig reale Selektionskraft ansieht und die Gruppenselektion als unwesentlich abtut. Der naive Individualselektionist kann dann aber nicht erklären, warum die einzelnen Gene innerhalb eines Organismus nicht ihre eigenen subindividuellen Reproduktionsinteressen gegenüber dem Organismus als übergeordneter Selektionseinheit durchsetzen und so die Einheit des Organismus aufsprengen. Dass dies nämlich durchaus möglich ist, zeigt (nicht nur) das Beispiel von Krebszellen, die sich unkontrolliert vermehren und so dem Gesamtinteresse des Organismus schaden. Grundsätzlich ist die Einheit des individuellen Organismus also ebenso erklärungsbedürftig wie die der Gruppe. Um diese Einheit zu ermöglichen, müssen die Gene zum Wohle des Organismus zusammenarbeiten. Anders ausgedrückt, Individualselektion ist immer Gruppenselektion von Genen. Nur weil sich durch Gruppenselektion Mechanismen entwickelt haben, mit deren Hilfe das „Parlament der Gene“ in der Lage ist, „Abweichlergene“ zu disziplinieren, (nur Metaphorik und zur ausführlichen Darstellung des Arguments siehe D.S. Wilson und Sober 1994), kann sich der Organismus als Selektionseinheit der höheren Ebene gegen die desintegrierenden Kräfte der Genselektion im engeren Sinne etablieren und behaupten. Die Tatsache, dass die Genselektion im engeren Sinne im Vergleich zur biologischen Individualselektion keine starke Kraft darstellt, ist also nur als Ergebnis von biologischer Gruppenselektion zu verstehen. Ich werde dieses Argument im Zusammenhang mit der Diskussion der unvergleichlich größeren Bedeutung der Memselektion im engeren Sinne für die kulturelle Evolution in Abschnitt 4 wieder aufgreifen.

2. Kulturelle Gruppenselektion und die Evolution von Moral

Die Entwicklung der genuin menschlichen Kulturfähigkeit im Tier-Mensch-Übergangsfeld, zunächst auf der Grundlage der biologischen Individual- und Gruppenselektion und dann

weiter im Zuge der Gen-Kultur-Koevolution, stellt einen entscheidenden evolutionären Durchbruch dar, der in der biologischen Evolution bisher nur ein einziges Mal vorgekommen ist. Die kulturelle Form der Verhaltenssteuerung auf der Grundlage eines eigenständigen, überaus flexiblen symbolischen Codes begründet einen zweiten, eigenständigen Evolutionsprozess neben der genetischen Evolution und etabliert ein zweites System der „Vererbung“ verhaltenssteuernder Information in Form einer kumulativen kulturellen Traditionsbildung. Kultur ist wie Sprache notwendig eine auf Gruppenebene evolvierte Anpassung. Die kulturelle Gruppenselektion stellt daher neben der Individualelektion einen entscheidend wichtigen Selektionsmodus der kulturellen Evolution dar. Dies gilt insbesondere, wie im Folgenden deutlich werden soll, für die Evolution von Gruppenmoralen. Dabei fällt aus fundamental sozialtheoretischer Sicht auch ein besonderes Licht auch das wechselseitige Aufeinander-Bezogen-Sein von natürlicher Person und Gruppe. Diese Überlegungen können dann als Grundlage für eine vertiefende Betrachtung der Stellung der natürlichen Person in der Organisationsgesellschaft dienen (Abschnitt 3). Nach einem weiteren Zwischenschritt, in dem die besondere Bedeutung der Memselektion für die kulturelle Evolution herausgearbeitet wird (Abschnitt 4), soll dann die komplexe Beziehung von Individual-, Gruppen- und Memselektion in Hinblick auf das evolutionäre Spannungsverhältnis zwischen der Funktionsmoral der Wirtschaft und der übergreifenden Gesellschaftsmoral - sofern es diese überhaupt noch gibt - in der fortgeschrittenen Organisationsgesellschaft zumindest andiskutiert werden.

Eine evolutionäre Sozialtheorie, die an zentraler Stelle notwendig auch eine Theorie der kulturellen Evolution enthält, ist bisher nur in Ansätzen entwickelt worden. Für die folgenden Überlegungen stütze ich mich neben eigenen Arbeiten (Kappelhoff 2002, 2010) vor allem auf die Arbeiten von evolutionstheoretisch interessierten Humananthropologen und hier insbesondere auf William H. Durham (1991) und auf Richard Boyd und Peter J. Richerson (Boyd und Richerson 1985, Richerson und Boyd 2005). Die in der Tradition von Dawkins (1978) stärker memtheoretisch ausgerichteten Ansätze erfordern sowohl in sozialphilosophischer (dazu grundlegend Dennett 1997) als auch soziologischer Hinsicht (zusammenfassend Blackmore 2005) deutlich radikalere Veränderungen in der traditionellen Architektur der Sozialtheorie und werden erst in Abschnitt 4 behandelt. Die Theorie doppelter Vererbung (Boyd und Richerson 1985) postuliert die Existenz zweier analytisch zu unterscheidender teilautonomer Stränge der Evolution, nämlich der genetischen und der kulturellen, mit jeweils eigenen Codes, Vererbungssystemen und Evolutionslogiken. Aus

Sicht der allgemeinen Evolutionstheorie muss es sich dabei um eine Theorie der Gen-Kultur-Koevolution handeln, die die Selektionsmodi der Individual- und Gruppenselektion des biologischen Strangs mit den Selektionsmodi der Mem-, Individual- und Gruppenselektion des kulturellen Strangs verbindet. Darüber hinaus sollte die Theorie aus der Akteursperspektive verständlich sein, um die Anschlussfähigkeit an die traditionelle Sozialtheorie zu gewährleisten. Eine solche Theorie muss als eine Theorie der Evolution von Systemen von Verhaltensregeln angelegt sein, die genetisch und/oder kulturell codiert sein können (vgl. Kappelhoff 2002). Aus der Perspektive individueller und korporativer Akteure erscheinen Akteure dann abstrakt als Systeme von Verhaltensregeln besonderer Art, oder anders ausgedrückt als komplexe adaptive Systeme (vgl. Holland 1992) mit besonderen Eigenschaften, die ihnen Handlungsfähigkeit im Sinne eines komplex zielorientierten und gleichzeitig an die Umwelt/Situation angepassten Handelns ermöglichen (siehe Abschnitt 3).

Die für die Theorie der doppelten Vererbung zentrale These der (Teil-)Autonomie der kulturellen Evolution ermöglicht es, soziobiologische Erklärungen zu integrieren und zugleich als unvollständig zu erkennen. Einem soziobiologischen Reduktionismus, wie er z.B. in Deutschland immer noch von Eckart Voland (1996, 2007) vertreten wird, wird damit der theoretische Boden entzogen. Selbstverständlich können auch kulturelle Erklärungen nur im Rahmen der Gesetze der biologischen Reproduktionslogik gültig sein, ebenso wie biologische Erklärungen nur im Rahmen und bei Respektierung der für biochemische Abläufe geltenden Gesetze gültig sein können. Mit Richerson und Boyd (2005) ist aber festzuhalten, dass kulturelle Prozesse ihre eigenen „ultimate causes“ haben, also über eine eigene Reproduktionslogik verfügen, die eine eigene Bestimmung der kulturellen Fitness von kulturellen Varianten erfordern. Meme, also bestimmte Überzeugungen, Verhaltensregeln und auch Werte, verfügen genau dann über eine kulturelle Eignung, wenn sie sich im Prozess der kulturellen Übertragung bewähren, sich also im kulturellen Konkurrenzkampf durchsetzen können. Kulturelle Prozesse können aus soziobiologischer Sicht also sowohl adaptiv als auch maladaptiv, d.h. gegen die biologischen Interessen ihrer Träger gerichtet sein. Als Beispiel wird in diesem Zusammenhang gerne auf das Zölibatsmem verwiesen. Es ist aber auch denkbar, dass, um auf das Thema dieser Arbeit zurückzukommen, moralische Entwicklungen, also gesellschaftliche Tendenzen der Moralisierung und Entmoralisierung, längerfristig der sozialen Integration eher schaden als nützen, also soziobiologisch maladaptiv sind, und dies, *obwohl* sie sich in der kulturellen Konkurrenz mit anderen Moralmemen durchsetzen konnten, also über eine hohe kulturelle Fitness verfügen (siehe die Diskussion in Abschnitt 4).

Man kann also das berühmte Diktum von E.O. Wilson (1978), nach dem „die Gene die Kultur an der Leine führen“, durchaus für im Kern richtig halten, ohne daraus einen soziobiologischen Reduktionismus abzuleiten. Zum einen ist die Leine schon sehr lang und wird mit dem Fortschreiten der kulturellen Evolution immer länger. So interpretiere ich auch die These von der „Entdinglichung des Sozialen“ (Giesen 1991) als eine naturalistisch-emergentistisch zu verstehende Hypothese, die auf den zunehmenden Autonomiespielraum der kulturellen Evolution hinweist. Gerade weil dies aber so ist und die Rückkopplung mit der fundamentalen biologischen Reproduktionslogik immer indirekter wird, ist es um so wichtiger, sich klar zu machen, welchen persistierenden soziobiologisch zu verstehenden Randbedingungen die kulturelle Evolution weiterhin unterworfen bleibt. Aus meiner Sicht liegt hier der bleibende und nicht hintergehbare Wert soziobiologischer Einsichten, und zwar für *jede* Theorie der kulturellen Evolution und für *jede* denkbare allgemeine Sozialtheorie. Kulturelle Theorien, die manifest oder latent der Vorstellung vom unbeschriebenen Blatt (zur Kritik vgl. Pinker 2003) verpflichtet sind, muten nämlich der Rationalität oder, allgemeiner, der reflexiven Handlungsfähigkeit eines naturalistisch frei schwebenden Akteurs einen Grad an Autonomie zu, der letztlich auf einen weltlichen Kreationismus hinausläuft.

Wie bereits angedeutet, ist die menschliche Kulturfähigkeit ein Bündel von biologischen Anpassungen, die sich im Tier-Mensch-Übergangsfeld entwickelt und die im Zuge der Gen-Kultur-Koevolution ihre heutige Gestalt angenommen haben. Dabei handelt es sich im Kern um Anpassungen, die den Homo sapiens als soziales Gruppenwesen auszeichnen. Dazu gehören als allgemeine Grundlage der Kulturfähigkeit zunächst einmal die für den Menschen einzigartige Theorie des Geistes und die menschliche Sprachfähigkeit, die für jede Form der symbolischen Verhaltenssteuerung und jede Form der Rollenübernahme grundlegend sind (vgl. aus soziologischer Sicht etwa Turner 2000). In Hinblick auf die Bedingungen der kulturellen Gruppenselektion im Allgemeinen und der Moralevolution im Speziellen sind insbesondere die Disposition zur symbolischen Identifikation mit der Gruppe, die Disposition zur Konformität mit Gruppenüberzeugungen, die Disposition zur moralistischen Bestrafung von Regelverletzern und, als eher dunkle Rückseite des menschlichen Gruppismus, die Disposition zur Abgrenzung von Fremdgruppen bis hin zur Fremdenfeindlichkeit von Bedeutung. Alle diese Dispositionen fördern entweder die Homogenität von Verhaltensregeln innerhalb der Gruppe und wirken so hemmend auf die Kräfte der Individualselektion, oder sie

verstärken die Konkurrenz zwischen den Gruppen und unterstützen so die Kräfte der Gruppenselektion.

Wie insbesondere Sober und D.S. Wilson (1998) in Hinblick auf die Evolution von Gruppenmoralen hervorgehoben haben, führen diese Mechanismen dazu, dass auf der Gruppenebene ein weiter Bereich unterschiedlicher Varianten von Gruppenmoralen stabil sein kann (eine Analogie zum Folk-Theorem der Spieltheorie). Welche Moral sich dann auf der Gruppenebene durchsetzen wird, wird dann durch kulturelle Gruppenselektion entschieden. Dabei ist oft nicht ohne weiteres klar, welche Folgen von Verhaltensregeln, die Teil der Moral einer bestimmten Gemeinschaft sind, auf der Gruppenebene welche Selektionsrelevanz haben. Wie in dem im vorigen Abschnitt diskutierten Fall der optimalen Nahrungssuche bei Ameisenkolonien kann es sich um emergente Eigenschaften handeln, die jenseits der Handlungslogik der beteiligten Akteure liegen. So hat z.B. Claude Levi-Strauss (1984) gezeigt, dass verschiedene Varianten von Heirats- und Abstammungsregeln, die die Verwandtschafts- und Allianzstrukturen einfacher Gesellschaften bestimmen, unterschiedliche Konsequenzen für die soziale Integration dieser Gesellschaften haben.

Besonders instruktiv ist in diesem Zusammenhang das Beispiel der kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Nuer und den Dinka, das von Richerson und Boyd (2005, S. 23 ff) als Beleg für kulturelle Gruppenselektion angeführt wird. Die Nuer und die Dinka sind im Südsudan lebende benachbarte Hirtenvölker, die sich in Hinblick auf ihre Subsistenzökonomie und ihre Sozialorganisation sehr ähnlich sind. Allerdings waren die Nuer eher in der Lage, größere Gruppen von Kriegern zu organisieren und erwiesen sich daher in den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den beiden Völkern, die in Form gelegentlicher Raubzüge geführt wurden, als den Dinka überlegen. Der Grund für diese höhere Organisationsfähigkeit waren moralische Regeln, die die Höhe und das termingerechte Aufbringen von Brautpreisen betrafen. Da die Brautpreise bei den Nuer höher und weniger flexibel verhandelbar waren, mussten zu ihrer termingerechteten Aufbringung weiter reichende Verpflichtungen eingegangen werden. Die dazu geschaffenen Tauschbeziehungen und Allianzen standen dann auch für andere Zwecke zur Verfügung, etwa wenn es um die Organisation größerer Kriegergruppen für einen Überfall ging.

Kulturelle Gruppenselektion von moralischen Regeln ist also nicht mit der individuellen Selektion von prosozialen Haltungen, etwa der Solidarität oder des Vertrauens, identisch.

Kulturelle Gruppenselektion bedeutet die Selektion einer institutionellen Ordnung, die mit der Emergenz von selektiv vorteilhaften Eigenschaften auf der Gruppenebene verbunden ist, ohne dass damit *notwendig* der Durchgriff auf bestimmte „moralische“ Haltungen der Gruppenmitglieder erforderlich wäre. Kulturelle Gruppenselektion bedeutet also das Überleben der *kulturell* fittesten Gruppenmoralen. Ob diese Gruppenmoralen sich dann auch langfristig als biologisch fit, also als dem Überleben der sie tragenden Gruppen dienlich, herausstellen, ist eine andere Frage, die sich nicht von vorne herein positiv beantworten lässt. Gerade daran kann man die Autonomie der kulturellen Evolution festmachen. Theoriegeschichtlich ist interessant, dass die herausgehobene Bedeutung der kulturellen Gruppenselektion bereits von Theoretikern erkannt wurde, die üblicherweise der individualistischen Theorietradition zugerechnet werden. So hat etwa der erzliberale Friedrich A. von Hayek viele Individualisten irritiert, wenn er, durchaus nicht konform mit dem methodologischen Individualismus, festhält: „Kulturelle Evolution beruht vollständig auf Gruppenauswahl“ (1983, S. 174).

Wenn diese Formulierung auch etwas zu apodiktisch und radikal erscheint, lässt sich dennoch, und hier knüpfe ich an die Überlegungen im vorigen Abschnitt an, festhalten, dass sich in der kulturellen Evolution die prekäre Balance zwischen Individual- und Gruppenselektion im Vergleich zu Schimpansensozietäten weiter zu Gunsten der Gruppenselektion verschoben hat. Wie insbesondere Alexandra Maryanski und Jonathan H. Turner (1992) herausarbeiten, ist die Sozialorganisation von Schimpansensozietäten deutlich individualistischer als die menschlicher Vergemeinschaftungen. Die menschliche Ultrasozialität (vgl. Sober und D.S. Wilson 1998 und Richerson und Boyd 1999) beruht also wesentlich auf der kulturellen Gruppenselektion. Dabei lässt sie aber der individuellen Autonomie der beteiligten gruppenkonstitutiven Organismen einen wesentlich weiteren Raum als die seit ca. 50 Millionen Jahren bewährte Eusozialität von Insektenkolonien. Bei der menschlichen Ultrasozialität handelt es sich um ein einmaliges Experiment der Evolution, das für einen evolutionär sehr kurzen Zeitraum von ca. 100.000 Jahren außerordentlich erfolgreich verlaufen ist, woraus sich aber, wie generell bei evolutionären Entwicklungen, keine Prognose für die Zukunft ableiten lässt.

Der Mensch ist also nicht nur biologisch als Gruppenwesen prädisponiert, sondern auch kulturell als moralisches Wesen durch die Gruppe konstituiert. In ihrem überaus lesenswerten Buch „Wie Institutionen denken“ zeigt Mary Douglas (1991) in der Tradition von Emile

Durkheim und Ludwik Fleck, wie Menschen in ihren moralischen Entscheidungen auf institutionelle Bindungen zurückgreifen. In einem eindrucksvollen Argument legt Douglas überzeugend dar, dass Menschen in Krisensituation keine eigenen Entscheidungen über Leben und Tod treffen, sondern ein moralisches Verhalten dann als richtig empfinden, „wenn es mit dem institutionellen Denken übereinstimmt, das in den Köpfen der um eine Entscheidung ringenden Individuen bereits präsent ist“ (1991, S. 19). Argumente von Michael Sandel (1982) aufgreifend, kritisiert Douglas individualistische Sozialtheorien, die davon ausgehen, „dass die Individuation des Einzelnen bereits jenseits oder vor der Gemeinschaftserfahrung erfolgt“ (1991, S. 204). Douglas setzt dem die auch hier vertretende konstitutive Auffassung des Individuums entgegen und fordert auf dieser Grundlage eine neue Moralphilosophie. Es ist das Argument dieses Aufsatzes, dass dazu eine evolutionäre Sozialtheorie ausgearbeitet werden muss, die die kulturelle Evolution mit der kulturellen Gruppenselektion und der Memselektion als den beiden wichtigsten Selektionsmodi in den Mittelpunkt der Betrachtungen stellt.

3. Akteure als komplexe adaptive Systeme und Organisationen als Gebilde eigener Art

Das Entstehen der Organisationsgesellschaft kann als ein weiterer bedeutsamer evolutionärer Übergang innerhalb der kulturellen Evolution entstanden werden. Dieser Übergang ist eng mit der Entwicklung hin zu einer funktional differenzierten Gesellschaft westlichen Typs mit Marktwirtschaft, politischer Demokratie, rechtlicher Regulierung und wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung verbunden. Ebenso wie in den vorangegangenen Fällen bedeutsamer Übergänge in der gesellschaftlichen Organisation, hier sei insbesondere die neolithische Revolution mit dem Übergang zu Sesshaftigkeit und Landwirtschaft und die Staatenbildung mit dem Übergang zu einer hierarchisch geschichteten Gesellschaft und der Herrschaft militärisch-klerikaler Führungsschichten hervorgehoben, sind damit tief greifende Veränderungen in den Spielregeln des evolutionären Prozesses verbunden. Ebenso wie die vorangegangenen Übergänge war auch dieser Übergang aber nicht das Resultat eines gesellschaftlichen Planungsprozesses, sondern erfolgte blind und unintendiert. In allen Fällen trifft daher das Urteil von Adam Ferguson zu: „Nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design“ (1767, S.187).

Im Unterschied zu den vorangegangenen gesellschaftlichen Übergängen, die weltweit mehrfach unabhängig voneinander statt fanden (vgl. Hallpike 1988, Maryanski und Turner 1992) ist der Übergang zur funktional differenzierten Organisationsgesellschaft aber historisch einmalig nur in Europa vollzogen wurden. Die Gründe dafür können hier nicht weiter erörtert werden, vielmehr müssen in Hinblick auf das Spannungsfeld von Funktionsmoral und gesellschaftsübergreifender Moral einige kurze Bemerkungen zur Moralevolution genügen. War die Einheit von Moral zuvor noch durch soziale Schichtung gewährleistet, geht die moralische Regelung (im Sinne der Bedingungen sozialer Integration) nun auf die einzelnen Funktionssysteme über, die autonom operieren, gesamtgesellschaftlich zwar durch wechselseitige Austauschbeziehungen miteinander verflochten bleiben, aber nicht mehr notwendig einer funktionsübergreifenden Moral folgen – zumindest ist dies die These von Niklas Luhmann (1990). „Paradigm lost“, an dieser These Luhmanns scheiden sich die Positionen der modernen Gesellschaftstheorie. Inwieweit zu den Funktionsbedingungen der Moderne auch eine funktionsübergreifende Moral gehört, inwiefern eine solche Moral als begründungsfähig konzipiert werden kann und was dann genau unter einer Begründung verstanden werden soll, ist unter Gesellschaftstheoretikern strittig. Wenn alles moralisch sein soll, ist dann auch die Moral selbst wieder moralisch? Ist die gegenwärtige Inflation von Ethikdiskursen ein sachgemäßer Weg zur Lösung der anstehenden gesellschaftlichen Probleme, oder ist es eher „die vielleicht vordringlichste Aufgabe der Ethik, vor Moral zu warnen“ (Luhmann 1990, S. 41)?

Im Folgenden konzentriere ich mich auf die veränderte Form, in der die natürliche Person in die moderne Organisationsgesellschaft integriert ist, und die veränderten Bedingungen, unter denen sie ihre eigenen Interessen durchsetzen kann. Damit knüpfe ich an die eingangs angesprochene Kritik der Organisationsgesellschaft an und betrachte sie im Lichte der vorangegangenen Diskussion über den menschlichen Gruppismus als Grundlage jeder Vergemeinschaftung, über die Bedeutung der kulturellen Gruppenselektion in der Stammesgesellschaft und über die moralische Konstitution der „natürlichen“ Person durch die Gruppe. Zu fragen ist dann, wie die „natürliche“ Person durch die Organisationsgesellschaft konstituiert ist und welche Konsequenzen sich aus dieser veränderten Form der Person für ihre Autonomie ergeben. Dazu ist es notwendig, sich noch einmal ausführlicher mit dem Akteurskonzept und der Unterscheidung zwischen individuellen und korporativen Akteuren zu befassen. Dass damit aus Sicht des methodologischen Evolutionismus auch eine

grundlegende Kritik an den Annahmen einer sich individualistisch verstehenden Sozialtheorie verbunden ist, habe ich bereits angedeutet.

Aus den bisherigen Überlegungen folgt unmittelbar, dass die natürliche Person sowohl genetisch als auch memetisch konstituiert ist. Die Art der genetischen Konstitution kann als biologische Universalie aufgefasst werden, wobei allerdings die Unterscheidung zwischen evozierter und übertragener Kultur von John Tooby und Leda Cosmides (1992) berücksichtigt werden muss. Genetische Anpassungen können nämlich durchaus umweltsensibel und insbesondere auch sensibel in Hinblick auf die vorherrschenden sozialen Bedingungen angelegt sein. Solche fakultativen Anpassungen, die sich nach dem jeweiligen sozialen und kulturellen Kontext unterschiedlich ausprägen, sind z.B. für Formen der Verteilung von Nahrungsmitteln (vgl. z.B. Tooby und Cosmides 1992) und Formen der Ehe und Familie (vgl. z.B. Voland 2007, S. 67 ff) in einfachen Gesellschaften nachgewiesen worden. Auch variabel ausgeprägte soziokulturelle Formen können also durchaus eine genetische Grundlage haben. Die memetische Konstitution betrifft ausschließlich die übertragene Kultur, also Eigenschaften und Verhaltensweisen der natürlichen Person, soweit sie durch kulturell erworbene und übertragene Überzeugungen, Verhaltensregeln und Werte bestimmt sind. So ist z.B. die Theorie des Geistes (vgl. Baron-Cohen 1995) oder auch die Struktur des Selbstmodells (vgl. Metzinger 1999) biologisch konstitutiv für den Menschen, während die soziokulturelle Form des Individuums, wie sie in der Moderne in Form des institutionalisierten Individualismus vorherrscht, kulturell evolviert ist. In moralischer Hinsicht ist die natürliche Person daher zunächst durch die von Jonathan Haidt (2007a, b) spezifizierten moralischen Dispositionen, auf die ich im nächsten Abschnitt noch ausführlicher zurückkommen werde, im Sinne der evolutionären Psychologie biologisch konstituiert und gleichzeitig durch die moralischen Regeln der Gruppe, in die sie sozialisiert wurde, kulturell konstituiert. Sofern es also eine einheitliche und zeitlich einigermaßen stabile Gruppenmoral gibt, wie dies für eine Stammesgesellschaft in der Regel angenommen werden kann, sind damit alle Gruppenmitglieder *in gleicher Weise* biologisch und kulturell moralisch konstituiert. Gerade diese Voraussetzung ist in der modernen Organisationsgesellschaft aber nicht mehr gegeben.

Bevor ich auf diese in Hinblick auf die Konstitution der natürlichen Person grundlegend veränderte Situation zurückkomme, ist aber noch eine sozialtheoretisch entscheidend wichtige Ergänzung der Konstitutionsthematik anzusprechen. Es könnte nämlich der Eindruck

entstehen, als würde der genetische Determinismus, wie er zumindest nach Meinung mancher kulturalistischer Kritiker mit der soziobiologischen Auffassung verbunden ist, nun aus Sicht einer Theorie der kulturellen Evolution zu einem genetischen *und* kulturellen Determinismus erweitert. Dass dies auf jeden Fall nicht die Meinung von Dawkins ist, kann unmittelbar aus dem Eingangszitat entnommen werden. Was aber genau gemeint ist, wenn er behauptet, dass einzig und allein der Mensch in der Lage ist, sich „gegen die Tyrannei der egoistischen Replikatoren auf(zu)lehnen“, bleibt bei Dawkins offen. Leider kommen aber auch individualistisch argumentierende Sozialtheorien, etwa die verstehende Soziologie Webers, die rationale Handlungstheorie Essers oder auch die interpretative Soziologie von Giddens, nicht über die Behauptung einer nicht weiter explizierten und nicht aus der genetischen und memetischen Architektur des zugrunde liegenden handelnden Akteurs/Systems verständlich gemachten Fähigkeit zur rationalen Entscheidung und/oder zur reflexiven Handlungsfähigkeit hinaus. Aus naturalistisch-emergentistischer Sicht handelt es sich dabei um einen weltlichen Kreationismus verbunden mit einem Fundamentalismus, der die Integration der soziologischen Handlungstheorie in eine allgemeine Verhaltenstheorie verhindert (vgl. Vanberg 2002 und Kappelhoff 2010).

Zusätzlich aber, und darauf kommt es mir hier vor allem an, wird damit auch ein angemessenes Verständnis von formalen Organisationen als korporativen Akteuren verhindert, das als Grundlage für einen Vergleich mit individuellen Akteuren dienen könnte. Nur vor dem Hintergrund eines übergreifenden allgemeinen Akteursmodells kann nämlich die Frage nach der Autonomie und dem kreativen Potential dieser beiden Akteursformen aus einer einheitlichen Perspektive gestellt und neu beantwortet werden. Dazu ist es notwendig, die neue Varianten bzw. neue Verhaltensregeln generierenden Mechanismen in den Akteuren genauer zu benennen, die sich dann in den verschiedenen Selektionsarenen zu bewähren haben, um in die kulturelle Traditionsbildung einfließen zu können. Nur dann kann die evolutionäre Dynamik von blinder Variation und selektiver Retention als Wechselspiel von Konstitution und Emergenz vollständig verstanden werden. Dazu muss ein Akteursmodell entwickelt werden, das nicht spezifisch auf eine besondere Interpretation der „natürlichen Handlungsfähigkeit rationaler Akteure“ zugeschnitten ist, sondern natürliche Personen und formale Organisationen als spezielle Formen von Akteuren umfasst. Dazu werden Akteure im Folgenden generell als komplexe adaptive Systeme von Verhaltensregeln (vgl. Holland 1992, Vanberg 2002 und Kappelhoff 2002, 2010) verstanden. Die Erklärung von Verhalten, sei es das von individuellen oder auch von korporativen Akteuren, bedeutet nach diesem

Verständnis dann nicht primär die Erklärung einer einzelnen Handlung, sondern die Erklärung der biologischen und hier insbesondere der kulturellen Evolution der verhaltenssteuernden Information durch Individual- Gruppen- und Memselektion. Dabei sind die individuellen und korporativen Akteure als regelbasierte komplexe adaptive Systeme einerseits durch ihre verhaltenssteuernden Regeln konstituiert, können diese Regeln im Zuge ihres Operierens aber auch selbstorganisiert variieren und verändern, sind also lernfähig.

Organisationen können auf der höchsten Abstraktionsebene also ebenso wie individuelle Akteure als evolvierende Systeme von Verhaltensregeln betrachtet werden. Allerdings handelt es sich um soziale Gebilde eigener Art, mit eigenen Interessen und einer eigenen Handlungsfähigkeit. Während die Mitgliedschaft in der primordialen Sozial- und Gruppenorganisation die ganze Person umfasste, sind natürliche Personen als individuelle Akteure immer nur temporär als Positionsinhaber, aber nicht in einem umfassenden Sinne Mitglieder einer Organisation. Gerade dies macht die besondere Autonomie der Organisation gegenüber ihren Mitgliedern und komplementär dazu auch die der natürlichen Personen gegenüber den Organisationen aus. Auf Grund dieser neuartigen Sozialorganisation ändert sich also sowohl der Charakter der Individual- als auch der der Gruppenselektion im Vergleich zur primordialen Sozialform. Dabei ist die Freisetzung der natürlichen Person sowohl mit einem Autonomiegewinn als auch mit einem Kontrollverlust verbunden. Die sich immer stärker beschleunigende koevolutionäre Dynamik von personaler und organisationaler Form wurde gesellschaftskritisch in Form von Entfremdungstheorien, von Theorien des zugerichteten Organisationsmenschen und von Theorien des Kontrollverlusts in der Organisationsgesellschaft thematisiert, in der Theorie der von dem „Mehrgott“ beherrschten Multioptionsgesellschaft (Gross 1994) zwiespältig beurteilt oder auch als Befreiung aus den Zwängen traditioneller Gesellschaften (aus evolutionärer Sicht etwa bei Maryanski und Turner 1992) positiv gewürdigt.

Schaut man sozialtheoretisch etwas genauer hin, so kann die doppelte Freisetzung der Person *und* der Organisation als Gebilde eigener Art in der Moderne etwas präziser gefasst werden. Zunächst ist festzuhalten, dass Organisationen als Systeme von kulturellen Verhaltensregeln rein memetisch konstituiert sind. Personen und damit genetisch verankerte geistige, soziale und moralische Dispositionen spielen höchstens indirekt eine Rolle, wenn sie über die Positionsinhaber zusätzlich in das Organisationshandeln einfließen. Dies ist einer der Gründe dafür, dass Organisationen in ihrer Handlungsfähigkeit wesentlich weniger beschränkt und

festgelegt sind als natürliche Personen. Es ist daher theoretisch unabdingbar, scharf zwischen personalen und organisationalen Kompetenzen zu unterscheiden. Organisationen repräsentieren eine eigen Ebene der Emergenz von Handlungsfähigkeit und damit eine sekundäre Autonomie gegenüber natürlichen Personen. Hans Geser (1990, S. 406 ff) charakterisiert die organisationale im Vergleich zur individuellen Handlungsfähigkeit wie folgt:

- Organisationen verfügen über einer erhöhte Fähigkeit zu selbstverantwortlichem Handeln.
- Organisationen verfügen über eine erhöhte Fähigkeit zu komplexem und zuverlässigem Aktivhandeln.
- Organisationen sind besser kalkulierbar, da sie über eine erhöhte Transparenz der Binnenstrukturen verfügen.
- Organisationen verfügen über eine erhöhte Zielspezifität.
- Organisationen verfügen über eine erhöhte Diversifizierbarkeit und Segregierbarkeit von Aufmerksamkeits- und Handlungsfeldern.

Geser kommt zu dem Ergebnis, dass Organisationen „generell besser dazu disponiert sind, „perfekte“ Akteure zu sein“ (1990, S. 415), da sie in ihren Handlungsabläufen von den Inferenzen biologisch-physiologischer Bedingungskonstellationen weitgehend befreit sind.

Natürlich ist gegen diese idealisierende Darstellung organisationaler Handlungsfähigkeit eine Reihe von Einwänden möglich. So beschreibt Geser in seinen fünf Punkten lediglich ein Potential überlegener organisationaler Handlungsfähigkeit. So folgt aus der erhöhten Fähigkeit zu *selbstverantwortlichem* Handeln zusammen mit der erhöhten Fähigkeit zu komplexem und zuverlässigem Aktivhandeln lediglich, dass eine Organisation *ihre* Ziele entschlossener und in Hinblick auf *ihre* Interessen reflektierter verfolgen kann. Inwieweit dies in Übereinstimmung mit der Funktionsmoral des jeweiligen Subsystems oder gar einer wie auch immer verstandenen gesellschaftsübergreifenden Moral geschieht, hängt dann wiederum von der Beurteilung der rechtlichen Rahmenbedingungen und vorhandener Sanktionsmöglichkeiten ab. Weiter ist zu berücksichtigen, dass es sich bei den von Geser angesprochenen biologisch-physiologischen Bedingungskonstellationen nicht einfach um zu überwindende Beschränkungen der natürlichen Personen handelt, sondern etwa im Falle emotional gestützter moralischer Dispositionen (siehe genauer im nächsten Abschnitt) um Bewertungsformen im Sinne evolutionär bewährter stellvertretender Selektoren, ohne die jede

moralische Reflexion ins Leere läuft (vgl. Haidt 2001 und Voland 2004), auch wenn diese Dispositionen das Ergebnis eines moralischen Urteils nicht einseitig bestimmen können.

Organisationen sind nicht einfach als Verlängerung der individuellen Handlungsrationalität zu verstehen, sondern verfolgen als soziale Gebilde eigener Art ihre eigenen Interessen, agieren in eigenen Selektionsarenen und passen sich an diese Selektionsbedingungen mit einer ihnen eigenen Lernfähigkeit an, kurz, mit der Emergenz der organisationalen Handlungsebene erobert und gestaltet die moderne Gesellschaft eine ökologische Nische neuer Art. Dass damit die Distanz zu der evolvierten Handlungsfähigkeit des Homo sapiens immer weiter zunimmt, ist unumstritten. Durchaus kontrovers wird aber diskutiert, wie dieser Tatbestand sozialtheoretisch einzuordnen ist. So argumentieren etwa Klaus Gilgenmann und Bertold Schweitzer, dass die „beschränkten kognitiven Eigenschaften (des Menschen) den entscheidenden Engpass für die Tradierung soziokultureller Institutionen“ (2006, S. 352) darstellen. Ulrich Witt (2004) vertritt im Rahmen seines Verständnisses der evolutorischen Ökonomik die von ihm so genannte Kontinuitätsthese, die auf Invarianzen im wirtschaftlichen Wandel hinweist und in diesem Zusammenhang insbesondere Beschränkungen, die sich aus der Bedürfnisstruktur des Homo sapiens für das Wirtschaften ergeben, thematisiert, vertraut aber ansonsten einer dank der menschlichen Intelligenz zunehmend von Einsicht und Lernfähigkeit geprägten kulturellen Evolution (2004, S. 36). Sowohl die Engpasssthese wie auch die Kontinuitätsthese leisten aber keinen Beitrag zur Erklärung der Autonomie der durch menschliche Handlungsfähigkeit nur noch sehr bedingt gesteuerten kulturellen Evolution. Auch die Work-Around-Hypothese von Richerson und Boyd (1999) bleibt in Hinblick auf den autonomen Charakter der organisationalen Evolution und der sich komplementär dazu entwickelnden sozialen Form des institutionalisierten Individualismus in der Moderne unbestimmt. Sicher muss, wie dies die Work-Around-Hypothese behauptet, aus organisationssoziologischer Sicht beachtet werden, dass für die Funktionsweise formaler Organisationen auch Inseln traditioneller Gruppensolidarität, etwa in Form von Arbeitsgruppen, von Bedeutung sind, da sie einen entscheidenden Beitrag zur Motivation und zur Integration der Organisationsmitglieder leisten. Einen sozialtheoretisch umfassenden Blick auf die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft in der Moderne ermöglicht aber nur eine Theorie der Koevolution von individueller Form und gesellschaftlicher Organisation.

Die Freisetzung der natürlichen Person in der Organisationsgesellschaft bedeutet nämlich ein Doppeltes: Einmal kann sich die Person nun freier entfalten und zum anderen ist sie auch gezwungen, dies zu tun, wenn sie sich in der Multioptionsgesellschaft behaupten will. Dadurch wachsen den Individuen einerseits neue Freiheitsgrade der Evolution zu, andererseits bedeutet die Freisetzung aber auch einen Orientierungszwang, der in paradoxer Weise dazu führen kann, dass die Individuen mehr als in der traditionellen Gesellschaft dazu geneigt sind, ihre neu erlangten Freiheitsspielräume im Sinne ihrer evolvierten Verhaltensdispositionen auszufüllen, um so die Komplexität einer unübersichtlichen Entscheidungssituation zu reduzieren. Im Zusammenhang mit der Moralevolution wird hier insbesondere die Bedeutung von evolvierten moralischen Dispositionen zu diskutieren sein. Eine zweite Möglichkeit der Reduktion von Komplexität ist es, sich kulturellen Modeströmungen zu unterwerfen, um so Verhaltenssicherheit durch Konformität zu erlangen. Hier ist die These von David Riesman (1958) von der „lonely crowd“ einschlägig, die schon für Mitte des 20. Jahrhunderts einen sozialen Wandel in der sozialen Form des Individuums von dem traditionellen über den innengeleiteten zum außergeleiteten Typus diagnostiziert. Eine organisationssoziologische Variante dieser neuen Form der Außenleitung wäre die Orientierung von Managern an Organisationsmoden (vgl. Kieser 1996), um in einem unübersichtlichen Handlungsumfeld zumindest ein Minimum von Verhaltenssicherheit zu erreichen. Im Folgenden soll deshalb die Memselektion als eine Erklärung der zunehmenden Bedeutung der Außenleitung diskutiert werden. Zu erklären ist eine veränderte Form der Dynamik der kulturellen Evolution, die von den Interessen der beteiligten Individuen *und* Organisationen zumindest ein Stück weit abgekoppelt ist.

4. Memselektion: Eine neue Antwort auf die Frage „Cui bono?“

Die Überlegungen des vorherigen Abschnitts zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Organisationsgesellschaft keiner Aggregations-, sondern einer Emergenzlogik folgt. Organisationen verfügen über eine eigene Handlungsfähigkeit und verfolgen im Zweifelsfall ihre eigenen Interessen und nicht die ihrer Mitglieder. Den Organisationen als sozialen Gebilden eigener Art stehen freigesetzte Personen gegenüber, die in bisher nicht gekannter Weise als Organisationsmenschen konstituiert sind. Diese Freisetzung der natürlichen Person bedeutet aber auch, dass sich ihr evolviertes Gruppismus nun unter radikal veränderten Umweltbedingungen ausdrücken muss, wenn er nicht ganz ins Leere laufen will. Auch das

Ideal der Aufklärung und der liberalen Sozialphilosophie, nämlich der vernunftorientierte, kritische und selbstverantwortlich *seine* Interessen verfolgende Bürger scheint zunehmend an Prägekraft zu verlieren, wie schon Helmut Schelsky (1976) in seiner Gegenüberstellung des selbständigen und des betreuten Menschen für die frühe Bundesrepublik gezeigt hat. Bevor ich auf diese Zeitdiagnose, in Hinblick auf die aktuelle Situation abgewandelt als Unterscheidung zwischen wohlfahrtsstaatlich Betreuten und sozial bewegten Eiferern (Zeloten) als zwei, vielleicht nur analytisch zu unterscheidenden vorherrschenden Persönlichkeitstypen, wieder zurück komme, ist noch eine wichtige, bisher aber vernachlässigte Variante der kulturellen Evolution zu erläutern, nämlich die Memselektion, die, so meine These, für die Zukunft der fortgeschrittenen Organisationsgesellschaft von immer größerer Bedeutung sein wird.

Wie grundsätzlich in Abschnitt 1 erläutert wurde, sind Informations- und Gebildeselektion zwar analytisch zu trennende, aber aufeinander angewiesene und daher komplementäre Betrachtungsweisen eines jeden Selektionsprozesses. Aus der informationszentrierten Sicht ist jeder biologische Selektionsprozess als Genselektion im weiteren Sinne und jeder kulturelle Selektionsprozess als Memselektion im weiteren Sinne zu betrachten. Entscheidend für den evolutionären Erfolg eines Gens bzw. Mems ist dabei die Gesamteignung der codierten verhaltenssteuernden Information als Zusammenfassung über alle Selektionskontexte des sozial verteilten Replikandums. Aus Sicht der Gebildeselektion ist dagegen die Fitness der konkreten sozialen Gebilde, insbesondere also der Individuen und Gruppen als Träger von Genen bzw. Memen in ihrer Rolle als Interaktoren von Bedeutung. Neben den biologischen und kulturellen Varianten der Individual- und Gruppenselektion, die in den vorangegangenen Abschnitten intensiv diskutiert wurden, ist dabei im Gegensatz zur Genselektion im engeren Sinne für die kulturelle Evolution auch die Memselektion im engeren Sinne evolutionstheoretisch bedeutsam.

Genselektion im engeren Sinne beruht auf der Konkurrenz zwischen verschiedenen Genvarianten innerhalb eines Organismus und spielt in der biologischen Evolution, soweit sie hier von Interesse ist, eine untergeordnete Rolle, und zwar deshalb, weil die in einem individuellen Genom enthaltenen Genvarianten auf Grund der Mechanismen der Keimteilung die gleichen Replikationschancen haben (vgl. auch die Diskussion in Abschnitt 1). In Analogie dazu ist Memselektion im engeren Sinne insoweit relevant, wie es einer Memvariante innerhalb eines Individuums gelingt, sich einen Reproduktionsvorteil gegenüber

anderen Memvarianten zu verschaffen. Ebenso wie Organismen als Gruppen von Genen aufgefasst werden können, können Individuen als Bündel von Memen verstanden werden, die innerhalb des Individuums darum konkurrieren, reproduziert, d.h. von ihrem Träger kulturell verbreitet zu werden. Dabei, und dies ist der entscheidende Unterschied, können die Chancen der beteiligten Meme durchaus unterschiedlich sein. Je mehr es einem Mem gelingt, die psychische Energie seines Trägers in den Dienst seiner Verbreitungsinteressen zu stellen, desto höher wird seine relative kulturelle Fitness sein, und dies unabhängig davon, welche Fitnesskonsequenzen damit aus biologischer Sicht für seinen Träger verbunden sind. Aus biologischer Sicht können Meme also entweder als Symbionten oder als Parasiten betrachtet werden, je nach dem, ob sie dem tragenden Individuum nützen oder schaden.

Im Gegensatz zur biologischen Evolution existiert also bei der memetischen Übertragung kein allgemeiner Mechanismus, der die Chancen der kulturellen Übertragung aller in einem Individuum vorhandenen Meme einander angleicht. Im Gegenteil, Meme sind als Agenten der kulturellen Konkurrenz dazu evolviert, ihr eigenes Replikationsinteresse innerhalb eines Individuums auf Kosten der Reproduktionschancen der anderen Meme zu erhöhen. Metaphorisch gesprochen, ist der memetische „Egoismus“ damit aus grundsätzlichen Gründen wesentlich stärker als der genetische. Es existiert bei der memetischen Übertragung aber auch kein allgemeiner Mechanismus, durch den die kulturelle Fitness eines Mem an die biologische Fitness seiner Träger gekoppelt wird. Mit Luigi L. Cavalli-Sforza und Marcus W. Feldman (1981) unterscheidet ich im Folgenden zwischen der vertikalen, schiefen und horizontalen Form der kulturellen Übertragung. Nur die vertikale Übertragung, also die Übertragung von den Eltern auf die Kinder in der Generationenfolge parallelisiert die genetische und die memetische Übertragung und kontrolliert dadurch die Virulenz der Meme. Je mehr die kulturelle Übertragung in der fortgeschrittenen Organisationsgesellschaft aber durch Sozialisationsinstanzen erfolgt, also schief von Lehrern auf Schülern, und je stärker die beispiellose Entfaltung der modernen elektronischen Kommunikationsmedien die horizontale Übertragung von Memen begünstigt, desto weiter koppelt sich die memetische Übertragung von der genetischen ab und desto länger wird die Leine, an der die biologische Evolution die kulturelle führt. Desto autonomer wird damit auch die kulturelle Evolution und desto besser sind die Verbreitungschancen von parasitären Memen.

Bevor ich diesen Gedanken weiter ausführe, möchte ich das Konzept der Memselektion an zwei Beispielen erläutern und umfassender in den Kontext der theoretischen Diskussion der

kulturellen Evolution einbetten. Ein einfaches Beispiel der Ausbreitung von virulenten Memen sind so genannte Judasbriefe, eine spezielle Form von Kettenbriefen, die sich periodisch in Form regelrechter Epidemien in sozialen Gruppen ausbreiten können (für das Folgende vgl. Goodenough und Dawkins 1994 und Dawkins 1996, S. 164 ff, wo auch verschiedene Varianten von Judasbriefen dokumentiert sind). Abstrakt gesprochen besteht das Judasbriefmeme aus einer Botschaft, die dem Empfänger zunächst Glück verspricht und dann zur Verbreitung dieser Botschaft auffordert, um auch weiteren Empfängern Glück zu bringen. Kommt ein Empfänger eines Judasbriefes dieser Aufforderung aber nicht unverzüglich nach, so muss er, wie in dem Brief in drastischer Weise geschildert, mit den schrecklichsten Konsequenzen dieser Unterlassung, vom finanziellen Ruin bis hin zum Tod geliebter Angehöriger, rechnen. Das unter anderem von der amerikanischen Post nachgewiesene periodische Auftreten von Judasbriefepidemien belegt den Reproduktionserfolg und damit die kulturelle Fitness dieses „Virus des Geistes“. An diesem einfachen Beispiel kann aber auch gezeigt werden, wie verschiedene Varianten des Judasbriefmemes nebeneinander existieren und um Reproduktionschancen konkurrieren. Dabei hängt die kulturelle Fitness dieser Varianten davon ab, wie gut es ihnen gelingt, ihre Träger zu verunsichern und so weit zu verängstigen, dass sie sich „gezwungen“ sehen, ihre Ressourcen und ihre psychische Energie in den Dienst der Verbreitung dieser parasitären Meme zu stellen. Allgemein gilt, dass Meme darauf angewiesen sind, Mittel und Wege zu finden, um ihre Träger zu ideellen Eiferern in eigener Sache zu machen, ihnen also zu suggerieren, dass ihre Interessen mit dem Verbreitungsinteresse des Memes identisch sind. Dadurch wird eine autonome memetische Selektionsdynamik im Rahmen der kulturellen Evolution in Gang gesetzt, die das Aufkommen immer virulenterer und in diesem Sinne fitterer Varianten bewirkt.

Im Kern vertritt die Memetik eine radikal neue Sichtweise der Autonomie der kulturellen Reproduktionslogik. Kettenbriefschreiber erscheinen als Instrumente des Kettenbriefmemes zur Produktion neuer Kettenbriefmeme. Auf den legendären luhmannschen Zettelkästen bezogen, könnte man, um das Argument satirisch pro domo zuzuspitzen, Wissenschaftler als Instrumente von Zettelkästen zur Produktion von neuen Zettelkästen begreifen. Es verwundert deshalb nicht, dass die memetische Perspektive auch 30 Jahre nach ihrer Einführung unter Wissenschaftlern alles andere als populär ist. Die weiter vorne diskutierten Theorien von Durham und insbesondere von Boyd und Richerson, Sober und D.S. Wilson und auch von Joseph Henrich betonen vor allem den prosozialen und sozial integrativen Beitrag der kulturellen Gruppenselektion. Dagegen hatten die memetischen Ansätze von Anfang an einen

eher kulturkritischen Akzent. Dawkins prägte den Begriff des Mems in einem argumentativen Kontext, der sich mit religiösen Memplexen als Viren des Geistes beschäftigte. Dennett (1997, S. 502 ff) entwickelte dann insbesondere die radikalen, bis heute noch nicht genügend zur Kenntnis genommenen sozialphilosophischen Konsequenzen der memetischen Auffassung für das traditionelle Verständnis des Selbst und der personalen Identität. Wenn der Geist als Memnest erscheint und die Person als akzidentielle und brüchige Koalition von Memen verstanden wird, die sich in einem darwinschen Prozess der kulturellen Selektion durchgesetzt haben, muss die Frage, was die Interessen einer Person ausmacht und wie in Hinblick auf diese Interessen „gute“ von „schlechten“ Memen unterschieden werden können, neu gestellt werden. Es ist daher nicht ohne Konsequenz, wenn Susan Blackmore (2005, S. 346 ff), die vielleicht radikalste Vertreterin der Memetik, letztlich zu einem buddhistisch inspirierten Verständnis des (Nicht-)Selbst gelangt.

Es muss aber eingeräumt werden, dass die theoretische Ausarbeitung der memetischen Perspektive noch in den Kinderschuhen steckt und mit einer Reihe von veritablen Schwierigkeiten konfrontiert ist (vgl. zusammenfassend etwa Dennett 1997, S. 490 ff). Angewandt auf die hier interessierende Frage nach Tendenzen der Moralisierung und der Entmoralisierung in der fortgeschrittenen Organisationsgesellschaft wäre grundsätzlich zu klären, wie „gute“ von „schlechten“ moralischen Memen unterschieden werden können. Welche Interessen sollen dabei zugrunde gelegt werden? Ist die Anpassungsdynamik eher auch der individuellen als auf der Gruppenebene angesiedelt? Inwieweit wird diese eher akteursbezogene Selektionsperspektive durch die Memselektion im engeren Sinne aus den Angeln gehoben und welche theoretischen Konsequenzen hat dies für handlungstheoretische Ansätze? Welche kulturell evolvierten moralischen Werte sind als den Prozess steuernde sekundäre Selektoren von Bedeutung? Inwieweit ist die Tiefenstruktur biologisch evolviertes moralischer Dispositionen als primärer Selektor prägend?

Die Vielfalt und die Komplexität der zu klärenden Fragen, an denen sich eine zu entwickelnde Theorie der kulturellen Evolution bewähren muss, lassen den gegen evolutionäre Ansätze im allgemeinen gerichteten Standardeinwand des Adaptionismus (vgl. klassisch Gould und Lewontin 1979) im Falle der kulturellen Evolution schlicht ins Leere laufen. Gerade wenn man Tendenzen der Moralisierung und der Entmoralisierung im Spannungsfeld von Funktionsmoralen und übergreifender Gesellschaftsmoral theoretisch als Formen der kulturellen Gruppen- und Memselektion verstehen möchte, ist ein Blick auf die veränderte

Rolle religiöser Überzeugungssysteme für die moralische Integration auf gesellschaftlicher Ebene erhellend. Eine Erklärung der kulturellen Evolution von religiösen Überzeugungssystemen muss eine Vielzahl konkurrierender Erklärungsansätze berücksichtigen, in ihrer relativen Bedeutung beurteilen und zu einer Gesamtheorie zusammenfügen. Dazu gehören Nebenprodukttheorien (vgl. z.B. Barrett 2004) ebenso wie Theorien der individuellen Selektion (vgl. z.B. Ruffle und Sosis 2007) und der Gruppenselektion (vgl. z.B. D.S. Wilson 2002), aber auch Theorien der Memselektion (vgl. z.B. Dawkins 1978, 2007). Eine integrative Theorie der kulturellen Selektion religiöser Memplexe existiert aber bisher noch nicht.

Religiöse Überzeugungssysteme haben auch in der fortgeschrittenen Organisationsgesellschaft durchaus eine bleibende Bedeutung, da sie Gemeinschaftsformen anbieten, die die sonst in der Moderne zunehmend ungesättigten Valenzen des menschlichen Gruppismus binden können, dies aber in immer stärkerer sozialer Konkurrenz mit neuen sozialen Bewegungen und moralischen Vergemeinschaftungen weltlicher Art. Diese alten und neuen moralischen Vergemeinschaftungen stellen für den freigesetzten Organisationsmenschen wesentlich mehr dar als Angebote lediglich privater Sinnstiftung im Sinne der Work-Around-Hypothese von Richerson und Boyd (1999). In einem Prozess, der wesentlich durch kulturelle Gruppenselektion und Memselektion im engeren Sinne geprägt ist, können in diesen moralischen Gemeinschaften neue Entwürfe von Gesellschaftsmoral ausgetestet werden, die dann auch über neue sozialen Bewegungen und neue Organisationsformen, etwa als Nichtregierungsorganisationen der unterschiedlichsten Art, politisch wirksam werden können.

Bevor ich diese Tendenzen der neuen Moralisierung im abschließenden Abschnitt diskutieren kann, muss ich im Zusammenhang mit der Memselektion moralischer Ordnungen noch auf die zentrale Bedeutung biologisch evolvierter moralischer Dispositionen eingehen. Zum einen stellen diese Dispositionen primäre Selektionsfilter für jede Gruppenmoral dar und zum anderen sind sie eine bedeutende Kraft, die der funktionalen Spezifizierung von Moral in der Moderne entgegensteht, da sie gewissermaßen den „ganzen Menschen“ betreffen und zu einer funktionsübergreifenden moralischen Stellungnahme auffordern. Haidt (2007 a, b) hat die aus meiner Sicht umfassendste und sozialtheoretisch am besten begründete Analyse moralischer Dispositionen vorgelegt. Haidt unterscheidet zwischen fünf moralischen Dimensionen, die jeweils eine eigene Grundlage in einer biologisch fundierten intuitiven

Moral haben. Die beiden ersten Dimensionen sind Leid und Fürsorge (harm/care) und Fairness und Reziprozität (fairness/reciprocity). Sie bilden die Grundlage der Ethik der Autonomie und des die Rechte des Individuums betonenden vertragstheoretischen Individualismus. Die anderen drei Dimensionen, von Haidt (2007b) als die durkheimischen Grundlagen des moralischen Empfindens bezeichnet, sind Autorität und Respekt (authority/respect), Gruppenidentifikation und -loyalität (ingroup/loyalty) und Reinheit und Heiligkeit (purity/sanctity). Haidt spezifiziert und erweitert damit die Unterscheidung seines Lehrers Richard Shweder (2003), der auf Grund ausgedehnter anthropologischer Analysen zwischen einer Ethik der Autonomie, der Gemeinschaft und der Göttlichkeit unterscheidet. Die Ethik der Autonomie liegt dem vertragstheoretischen Individualismus zugrunde, die beiden ersten, Gruppenhierarchie und -zusammenhalt betonenden durkheimischen Dimensionen sind für die Ethik der Gemeinschaft konstitutiv, und die Ethik der Göttlichkeit basiert auf dem religiösen Empfinden von Reinheit und Heiligkeit.

Haidt greift diese Forschungstradition auf und ergänzt sie durch eigene Untersuchungen. Dazu gehören zunächst empirische Arbeiten, die die Wirkungsweise moralischer Instinkte und ihre Umsetzung in moralische Urteile betreffen. Dabei unterscheidet er zwischen einem schnell und autonom operierenden intuitiven System und einem rational abwägenden System, das langsamer arbeitet und im Kern einen seriellen Prozess der inneren Argumentation darstellt, dabei aber auf intuitive Bewertungen angewiesen bleibt. Auf der Grundlage von Experimenten mit moralischen Dilemmata und flankiert durch Untersuchungen mit bildgebenden Verfahren (Greene und Haidt 2002) zeigt Haidt (2001), wie intensiv Prozesse der rationalen Reflexion durch moralische Intuitionen geprägt sind und wie prekär reflektierte „Überschreibungen“ moralischer Intuitionen bleiben, ein Urteil, das er programmatisch in der These vom „emotional dog and its rational tail“ zusammenfasst. Da sich, wie noch genauer zu erörtern sein wird, gerade die Funktionsmoral der Wirtschaft weit von diesen intuitiven Grundlagen der Moral entfernt hat, folgt daraus, dass diese Funktionsmoral besonders anfällig für eine Infektion durch moralistische Meme ist, die sich auf diese moralischen Intuitionen berufen und sich daher leicht durch Memselektion verbreiten können. Schon hier kann deshalb festgehalten werden, dass moderne Gesellschaften auf eine starke institutionelle Verankerung ihrer Funktionsmoralen und darüber hinaus ein Immunsystem bauen müssen, dass das kognitiv und reflektiv ungefilterte Durchschlagen dieser intuitiven moralischen Urteile verhindert.

Die Ergebnisse einer empirischen Untersuchung des US-amerikanischen Wertesystems in Hinblick auf die von ihm unterschiedenen fünf moralischen Dimensionen durch Haidt werfen ein spezifisches Licht auf Prozesse der Moralisierung und Entmoralisierung in der Moderne. Haidt und Jesse Graham (2007) können zeigen, dass sich Befragte, die sich den Republikanern und hier insbesondere der religiösen Rechten in den USA zurechnen, eine Moral vertreten, die alle fünf Dimensionen moralischer Empfindungen, also auch Autorität, Loyalität und Heiligkeit, gleichermaßen hoch bewertet. Liberale und insbesondere progressive Befragte bewerten dagegen die beiden für eine individualistische Moral grundlegenden Dimensionen der Fürsorge und der Gerechtigkeit höher als die zuvor genannten Dimensionen, die die Ethik der Gemeinschaft und Göttlichkeit repräsentieren. In einer groß angelegten Internetbefragung (www.YourMorals.org) zeigt sich weiter, dass diese bei Liberalen und Progressiven vorherrschende, individualistisch zugespitzte, oder, wenn man das so sehen möchte, individualistisch eingeeengte Moral eine Besonderheit westlicher Länder, und hier insbesondere von deren hoch gebildeten Eliten, darstellt, während in den nichtwestlichen Ländern eine ausgewogenere moralische Haltung vorherrscht, die sich allen fünf angeführten moralischen Dimensionen gleichermaßen verpflichtet fühlt.

5. Die Moralisierung der Organisationsgesellschaft und der Bedeutungsverlust der Funktionsmoralen

Abschließend soll zumindest andiskutiert werden, inwieweit die gegenwärtig zu beobachteten gesellschaftlichen Tendenzen einer Moralisierung, die die Autonomie der Funktionsmoralen bedrohen, im Sinne der vorangegangenen Überlegungen als Wiederkehr von in der Moderne verdrängten moralischen Intuitionen gedeutet werden können, die sich insbesondere durch moralische Memselektion, und damit weitgehend unabhängig von den Interessen ihrer Träger ausbreiten. Wie gezeigt schafft die Moderne gerade die Bedingungen, die Memselektion begünstigen und zu einer erhöhten Virulenz der Moralmemen beitragen. Die immer länger werdenden Verkettungen und wechselseitigen Verflechtungen von Handlungsfolgen führen dazu, dass die moralische Zurechnung von Verantwortung erschwert wird. Die Gesellschaft reagiert darauf zunächst kognitivistisch mit einer Zurechnungsexpansion (vgl. Lübbe 1994), dann aber auch vermehrt moralistisch mit einem Dezisionismus, der den gordischen Knoten der kognitiv kaum zu bewältigenden Komplexität der Handlungsverflechtungen und deren

Folgen entschlossen durchschlägt (vgl. Lübke 2009). Dies alles geschieht vor dem Hintergrund einer zunehmenden Bedeutung horizontaler Kommunikationsformen und dadurch konstituierter Moralarenen, die den Resonanzboden für eine bisher nicht gekannte gesellschaftliche Erregbarkeit schaffen.

Um den Überlegungen aus Sicht einer Theorie bedeutsamer Übergänge in der kulturellen Evolution die nötige sozialhistorische Tiefe zu geben und sie gleichzeitig so weit wie möglich von einer natürlich dennoch unvermeidlichen Zeitgeistabhängigkeit entfernt zu halten, beziehe ich mich in der folgenden Analyse der Entstehung, Bedeutung und Gefährdung der Funktionsmoral der Wirtschaft auf Friedrich von Hayek, insbesondere auf sein Alterswerk „Die verhängnisvolle Anmaßung“ (1996). Wie Hayek zeigt, hat sich die Funktionsmoral der Wirtschaft weit von den moralischen Gefühlen ihrer Träger entfernt und ist für deren evolvierte moralische Dispositionen intuitiv nicht mehr zugänglich. Hayek hat dies als Spannungsfeld zwischen der seiner Meinung nach auf Instinkten basierenden Moral der Urhorde und der erweiterten Ordnung der modernen Wirtschaftsgesellschaft thematisiert. Hayeks Unterscheidung zwischen den drei Quellen menschlicher Werte, nämlich Instinkt, Tradition und Vernunft (vgl. Hayek 1979), ist für mein Argument unmittelbar relevant. Versteht man unter „Instinkten“ die evolvierten moralischen Dispositionen Haidts, unter „Traditionen“ die durch kulturelle Gruppenselektion evolvierten Moralen und hier insbesondere die auf Freiheit, Eigentum, Leistungsgerechtigkeit und Verantwortung basierende Funktionsmoral der Wirtschaft, so muss die Frage nach der Rolle des „Verstandes“ aus evolutionärer Sicht vor dem Hintergrund der gerade kurz skizzierten Strukturmerkmale der moralistischen Memselektion erörtert werden. Die Lücke, die sich zwischen der Verstehbarkeit wirtschaftlicher Systemzusammenhänge und der intuitiven moralischen Stellungnahme z.B. in Hinblick auf Gerechtigkeits- und Verteilungsfragen, auftut, bildet, so meine These, den Nährboden für eine moralistisch immer weiter verkürzte Debatte, in der Moralargumente gegenüber kognitiv differenzierten Argumenten einen immer größeren memetischen Selektionsvorteil erlangen.

Ein ebenfalls einschlägiges Alterswerk, nämlich Helmut Schelskys „Die Arbeit tun die anderen“ (1975), habe ich dagegen nicht berücksichtigt, da es mir zu sehr zeitgebunden argumentiert und darüber hinaus in einer eher polemischen Absicht geschrieben wurde, die offenbar wirksame Immunreaktionen in dem memetisch konstituierten Selbst der soziologischen Leserschaft hervorgerufen hat. Ich nehme Schelskys These von der

Klassenherrschaft der Sinnproduzenten und -vermittler aber zum Anlass, ein grundsätzliches Argument zum Verhältnis von kultureller Individual- und Gruppenselektion auf der einen und der Memselektion auf der anderen Seite zu machen: Wie andere Meme auch verbreiten sich moralische Meme, also moralische Überzeugungen, Normen und Werte, genau dann durch Memselektion, wenn sie innerhalb ihres Trägers kulturell fitter sind als konkurrierende moralische Meme, wenn es ihnen also besser als ihren Konkurrenten gelingt, in die Identität/den Selbstplex ihres Trägers einzudringen, psychische Energie zu mobilisieren und bevorzugt propagiert und übertragen zu werden. Der Memselektion steht damit keineswegs entgegen, dass sich die Träger dieser Meme als Eiferer in eigener Sache verstehen, die ihre eigenen Interessen oder auch die einer umfassenderen Gruppe verfolgen. Dies gilt für die Träger des Judasbriefmems ebenso wie für religiöse Eiferer und selbstverständlich im Falle von Schelskys Analyse auch für die Angehörigen der Klasse von Sinnproduzenten und -vermittlern, die sich in den Dienst ihrer sozialreligiösen Heilsverheißungen stellen. Individual- und Gruppenselektion im Interesse einer Elite von religiösen und/oder moralischen Heilsvermittlern ist als durchaus mit der These vereinbar, dass die dadurch geförderte gesellschaftliche Entwicklung dem gesellschaftlichen Interesse, definiert als längerfristige (Über-)Lebensfähigkeit der Gesellschaft und ihrer Mitglieder, abträglich ist und dass es sich bei den übermittelten sozialreligiösen Botschaften daher um Viren des Geistes handelt. Genau dies bleibt natürlich der strittige Punkt, da wegen der grundsätzlichen Blindheit des evolutionären Prozesses eine solche Einschätzung in Hinblick auf eine zukünftige Entwicklung nur als Abwägung von Chancen und Risiken möglich ist und damit stets umstritten bleiben muss.

Prozesse der Moralisierung können dabei aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden. Aus Sicht der kulturellen Gruppenselektion ist allein die Funktionalität einer moralischen Regel entscheidend, also die Folgen für die moralische Integration der Gemeinschaft, und dies unabhängig von den moralischen Empfindungen und Absichten der Träger dieser Regel. Wie das Beispiel der Brautpreisregelung bei den Nuer und Dinka gezeigt hat, können sich moralische Regeln durchsetzen, ohne dass es sich dabei aus Sicht der Akteure um einen intendierten Effekt handeln muss. Andererseits sind aber moralische Meme als Teil der persönlichen und sozialen Identität ihrer Träger auch notwendig der Memselektion im engeren Sinne unterworfen. So ist auch die Brautpreisregelung bei den Nuer und Dinka Teil eines Memplexes, der sich gegen konkurrierende Regeln behaupten muss. Dazu ist es erforderlich, dass diese Regeln fest in der Persönlichkeit ihrer Träger verankert sind und auf

gesellschaftlicher Ebene rituell bestätigt und institutionell abgesichert werden. In Hinblick auf das Verhältnis von Gruppen- und Memselektion bleibt aber entscheidend, dass die moralischen Empfindungen der Träger, im Falle der Brautpreisregelung etwa Empfindungen der Reziprozität und Fairness, aber auch der gemeinschaftlichen Solidarität und der Heiligkeit als Teil der umfassenden moralischen Ordnung, nicht notwendig in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Funktionalität dieser Regeln und damit dem Fitnesskonsequenzen im Sinne der kulturellen Gruppenselektion stehen müssen.

Geht es aus der Perspektive der Memselektion im engeren Sinne um die Bedingungen, unter denen moralische Meme sich in der memetischen Konkurrenz durchsetzen und behaupten können, sind die von Haidt untersuchten moralischen Dispositionen als primäre Selektionsfilter von Bedeutung. Besonders instruktiv sind in diesem Zusammenhang die Studien von Paul Rozin u.a. (1997) zur Moralisierung im Allgemeinen und von Philip Tetlock u.a. (2000) zur moralischen Gedankenkontrolle und zu moralischen Tabus im Besonderen. Bezeichnenderweise werden beide Aspekte der Moralphysikologie von Steven Pinker aus Sicht der evolutionären Psychologie unter der Überschrift „Das fromme Tier“ behandelt (2003, S. 374 ff). In Hinblick auf den Trend zur Moralisierung von Ernährungsgewohnheiten unterscheiden Rozin u.a. zwischen Gesundheits- und moralischen Vegetariern. Moralische Vegetarier können mehr Gründe für ihren Verzicht auf Fleisch nennen als Gesundheitsvegetarier. Insbesondere die Dimension der moralischen Reinheit, die auf der Empfindung des Ekels aufbaut, ist für sie relevant. Fleisch ist unrein, und da nach Meinung der moralischen Vegetarier der Mensch ist, was er isst, sind Nichtvegetarier insgesamt notwendig weniger gute Menschen als Vegetarier. Die Studie belegt den polemischen Charakter von Moral und zeigt, dass moralische Diskurse Achtungsdiskurse sind, bei der die Anerkennung oder Ausgrenzung der ganzen Person auf dem Spiel steht (vgl. Luhmann 1988).

Die soziale Kontrolle in Moraldiskursen zielt immer auf die ganze Person, insbesondere nicht nur auf Handlungs-, sondern auch auf Gedankenkontrolle. Schon das Denken in Alternativen kann als unmoralisch verworfen werden, wie eine Untersuchung von Einstellungen zur Ökonomisierung des Gesundheitswesens zeigt. Tetlock u.a. (2000) konfrontierten ihre Versuchspersonen mit der Frage, ob ein Krankenhausdirektor eine Millionen Dollar für eine Lebertransplantation eines Kindes oder aber für andere Krankenhauserfordernisse ausgeben sollte - vor dem Hintergrund, dass nach konservativen Schätzungen jährlich mehr als 10.000 Menschen allein in deutschen Krankenhäusern an Infektionen mit Krankenhauskeimen

sterben, eine durchaus erwägenswerte Alternative. Dennoch entschieden sich die Befragten nicht nur mehrheitlich dafür, den Krankenhausdirektor, der das Geld für andere Krankenhauserfordernisse ausgeben wollte, zu bestrafen; allein schon ein längeres In-Erwägung-Ziehen dieser Alternative schien ihnen moralisch strafwürdig. Unter geeigneten gesellschaftlichen Bedingungen kann also schon ein Gedankenverbrechen zum Ausschluss aus der Kommunikationsgemeinschaft der moralisch und damit auch politisch Korrekten führen.

Die Deutungshoheit der Moralisiere führt zu einer Moralisierung kognitiver Inhalte, Moral wird zum Mittel der Meinungskontrolle (vgl. auch Lübke 2009). Argumentieren, z.B. in der gegenwärtigen Atomdebatte, tun nur Zyniker. Moralische Überzeugungen reduzieren Komplexität, so dass Nebenfolgen und auch die begründeten Meinungen anderer getrost ignoriert werden können - etwa die der amerikanischen Administration unter Präsident Obama, die die Atomenergie zu den sauberen Energien rechnet. Neben der Kontrolle der Kommunikation in den Massenmedien sind Memtechnik und Eumemik wichtige Instrumente, um den Herrschaftsanspruch der Moralisiere durchzusetzen. Memtechnik, die parallele Wortschöpfung zur Gentechnik, meint die Konstruktion von fitten, d.h. in der Memkonkurrenz durchsetzungsfähigen Memen. Die Memtechnologie ist vermutlich im religiösen Kontext entwickelt und perfektioniert worden, nun aber insbesondere für Politikberater, Medienschaffende, die Spezialisten für Öffentlichkeitsarbeit in den Nichtregierungsorganisationen und andere Werbefachleute zentraler und unverzichtbarer Bestandteil ihrer Arbeit. Eumetik, die parallele Wortschöpfung zur Eugenik, meint das Fördern von Gutworten und natürlich auch die Bekämpfung von Schlechtworten. So wurde „Humankapital“ zum Unwort des Jahres 2006 gekürt und damit den Wirtschaftswissenschaftlern deutlich vor Augen geführt, dass sie eumemisch überwacht werden. Das vermutlich ältere „Krankengut“ der Mediziner ist der Aufmerksamkeit der Memkontrolleure dagegen bisher entgangen.

Die durch moralische Eiferer, durch soziale Bewegungen und durch Nichtregierungsorganisationen getragene, medial in Szene gesetzte öffentliche Erregung setzt die Politik unter Druck, die dann aus eigenem Machterhaltungstrieb zu direkten Eingriffen in die Funktionslogik der Wirtschaft neigt - oft auch wider bessere eigene Einsicht. Meine These, die ich am Beispiel der Antidiskriminierungspolitik und von Versuchen, Verteilungsgerechtigkeit durch Umverteilung herzustellen, kurz erläutern möchte, ist, dass

moralistisch motivierte Lösungen wirtschaftlicher Probleme deren Ursachen nicht beseitigen können, oft aber zu deren weiteren Verschärfung beitragen. Die Folge ist, dass nach moralischen Sündenböcken und nach weiteren moralistisch motivierten, aber an den eigentlichen Systemursachen vorbeigehenden Lösungen gesucht wird - eine Steigerungsdynamik, die für durch Memselektion getriebene Epidemien von Viren des Geistes charakteristisch ist.

Wenn Menschen ungleich sind, ist es grundsätzlich unmöglich, durch Gleichbehandlung Ergebnisgleichheit herzustellen. Da sich Männer und Frauen, auch wenn die Genderforschung diese Einsicht zu verschleiern sucht, in vielen sozial relevanten und für die Karrierechancen in den verschiedenen Berufsfeldern bedeutsamen Eigenschaften unterscheiden (vgl. Baron-Cohen 2006, Campbell 2005 und Lubinski und Benbow 2006, um hier nur eine kurze Auswahl aus der relevanten Literatur anzuführen, die aber viele weitere Hinweise enthält), kann eine Antidiskriminierungspolitik, die sich die Gleichverteilung von Männern und Frauen in allen Berufen, etwa durch Quotenregelungen, zum Ziel gesetzt hat, nur durch Ungleichbehandlung, also durch Diskriminierung, erfolgreich sein. Diese schon in sich selbst moralisch widersprüchliche Politik steht aber auch notwendig in einem Spannungsverhältnis zu einer auf Freiheit, Eigenverantwortung und Effizienz gegründeten wirtschaftlichen Funktionsmoral. Eine mehr Erfolg versprechende, moralisch besser begründbare und mit den Funktionsvoraussetzungen der Wirtschaft kompatiblere Lösung wäre es, durch Veränderung der (wirtschaftsübergreifenden) gesellschaftlichen Rahmenbedingungen die Voraussetzungen zu schaffen, dass Männer und Frauen ihre Talente frei und selbstverantwortlich entfalten können, und so Chancengleichheit, nicht aber Ergebnisgleichheit, anzustreben. In einer auf kurzfristige Erfolge ausgerichteter politischen Erregungskultur sind solche sachlich gebotenen Lösungen aber nicht vermittelbar, oder, anders ausgedrückt, im Wettbewerb mit moralistischen Memen nicht konkurrenzfähig.

Die Unbelehrbarkeit einer nur vordergründig moralisch begründeten Wirtschaftspolitik ist aktuell am Beispiel der europäischen Staatsschuldenkrise beobachten. Eine durch Solidaritätsrhetorik moralisch flankierte Politik der Verschuldung und des billigen Geldes führt dazu, dass wirtschaftliche Verantwortungen verwischt und alle Fehler, die zum Ausbruch der Finanzkrise geführt haben, noch einmal gemacht werden. Natürlich kann die moralische Verantwortung dann wieder in der Gier der Finanzmarktakteure und, in Hinblick auf die europäische Staatsschuldenkrise, bei den Ratingagenturen und den Spekulanten

gesucht werden. Daraus aber die eigentliche Ursache für Finanz-, Schulden- und Währungskrisen abzuleiten, ist mehr als naiv. Eine wissenschaftlich überzeugendere Analyse der Bruchlinien, die zur Finanzkrise geführt haben, hat Raghuram G. Rajan (2010) vorgestellt. Ausgangspunkt des Arguments, das auch die Sozialpolitik und die Überforderung des Wohlfahrtsstaates mit in den Blick nimmt, ist die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zunehmende Einkommensungleichheit in den USA. Diese säkulare Entwicklung geht, wie schon die Untersuchung von Herrnstein und Murray (1994) gezeigt hat, auf grundlegende und nur schwer zu beeinflussende sozialstrukturelle Veränderungen in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft zurück, die mit einer drastischen Erhöhung der Bildungsanforderungen an die Beschäftigten einhergehen. „The political response to rising inequality - whether carefully planned or an unpremeditated reaction to constituent demands - was to expand lending to households, especially low-income ones. ... the expansion of home ownership - a key element of the American dream - to low- and middle-income households was the defensible linchpin for the broader aims of expanding credit and consumption” (Rajan, S. 9). “Let them eat credit” (Rajan, S. 21), das war, in einer Kurzformel zusammengefasst, die Reaktion der amerikanischen Politik auf die zunehmende Einkommensungleichheit.

Bei der Durchsetzung dieses Programms trafen die politischen Interessen auf zunehmend aggressiv agierende soziale Bewegungen, die als Teil ihres Kampfes gegen rassische und soziale Diskriminierung gerade den Häusermarkt und die Kreditvergabe lokaler Geldinstitute ins Visier genommen hatten. Angetrieben wurden diese Bewegungen durch ein zwar nicht völlig neues, sicher aber heterodoxes Verständnis von Eigentumsrechten. Hier ist die Aktivistin Gale Cincotta aus dem Westen Chicagos mit ihrem Schlachtruf „We want it, they got it, let’s go get it“ legendär. Cincotta ist Mitbegründerin der „National People’s Action“ und hat maßgeblich dazu beigetragen, dass mit dem „Home and Mortgage Disclosure Act“ (1976 unter Ford) und dem „Community Reinvestment Act (1977 unter Carter) die gesetzlichen Grundlagen dafür geschaffen wurden, dass Klagen wegen sozialer und rassischer Diskriminierung angestrengt und Kreditinstitute gezwungen werden konnten, einen Mindestanteil von Krediten in „benachteiligte“ Gebiete zu vergeben (siehe die entsprechenden Wikipedia-Artikel und als Dokument des Zeitgeistes Katz 2009). Diese Gesetze wurden mehrfach unter demokratischen *und* republikanischen Administrationen verschärft. Parallel dazu wurden die institutionellen Regeln gegen eine zu riskante Kreditvergabe abgeschwächt oder ganz außer Kraft gesetzt (vgl. Rajan, S. 32 ff).

Nicht zuletzt wegen der internationalen Ungleichgewichte in den Handels- und Kapitalströmen (einer weiteren von Rajan diskutierten Bruchlinie) und des damals noch ungebrochenen Vertrauens in die Kreditwürdigkeit der USA (siehe dazu Eichengreen 2011) war diese Strategie einer Politik der Verschuldung mit dem Ziel der sozialen Ruhigstellung benachteiligter Gruppen ökonomisch überhaupt durchsetzbar. Die Regeln einer wirtschaftlichen Funktionsmoral, die die Freiheit wirtschaftlichen Handelns mit der Verantwortung für die Konsequenzen dieses Handelns verbindet, wurden weitgehend ignoriert. *Erst nachdem* die Kontrollmechanismen außer Kraft gesetzt und der Häusermarkt durch die Politik instrumentalisiert worden waren, konnten die Finanzmärkte aus dem Ruder laufen und riskante Finanzkonstruktionen kreieren, die nur vordergründig sicher erschienen, in Wirklichkeit aber Systemrisiken in bisher unbekanntem Ausmaß anhäuften. „When easy money pushed by a deep-pocketed government comes into contact with the profit motive of a sophisticated, competitive, and amoral financial sector, a deep fault line develops” (Rajan 2010. S. 9).

Wenn die Politik dann zusammen mit der Öffentlichkeit in bewährter Manier nach Sündenböcken sucht und die Gier der Finanzmarktakteure anklagt, zeigt das nur, dass moralistisch verkürzte Schuldzuschreibungen zwar zur Reduktion von Komplexität beitragen und ein weit verbreitetes Bedürfnis nach einfachen Erklärungen befriedigen können, einer sachgerechten Analyse von komplexen Zusammenhängen aber nicht dienlich sind. Gerade hier wäre es die Aufgabe einer der Aufklärung verpflichteten Wissenschaft, sachlich zu informieren und vor möglichen Gefahren zu warnen. Dass dies ist im Falle der europäischen Staatsschuldenkrise auch durch einzelne prominente Volkswirtschaftler geschehen ist, verdient durchaus Erwähnung und Anerkennung. Auch der Rücktritt des Bundesbankpräsidenten Axel Weber muss in diesem Zusammenhang genannt werden. Einen entscheidenden Einfluss auf die öffentliche Meinungsbildung konnten diese Diskussionsbeiträge und symbolischen Aktionen aber nicht ausüben. Zwar wurde “alternativlos“ zum Unwort des Jahres erklärt, dennoch scheinen sich Politik und weite Teile der Öffentlichkeit darin einig zu sein, dass eine europäische Schulden- und Umverteilungsgemeinschaft im Geiste der Solidarität ohne echte Alternative ist.

In Hinblick auf die Zurückdrängung von Funktionsmoralen muss daher abschließend noch ein kurzer Blick auf die Wissenschaft geworfen werden. Innerhalb der Wirtschaftswissenschaft sind die Wirtschafts- und die Unternehmensethik auf dem Vormarsch und machen einer

Wirtschaftswissenschaft, die, um eine von Rene König auf die Soziologie gemünzte Aussage zu variieren, nichts mehr sein will als Wirtschaftswissenschaft, nämlich eine theoretisch fundierte Erfahrungswissenschaft, immer mehr Konkurrenz, und zwar sowohl was die wissenschaftliche Diskussion und die universitären Curricula selbst, als auch was die öffentliche Aufmerksamkeit und Wertschätzung angeht. Paradigm lost, diese Aussage von Luhmann scheint, ebenso wie sein Sarkasmus, dass die Wirtschaftsethik zusammen mit der Staatsräson und der englischen Küche zu den Erscheinungen gehört, die in der Form des Geheimnisses auftreten, weil sie geheim halten müssen, dass sie nicht existieren (Luhmann 1993), immer noch sachlich richtig, aber schon lange nicht mehr auf der Höhe des Zeitgeistes zu sein.

Wie Ernest Gellner (1988) in einem breit angelegten, anthropologisch untermauerten Argument herausgearbeitet hat, besteht in der Moderne ein grundsätzliches Spannungsverhältnis zwischen sozialer Kohärenz und wissenschaftlicher Wahrheit, auf unseren Zusammenhang bezogen also konkret zwischen wissenschaftlich gestützter Funktionsmoral und gesellschaftlichen Moralvorstellungen. Bedauerlicherweise haben gerade die Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten daraus die radikale Konsequenz gezogen, die Ansprüche an die Funktionsmoral des Wissenschaftssystems aufzuweichen, insbesondere was die unabhängige Überprüfbarkeit wissenschaftlicher Aussagen angeht. Exemplarisch kann die Verabschiedung der Wahrheit als einer die Autonomie der Wissenschaft garantierenden regulativen Idee an der folgenden Aussage von Ulrich Beck (1986), eines in der Öffentlichkeit besonders populären Soziologen, verdeutlicht werden: „Die Wissenschaftspraxis hat in ihrem Fortgang - wie der Schulbub das Milchgeld - die Wahrheit verloren“ (1986, S. 281). „Auch ohne Wahrheit lässt sich Wissenschaft betreiben, vielleicht sogar besser, ehrlicher, vielseitiger, frecher, mutiger“ (S. 272). Dass dieses Wissenschaftsverständnis in der Bundesrepublik durchaus Karriere machen kann, zeigt sich auch daran, dass Beck als anerkannter Risikoforscher zum Mitglied einer Ethikkommission ernannt worden ist, die den Atomausstieg wissenschaftlich und ethisch flankieren soll.

Wem dieses Versprechen einer vielseitigeren und vor allem besseren Wissenschaft nicht einleuchtet, wird als Vertreter des kritischen Rationalismus (vgl. Albert 2000) darauf beharren, dass die Wissenschaft ihre Funktionsmoral und damit sich selbst aufgibt, wenn sie auf die regulative Idee der Wahrheit verzichtet. Konsenstheorien der Wahrheit sind kein Ersatz für ein dem kritischen Realismus verpflichtetes korrespondenztheoretisches

Verständnis von Wahrheit. Sicher ist aus Sicht der hier vertretenen Theorie der evolutionären Übergänge die Blindheit und Riskiertheit des evolutionären Prozesses nicht hintergebar. Daher ist Hayek zuzustimmen, wenn er feststellt: „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, 1996, S.19). Dass damit keine Regression auf moralistisch verkürzte Problemlösungen verbunden sein muss, da bei aller Planungsskepsis zumindest die Chance besteht, unsere gesellschaftlichen Blindenstöcke kognitiv zu verlängern, sollte das vorliegende Argument verdeutlichen. Aber nur, wenn die Wissenschaft über eine intakte Funktionsmoral verfügt, die ihr die Autonomie zugesteht, wissenschaftliche Aussagen unabhängig von sozialen Zwängen an einer objektiv existierenden Wirklichkeit zu überprüfen, kann sie dazu beitragen, das gesellschaftliche Immunsystem zu stärken und gefährliche moralistische Infektionen zu bekämpfen.

Albert, Hans, 2000: Kritischer Rationalismus. Tübingen.

Axelrod, Robert, 1991: Die Evolution der Kooperation. München.

Axelrod, Robert/ Hamilton, William D., 1991: Die Evolution der Kooperation in biologischen Systemen. S. 80-96 in: Axelrod, R.: Die Evolution der Kooperation. München.

Baron-Cohen, Simon, 1995: Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind. Cambridge, MA.

Baron-Cohen, Simon, 2006: Vom ersten Tag an anders. München.

Barrett, Justin L., 2004: Why Should Anyone Believe in God? Walnut Creek.

Beck, Ulrich, 1986: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt.

Blackmore, Susan, 2005. Die Macht der Meme. München.

Boyd, Robert/ Richerson Peter J., 1985: Culture and the Evolutionary Process. Chicago.

Campbell, Anne, 2005: Feminism and Evolutionary Psychology. S. 63-99 in: J. Barkow (Hrsg.): Missing the Revolution. Darwinism for the Social Sciences. Oxford.

Cavalli-Sforza, Luigi L./ Feldman, Marcus W., 1981: Cultural Transmission and Evolution. Princeton, NJ.

Coleman, James S., 1986: Die asymmetrische Gesellschaft. Weinheim.

Cziko, Gary, 1995: Without Miracles. Universal Selection Theory and the Second Darwinian Revolution. Cambridge, MA.

Dawkins, Richard, 1978: Das egoistische Gen. Berlin.

Dawkins, Richard, 1996: Und es entsprang ein Fluss in Eden. München.

Dawkins, Richard, 2007: Der Gotteswahn. Berlin.

Dennett, Daniel, 1997: Darwins gefährliches Erbe. Hamburg.

Douglas, Mary, 1991: Wie Institutionen denken. Frankfurt.

Durham, William H., 1991: Coevolution: Genes, Culture, and Human Diversity. Stanford, CA.

Eichengreen, Barry, 2011: Exorbitant Privilege. New York.

Esser, Hartmut, 1993: Soziologie. Allgemeine Grundlagen. Frankfurt.

Ferguson, Adam, 1767: An Essay on the History of Civil Society. Edinburgh.

Gellner, Ernest, 1988: Pflug, Schwert und Buch. Stuttgart.

Geser, Hans, 1990: Organisationen als soziale Akteure. Zeitschrift für Soziologie 19: 401-427.

Giesen, Bernhard, 1991: Die Entdinglichung des Sozialen. Frankfurt.

Gilgenmann, Klaus/ Schweitzer, Bertold, 2006: Homo - sociologicus - sapiens. Zeitschrift für Soziologie 35: 348-371.

- Goodenough, Oliver/ Dawkins, Richard, 1994: The „St. Jude” Mind Virus. *Nature* 371: 23-24.
- Gould, Steven J./ Lewontin, Richard C., 1979: The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme. *Proceedings of the Royal Society* 205: 581-598.
- Greene, Joshua D./ Haidt, Jonathan, 2002: How (and Where) Does Moral Judgement Work? *Trends in Cognitive Sciences* 6: 517-523.
- Gross, Peter, 1994: *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt.
- Haidt, Jonathan, 2001: The Emotional Dog and Its Rational Tail. *Psychological Review* 108: 814-834.
- Haidt, Jonathan, 2007a: The New Synthesis in Moral Psychology. *Nature* 316: 998-1002.
- Haidt, Jonathan, 2007b: Moral Psychology and the Misunderstanding of Religion. http://edge.org/3rd_culture/haidt07_index.html.
- Haidt, Jonathan/ Graham, Jesse, 2007: When Morality Opposes Justice: Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals May Not Recognize. *Social Justice Research* 20: 98-116.
- Hallpike, Christopher R., 1988: *The Principles of Social Evolution*. Oxford.
- Hayek, Friedrich A. von, 1979. *Die drei Quellen menschlicher Werte*. Tübingen.
- Hayek, Friedrich A. von, 1983: Die überschätzte Vernunft. S. 164-192 in: R. Riedl/ F. Kreuzer (Hrsg.): *Evolution und Menschenbild*. Hamburg.
- Hayek, Friedrich A. von, 1996. *Die verhängnisvolle Anmaßung*. Tübingen.
- Herrnstein, Richard/ Murray, Charles, 1994: *The Bell Curve - Intelligence and Class Structure in America*. New York.
- Henrich, Joseph, 2004: Cultural Group Selection, Coevolutionary Processes and Large-scale Cooperation. *Journal of Economic Behavior and Organization* 53: 3-35.
- Holland, John H., 1992: Complex Adaptive Systems. *Daedalus* 121: 17-30.
- Kappelhoff, Peter, 2002: Zur Evolution von Regelsystemen. S. 57-86 in: A. Maurer/ M. Schmid (Hrsg.): *Neuer Institutionalismus*. Frankfurt.
- Kappelhoff, Peter, 2010: Emergenz und Konstitution in Mehrebenenselektionsmodellen. S. 319-345 in: J. Greve/ A. Schnabel (Hrsg.): *Emergenz*. Frankfurt.
- Katz, Alyssa, 2009: *Our Lot. How Real Estate Came to Own Us*. New York.
- Kieser, Alfred, 1996: Mythen und Moden des Organisierens. *Die Betriebswirtschaft* 56: 21-39.
- Levi-Strauss, Claude, 1984: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt.

- Lubinski, David/ Benbow, Camilla P., 2006: Study of Mathematically Precocious Youth after 35 Years. *Perspectives on Psychological Science* 1: 316-345.
- Lübbe, Hermann, 1994: Moralismus oder fingierte Handlungssubjektivität in komplexen historischen Prozessen. S. 289-301 in: ders. (Hrsg.): *Kausalität und Zurechnung*. Berlin.
- Lübbe, Hermann, 2009: Correctness. Über Moral als Mittel der Meinungskontrolle.
<http://www.tabvlarasa.de/37/Luebbe.php>.
- Luhmann, Niklas, 1988: *Ökologische Kommunikation*. Opladen.
- Luhmann, Niklas, 1990: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt.
- Luhmann, Niklas, 1993: Wirtschaftsethik- als Ethik? S. 134-147 in: J. Wieland (Hrsg.): *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt.
- Maryanski, Alexandra/ Turner, Jonathan H., 1992: *The Social Cage. Human Nature and the Evolution of Society*. Stanford, CA.
- Maynard Smith, John/ Szathmary, Eörs, 1995: *The Major Transitions in Evolution*. Oxford.
- Maynard Smith, John/ Szathmary, Eörs, 1999: *The Origins of Life*. Oxford.
- Metzinger, Thomas, 1999: *Subjekt und Selbstmodell*. Paderborn.
- Okasha, Samir, 2006: *Evolution and the Levels of Selection*. Oxford.
- Pinker, Steven, 2003: *Das unbeschriebene Blatt*. Berlin.
- Rajan, Raghuram G., 2010: *Fault Lines*. Princeton.
- Resnick, Michael, 1997. *Turtles, Termites, and Traffic Jams*. Cambridge, MA.
- Richerson, Peter J./ Boyd, Robert, 1999: *Complex Societies: The Evolutionary Origins of a Crude Superorganism*. *Human Nature* 10: 253-290.
- Richerson, Peter J./ Boyd, Robert, 2005: *Not By Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago.
- Riesman, Davis, 1958: *Die einsame Masse*. Reinbek bei Hamburg.
- Rozin; P./ Markwith, M./ Stoess, C., 1997: Moralization and Becoming a Vegetarian. *Psychological Science* 8: 67-73.
- Ruffle, Bradley J./ Sosis, Richard, 2007: Does It Pay To Pray? Costly Ritual and Cooperation. *The B.E. Journal of Economic Analysis & Policy* 7: 1-35.
- Sandel, Michael, 1982: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge.
- Schelsky, Helmut, 1975: *Die Arbeit tun die anderen*. Opladen.
- Schelsky, Helmut, 1976: *Der selbständige und der betreute Mensch*. Stuttgart.
- Shweder, Richard, 2003: *Why Do Men Barbecue? Recipes for Cultural Psychology*. Cambridge, MA.
- Sober, Elliott, Wilson, David S., 1998: *Onto Others*. Cambridge, MA.

- Tetlock, Philip E./ Kristel, O.V./ Elson, B./ Green, M.C./ Lerner, J., 2000: The Psychology of the Unthinkable. *Journal of Personality and social Psychology* 78: 853-870.
- Tooby, John/ Cosmides, Leda, 1992: Psychological Foundations of Culture. S. 19-136 in: J. Barkow/ L. Cosmides/ J. Tooby (Hrsg.): *The Adapted Mind*. New York.
- Turner, Jonathan H., 2000: *On the Origins of Human Emotions*. Stanford, CA.
- Vanberg, Viktor, 2002: Rational-choice vs. Program-based Behavior. *Rationality and Society* 14: 7-54.
- Voland, Eckart, 1996: Konkurrenz in Evolution und Geschichte. *Ethik und Sozialwissenschaften* 7: 93-180.
- Voland, Eckart, 2004: Genese und Geltung - Das Legitimationsdilemma der evolutionären Ethik. *Philosophia naturalis* 41: 139-153.
- Voland, Eckart, 2007: *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie*. München.
- Whiten, Andrew/ Byrne, Richard W., 1997: *Machiavellian Intelligence II. Extensions and Evaluations*. Cambridge.
- Williams, George C., 1992: *Natural Selection; Domains, Levels, and Challenges*. New York.
- Williams, George C., 1996: Ein Informationspaket. S. 45-58 in: J. Brockman (Hrsg.): *Die dritte Kultur*. München.
- Wilson, David S./ Sober, Elliott, 1994: Reintroducing Group Selection to the Human Behavioral Sciences. *Behavioral and Brain Sciences* 17: 585-654.
- Wilson, David S., 2002: *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago.
- Wilson David S./ Wilson, Edward O., 2007: Rethinking the Theoretical Foundation of Sociobiology. *The Quaterly Review of Biology* 82: 327-348.
- Wilson, Edward O., 1978: *On Human Nature*. Cambridge, MA.
- Witt, Ulrich, 2004: Beharrung und Wandel – ist die wirtschaftliche Evolution theoriefähig? *Erwägen Wissen Ethik* 15: 33-143.