

Meme und egoistische Gene

Zur Evidenz des Lebens in der Soziobiologie

Wolfram Lutterer

erschienen in:

U. Bröckling, A. Paul u. S. Kaufmann: *Vernunft - Entwicklung - Leben: Schlüsselbegriffe der Moderne*, München: Fink, 2004, S. 347-357.

(Festschrift für Wolfgang Eßbach)

„Vernunft“, „Entwicklung“ und „Leben“: Die drei Leitbegriffe dieses Bandes könnten auch als Titel über dem vorliegenden Aufsatz stehen. Denn zweifellos ist das Unternehmen *Soziobiologie* bestrebt, menschliche *Vernunft* hinsichtlich ihrer biologischen Bedingungen zu begreifen, also als ein im Rahmen der biologischen *Entwicklung* – Evolution – verstandenes Produkt des *Lebens*.

Wolfgang Eßbach interpretiert Vernunft, Entwicklung und Leben als „Schlüsselbegriffe der Moderne“. Er setzt sie in eine historische Abfolge, in welcher die Genese spezifischer Inevidenzen in der Debatte um den Begriff der Modernität zu erkennen ist: Das 18. Jahrhundert deutet Modernität im Namen von Vernunft und resultiert in der *Inevidenz des Religiösen*. Das 19. Jahrhundert diskutiert sie im Rahmen von Entwicklung, um zur Einsicht in die *Inevidenz des Sozialen* zu gelangen. Das 20. Jahrhundert schließlich geht vom Leben aus und endet bei der *Inevidenz des Artifizialen*.

Was aber bleibt? Eßbach versteht die Trias von Vernunft, Entwicklung und Leben als eine mögliche Antwort auf die genannten Inevidenzen. Könnte dies dazu führen, sich am Ende gar soziobiologischen Deutungsmustern zu verschreiben? Schließlich scheinen gerade hier passende Antworten offeriert zu werden. Die Trias könnte auf ein mögliches und wesentliches Gemeinsames reduziert werden: Soziobiologen argumentieren in die Richtung einer *Evidenz* des Biologischen, da für sie *Leben* via *Entwicklung* letztlich *Vernunft* bedingt. Damit wären alle drei Antworten glücklich in einer einzigen vereint. Was will man mehr?

Aber es stünden sogar noch weitere Antworten auf drängende Fragen bereit: Die drei, von Eßbach angeführten „meistgebrauchten diagnostischen Adjektive für die verschiedensten Gebiete des modernen Lebens“ – *überfordert*, *unübersichtlich*, *riskant* – würden in dieser Perspektive zu einem spezifischen Ballast der biologisch-kulturellen Evolution des Menschen: In unserem biologischen Design seien wir noch immer Jäger und Sammler, argumentieren beispielsweise John Tooby und Leda Cosmides,¹ und dies mag Grund genug dafür sein, dass wir von der durch uns hervorgebrachten Welt heillos *überfordert* sind – eben weil diese für unser biologisch begrenztes Wahrnehmungsvermögen allzu *unübersichtlich* und daher zwangsläufig *riskant* ist. Könnten also soziobiologische Ansätze dem Diskurs um die Moderne zu neuen Impulsen verhelfen? Sollte man letztlich gar Vernunft aus der Entwicklung des Lebens erklären?

Im Rahmen der Soziobiologie erfahren insbesondere die Thesen des britischen Evolutionstheoretikers Richard Dawkins in diesem Zusammenhang große Aufmerksamkeit. Von Dawkins stammt nicht nur die viel zitierte Theorie des „egoistischen Gens“, sondern auch Ansätze zu einer biologisch-evolutiven Erklä-

¹ John Tooby/Leda Cosmides, „The Psychological Foundations of Culture“, in: Jerome Barkow/Leda Cosmides/John Tooby (Hg.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York 1992, 19-136.

zung der kulturellen Welt, seine Theorie des „Mems“. Im Gegensatz zum Begründer der neueren Soziobiologie², Edward O. Wilson,³ vertritt er damit auch einen deutlich komplexeren Ansatz.

Worin aber, so mag man sich fragen, liegt überhaupt die Evidenz des Soziobiologischen? Es mag zwar mancherorts fraglich erscheinen, ob es sich tatsächlich bei der Soziobiologie um ein seriöses, also um ein im wissenschaftlichen Sinne diskussionswürdiges Unternehmen handelt. Unbestritten dürfte jedoch zumindest sein, dass sich die Soziobiologie in ihrem Deutungsanspruch selbst als ein tragfähiges, wenn nicht sogar superiores Konzept zur Soziologie versteht und eben diesen Anspruch auch in einer umfassenden Weise artikuliert. Unbestritten dürfte auch sein, dass sie zumindest im Kampf ums Wissenschaftsfeuilleton – und somit um einen populären Meinungsmacher – erhebliche Punktgewinne verbuchen kann. Genuin soziologische Erklärungskonzepte sind dort eher selten im Vergleich zu Erklärungsweisen, welche die verschiedensten Phänomene kausal „in die Gene“ hinein projizieren. Gene sind schick. Des Weiteren aber zeigt sich, dass soziobiologische Erklärungsmuster vermehrt auch in den soziologischen Diskurs selbst einfließen und dies sowohl in affirmativer,⁴ als auch in kritischer Weise.⁵ Es kann gut sein, dass die Soziobiologie mit ihren Versprechen durchaus auch eine Lücke schließt, die eine zuweilen „leibvergessene“, gender-, diskurs- und konstruktionsbetonende Soziologie für manche gelassen hat. Die nachfolgende Analyse wird die Dawkinsche Soziobiologie vor allem auf ihre inneren Widersprüche, insbesondere aber auf ihr naturwissenschaftsfernes und somit auf ein genuin weltanschauliches Potential hinterfragen.

1. DAS EGOISTISCHE GEN

Nur ein Jahr, nachdem Wilson seine kontrovers diskutierte *Sociobiology*⁶ veröffentlichte, formuliert Richard Dawkins im Jahre 1976 mit seiner Idee eines „egoistischen Gens“⁷ bereits eine fortgeschrittenere Variante des soziobiologischen Diskurses. Hierbei verschiebt er die „Einheit der Evolution“ von der Art oder dem Individuum auf das Gen. Die natürliche Auslese könne aus zwei verschiedenen, und an und für sich gleichwertigen Perspektiven betrachtet werden: aus dem Blickwinkel des Gens und aus dem Blickwinkel des Individuums. Dawkins macht sich die Perspektive des Gens zu Eigen.

„Unsere Gene“ sind also „egoistisch“, wir Menschen die „Überlebensmaschinen“⁸ unserer Gene. Dawkins Rede vom Egoismus ist dabei mehr oder weniger metaphorisch, denn natürlich haben Gene kein Bewusstsein, sie

² Eine erste Begründung des Faches im Jahre 1948 (vgl. J.P. Scott, „Methodology and Techniques for the Study of Animal Societies“, in: *Annals of the New York Academy of Sciences* 51 [1950], 1001-1122) scheiterte aufgrund des damals wohl noch unzureichenden Repertoires theoretischer Konzepte. Laut Wilson ermangelte es insbesondere noch einer Theorie, welche imstande war, biologische Vielfalt zu erklären (Edward O. Wilson, *Des Lebens ganze Fülle*, München 2001, 326).

³ Wilson gibt sich weitgehend damit zufrieden, Kultur, Ethik und Religiosität als bloße Produkte einer rein biologisch verstandenen Evolution zu erklären. Die vorhandene kulturelle und soziale Komplexität wird dabei einer radikal kausalreduktionistischen und monistischen Deutung unterworfen. Dies mag hinsichtlich eines großen vereinheitlichenden und vereinfachenden Weltbildes zwar durchaus attraktiv erscheinen, mündet jedoch letztlich in ein eher als antiquiert zu bezeichnendes Weltbild, das schlichtweg zu wenig erklärt, als dass es im sozialwissenschaftlichen Sinne befriedigend sein könnte (vgl. Wolfram Lutterer, „Der genetisch alterisierte Mensch. Kulturreduktionismus in der Soziobiologie E. O. Wilsons“, in: Wolfgang Ebbach u.a. (Hg.), *Landschaft, Geschlecht, Artefakte: Zur Soziologie natürlicher und artifizierlicher Alteritäten*, Würzburg 2003).

⁴ So begreift etwa Klaus Wahl seine „Tiefensoziologie“ ganz fraglos als ein soziologisches Pendant zur Soziobiologie (vgl. Klaus Wahl, *Kritik der soziologischen Vernunft, Sondierungen zu einer Tiefensoziologie*, Weilerswist 2000, 326). Der amerikanische Soziologe Pierre L. van den Berghe generiert gar einen soziobiologisch motivierten Generalangriff auf die eigene Zunft: „Sociology“, in: Mary Maxwell (Hg.), *The Sociobiological Imagination*, New York 1991, 269-282.

⁵ Vgl. u.a. Günther Dux, „Historisch-genetische Theorie der Moral. Die Moral im Schisma der Logiken“, in: *Ethik und Sozialwissenschaften* 11 (2000), 3-77.

⁶ Edward O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge 1975.

⁷ Richard Dawkins, *Das egoistische Gen*, überarb. u. erw. Neuaufl., Reinbek 1996.

handeln daher nicht im üblichen Sinne. Allerdings versteht Dawkins diesen Egoismus zugleich doch auch in einer sehr wörtlichen Bedeutung:

Ich würde argumentieren, dass eine vorherrschende Eigenschaft, die wir bei einem erfolgreichen Gen erwarten müssen, ein skrupelloser Egoismus ist.⁹

Denn: „universelle Liebe und das Wohlergehen einer Art als Ganzes sind Begriffe, die evolutionstheoretisch gesehen einfach keinen Sinn ergeben.“ Zugleich aber deutet er eine gewisse Relativierung dieser radikalen Sichtweise an. Dawkins' Theorie operiert zuweilen hart an der Grenze des Selbstwiderspruchs:

Ich selbst bin der Meinung, dass eine menschliche Gesellschaft, die lediglich auf dem Gesetz des universellen, rücksichtslosen Gen-Egoismus beruhte, eine Gesellschaft wäre, in der es sich sehr unangenehm lebte.¹⁰

Die Lösung dieses Dilemmas einer letztlich nicht lebenswerten Gesellschaft unter der Herrschaft egoistischer Gene sieht Dawkins in der Kultur. Ein neuer Freiheitsgrad? Ja und nein. Im Laufe der Evolution, so Dawkins, sei neben dem Gen ein neuer „Replikator“ entstanden, der ebenfalls den drei von Dawkins benannten Kriterien für Replikatoren – *Langlebigkeit*, *Fruchtbarkeit* und *Kopiergenauigkeit*¹¹ – gerecht wird: das Mem.

Man wird diese Kriterien allerdings nicht allzu genau nehmen dürfen: Streng genommen treffen sie bereits für Gene nicht zu. So verdeutlicht der Komplexitätsforscher Stuart Kauffman in seinen Analysen der Selbstorganisation der Materie, dass sich die Evolution keinesfalls in der von Dawkins geschilderten Weise vollzogen haben kann. Widerspruch formiert sich bereits hinsichtlich des von Dawkins suggerierten DNA-Replikators als Molekül, das „Kopien seiner selbst herstellt“.¹²

Das Wunder der Ontogenese besteht darin, dass Gene, RNS und die erzeugten Proteine ein komplexes Netzwerk bilden und sich auf eine unglaublich präzise Weise gegenseitig ein- und ausschalten. [...] Diejenigen, die glaubten, das Leben habe mit Nukleinsäuren begonnen, sahen sich jedoch einer mit ihrer Annahme kaum vereinbaren Tatsache gegenüber: reine DNS repliziert sich nicht von selbst.¹³

Anstelle eines einsamen „Survival and Copying of the fittest“, wie man Dawkins vielleicht paraphrasieren könnte, sind also interaktive Netzwerkstrukturen notwendig, um die von Dawkins benannten Kriterien zu erfüllen. DNA kann keinesfalls am Beginn des Lebens stehen und dasselbe scheint auch für die RNA zu gelten. Leben erfordert eine „Mindestkomplexität“.¹⁴ Folgt man Kauffman, so spricht viel für die Annahme, dass die DNA erst später zu den ersten Lebensformen hinzugelange. Der Beginn des Lebens bestand vermutlich in „autokatalytischen Verbänden“, die zunächst noch über keinen Informationsspeicher in Gestalt der DNA verfügten.¹⁵ Diese kam erst später mit ins Spiel und hat dann die ersten „klassischen“ Zellen ermöglicht.

Was folgt nun daraus für Dawkins? Man könnte geneigt sein, seine Theorie dahingehend zu retten, dass man sich die DNA analog zu Viren als eine Art Parasit vorstellte, der sich in die frühen autokatalytischen Verbände eingenistet hat. Allerdings bleibt dabei eines gleich: DNA erfordert RNA, RNA wiederum Proteine und diese wiederum DNA. Den interaktiven Reigen, den diese miteinander bilden, verbietet ein derart simplizistisches Primat eines bloßen Teils. Die Theorie des egoistischen Gens ist somit „irgendwie“ bloß metaphorisch. Das heißt

⁸ Zu Dawkins Idee von Organismen als genetisch programmierte Überlebensmaschinen vgl. z.B. Hans-Walter Leonhard: „Von Programmen, die ohne Lernen beim Menschen vorhanden sind und sein Verhalten bestimmen, ohne bewußt und willentlich beeinflusbar zu sein, ist kaum etwas zu spüren.“ („Diktat der Gene? Eine Kritik der Soziobiologie“, in: Gero Fischer/Maria Wölflingseder [Hg.], *Biologismus, Rassismus, Nationalismus: rechte Ideologien im Vormarsch*, Wien 1995, 37-52.

⁹ Dawkins, *Das egoistische Gen* (Anm. 7), 25.

¹ ⁰ Ebd., 26.

¹ ¹ Ebd., 47f.

¹ ² Ebd., 45.

¹ ³ Stuart Kauffman, *Der Öltropfen im Wasser. Chaos, Komplexität, Selbstorganisation in Natur und Gesellschaft*, München 1998, 45 u. 66.

¹ ⁴ Ebd., 71.

¹ ⁵ Ebd., 112.

aber auch: ein Bild, das zuweilen zu treffen vermag, oft allerdings deutlich in die Irre führt.¹⁶ Überdies steht zu vermuten, dass Dawkins als Fachwissenschaftler selbst um diese Unschärfen wissen müsste. Warum aber dann diese Theorie? Er habe ein Buch schreiben wollen, „in dem die Evolution mit den Augen des Gens gesehen“ werde, so formuliert er im Vorwort zur zweiten Auflage von *Das egoistische Gen*. Er habe das Buch überdies „in einem Zustand, der fieberhafter Erregung ähnelte“ geschrieben.¹⁷ War und ist das Buch also ein eher poetisch fabulierendes Projekt?

2. DAS MEM

Diese Erläuterungen zur Theorie egoistischer Gene vorweggeschickt, sei nun auf Dawkins Memtheorie näher eingegangen. Vermag diese die Frage zu beantworten, wie Vernunft durch Leben via Evolution bedingt ist?

Was ist das „Mem“? Analog zum Gen, an dessen Namen die Wortschöpfung erinnern soll, ist es ein zweiter „Replikator“. Der Begriff *Mem* sei abgeleitet aus dem griechischen „Mimem“, wobei sich Dawkins hier vor allem an Lautmalereien ergötzt.¹⁸ Meme seien es, die – in einer Art von (vielleicht) ernst gemeinter intellektueller Spielerei – die menschliche Kultur ausmachen sollen und aufgrund deren Wirken es „gute Gründe für die Vermutung“ gebe, „dass unsere eigene Spezies einzigartig ist“. ¹⁹ Wie diese Meme evolviert sind, führt er nicht näher aus. Es ist jedoch zu vermuten, dass dies in Übereinstimmung mit dem zentralen Dogma der Evolutionstheorie durch Variations-, Selektions- und Mutationsprozesse erfolgte.

Definiert werden Meme als eine „Einheit der Imitation“. Sie sind – ein allerdings von Dawkins weitgehend vermiedener Begriff – vergleichbar mit *Ideen* (und dies sogar im platonischen Sinne). Als Beispiele für Meme werden „Melodien, Gedanken, Schlagworte, Kleidermoden, die Art, Töpfe zu machen oder Bögen zu bauen“, ²⁰ angeführt.²¹ Dawkins begreift diese Phänomene als kulturtragend bzw. kulturerzeugend, und sie genügen seiner Ansicht nach den angeführten (und bereits für die Gene nur als metaphorisch zu verstehenden) Kriterien für Replikatoren. Die Rolle der menschlichen Gehirne reduziert sich in dieser Sichtweise auf die von bloßen Zwischenspeichern und Kopiermaschinen.

So ganz zufrieden mit dieser seiner Theorie scheint Dawkins allerdings nicht zu sein. Er torpediert die eigene Konzeption mit einer, im *Egoistischen Gen* gleich zweimal an zentraler Stelle (nämlich bei Genen wie Memen) eingesetzten Argumentationsfigur. Hinsichtlich der egoistischen Gene selbst lautet der Widerspruch gegen die eigene Theorie:

Unsere Gene mögen uns anweisen, egoistisch zu sein, aber wir sind nicht unbedingt gezwungen, ihnen unser ganzes Leben lang zu gehorchen.²²

Das hierzu notwendige Freiheitsmoment besteht, wie der Leser des Weiteren erfährt, in der Kultur. Diese allerdings wird nun ihrerseits an die Kette der Meme gelegt. Dawkins zweiter Widerspruch gegen die eigene Theorie lautet entsprechend:

¹ ⁶ Eine „egoistische“ Interpretation wird übrigens auch widerlegt durch die spieltheoretischen Untersuchungen von Robert Axelrod über die Evolution der Kooperation. Es sind die „netten“, kooperierenden, zugleich aber auch im Sinne eines „wie du mir, so ich dir“ wehrhaften Strategien, die überleben. Es zeigt sich überdies, dass diese aggressive, „egoistische“ Strategien auf Dauer selbst dann überwinden, wenn die „Bösen“ anfangs in der Überzahl waren (vgl. Robert Axelrod, *Die Evolution der Kooperation*, München 2000).

¹ ⁷ Dawkins, *Das egoistische Gen* (Anm. 7), 15.

¹ ⁸ Ebd., 309.

¹ ⁹ Ebd., 304.

² ⁰ Ebd., 309.

² ¹ Wobei selbst die empirische Evidenz dieser zunächst einmal plausibel klingenden Beispiele bezweifelt wird (vgl. Christopher R. Hallpike, *The principles of social evolution*, New York 1986, 46).

² ² Dawkins, *Das egoistische Gen* (Anm. 7), 26.

Wir sind als Genmaschinen gebaut und werden als Memmaschinen erzogen, aber wir haben die Macht, uns unseren Schöpfern entgegenzustellen. Als einzige Lebewesen auf der Erde können wir uns gegen die Tyrannei der egoistischen Replikatoren auflehnen.²³

Über die Ursachen dieser Möglichkeit einer Auflehnung gegen die Meme lässt Dawkins seine Leser jedoch weitgehend im Dunklen. Angeboten wird nur ein eher spärlicher Verweis auf einen nur den Menschen möglichen „echten, uneigennütigen, aufrichtigen Altruismus“.²⁴ Nachvollziehbar ist diese Aussage daher nur schwer. Zwar postuliert Dawkins die Existenz des „zweiten Replikators“, genannt Mem; für eine Auflehnung gegen die Tyrannei des Ersteren benötigte er jedoch ein Konzept von Einsicht. Dawkins erschöpft sich freilich in einem bloßen *Abzählen* von Worthäufigkeiten.²⁵ Dies ist insofern immerhin theoriekonform, als wir ja ohnehin nur Kopiermaschinen sind, und folglich die Wörter, die am häufigsten ausgesprochen werden, auch die wichtigsten sind. Man darf hier allerdings nicht so spitzfindig sein und einen Unterschied zwischen „Wort“, „Begriff“ und „Bedeutung“ machen wollen. Sagt jemand häufig „Demokratie“, so ist dies für ihn eben ein wichtiges Wort im Sinne eines erfolgreichen Mems. Was darunter verstanden wird und was sich hinter einem solchen Wort an Bedeutung verbirgt, interessiert Dawkins ganz offensichtlich nicht.

Was sind aber die Folgen dieser Konzeption? Allen Widersprüchen zum Trotz gilt Dawkins Memtheorie vielerorts als plausible Erklärung kultureller Phänomene. In ihr deutet sich jedoch auch eine mögliche Verschiebung der wissenschaftstheoretischen Grundlagen der Biologie an. Denn letztlich wird mit der Memtheorie eine (eigentlich obsoletere) Natur-Kultur-Trennung innerhalb der Biologie neu eingeführt und nicht – wie etwa bei Wilson – ein rein biologistischer Versuch des Kulturreduktionismus betrieben. Allerdings folgt Dawkins Wilson dahingehend, dass auch er den Erklärungsanspruch der Evolutionsbiologie erweitert. Das Mem zeigt sich hier jedoch auch als eine bequeme Möglichkeit, vom menschlichen Geist zu sprechen, ohne eben diesen als solchen benennen zu müssen.

3. DIE MEMMASCHINE

Auf die Spitze getrieben – und durch ein Vorwort von Dawkins quasi legitimiert – wird die Memtheorie jedoch durch die Psychologin Susan Blackmore und ihre *Mem-Maschine*. Die bereits bei Dawkins vorhandenen Inkonsistenzen werden hier noch weiter gesteigert, und man glaubt sich mittlerweile definitiv nicht mehr in einem bloßen intellektuellen Spiel. Blackmore folgt einer Normativität von ganz eigener Qualität. Menschen sind für sie – radikaler als bei Dawkins – eigentlich bloße *Kopiermaschinen*, voll von Illusionen. „We copy each other all the time“²⁶ ist die Prämisse ihrer Argumentation.

Meme werden auch hier per Imitation verbreitet und sind allgegenwärtig: „Everything you have learned by imitation from someone else is a meme.“²⁷ Nun sei aber sogar das menschliche Bewusstsein selbst ein Produkt der Meme. Zu Beginn ihrer Argumentation schränkt Blackmore noch ein, Meme gleichzusetzen mit Ideen, Gedanken, Überzeugungen und dergleichen sei „deeply confusing“. Es handle sich bei ihnen vielmehr um „instructions for carrying out behavior, stored in brains (or other objects) and passed on by imitation.“²⁸ Confusing.

Von besonderem Interesse im Zusammenhang mit der weiteren Argumentation innerhalb des Buches sind u.a. die angegebenen Grenzen „memetischer“ Erklärung:

² ³ Ebd., 322. In der erweiterten Neuauflage von 1989 fügt er hier in einer Anmerkung noch hinzu: „Wir, das heißt unser Gehirn, sind ausreichend getrennt und unabhängig von unseren Genen, um gegen sie rebellieren zu können. [...] Nichts spricht dagegen, uns auch im großen gegen unsere Gene aufzulehnen“ (530).

² ⁴ Der dann aber wiederum als Selektionsvorteil evolviert sein müsste.

² ⁵ Ebd., 514, sowie ders., „Foreword“, in: Susan Blackmore, *The Meme Machine*, New York 1999, viii.

² ⁶ Blackmore, *Meme Machine* (Anm. 25), 3.

² ⁷ Ebd., 6.

² ⁸ Ebd., 43.

[...] perception, memory, learning, exploration, food preferences, experiences and social relationships. These are all examples of experiences and behaviors that have not been acquired by imitation and so are not memes.²⁹

Meme werden also zwar per Imitation übertragen, ein zugleich möglicher Prozess des Lernens ist jedoch nicht memetisch. Für das menschliche Bewusstsein scheinen Erfahrungen keine Rolle zu spielen. Meme sind nicht gelernt, sondern kommen irgendwie in unser Gehirn und warten darauf, repliziert zu werden. Eines der wenigen, hierfür einleuchtend erscheinenden Beispiele mag man im Ohrwurm sehen, als einer Melodie, die nicht mehr aus dem Sinn geht und deren Singen durchaus ansteckend wirken kann. Aber ist damit die ganze Gesellschaft mit-samt kulturellen Errungenschaften und politischer Struktur erklärt? Folgt man Blackmore, dann heißt die Antwort hierauf offensichtlich: Ja.

Überschlägt man Blackmores weitere Überlegungen um die Herkunft von Sprache, Grenzen der Soziobiologie, Sexualität in der modernen Welt, Religion und anderes mehr, um sich dem Schluss ihrer Ausführungen zuzuwenden, wird man mit Erstaunen lesen, dass das gesamte Leben schlussendlich eine memetisch vermittelte (und irgendwie durch Blackmore visionär empfangene) Illusion sei. Statt „Ich“ oder „Bewusstsein“ (oder was auch immer) heißt es nun „selfplex“, und die Meme sind allgegenwärtig. Unser Leben sei daher eine einzige Lüge:

In conclusion, the selfplex [i.e. die Gesamtheit aller Meme in uns, W.L.] is successful not because it is true or good or beautiful; nor because it helps our genes; nor because it makes us happy. It is successful because the memes that get inside it persuade us (those poor overstretched physical systems) to work for their propagation. What a clever trick. That is, I suggest, why we all live as a lie, and sometimes a desperately and confused lie. The memes have made us to do it – because a ‚self‘ aids their replication.³⁰

Abgesehen von der anscheinenden Beseeltheit der Meme – geschuldet einem hypostasierend verkürzenden Jargon, von dem schon Dawkins nicht frei ist – scheint hier ein Pendant zum Kreterparadoxon vorzuliegen: Sind Blackmores Einschränkungen „wahr“, so ist ihre Konklusion selbst unwahr, stimmt der Schluss, so waren die anfangs gesetzten Einschränkungen nicht legitim. Oder wie mag sie den Erwerb ihrer Einsicht begründen wollen?

Immerhin aber scheint sich Blackmore trotz dieser para-logischen Schlusstechnik immer noch einem Derivat der Aufklärung verpflichtet zu fühlen: Schließlich werden alle althergebrachte Überzeugungen und Konzepte als Lügen entlarvt. Allerdings gehört zu diesen Illusionen auch der freie Wille. Blackmore empfiehlt ihren Lesern, „to try living without a false sense of self or false hope“. Man solle „faith in the memetic view“ haben:

to accept that the selection of genes and memes will determine the action and there is no need for an extra ‚me‘ to get involved. To live honestly, I must just get out of the way and allow decisions to make themselves.³¹

Ihr Schlussplädoyer:

We can carry on our lives as most people do, under the illusion that there is a persistent conscious self inside who is in charge, who is responsible for my actions and who makes me me. Or we can live as human beings, body, brain, and memes, living out our lives as a complex interplay of replicators and environment, in the knowledge that that is all there is. Then we are no longer victims of the selfish selfplex. In this sense we can be truly free – not because we can rebel against the tyranny of the selfish replicators but because we know that there is no one to rebel.³²

Damit endet die – in sich durchaus konsequente – Weiterentwicklung der Memtheorie schließlich in einem Aufruf zur intellektuellen Selbstunterwerfung.

4. VIRTUELLE WELTEN

² 9 Ebd., 44.
³ 0 Ebd., 233f.
³ 1 Ebd., 244.
³ 2 Ebd., 246.

Zurück zu Dawkins. Dieser bleibt immerhin auf dem Boden zumindest *möglicher* Realitäten. Er begeistert sich in seinen späteren Veröffentlichungen für soziale Utopien, zeigt sich insbesondere fasziniert von der Nanotechnologie und computersimulierten Evolutionsmodellen.³³ Dabei rückt die Idee des Mems eher in den Hintergrund, gewiss ein Zeichen dafür, dass sie doch eher eine Spielerei gewesen ist und Dawkins vielleicht in der Zwischenzeit auch ihre wissenschaftliche Unfruchtbarkeit erkannt hat. Was hingegen bleibt, ist die allgemeine Replikatoretheorie. Dawkins verzichtet jedoch nunmehr auf die Idee des notwendigen Vorhandenseins biologischer Wesen:

Aber der einzelne Körper, der uns auf unserem Planeten so vertraut ist, brauchte nicht zu existieren. Die einzige Einheit, die existieren muß, damit irgendwo im Universum Leben entsteht, ist der unsterbliche Replikator.³⁴

Warum diese Replikatoren überhaupt existieren „müssen“, erklärt er allerdings nicht. Der Leser wird sich vermutlich auch über die nahezu schon religiös anmutende Normativität verwundern. Replikatoren werden als „unsterblich“ erklärt – ein Prädikat, das früher einmal nur den Göttern vorbehalten war. Breiten Raum gewinnen Reflexionen über die Möglichkeiten künstlicher, computermodellierter Welten:

Ich rechne mit einem blühenden neuen Forschungsgebiet, dem man den paradoxen Namen Künstliche Natürliche Selektion geben könnte, und ich freue mich darauf.³⁵

Die Zukunft gehört dann schließlich der Nanotechnologie. Diese wird von Dawkins im Rahmen einer – typischerweise paradox klingenden – Spekulation eingeführt:

Die Nanotechnologie kommt uns sehr ungewohnt und fast unglaublich vor. [...] Nanotechnologie ist für uns Zukunftsmusik. Sie ist aufregend, vielleicht ein wenig beängstigend und ganz sicher etwas Neues. Aber eigentlich ist Nanotechnologie keineswegs etwas Fremdartiges und Neues, sondern sie ist sehr *alt*. Wir, die großen Gebilde, sind das Neue, Seltsame. [...] Grundsätzlich wurzelt Leben in der Nanowelt des Allerkleinsten („Nano“ aus unserer Sicht), in einer Welt der Proteinmoleküle, die nach den codierten Anweisungen in der DNA aufgebaut werden und die Wechselwirkungen anderer Moleküle steuern.³⁶

Nano ist also alt und neu. Die Evolution ist nicht abgeschlossen und es scheint, als sehe Dawkins hier sehr deutlich einen neuen Akteur:

Die Höhen der Evolution sind nicht im Schnellgang zu erreichen. Selbst die schwierigsten Probleme sind zu lösen, und die steilsten Höhen lassen sich erklimmen, wenn man nur einen langsamen, allmählichen, Schritt für Schritt gangbaren Weg findet.³⁷

Alles also ist machbar. Unsere Zukunft scheint in der Evolution neuer technischer Welten zu liegen, die uns als körperliche Wesen dann nur noch „vielleicht“ enthalten mag.

5. SCHLUSS

Dies ist das Ende eines kurzen Abrisses der soziobiologischen Argumentation von Richard Dawkins. Um zu rekapitulieren: Am Anfang stand die Frage, ob sich durch diese Konzepte vielleicht Vernunft über die Evolution des Lebens erklären ließe. Zumindest bei Dawkins kann aber nur eine gewisse *Leere* konstatiert werden. Vernunft ist nicht mehr zu verorten. Es bleibt nur noch das „Mem“ oder wahlweise das Gen. Und irgendwie erscheint die Biologie – oder genauer: die Soziobiologie mitsamt ihren hier nicht weiter berücksichtigten Derivaten der Evolutionspsychologie und der Verhaltensökologie – ausgereizt zu sein. Ausgerechnet Dawkins, der Evolutionstheore-

³ ³ Richard Dawkins, *Gipfel des Unwahrscheinlichen. Wunder der Evolution*, Reinbek 2001.

³ ⁴ Dawkins, *Das egoistische Gen* (Anm. 7), 419.

³ ⁵ Dawkins, *Gipfel des Unwahrscheinlichen* (Anm. 33), 83.

³ ⁶ Ebd., 323f.

³ ⁷ Ebd., 352.

tiker, entlässt uns somit in die von Eßbach bereits verabschiedete Welt des Artifiziiellen. Drehen wir uns also nur noch im Kreis?

Vielleicht ist es ja der Begriff des Lebens, der neu gefasst werden müsste. Zu Recht spricht Eßbach am Ende seines Essays vom „Pluralismus des Lebens“. Es mag traurig stimmen, wie wenig Antworten hierzu moderne evolutionsbiologische Spekulationen zu liefern vermögen. Die Schau auf „unsere Gene“ und auf ein womöglich dieses eingeschriebenes Verhaltensrepertoire liefert eben keine Antworten auf die drängenden ökologischen und sozialen Fragen, auch wenn für manche eine derartige Bestandsaufnahme – am Ende gar im Sinne einer neuen „Bio-Ontologie“ – viel versprechend erscheinen mag. Wir „sind“ nicht das, was „unsere“ Gene „uns“ diktieren, und zwar aus dem ganz lapidaren Grund, dass ATCG-Sequenzen eben nichts an Verhalten zu diktieren in der Lage sind.³⁸ Synthetisiert werden Proteine und hiervon sogar eine ganze Menge.³⁹ Die genetische Konstitution eines Menschen vermag allenfalls *Grenzen* zu setzen, Grenzen nach oben und nach unten: das Notwendige und das Mögliche. Diese Grenzen können jedoch keinesfalls derart eng sein, wie Dawkins Fachkollege Wilson mit seiner Rede von der „genetischen Leine“ suggeriert.⁴⁰ Die fatale Folge derartiger Argumentationen wäre immer auch die, dass gerade die zentrale Prämisse der Soziobiologie – Evolution – durch derart verkürzende und hypostasierende Thesen gar nicht möglich sein kann.

Die Biologie liefert damit am Ende nicht mehr, als die Erkenntnis einer *Ökonomie der Flexibilität*, also ein Wissen über die sozialen und individuellen Kosten für die Gesellschaft, in der wir leben bzw. leben wollen.⁴¹ Leben, als biologisch evolviertes Leben verstanden, führt also nicht weit, jedenfalls nicht weit genug. Der Diskurs um die Moderne wird sich weiterhin mit einem Begriff vom Leben zu befassen haben, der genuin soziologischer, psychologischer und philosophischer Art ist. Die Übertragung biologischer Mechanismen auf die kulturelle Welt der Menschen scheitert, ebenso wie zuvor bereits der Sozialdarwinismus von Spencer und Haeckel oder die Verhaltensbiologie von Lorenz gescheitert sind. Eine Evidenz des Biologischen wird es aber auch deshalb nicht geben können, weil die biologische Sprache sich nie wirklich frei gemacht hat von ihren soziologischen und sozialphilosophischen Einflüssen und nur in den seltensten Fällen dies überhaupt reflektiert: Solange Biologen von Ameisen-, „Staaten“ mit Arbeiter-, „Skklaven“, Bienen-, „Königinnen“ und dergleichen reden, verfügen sie zwar scheinbar über dieselbe Sprache wie die Soziologie, verdecken jedoch zugleich, dass die referierten Phänomene grundsätzlich verschiedenen Welten angehören. Der Pluralismus des Lebens ist auch ein sprachlicher Pluralismus. Dieser *sprachliche* Pluralismus scheitert allerdings daran, in wissenschaftlicher Hinsicht noch zweckdienlich sein zu können. Worte sind keine Spielbälle, Worte haben Bedeutungen. Wilde Assoziationen mögen zwar Spaß machen und können sogar begeistern, ersetzen jedoch keinen ernsthaften und zuweilen mühevollen Diskurs. Aber dies gilt selbstredend sowohl für die (Sozio-)Biologie als auch für die Soziologie.

³ ⁸ Zur Frage genetischer Disposition und persönlicher Verantwortung siehe auch Marcus Willaschek, „DNS: Doch nicht schuldig? Zum Zusammenhang zwischen genetischer Disposition und persönlicher Verantwortung“, in: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 7 (2002), 243-257.

³ ⁹ Vgl. Richard Lewontin, *Human Diversity*, New York 1995.

⁴ ⁰ Edward O. Wilson, *Die Einheit des Wissens*, München 2000, 211.

⁴ ¹ Vgl. Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1985, 445ff.