

Einige Bemerkungen zum Streit um die Existenz menschlicher Freiheit

Verehrte Kollegen und Kolleginnen, Herr Mittelstraß hatte in der Einführung Erwartungen an diese heutige Fortsetzung der Diskussion formuliert, die schwer zu erfüllen sind. Und wenn man ein bißchen in die Geschichte des Denkens um diese Problematik blickt, dann verläßt einen natürlich endgültig der Mut. Was wir hier verhandeln, wird seit über 2.000 Jahren in unserem Kulturkreis verhandelt, mit einer erstaunlichen Konstanz der Argumente. Die Stoa hat so ziemlich genau dasselbe Problem am Wickel gehabt, übersetzt dann in den christlichen Kontext als Theodizeeproblematik, dann noch einmal insbesondere im 19. Jahrhundert als physikalischer Determinismus – ich komm darauf auch noch kurz zu sprechen. Die Wahrscheinlichkeit, daß wir nun auf der Grundlage dieser exzellenten Beiträge, die in der Broschüre zusammengefaßt sind, aufbauend auf diese ersten Diskussionsergebnisse, jetzt den Durchbruch schaffen und Herr Singer und ich hier rausgehen mit einer Überzeugung, was die Willensfreiheit angeht und Sie alle mit – das ist sehr unwahrscheinlich. Trotzdem, man hat natürlich die Hoffnung, daß man einen Schritt weiter kommt.

Herr Menzel veranlaßt mich mit seiner Einführung zu einer persönlichen Bemerkung, die ich sonst nicht gemacht hätte, damit keine Zerrbilder diese Debatte belasten. Also, was meine Person angeht, ich komme ursprünglich aus einer philosophischen Strömung, die man als „Logischen Empirismus“ oder „Neopositivismus“ bezeichnet, Stegmüller war mein akademischer Lehrer. Ich hab's jetzt nicht genau gemessen, aber ich würde mal sagen, 70 Prozent meines Studiums habe ich Mathematik und Physik studiert und nur 30 Prozent Philosophie. Weswegen die Kategorisierungen – die Philosophen haben die eine Kultur, und die anderen haben die ganz andere – mir immer ganz abwegig erschienen ist. Ich habe es allerdings als sehr problematisch empfunden, daß in dieser spezifischen philosophischen Tradition die Philosophie eigentlich erst mit Russel, Moore, dem Wiener Kreis begann. Irgendwann wurde dann Frege entdeckt, und dann wurde die Zeit, in der die Philosophie ernst genommen werden kann, noch einige Jahrzehnte zurück verlegt, aber alles, was davor ist, erschien eigentlich als irrelevant. So bin ich sozialisiert worden, philosophisch, und habe dann erst mit der Zeit bemerkt, was für einen Fundus

man dabei vernachlässigt an Gedanken, die systematisch von großer Bedeutung sind, und das um so mehr bei solchen Problemen, die man vielleicht als 'ewige Probleme' bezeichnen kann, wie das, was wir heute noch einmal traktieren.

Nun haben wir ein bißchen mehr Zeit als 15 Minuten eingeräumt bekommen, wie ich vorhin gehört habe, aber es wird trotzdem nötig sein, daß ich eher holzschnittartig, in einigen Schritten versuche, ein Argument Ihnen nahe zu bringen, wohl wissend, daß da Differenzierungen unter den Tisch fallen müssen, die eigentlich notwendig wären. Es bezieht sich, glaube ich, gut auf das, was jetzt Herr Singer gesagt hat. Sie haben ja Texte bekommen von uns beiden, so daß ich jetzt einfach mal davon ausgehe, daß die meisten sie gelesen haben, so daß man manche Argumente daraus nicht wiederholen muß, aber vielleicht doch ein wenig strukturieren und zuspitzen sollte.

|

Was steht eigentlich auf dem Spiel? Das ist das, was bei Ihnen der letzte Punkt war. Während Wolf Singer eher die Perspektive hat: Wenn wir diese neurobiologischen, neurophysiologischen Erkenntnisse ernst nehmen, kann das zur Humanisierung, zum Beispiel des Strafvollzugs, des Umgangs miteinander – die Rigidität der Schuldzuschreibungen würde nachlassen usw. – führen, will ich dem ein anderes Bild entgegensetzen, und im übrigen glaube ich, da sind wir sogar fast alle hier, auch wir beide uns einig: Dieses Bild handelt davon, wie wir uns gegenseitig verstehen, wie wir miteinander umgehen – Sie würden dann eher sprechen von Gehirnen in Interaktionen, aber ich bleib mal jetzt bei dieser eher philosophischen Sichtweise, also verschiedene Personen – „Person“ ist ein philosophischer Begriff, wenn man so will, aber durchaus, glaube ich, übersetzbar in eine andere Sprache, wie wir sie gerade gehört haben, wie wir als Personen miteinander umgehen – und da ist ein Unterschied zum Beispiel, wie wir als Eltern mit Kleinkindern oder als Söhne und Töchter mit Alzheimer-Patienten umgehen; die Art, wie wir uns wechselseitig versuchen – übrigens auch hier in diesem Rahmen –, durch Gründe zu überzeugen, durch Gründe – praktische, theoretische Gründe, das eine ist angemessen, das andere ist unangemessen; die Art, wie wir unter der Voraussetzung, daß man dem anderen zumuten kann, Gründe abzuwägen und seine Entscheidungen dadurch leiten zu lassen, miteinander interagieren – das, was ich in diesem einen Text als „Strawsonische Perspektive“ bezeichnet habe, der ja eine sehr differenzierte Sicht hat auf das, was er „reactive attitudes“ oder „moral sentiments“ nennt, also die Art und Weise, wie wir Res-

sentiment empfinden – nicht in dem Sinne wie es im Deutschen und Französischen verwendet wird –, ‘resentment’ im Englischen ist eigentlich etwas anderes, nämlich: daß man jemand etwas übel nimmt, und zwar durchaus vor dem Hintergrund, daß die Person Gründe hatte, anders zu handeln, als sie gehandelt hat, und trotzdem sich in der bestimmten Weise verhalten hat. Wie wir Personen nicht nur dafür verantwortlich machen, was sie im jeweiligen Augenblick tun, sondern auch dafür, welche Formen der Interaktion und Kooperation sie ausprägen in ihrer Lebensform – Avishai Margalit hat dazu, glaube ich, in seinem Buch *The Decent Society* einiges sehr Bemerkenswertes gesagt, auch in Auseinandersetzung mit dem Holocaust – ein Begriff, der in dem ganzen Buch nicht vorkommt. Aber die Frage ist: Kann man überhaupt jemand zur Verantwortung ziehen? Und wenn, unter welchen Bedingungen kann man jemanden zur Verantwortung ziehen? Daß da eine Freiheitszuschreibung Voraussetzung ist, scheint mir auf der Hand zu liegen. Ich glaube auch gar nicht, daß das ernsthaft bestritten wird. Die Art und Weise unserer alltäglichen Interaktionen ist nur plausibel vor dem Hintergrund bestimmter geteilter Annahmen, zu denen die Freiheitszuschreibung gehört.

Das heißt, auf dem Spiel steht – wenn man das ernst nimmt – sehr viel. Wenn man es eher spielerisch nimmt, so als eine Art Wittgensteinsches Sprachspiel, das hat ja auch eine gute Tradition in der 20. Jahrhundert-Philosophie, dann ist es im Grunde eine innerakademische Diskussion, die wir hier führen, aber sie wäre eigentlich ohne Relevanz nach außen. Einige Beiträge aus der Neuropsychologie legen aber nahe, daß sie es so nicht meinen, sondern daß sie zum Beispiel für eine Reform des Strafrechtes und ähnliches eintreten, also gewissermaßen an die Substanz dieser Zuschreibungsmechanismen gehen und sagen wollen: Wir machen uns ohne gute Gründe verantwortlich für Dinge, für die wir nicht wirklich verantwortlich sind.

Exkurs

Nun will ich einen ganz kurzen Exkurs einschieben. Dieser Argumentationstyp ist natürlich kein Beweis. Transzendente Argumente haben folgende Form: Wir haben bestimmte Überzeugungen, diese Überzeugungen wollen wir nicht abstreiten, können wir nicht abstreiten, und wir stellen fest, daß es bestimmte notwendige Bedingungen dafür gibt, daß diese Überzeugungen plausibel sind – das ist kein wirklicher Beweis für diese Bedingungen. Also, transzendente Argumente haben nicht den Status, wie viele Kantianer glauben, daß sie ihn hätten. Es gibt aber eine zurückgenommene, wenn Sie so wollen,

eben nicht dem Certismus verfallene – bin kein Certist, wie Sie merken – Interpretation, die manchmal das Label „deskriptive Metaphysik“ trägt. Das heißt, wir beschreiben die Art und Weise, wie wir urteilen – ich würde hinzusetzen: auch die Art und Weise, wie wir bestimmte Präferenzen, Wünsche, normative Einstellungen insgesamt ausprägen – und stellen fest, daß sich dieses nur kohärent machen läßt unter bestimmten Bedingungen. Dann beschreiben wir im Grunde das, was wir für richtig halten, was wir sowieso akzeptieren und versuchen, es kohärent zu machen; das ist dann eine wichtige Aufgabe der Philosophie, und im Zuge dieses Prozesses stellen sich Voraussetzungen heraus, die aber natürlich in dem Moment zur Disposition stehen, wo das, was da beschrieben wird, zur Disposition steht. Also, weil mich einige ratlos anschauen, bringe ich es am Beispiel Kant: Es ist korrekt gewesen von Kant, die Anschauungsformen von Raum und Zeit, euklidische Geometrie usw. als eine transzendente Bedingung der Newtonschen Physik zu interpretieren. Aber diese steht und fällt dann auch – die Anschauungsform von Raum und Zeit – mit der Newtonschen Physik. Und das ist geschehen, Anfang dieses Jahrhunderts durch Albert Einstein. Man kann das uminterpretieren und versuchen, das transzendentalistische Programm zu retten, aber ich denke, die Problematik liegt auf der Hand.

//

Es steht viel auf dem Spiel. Und man darf sich da nicht herummogeln, man darf sich nichts herauspicken, man darf nicht meinen, man könnte irgendwas, zum Beispiel im Strafrecht, ein bißchen anders basteln. Hier steht ein ziemlich umfassender Komplex, der unsere gesamte Lebensform prägt, auf dem Spiel, uns alle einschließlich Herrn Singer, selbstverständlich. Sie haben das in einem Interview so schön gesagt: Natürlich, wenn ich zu Hause mit meinen Kindern streite, dann vergesse ich mal, daß ich Neurophysiologe bin, ja da mache ich ihnen Vorwürfe. Wie könnte eine naturwissenschaftliche Widerlegung dieses Komplexes, den ich vorher beschrieben habe, zu den Verantwortungszuschreibungen, die Annahme, daß wir auf Grund von Gründen und Abwägung von Gründen handeln können usw. – wie könnte denn eine solche naturwissenschaftliche Widerlegung eigentlich aussehen? Ist sie überhaupt möglich?

Nun, ein bißchen paradox auch hier, erster Teilschritt: In einem bestimmten Sinne ist es nicht möglich. Ich glaube, da hat Strawson recht. In unserer Lebenswelt können wir da nicht raus. Wir können im akademischen Klassenzimmer da raus, so wie man lange Zeit in der Philosophie über die Existenz der Außenwelt debattierte, einen Beweis für die

Existenz der Außenwelt oder des Fremdpsychischen suchte. Das kann man alles diskutieren, aber nur im philosophischen oder neurophysiologischen Klassenzimmer, nicht außerhalb. In diesem Sinne einer echten Konkurrenz lebensweltlicher Überzeugungen und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse – in diesem Sinne gibt es keine naturwissenschaftliche Widerlegung menschlicher Freiheit. Die Lebenswelt ist zu stark, wenn man so will. Aber könnte es nicht wenigstens eine Widerlegung geben hier, im Klassenzimmer der Berlin-Brandenburgischen Akademie?

Ja, vielleicht, wenn wir es gleich wieder vergessen, wenn wir nach Hause kommen, in die Familie, mit anderen Leuten zusammen reden – dann ginge das. Dann könnte man auch das Fremdpsychische und die Außenwelt bestreiten. Aber nicht mehr draußen auf der Straße, das ist gefährlich, Sie werden dann überfahren. Aber kann es wenigstens hier irgendeine Form, einen Modus der naturwissenschaftlichen Widerlegung menschlicher Freiheit geben? Ja, ich würde – ich vermute, nicht ganz zur Freude der hier anwesenden Neurophysiologen – sagen: Die Naturwissenschaft war knapp davor. Sie war wirklich knapp dran an einer solchen Widerlegung. Ganz knapp. Das war nämlich in der Hochzeit der klassischen Physik. Sagen wir Mitte bis zweite Hälfte – da zeichnet sich ja schon einiges an Inkohärenzen ab – des 19. Jahrhunderts. Die Maxwell-Gleichungen enthielten komischerweise dieses c , was da überhaupt nicht hingehört, was nicht Galilei-invariant ist. In den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts hat Maxwell die Gleichungen aufgestellt. Also in dieser Phase war die Naturwissenschaft wirklich knapp davor. Niemand bestreitet, daß die Welt aus Atomen und Molekülen besteht. Wenn sie sich vollständig erklären lassen könnte in diesem schönen Modell der Massepunkte und der Wechselwirkungen aufeinander – das Gehirn besteht selbstverständlich auch aus Atomen und Molekülen, aus Massepunkten mit Wechselwirkungen, die aufeinander wirken –, dann wären wir durch. Dann wären wir durch, im philosophischen Klassenzimmer, im physikalischen Klassenzimmer, nicht außerhalb. Nun, dann gab es Irritationen in der Physik, die brauch' ich hier nicht referieren. Jedenfalls, diese Form von Widerlegung hat an Überzeugungskraft dramatisch eingebüßt; manche Philosophen haben den Fehler gemacht, daß sie die dann entstehende Quantenphysik als Rettungsanker nahmen. Den irreduziblen Probabilismus in der naturwissenschaftlichen Grundlagendisziplin und sogar einen – wie die Quantenphysik deutlich zu machen scheint – irreduziblen Holismus haben sie als Beleg dafür genommen, daß es so etwas gibt wie Willensfreiheit. Das war allzu kühn und wurde zu Recht zurückgewiesen. So nicht. Aber es mag komplexere Zusammenhänge geben – und das erklärt, daß in den letzten zwei Jahrzehnten wieder quantenphysikalische und chaostheoretische Ergebnisse in diese Debatte eingeführt werden. Der letzte größere Versuch,

der mich persönlich gar nicht überzeugt, aber viele doch beeindruckt hat, ist der von Kane, der Quantenphysik, indirekt auch Chaostheorie, heranzieht, um eine Theorie der Freiheit des Willens zu begründen. Es gibt auch einige Physiker, die sich unterdessen an dieser Debatte beteiligen. Was diese Debatte zeigt, ist, daß sowohl die alte Hoffnung, daß damit ein Argument 'für' gefunden werden könnte, als auch die Meinung, daß man doch leicht zeigen könne, daß das überhaupt nichts miteinander zu tun hat, daß diese beiden Positionen heute als obsolet gelten müssen. Der Zusammenhang ist auf jeden Fall komplizierter.

Es gab den biologistischen Versuch, der in manchen Argumenten von Neurophysiologen heute noch aufscheint, irgendwie genetische Prägung, Evolution, Gradualismus gegen Freiheit in Stellung zu bringen. Das überzeugt die meisten Philosophen wenig, denn zum Beispiel gibt es eine erkennbare individuelle Evolution zwischen dem kleinen Kind und dem erwachsenen Menschen; trotzdem schreiben wir im Laufe dieses Prozesses irgendwann Verantwortung zu – nicht schon beim kleinsten Kind, sondern im Laufe der Entwicklung. Also die Tatsache, daß es hier ein Kontinuum gibt zwischen Hirnen außerhalb der Spezies Mensch in ihren Entwicklungsstadien, Komplexität usw. und dem Menschen ist sicher kein gutes Argument. Aber immerhin: Es gab im 19. Jahrhundert auch diese biologistische Variante der Widerlegung von Freiheit; Haeckel ist das vielleicht populärste Beispiel damals gewesen. Jetzt haben wir den neurophysiologistischen, dritten Anlauf, und jetzt muß man prüfen: Kommt da was Neues auf, oder hören wir nur alte Argumente noch einmal. In der Tat, da gibt es hochinteressante empirische Ergebnisse, die – das würde ich sofort zugestehen – auch die philosophische Anthropologie zwingen, genau hinzusehen. Es wäre ganz falsch – und insofern paßt ein solches Gespräch in eine Akademie, die interdisziplinäre Diskussionen anregen will, sehr gut hinein –, es wäre ganz falsch, das abzutun, weil es einem sperrig erscheint, so ein Gutteil der Philosophie in die Irre gelaufen ist im 19. Jahrhundert, indem sie sich von den Naturwissenschaften immer mehr abgekapselt hat. Das wäre, glaube ich, ein Irrweg der Geisteswissenschaften und der Philosophie. Wir müssen diese Überbrückung versuchen. Die Frage ist nur: Was genau tragen diese empirischen Ergebnisse aus für unser Selbstbild, für die Anthropologie, für Sozialwissenschaft, für Jurisprudenz, für Ethik, für Rationalitätstheorie? Und das, was den Konflikt ein bißchen dramatisch zugespitzt hat, ist das, was ich als Mut bewundere – ich hätte den Mut nicht gegenüber einem anderen Fach –, aber was ich nicht nur bewundere, sondern auch befürworte, daß in einer gewissen Unbefangenheit, und um nicht zu sagen: gelegentlichen Kühnheit, geistigen Kühnheit, neurophysiologische Forschungsergebnisse als Grundlage für eine ziemlich umfassende philosophische These oder gar

Theorie herangezogen werden, nämlich die Nichtexistenz menschlicher Freiheit. Und da ist dann allerdings auch der genauere Blick notwendig, um zu prüfen, ob wir denn mit dieser Form des Argumentes eine wirklich ernste Herausforderung haben oder nicht. Und, ganz unabhängig davon, wie man einzelne Begrifflichkeiten beurteilt: Das zentrale Kriterium ist natürlich das der internen Kohärenz. Und Herr Singer hat in einer sympathischen Weise gleich am Anfang ein Problem der internen Kohärenz genannt und gesagt: Wenn Sie das jetzt anführen, dann ist sowieso alles Makulatur, was ich weiter von mir gebe.

Ich will noch fünf weitere bringen, das erste auch noch mal kurz wiederholen. Auffällig ist, daß in den meisten – nicht allen – Beiträgen aus der Neurophysiologie, die ich kenne, zwei Dinge zusammengeführt werden, die inkohärent sind, die nicht zusammen vertreten werden können, nämlich eine antirealistische, konstruktivistische Erkenntnistheorie und eine realistische Interpretation der Daten, die die Basis sind der neurophysiologischen Forschung. Beides geht nicht. Wenn man ein Realist ist hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Theorien, dann kann man sagen: Wir haben hier bestimmte Ergebnisse, die zwingen uns zu Revisionen unserer bisherigen Überzeugungen. Wenn man Konstruktivist ist, dann kann man nur sagen: Na ja, das ist unser Konstrukt, und Ihr habt halt ein anderes Konstrukt. Und dann muß man schauen. Könnt Ihr damit leben, mit Euren internen Problemen, und wir mit unseren internen Problemen? Dann steht Konstrukt gegen Konstrukt. Das hat Herr Singer, indirekt jedenfalls, selber angesprochen.

Das zweite, noch viel auffälligere Element von Inkohärenz ist der deutliche Naturalismus, nämlich: „Es gibt nur Tatsachen“. Wir beschreiben nur Dinge, die naturwissenschaftlich, auch in naturwissenschaftlicher Terminologie erfaßbar, erklärbar sind, Kausalität spielt in einer gewissen, man muß fast schon sagen: Naivität eine Rolle – der Kausalitätsbegriff ist ja notorisch unklar in der Wissenschaftstheorie –, also ein Naturalismus, ein sehr umfassender Naturalismus auf der einen Seite und eine auffällige, sich durchhaltende – auch jetzt wieder im Vortrag von Herrn Singer – intentionalistische Beschreibungsform. Ich muß mich gar nicht beziehen auf den Text, den wir zur Vorbereitung von Herrn Singer bekommen haben. Er sprach auch heute in seinem Vortrag von kompetitiven Prozessen, von konsistenten Zuständen, von Dingen, nach denen das Gehirn strebt, von inkompatiblen Erklärungsmustern usw. Das sind alles Begriffe, die ziemlich klar definiert sind; Inkompatibilität ist in der Logik ein klarer Begriff, wendet man an auf Aussagensysteme, Inkonsistenz ebenfalls, Strebungen gibt es natürlich in der Ethik und in der Rationalitätstheorie usw., deklaratives Gedächtnis und was dergleichen mehr ist. Das heißt, wenn man dieses Programm, das naturalistische Programm wirklich durchführt, ja dann, würde ich sagen, sind die Mühen des Begriffs erforderlich, dann muß man einen Begriffs-

rahmen entwickeln, der auf intentionales Vokabular verzichtet. Solange man das nicht tut, ist nicht gezeigt, daß das ganze kohärent möglich ist.

Dritter Punkt, der mit dem zweiten natürlich in Beziehung steht. Es werden – auch in einer bemerkenswerten Unbefangenheit – mentalistische Kriterien für die Anwendung von Begriffen wie Bewußtsein, kognitive Prozesse, Entscheidungen usw. zugrunde gelegt. Das erinnert einen natürlich sofort an Thomas Nagels berühmten Aufsatz „What is it like to be a bat?“. Seine These damals: Auch wenn man alles weiß über den Hirnzustand einer Fledermaus, weiß man nicht, wie es ist – ich zitiere ihn –, eine Fledermaus zu sein, wie es sich anfühlt, eine Fledermaus zu sein. Also auch die ideale neurophysiologische Theorie des Fledermaushirns sagt uns noch nicht, wie sich die Fledermaus fühlt. Ja gut, das heißt, wenn wir von Bewußtsein, von kognitiven Prozessen usw. sprechen, werden offensichtlich unsere Kriterien, was wir unter Bewußtsein verstehen, unter kognitiven Prozessen verstehen usw., zugrunde gelegt, und dann wird untersucht, welche hirnpfysiologischen Vorgänge mit diesen mentalen Prozessen einhergehen. Es wird nicht wirklich untersucht, welche es *sind* – jedenfalls wissen wir das nicht, ob es diese sind, im Sinne einer Identitätsbeziehung.

Vierter Hinweis auf interne Inkohärenz – die ist im Vortrag hier nicht deutlich geworden, aber im Text. Ich nenne das die Homunculus-Interpretation des Ich. Kommt nicht nur bei Herrn Singer vor, sondern auch bei anderen. Das Gegenargument, daß es so etwas wie ‘Ich’ nicht wirklich gibt, daß wir uns da etwas vormachen, ist: Wir haben nichts gefunden, kein Zentrum im Gehirn, von dem aus diese Verschaltungen, Vorgänge usw. gesteuert werden. Ja, da würde ich sagen: Wer um Himmels willen hat denn diese merkwürdige Homunculus-Theorie in der Philosophie vertreten? Also ich erinnere mich an niemanden, der eine solche Homunculus-Theorie heute vertritt. Sie ist völlig entbehrlich für jede vernünftige Theorie von ‘Ich’ und ‘Person’.

Das fünfte ist, was ich als den ‘theoretischen Überschuß’ bezeichnen möchte. Aus der These, daß alles, was uns so vertraut ist als ein mentaler Vorgang, als etwas bewußtes – aus der These, daß all das nichts anderes sei als ein bestimmter Prozeß, der sich neurophysiologisch im Prinzip – auch wenn nicht gegeben im heutigen Zustand der Neurophysiologie –, aber im Prinzip jedenfalls beschreiben und vollständig kausal erklären läßt, wird die Determinismusthese gefolgert, daß dieses System in toto und ohne Rest deterministisch sei. Das ist schon deswegen ein non sequitur, weil dieses Argument nicht einmal gilt für die klassische Physik. Sie können nicht einmal aufgrund der deterministischen Gesetze der klassischen Physik – ich rede jetzt von den Newtonschen Gesetzen – unter allen Bedingungen eindeutig bestimmte zeitliche Verlaufsgesetze ableiten. Es gibt Singu-

laritäten, die das unmöglich machen. A fortiori gilt das natürlich für die fortgeschrittene moderne Physik. Und warum nun gerade die Neurophysiologie schon so weit sein sollte, um dieses Problem behoben zu haben, ist überhaupt nicht einzusehen. Wir wissen es nicht – das würde ich raten: Wir wissen es nicht. Wir wußten es noch am ehesten 1850, aber jetzt wissen wir das definitiv nicht. Der Determinismus im Sinne strikter zeitlicher Verlaufsgesetze ist eine sehr kühne These, und die belastet die ganze weitere Debatte.

III

Dazu noch eine philosophische Anmerkung: Wir tauschen hier Argumente aus, und wir nehmen die Argumente ernst. Das ist mit einem monistischen Materialismus, wie er an anderer Stelle der neurophysiologischen Beiträge immer wieder verwendet wird, natürlich unvereinbar. Gut, das werden Sie jetzt nicht glauben – dafür haben wir dann nachher die Diskussion, um das noch einmal näher zu begründen.

Jetzt gehe ich weg von den auffälligen Inkohärenzen dieser philosophischen Position, die sich als neurophysiologisch begründet darstellt, und will ein bißchen dazu beitragen, daß doch eine Brücke geschlagen wird, weil mir auch scheint, daß ein Teil dieser Debatte aufgrund von Zerbildern eine unnötige weltanschauliche Komponente erhalten hat. Ausnahmsweise will ich an dem Punkt etwas einführen, was aus meiner eigenen Theorieproduktion stammt – durfte ja Herr Singer auch machen, dann darf ich das auch –, und in dem Fall vielleicht ganz hilfreich ist. Das Interessante ist ja Folgendes: daß wir entgegen den üblichen Beispielen von Freiheit diese komplexen Zuschreibungen von Freiheit, Verantwortlichkeit, Rationalität an Personen nicht punktuell vornehmen, sondern immer vor dem Hintergrund von komplexen, zeitlich dynamischen Systemen, von propositionalen Einstellungen, sowohl epistemischer wie konativer Art. Epistemischer – diejenigen, die sich um empirische Daten und Hypothesen kümmern, und konativer – diejenigen Elemente dieses Systems propositionaler Einstellungen, die Wünsche sind, Präferenzen, auch normative Urteile und was dergleichen mehr ist. Wir schreiben nicht schon dann für eine bestimmte Entscheidung Verantwortung zu, wenn in diesem Fall die Person sagt: „Es war mir bewußt, was ich tat“ usw., sondern nur, wenn es einen kohärenten Zusammenhang gibt zwischen dem, was sie früher getan hat, und dem, was sie heute tut und in Zukunft tut. Ich habe das mit dem Begriff der 'strukturellen Rationalität' versucht zu charakterisieren. Rationalität hat eine unaufgebbare strukturelle Komponente, das Zerlegen hat seine Grenzen. Wenn jemand tatsächlich von Sekunde zu Sekunde ganz anders motivierte

Entscheidungen trifft, dann halten wir ihn nicht für zurechnungsfähig und machen ihn nicht verantwortlich.

Das ist eine Brücke, glaube ich, zu dem, was Herr Singer an Bedingtheiten angeführt hat, denn auch die extremsten Libertarier – zu denen ich im weitesten Sinne zähle – müssen nicht eine Theorie der unbedingten Freiheit vertreten, sondern immer nur der bedingten Freiheit, vor dem Hintergrund von Sozialisationsprozessen und ihren Wirkungen, vor dem Hintergrund meiner hormonellen Zustände, vor dem Hintergrund der jeweiligen Situation, die auf mich über sensorische Stimuli einwirkt etc. Die Frage, die sich Libertarier stellen: Bleibt da ein Rest, oder bleibt da gar kein Rest? – Das ist der entscheidende Punkt. Bin ich in jeder Hinsicht und vollständig und ohne jeden Rest festgelegt, oder gibt es einen Spielraum des Einflusses für Deliberation. Und es gibt die berühmten Beispiele der sogenannten Willensschwäche; die kann man so charakterisieren, daß in diesen Fällen das Deliberationsergebnis ein anderes ist als das, was sich jeweils dann in der Entscheidungssituation auf Grund der hormonellen Situation, auf Grund der Gewöhnungsprozesse, die sich hirnpfysiologisch niedergeschlagen haben, auf Grund der Sozialisation, auf Grund genetischer Ausstattung usw. dann am Ende immer wieder durchsetzt – dann wird das als eine Schwäche empfunden, und die Frage ist: Kann die Person irgendwann das machen, für welches sie zwar gute Gründe, aber wenig Neigung hat? Da gibt es komplizierte Umgehungsstrategien, die wir manchmal wählen. Wer Raucher von Ihnen ist, kann da ein Lied von singen.

Das heißt also, die Einflußnahme der Person ist nicht eine vollständige, ist keine unbedingte, sondern nur eine bedingte, und möglicherweise nur in engsten Grenzen mögliche Form der Einflußnahme deliberativer Prozesse. Das heißt, wir sollten immer reden von bedingter und nicht von unbedingter Freiheit, und vieles, was in der Sozialforschung oder der Neurophysiologie beschrieben wird, gehört zu diesen Bedingungen von Freiheit.

Ich möchte zum Schluß den Punkt wieder aufgreifen, der am Anfang angesprochen wurde, nämlich: Haben wir es hier eigentlich mit einem Streit der Fakultäten zu tun?

Also, es wird Sie überraschen, aber die ganz große Mehrheit in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist das, was man dort als Kompatibilisten bezeichnet, das heißt, die sagen, es gibt kein Problem der Vereinbarkeit von Determinismus und Freiheit. Es gibt kein Problem der Vereinbarkeit von Determinismus und Verantwortung. Die ganz große Mehrzahl der – jedenfalls im angelsächsischen Sprachraum – führenden Philosophen sind Kompatibilisten. Ich will nur mal darauf hinweisen, daß wir hier eine Diskussion führen, die wie selbstverständlich davon ausgeht, daß die Philosophie nicht nur für Freiheit ist,

sondern außerdem inkompatibilistisch, das heißt, daß sie also annimmt, der Mensch ist frei und verantwortlich, hat Personenstatus usw., und deswegen kann es keine vollständige deterministische Beschreibung seines Verhaltens auf der Basis seiner Hirnzustände und seiner Umwelteinflüsse usw. geben. Wir führen also eine Debatte nicht zwischen den Fakultäten, sondern auf der Basis einer gemeinsamen Überzeugung, die Singer und mich offenbar eint und viele hier, nämlich daß eine vollständig deterministische Theorie des Gehirns und der Rolle des Gehirns für das Verhalten eine Herausforderung wäre für unser Selbstbild. 80 Prozent, 85 Prozent der Philosophie bestreiten genau das, und eine besonders prominente und beliebte Lösung ist die der Zwei-Ebenen-Theorie. Diese wird in der einen Variante, die im deutschen Sprachraum natürlich sehr prominent ist, von Immanuel Kant vertreten – die nennt er natürlich nicht Zwei-Ebenen-Theorie –, das ist die Unterscheidung zwischen noumenalem und phänomenalem Ich. Das ist für Kant kein Widerspruch. Und die zweite Variante ist die der „ordinary language philosophy“, die sich auf Gilbert Ryle bezieht und viele andere, die sagen: Das sind einfach zwei Sprachspiele. Das eine ist die intentionalistische Sprache, das andere ist die naturalistische. Die sind nicht aufeinander reduzierbar, die sind unabhängig voneinander. Es gibt da kein philosophisches Problem. Ich bin mit Wolf Singer einig, daß es eines gibt, und das ist immerhin schon mal der Beginn eines Streitgesprächs. Danke schön.