

Julian Nida-Rümelin

# **Unbegründete Freiheit?**

## **Freedom without Foundations?**

Eröffnungsvortrag GAP 5; Bielefeld am 22. September 2003

Vorläufiges Manuskript. Es gilt das gesprochene Wort.

### **I**

#### **Analytische Philosophie und Wissenschaft**

Das Aufkommen der Analytischen Philosophie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert war von einer Reihe unterschiedlicher Motive geprägt. Ein Motiv war sicherlich die große Unzufriedenheit mit der dominierenden, noch hegelianisch geprägten Philosophie des Idealismus in England und Deutschland. Insbesondere bei den britischen Gründervätern der Analytischen Philosophie George Edward Moore und Bertrand Russell ist der realistische Impuls zunächst von großer Bedeutung. Der Logische Empirismus in der von Rudolf Carnap vertretenen Form hat den Realismus der Gründungsphase dann über Jahrzehnte wieder zurückgedrängt. Erst in den vergangenen zwei Dekaden gewinnen realistische Positionen in der Analytischen Philosophie wieder an Bedeutung. Dieser neue Realismus beschränkt sich nicht auf die Wissenschaftstheorie, sondern hat sich längst auf die Ethik und die praktische Philosophie insgesamt ausgeweitet.

Der wichtigste Impuls scheint mir jedoch nicht der philosophische Hader mit dem Idealismus des 19. Jahrhunderts gewesen zu sein, sondern die Unzufriedenheit darüber, dass sich die Philosophie als Disziplin von der wissenschaftlichen, speziell der naturwissenschaftlichen Entwicklung der Zeit weitgehend abgekoppelt hatte. Die Philosophie verstand sich in der Blütephase des deutschen und britischen Idealismus als eine Fundamental-Disziplin, die von anderen Disziplinen wenig lernen konnte und diesen nichts schuldet. Die Modi philosophischer Begründung galten als eigenständig und selbstgenügsam. Die Ergebnisse philosophischer Begründung legten das Fundament und steckten den Rahmen für andere Wissenschaften, ohne dass diese eine Chance gehabt hätten, auf jene zurückzuwirken. Meine These, die

letztlich nur durch philosophiehistorische Untersuchungen zu stützen oder zu widerlegen wäre, lautet: Der zentrale Impuls in der Gründungsphase der Analytischen Philosophie war es, mit den Natur- und Sozialwissenschaften wieder in ein produktives Verhältnis zu treten. Die einzelwissenschaftlichen Ergebnisse sollten in die philosophische Analyse einfließen, und philosophische Argumente und Ergebnisse sollten sich für die einzelwissenschaftliche Forschung als fruchtbar erweisen. Nennen wir diesen Impuls den der *Ankoppelung von Philosophie und Wissenschaft*. Die auffällig interdisziplinäre Zusammensetzung des Wiener Kreises stützt diese These.

Dieser Prozess hatte zumindest zwei prominente Vorläufer, nämlich zum einen den der *scientia nova*, die die Philosophie aus ihrem Schattendasein als *ancilla theologiae* befreite und sie zu einem eigenständigen, auf deduktiven und induktiven Methoden beruhenden wissenschaftlichen Projekt der Welterklärung umbaute, und die kantische Revolution gegen den deduktivistischen Rationalismus der Leibniz-Wolffschen Schule, die die grundlegenden philosophischen Disziplinen Ethik und Erkenntnistheorie mit dem Stand der damals entscheidend von Isaac Newton geprägten Naturwissenschaft, die sich allerdings selbst noch als Teil der theoretischen Philosophie verstand, versöhnen wollte. Die Kritik des traditionellen Aristotelismus und Thomismus durch Philosophen der *scientia nova* wie Descartes, Hobbes und Bacon, die Kritik der rationalistischen Schulmetaphysik durch Immanuel Kant und die Kritik der Analytischen Philosophie an der philosophischen Tradition beruhten auf dem gemeinsamen Impuls, *Philosophie und Wissenschaft wieder in ein produktives Verhältnis zu setzen*. Jede dieser drei Reformbewegungen der Philosophie bediente sich, bei einigen auffälligen Gemeinsamkeiten, unterschiedlicher Methoden. Während die *scientia nova* am euklidischen Ideal des *mos geometricus* und bei den Atomisten der griechischen Antike anknüpfte, entwickelte Immanuel Kant eine neue, nämlich transzendente Methode philosophischer Argumentation und bedienten sich die analytischen Philosophen der ersten Dekaden der wesentlich durch sie erst entwickelten Instrumente logischer und linguistischer Analyse. In einem Teil der Analytischen Philosophie wurde dieses Programm zu naturalistischen Positionen, besonders einflussreich die von William Van Orman Quine, radikalisiert.

Die Meinungen in der Analytischen Philosophie gehen natürlich weit auseinander hinsichtlich der Frage, wie genau das Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft beschaffen ist oder beschaffen sein sollte. In diesem Spektrum von Auffassungen spielen besonders die folgenden eine wichtige Rolle:

- (1) Die Methode der *rationalen Rekonstruktion*. Demnach sind die Begründungsfiguren, die Argumente, Thesen und Theorien der Einzelwissenschaften zumindest elliptisch, in vielen Fällen auch rational inakzeptabel. Eine sorgfältige, eben rationale Rekonstruktion erlaubt die Ellipsen zu beseitigen, Grundbegriffe von definierten Begriffen zu unterscheiden, Axiome von Theoremen. Eine gute wissenschaftliche Theorie wird durch rationale Rekonstruktion nicht besser, aber sie erlaubt, den Inhalt und den begrifflichen Rahmen sorgfältiger zu erfassen und Begründungslücken zu schließen. Schlechte wissenschaftliche Theorien kollabieren dagegen bei rationaler Rekonstruktion; die Gründe, warum die Theorie unzureichend, schlecht begründet oder sogar als intern widerlegt gelten muss, werden offensichtlich.
- (2) Die Methode der *Sprachanalyse*. Analytische Philosophen, die sich ihrer bedienen, vertrauen auf die in der Lebenswelt verankerte Verlässlichkeit alltäglicher Sprach- und Kommunikationspraxis. Das kritische Potential dieser Methode richtet sich nicht gegen die lebensweltliche Sprach- und Handlungspraxis, sondern gegen den Missbrauch in der Alltagspraxis verankerter und damit wohlbestimmter sprachlicher Ausdrücke in den Geistes- und den Sozialwissenschaften. Während die Methode der rationalen Rekonstruktion einen engeren Bezug zu den Naturwissenschaften als zu den Geisteswissenschaften aufweist, ist dies bei der Methode der Sprachanalyse umgekehrt. Gelegentlich werden diese beiden Ansätze der Analytischen Philosophie, die sich schon längst nicht mehr in Gegnerschaft gegenüberstehen, sondern vielfältige Verbindungen eingegangen sind, als *ideal language philosophy* bzw. *ordinary language philosophy* bezeichnet.
- (3) Die Methode der *naturalistischen Integration*. Die engste Verbindung zwischen Philosophie und Wissenschaft wird innerhalb der Analytischen Philosophie von den Naturalisten postuliert. Strenge Wissenschaft ist demnach Naturwissenschaft, es gibt keine Demarkationslinie zwischen dem Geistigen und dem Materiellen, dem Mentalen und dem Physischen, die eine Einteilung der Wissenschaften in Geistes- und Naturwissenschaften rechtfertigen könnte, vielmehr gibt es eine einheitliche erklärende Wissenschaft, die lediglich aus pragmatischen Gründen in Disziplinen und Klassen von Disziplinen zerfällt. Sinnvolle philosophische Fragen lassen sich im Prinzip – d. h. nicht notwendigerweise unter den gegebenen epistemischen Bedingungen – mit naturwissenschaftlichen Methoden beantwor-

ten. Den analytischen Naturalismus kann man als eine modernisierte Form des philosophischen Materialismus interpretieren<sup>1</sup>.

Die mit der *Methode der rationalen Rekonstruktion* verbundene Strömung der Analytischen Philosophie hat in der Regel ein *pluralistisches Wissenschaftsverständnis*: Sie akzeptiert unterschiedliche Argumentationsformen, entwickelt allerdings gemeinsame Standards ihrer rationalen Rekonstruktion: Logik, Wahrscheinlichkeitstheorie und Entscheidungstheorie spielen dabei eine grundlegende Rolle. Die Einheit wissenschaftlicher und gegebenenfalls auch außerwissenschaftlicher Argumente schlägt sich lediglich in abstrakten Charakteristika von Begründungsrelationen bzw. der rationalen Dynamik von Überzeugungsänderungen nieder. Dies ist mit einer Pluralität einzelwissenschaftlicher Methoden und Theorietypen vereinbar. Die *Methode der Sprachanalyse* tendiert dagegen zu einer *dualistischen* Wissenschaftsauffassung. Sie postuliert zwei Sprachstufen, von denen die eine sich auf die natürliche Welt und die andere auf die Welt der Intentionen und Sprechhandlungen bezieht. Die Methode der *naturalistischen Integration* beruht dagegen auf einem *monistischen* Wissenschaftsverständnis und setzt damit einen ursprünglichen Impuls der noch jungen Analytischen Philosophie als einheitswissenschaftliche Bewegung fort. Eine spezifische Konstitution der Geisteswissenschaften etwa über ein Verständnis des Mentalen als etwas auf natürliche Entitäten nicht Reduziblen bleibt ebenso ausgeschlossen wie die Konstitution des sozialwissenschaftlichen Gegenstandsbereiches über einen irreduziblen Handlungsbegriff. Philosophische Thesen gelten nur insoweit als vertretbar, als sie sich in ein naturwissenschaftliches Weltbild integrieren lassen.

### **Die Freiheitsproblematik in der Analytischen Philosophie**

Dieser wichtige Impuls aus den Gründerjahren der Analytischen Philosophie, ein neues Verhältnis zu den Einzelwissenschaften herzustellen, die *splendid isolation* der idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts zu beenden, ließ in den ersten Dekaden das Projekt einer genuin praktischen Philosophie, also einer Philosophie, die sich mit Kriterien richtigen Handelns auseinandersetzt, zunehmend als suspekt erscheinen. Hier gab es keinen Anknüpfungspunkt – jedenfalls wenn man George Edward Moores Theorie des naturalistischen Fehlschlusses akzeptierte – zu den empirischen Einzelwissenschaften, und die mit der Disziplin Ethik verbundenen metaphysischen und ontologischen Fragen schienen in ein wissenschaftli-

---

<sup>1</sup> vgl. Paul Moser und David Yandell: “Against Naturalizing Rationality”, in Preyer/Peters (Hg.): *The Contextualization of Rationality*, Paderborn 2000

ches Weltbild nicht integrierbar zu sein. Der Impuls, mit der Wissenschaft ein Verhältnis möglichst weitgehender Kontinuität und Kompatibilität herzustellen, zeigte besonders auffällige Wirkungen in der Auseinandersetzung der Analytischen Philosophie mit der *Freiheitsproblematik*. In der Tat liegt das Thema menschlicher Freiheit an der Nahtstelle von Wissenschaftstheorie, Sprachphilosophie, Philosophie des Geistes und Ethik einerseits sowie Psychologie, Neurophysiologie und Physik andererseits. Bei kaum einem anderen philosophischen Problem lassen sich wissenschaftliche und philosophische Fragen so wenig trennen. Um so mehr galten und gelten die Bemühungen der analytischen Philosophen dem Ziel, dieses altehrwürdige Problem der Philosophie seit der Antike als einer mögliche Bruchstelle im Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften zu beseitigen.

Aus der vermeintlichen Gewissheit heraus, dass es sich hier nicht wirklich um ein ernsthaftes philosophisches Problem handeln könne, geriet die Behandlung der Freiheitsproblematik zunächst einigermaßen grobschlächtig. Dass so bedeutende philosophische Köpfe derart schlicht mit einer Problemstellung umgingen, die nach allem, was wir wissen, schon in der Stoa auf weit höherem Niveau diskutiert worden ist, scheint mir nicht daran zu liegen, dass gerade hier der gewohnte Scharfsinn versagte, sondern dass es durch das oben besprochene *Kontinuität-motiv* eine Art ideologischer Vorfestlegung gab, die die Existenz ernsthafter Gegenargumente von vornherein ausschloss. Eine Haltung, die interessanterweise auch bei Immanuel Kant zu beobachten ist, dessen vermeintliche Lösung der Freiheitsproblematik an Grobschlächtigkeit (und Irrigkeit) der Mooreschen oder Schlickschen durchaus das Wasser reichen kann.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Argumentation George Edward Moores<sup>2</sup>. Moore hatte als Konsequentialist die Richtigkeit einer Handlung vom Vergleich ihrer Folgen mit den Folgen all der übrigen Handlungen, die der Handelnde an ihrer Stelle hätte tun können, abhängig gemacht. Die ethische Theorie Moores setzt also voraus, "dass dort, wo eine freiwillige Handlung richtig oder falsch ist (und wir haben durchweg nur von freiwilligen Handlungen gesprochen), der Handelnde in einem bestimmten Sinn an ihrer Stelle etwas anderes hätte tun können"<sup>3</sup>. Die entscheidende These Moores, die als *conditional analysis* bis heute für viele attraktiv geblieben ist, lautet, dass man in der Ethik nicht behaupten muss, "dass richtig und falsch davon abhängen, was der Handelnde uneingeschränkt tun kann, sondern nur davon, was er tun kann, wenn er sich entsprechend entscheidet. Und darin liegt ein sehr großer Un-

---

<sup>2</sup> Kap. "Free Will", *Ethics*, London 1912.

<sup>3</sup> In der Übersetzung von Annemarie Pieper in: *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, hrsg. und eingeleitet von Ulrich Pothast, Frankfurt am Main 1978, S. 142.

terschied. Denn indem sich unsere Theorie auf diese Weise beschränkt, vermeidet sie eine Kontroverse, welcher diejenigen, die behaupten, dass richtig und falsch davon abhängen, was der Handelnde uneingeschränkt tun kann, nicht aus dem Wege gehen können."<sup>4</sup> Und weiter: "Wer behauptet, kein Mensch hätte jemals etwas anderes tun können als das, was er getan hat, muss, sofern er zugleich behauptet, dass richtig und falsch davon abhängen, was wir tun können, logischerweise behaupten, dass keine unserer Handlungen jemals richtig und keine jemals falsch ist".<sup>5</sup> Moore setzt dem die These entgegen: "Unter der Voraussetzung, dass jemand etwas anderes getan haben könnte, wenn er sich entsprechend entschieden hätte, sind wir hinreichend berechtigt zu sagen, dass eine Handlung richtig oder falsch ist".<sup>6</sup> Und Moore lässt keinerlei Zweifel daran, dass er diese Bestimmung von Freiheit mit umfassender Determination unseres Handelns z. B. durch naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten für vereinbar hält. Moore ist überzeugt, dass das Wort *Können* nicht nur eine Bedeutung hat, und dass diese Mehrdeutigkeit die Kompatibilität von Willensfreiheit und Determinismus begründet.

- (1) Wenn wir einen freien Willen haben, muss es in einem bestimmten Sinn zutreffen, dass wir manchmal hätten tun können, was wir nicht getan haben.
- (2) Wenn alles verursacht ist, muss es in einem bestimmten Sinn zutreffen, dass wir niemals etwas hätten tun können, das wir nicht getan haben.<sup>7</sup>

Wenn in diesen beiden Sätzen *Können* in gleicher Bedeutung verwendet wird, dann kann es nicht sein, dass wir sowohl einen freien Willen haben, wie dass alles verursacht ist. In der Tat ist *Können* mehrdeutig, und die Analytische Philosophie hat bis heute wesentlich dazu beigetragen, diese Mehrdeutigkeit – etwa hinsichtlich logischer, naturwissenschaftlicher und probabilistischer Möglichkeit – aufzuschlüsseln. Die Problematik der Mooreschen Lösung liegt nicht in der Annahme der Mehrdeutigkeit von *Können*, sondern in der spezifischen Interpretation von *Können* als Voraussetzung moralischer Verantwortlichkeit, die Moore entwickelt. Er interpretiert *Ich konnte* als Kurzfassung für die Aussage "Ich *würde*, wenn ich mich entschieden hätte".<sup>8</sup> Bei dieser Interpretation widerspricht die Aussage, dass ich etwas hätte tun können, das ich nicht getan habe, in der Tat nicht dem Prinzip der vollkommenen kausalen Determination des Weltverlaufs.

---

<sup>4</sup> a.a.O., S. 143.

<sup>5</sup> a.a.O., S. 143 f.

<sup>6</sup> a.a.O., S. 144.

<sup>7</sup> a.a.O., S. 150.

<sup>8</sup> A.a.O., S. 150.

Aus der Annahme, dass wir, wenn wir sagen, wir hätten etwas tun können, das wir nicht getan haben, meinen, wir *würden es getan haben, wenn wir uns dazu entschieden hätten*, folgt, dass wir in vielen Fällen auch dann etwas anderes hätten tun können, als wir getan haben, wenn eine vollständige Beschreibung des Weltzustandes in dem Augenblick, in dem Caesar sich entschloss, mit seinen Truppen den Rubikon zu überschreiten, unter der Voraussetzung geltender Naturgesetze jeweils deduktiv abzuleiten gestattetete, welche Handlung ich zu jedem beliebigen Zeitpunkt meines Lebens vollziehe. Der Einwand gegen die Konditionalanalyse George Edward Moores liegt auf der Hand: Eine Person, für die es z. B. aus naturwissenschaftlichen, speziell neurophysiologischen Gründen unmöglich ist, diejenige Entscheidung zu treffen, die sie hätte anders handeln lassen, war eben nicht frei darin, diese Handlung zu unterlassen. Dieser Einwand ist alt und lässt sich zusammen mit seinen Entkräftungsversuchen bis auf die Stoa zurückverfolgen.<sup>9</sup> Können wir uns mit dieser Interpretation von Freiheit als Voraussetzung moralischer Verantwortlichkeit zufrieden geben, wenn wir zwar oft anders gehandelt haben würden, wenn wir uns anders entschieden hätten, aber uns eben nicht anders hätten entscheiden können? Gibt es moralische Verantwortlichkeit, wenn wir uns niemals für etwas hätten entscheiden können, für das wir uns nicht entschieden haben? Um diesem Einwand zu begegnen, führt Moore, man könnte sagen in Vorwegnahme einer Idee Harry Frankfurts, Entscheidungen zweiter Ordnung ein, das, was Frankfurt mit dem Kunstwort *volition* bezeichnet: Entsprechend der Interpretation von *Wir hätten etwas tun können* als *Wir würden es getan haben, wenn wir uns dazu entschieden hätten*, wird *Wir hätten uns dazu entscheiden können* mit *Wir würden uns so entschieden haben, wenn wir uns entschieden hätten, diese Entscheidung zu treffen* übersetzt.<sup>10</sup> Da sich der gleiche Einwand aber auch hinsichtlich der Entscheidungen zweiter Ordnung stellen lässt, kann man hier nur von einer Verschiebung und nicht von einer Lösung der Problematik sprechen.

Da Moore seine Argumentation als Analyse der Bedeutung von *Können* präsentiert, hatte John Langshaw Austin in einem wunderbar konzisen und ironischen Artikel "Ifs and Cans"<sup>11</sup> über vierzig Jahre später ein leichtes Spiel. Als sprachanalytisches Argument kann Moores

---

<sup>9</sup> Vgl. das in Gellius, *Noctes Atticae*, wiedergegebene Argument von Chrysipp, der zwar die These der allgemeinen Determination aufrecht erhält, aber die Verantwortlichkeit für Handlungen damit für kompatibel hält. "Quaquam ita sit, inquit, ut ratione quadam necessaria et principalia coacta atque conexas sint fato omnia, ingenia tamen ipsa mentium nostrarum proinde sunt fato obnoxia, ut proprietates eorum est ipsa et qualitas" (*Noctes Atticae* 7.2.8). "Ingenia" ist vermutlich die lateinische Übersetzung der griechischen *diatheseis*, also der charakteristischen Einstellungen des Geistes, die in bestimmten Handlungen resultieren. Es ist die Zuschreibbarkeit dieser spezifischen *diatheseis*, die moralische Verantwortlichkeit mit universeller Determination nach Auffassung Chrysipps vereinbar macht.

<sup>10</sup> A.a.O., S. 154.

<sup>11</sup> *Proceedings of the British Academy* 42 (1956)

*conditional analysis*, das die Kompatibilität von Determinismus und Freiheit, von moralischer Verantwortlichkeit und uneingeschränktem Kausalitätsprinzip belegen sollte, seitdem als gescheitert gelten. Das *Können*, das wir in moralischen Kontexten voraussetzen, lässt sich nicht in *Würden, wenn wir wollten* oder ähnliches übersetzen, dieses Können meint etwas Unbedingtes, Austin spricht hier von einem „categorical statement“, das uns gleich noch beschäftigen wird.

Der Analytischen Philosophie wird von ihren Gegnern oft Kurzatmigkeit und ein schlechtes Gedächtnis vorgeworfen: Die von der jeweils aktuellen Debatte wahrgenommenen Beiträge seien in der analytischen Philosophie auf einen Zeitraum von wenigen Jahren beschränkt. Tatsächlich gab es über lange Zeit in der Analytischen Philosophie eine modernistische – oder sollte man besser sagen: optimistische – Grundstimmung, die sich vor allem darin äußerte, dass ein großer Teil analytischer Philosophinnen und Philosophen Probleme traktierte, ohne die Beiträge früherer Epochen einzubeziehen, ja in den meisten Fällen wohl sogar, ohne diese überhaupt zu kennen. Oft war dies kein großer Verlust, manchmal führte es zu unnötigen Wiederholungen altbekannter Argumente, als originelle präsentiert, im Falle der Willensfreiheitsthematik jedoch hatte dies zweifellos in den ersten Dekaden der Analytischen Philosophie einen beträchtlichen Qualitätsverlust zur Folge. Um so bemerkenswerter ist im Rückblick, welchen langen Atem die Analytische Philosophie bei der Diskussion um Willensfreiheit und andere ethische Grundprobleme dann entwickelte. Die Antwort auf George Edward Moores Konditionalanalyse von 1912 schreibt wie gesagt John Langshaw Austin 1956 und die auf Moritz Schlicks "Scheinproblem der Willensfreiheit" von 1930<sup>12</sup> ist eigentlich erst Peter Strawsons Aufsatz "Freedom and Resentment" von 1962<sup>13</sup>.

Moritz Schlick hatte, lange Zeit stilbildend für die analytische Philosophie, sich in folgender Weise über das Problem der Willensfreiheit ausgelassen: „Mit Widerstreben und Zögern mache ich mich daran, dieses Kapitel in die Besprechung ethischer Fragen einzufügen. Denn ich muss in ihm von einer Angelegenheit sprechen, die zwar auch gegenwärtig noch oft als eine Grundfrage der Ethik angesehen wird, die aber nur durch ein Missverständnis zu einem viel erörterten Problem wurde und nur durch ein Missverständnis in die Ethik hineingeraten ist: das sogenannte Problem der Willensfreiheit. Dabei ist diese Scheinfrage durch die Bemühungen einiger gescheiter Köpfe längst erledigt worden“ Schlick denkt dabei nicht an Moore, sondern an David Hume und setzt nach: „es ist wirklich eines der größten Skandale der Philo-

---

<sup>12</sup> Kapitel VII von *Fragen der Ethik*, Wien 1930

<sup>13</sup> *Proceedings of the British Academy* 48 (1962)

sophie, dass immer noch soviel Papier und Druckerschwärze an diese Sache verschwendet werden“, man könnte hinzufügen: und das nicht nur zu den damaligen Zeiten, sondern besonders wieder zur Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert und zwar gerade in der Neurophysiologie und analytischen Philosophie.

Dabei wäre die Beseitigung dieses philosophischen Skandals nach Schlick ganz einfach. Man müsste nur zwei Einsichten folgen: Erstens, dass es der Ethik nicht um Vorschriften, sondern lediglich um Erklärungen menschlichen Verhaltens gehen kann und dass damit die Ethik als nomologische Wissenschaft das Kausalprinzip voraussetze und zum anderen, dass es ihr im Kern um ethische Verantwortlichkeit gehe und diese sich gerade darin erweise, dass das Verhalten von Sanktionen beeinflusst werden könne, so dass kausale Determination nicht nur keine Bedrohung menschlicher Verantwortlichkeit, sondern sogar deren Voraussetzung darstelle.

Die Antwort Strawsons besteht aus zwei Teilen:

- (1) Unsere moralischen Empfindungen und Einstellungen sind Ausdruck komplexer Beziehungen zwischen Menschen. Strawson interessiert dabei weniger moralische Praktiken, wie Bestrafung, moralische Verurteilung (*moral condemnation*) oder Zustimmung (*moral approval*), was bei Schlick im Mittelpunkt steht, sondern das, was er als *non-detached attitudes and reactions of offended parties and beneficiaries* bezeichnet; detaillierter geht er auf *resentment*, *gratitude*, und *forgiveness* ein. Strawsons These lautet, dass diese moralischen Gefühle und Einstellungen keinen Bestand haben würden, wenn sie von uns als bloßes Mittel zur Verhaltenssteuerung eingesetzt würden.
- (2) Es ist praktisch ausgeschlossen, dass eine theoretische Überzeugung, etwa die, dass jedes Ereignis in der Welt kausal determiniert sei, unsere moralischen Gefühle so tiefgreifend beeinflusst, dass die interpersonalen Beziehungen, die diese zum Ausdruck bringen, und wie sie uns lebensweltlich vertraut sind, nicht mehr fortbestehen. Strawson spricht hier von der *objektiven Einstellung gegenüber interpersonalen Beziehungen*, zu der Menschen nicht fähig wären, weil die Isolation, die daraus resultierte, etwas ist, was menschliche Fähigkeiten übersteigt.

## II

### Freiheit und Lebenswelt

Ganz unabhängig davon, wie diese und andere moralische Empfindungen und Einstellungen gegenüber anderen Personen adäquat zu beschreiben sind – Jay Wallace hat in meinen Augen das Strawsonsche Projekt in besonders überzeugender Form weitergeführt<sup>14</sup> –, es stellt sich die Frage nach dem Status dieses Argumentes für die Annahme menschlicher Freiheit. Es ist offensichtlich als ein transzendentes Argument gedacht (Strawsons Auseinandersetzung mit Immanuel Kant untermauert diese Einordnung<sup>15</sup>). Unsere interpersonalen Beziehungen, die in alltäglichen Interaktionen und spezifischer in unseren moralischen Empfindungen und Einstellungen zum Ausdruck kommen, setzen voraus, dass Menschen für ihr Handeln verantwortlich sind, dass sie keine bloßen Objekte kausaler Beeinflussung – weder solche der Physik, der Biologie oder Neurophysiologie, noch solche der Psychologie – allein sind. Wir als normale menschliche Wesen, eingebettet in soziale Zusammenhänge, können gar nicht anders, als Verantwortlichkeit und Freiheit in dem Umfang vorauszusetzen, wie es für die von uns allen geteilten moralischen Empfindungen und Einstellungen (Strawson spricht hier von "reactive attitudes") erforderlich ist. Unsere lebensweltlichen interpersonalen Beziehungen lassen keinen Spielraum für theoretische Überzeugungen, die diese Einstellungen als unbegründet erscheinen lassen würden.

Transzendente Argumente haben grundsätzlich zwei Lesarten: eine relativistische und eine absolutistische. Die relativistische besagt lediglich: Bestimmte Annahmen, nennen wir sie *transzendente Bedingungen*<sup>16</sup>, sind für ein bestimmtes System von Überzeugungen, Einstellungen oder Gefühlen unverzichtbar, oder genauer: werden von diesen impliziter vorausgesetzt. Damit wären diese transzendentalen Bedingungen nur begründet, sofern das betreffende System von Überzeugungen, Einstellungen und Empfindungen begründet ist. Strawson bezieht sich ausdrücklich auf die Konstituentien unserer moralischen Lebenswelt und warnt seine Zuhörer bzw. Leser, sie dürften bei diesem Gegenstand keine übermäßige Exaktheit erwarten. Nehmen wir einmal an, die Beschreibungen unserer *reactive attitudes*, die Strawson gibt, sind im Großen und Ganzen korrekt. Wir entwickeln moralische Einstellungen und Empfindungen immer unter der Voraussetzung, dass wir selbst Urheber unserer Hand-

---

<sup>14</sup> Jay R. Wallace: *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge 1994

<sup>15</sup> *The Bounds of Sense*, Oxford 1966

<sup>16</sup> Unter einer *transzendentalen Bedingung* von X wird in der Regel *die Bedingung der Möglichkeit* von X verstanden. X ist eine transzendente Bedingung von Y genau dann, wenn gilt:  $\neg X \rightarrow \neg \diamond Y$ .

lungen sind, also frei und verantwortlich handeln. Die Perspektive verändert sich, wenn wir mit menschlichen Grenzfällen konfrontiert sind, z. B. Kleinkindern oder Geisteskranken. Es wird dann albern, eine Äußerung, die normalerweise als beleidigend empfunden wird, übel zu nehmen. Das Kleinkind oder der Geisteskranke kann eben nicht oder nur eingeschränkt verantwortlich gemacht werden, und wir reagieren darauf u. a. indem wir nicht mehr an gute Gründe, etwas zu tun oder zu unterlassen, appellieren, sondern unsererseits ein Verhalten an den Tag legen, von dem wir hoffen, dass es einen entsprechenden kausalen Einfluss (z. B. einen der Abschreckung oder des Anreizes) ausübt. Wir verhalten uns dann so, wie es Schlick generell für rational gehalten hat. Strawson hat zweifellos recht, dass die Einstellung auf der dieses Verhalten beruht gegenüber voll zurechnungsfähigen Personen unangemessen wäre, ja, dass sie das Fundament unserer lebensweltlichen Interaktionen zerstören würde.

Die betreffenden reaktiven Einstellungen, bzw. umfassender, die unsere Lebenswelt prägenden moralischen Einstellungen und Empfindungen würden uns als inadäquat erscheinen, wenn menschliches Verhalten, Handeln, Empfinden und Urteilen unfrei, sei es determiniert durch Kausalgesetze oder kontingent durch Zufallsoperatoren, sein würde. Inadäquat ist zweifellos nicht das Gleiche wie *psychologisch unmöglich*. Eine moralische Einstellung kann inadäquat sein unter der Voraussetzung, dass die betreffende Person eine bestimmte (deskriptive) Überzeugung hat, und doch mag es Personen geben, die sowohl diese Überzeugung wie diese Einstellung haben. Solche Personen gelten uns dann im Hinblick auf diese Kombination von moralischer Einstellung und deskriptiver Überzeugung als irrational.

Strawsons Terminologie ist dabei geeignet, Verwirrung zu stiften. Normale reaktive Einstellungen und Gefühle bringen nach Strawson interpersonale Beziehungen zum Ausdruck, während eine objektive Einstellung (*objective attitude*) gegenüber einem anderen menschlichen Wesen dadurch charakterisiert ist, dass dieses Wesen als Objekt einer sozialen Taktik oder einer Manipulation angesehen wird. Der Psychotherapeut hat eine objektive Einstellung gegenüber seinem Patienten, die Trainerin gegenüber ihrer Sportlerin. Diese objektiven Haltungen sind vereinbar mit Gefühlen wie Mitleid oder Ekel, aber sie sind nicht vereinbar mit bestimmten reaktiven Einstellungen und Empfindungen, die durch spezifische interpersonale menschliche Beziehungen bestimmt sind.

Mir scheint dagegen der entscheidende Unterschied nicht angemessen durch den Gegensatz zwischen einer objektiven und einer subjektiven Einstellung erfasst zu sein, jedenfalls produziert diese Terminologie leicht Missverständnisse. Die objektive Haltung, meint Strawson, schließt bestimmte reaktive Einstellungen und Gefühle aus, die zu engen interpersonalen

menschlichen Beziehungen gehören. Das ist es aber gerade nicht. Eltern stehen zu ihrem behinderten Kind in einer engen interpersonalen Beziehung, sie empfinden Liebe, Empathie, sie freuen sich mit diesem Kind und leiden mit diesem Kind. Es mag aber sein, dass die Art der Behinderung bestimmte reaktive Einstellungen und Gefühle unangemessen macht. Wenn das Kind, etwa ein autistisches, nicht beurteilen kann, wann es eine Person kränkt, dann ist es unangemessen, das übel zu nehmen (ein Gefühl des *resentment* zu entwickeln). Wenn einem Kind die Intelligenz mangelt, die erforderlich ist, um für moralische Argumente zugänglich zu sein, dann macht das moralische Missbilligungen unangemessen. Mit einer subjektiven bzw. objektiven Haltung hat dies nichts zu tun. Der entscheidende Unterschied ist mit einem anderen Begriff verbunden, der für unsere folgenden Überlegungen die zentrale Rolle spielen wird, nämlich dem der *Gründe*, der *Handlungsgründe*. Die entscheidende Frage ist, ob das Verhalten der Person einsehbar für andere von Gründen gesteuert ist oder nicht. Ob die Person zur Abwägung von Gründen fähig ist, ob sie Einwänden, d. h. Gegengründen gegenüber zugänglich ist, kurz: ob man ein hinreichendes Maß an Rationalität voraussetzen kann. Mit *Rationalität* ist nichts anderes gemeint als genau dies: *Das Handeln ist von Gründen geleitet*. Die Person kann in kohärenter Weise Auskunft geben, wenn befragt, aus welchen Gründen sie sich so und nicht anders verhalten hat.

Sofern wir einer Person zubilligen (oder unterstellen), ihr Handeln sei durch Gründe geleitet, ist Billigung und Missbilligung, dann können auch Gefühle der Kränkung oder des Ressentiments angemessen sein. Diese und andere moralischen Einstellungen und Gefühle setzen allerdings voraus, dass Gründe gerade nicht etwas lediglich Subjektives sind. Ich kann einer Person nur Vorhaltungen machen, wenn es möglich ist, unterschiedlicher Meinung darüber zu sein, was ein angemessener Grund ist, wenn Gründe nicht beliebig sind, wenn es Kriterien gibt, die gute von schlechten Gründen unterscheiden. Unsere lebensweltliche Moral verlangt nach *fairen* Billigungen oder Missbilligungen, sie verlangt danach, dass man nicht einfach die eigenen subjektiven Interessen zum Standard der Beurteilung macht, sie verlangt ein gewisses Maß an *Objektivität*. Wir streiten über die Angemessenheit von Gründen, wir sind sicher, dass bestimmte Gründe unangemessen sind und andere angemessen sind, was aber nichts anderes heißt, als dass wir Gründe nicht in das subjektive Belieben des einzelnen stellen. Strawson spricht von der Spannung zwischen der teilnehmenden Haltung und der objektiven Haltung, ja er merkt an, dies könne man vielleicht sogar als Spannung zwischen unserer Menschlichkeit und unserer Intelligenz betrachten. Ich denke, da ist eine andere Akzentuierung und eine

andere Begrifflichkeit erforderlich, um die wichtigen Einsichten Strawsons, fassen wir sie als *Strawsonsche Perspektive* zusammen, richtig zu erfassen.

Um diese Neu-Akzentuierung, die ich für notwendig halte, unabhängig davon, wie man im Detail die einschlägigen moralischen Einstellungen charakterisiert, anschaulicher zu machen, betrachten wir ein Beispiel, mit dem viele von uns vertraut sind. Eine ältere Person verliert zunehmend ihre Erinnerungsfähigkeit. Ganz zu Beginn dieses Prozesses gibt es deswegen immer einmal wieder Streit. Der vergesslich gewordene Ältere ist fest davon überzeugt, dass ihn seine Erinnerung nicht trügt. Er trägt seine Überzeugung in der Erwartung vor, dass ihm niemand widerspricht. Die Jüngeren widersprechen, machen Argumente geltend, die zeigen sollen, dass diese Erinnerung falsch sein muss, usw. Einige Jahre später – der Verfall des Gedächtnisses ist weiter vorangeschritten – gibt es keinen Streit mehr. Entsprechende Behauptungen werden übergangen, man versucht behutsam, solchen Auseinandersetzungen aus dem Weg zu gehen und möglichst viel des lebensweltlich Vertrauten aufrecht zu erhalten. Dies ist als Übergang von einer subjektiven zu einer objektiven Haltung schon schlecht beschrieben, noch schlechter als Übergang von Menschlichkeit zu Intelligenz. Voll zurechnungsfähigen Menschen gegenüber ist ein anderes, ein rigideres, unnachgiebigeres, fordernderes Auftreten durchaus gerechtfertigt, während dies für nicht mehr voll zurechnungsfähige Menschen nicht mehr gerechtfertigt wäre. Das Strafrecht bringt das überdeutlich zum Ausdruck. Wer voll zurechnungsfähig gehandelt hat, muss auch dafür zur Rechenschaft gezogen werden können. Wessen Handeln durch die Abwägung von Gründen gesteuert ist, der muss für dieses Handeln auch geradestehen. Menschlichkeit im Sinne von Rücksichtnahme und Verzeihen, von Behutsamkeit und Hilfestellung ist gerade gegenüber denjenigen erforderlich, die ihr eigenes Leben nicht mehr vollständig unter Kontrolle haben. Wenn schon, dann schiene also hier die umgekehrte Charakterisierung, nämlich als Übergang von Intelligenz zu Menschlichkeit, angemessener.

Und umgekehrt: Dort, wo wir Gründe gegeneinander abwägen, dort, wo wir prüfen, ob ein bestimmtes Verhalten moralisch akzeptabel ist oder nicht, dort geht es um geteilte Standards, um rationale Argumente. Wir müssen uns in die subjektive Lage einer Person nicht hineinversetzen, um zu wissen, dass ein Mord oder eine Beleidigung moralisch inakzeptabel ist. Die traurigen Lebensgeschichten, die in Strafprozessen zur Entschuldigung des Angeklagten angeführt werden, sind nur dann relevant, wenn dieser Angeklagte aufgrund der damit einhergehenden psychischen Störungen nicht mehr voll zurechnungsfähig ist, wenn er nicht mehr imstande war, Gründe gegeneinander abzuwägen und sein Handeln daran auszurichten. Ob

eine Strafe angemessen ist, richtet sich nach bestimmten, im Verlauf des Prozesses nachzuprüfenden Merkmalen der Handlung. Die Rechtsgemeinschaft hat sich auf diese Merkmale als die ausschlaggebenden verständigt. Sie haben einen objektiven, oder zumindest intersubjektiven Charakter und wir sind davon überzeugt, dass sie im Ganzen normativ angemessen sind. Die rechtliche Strafe ist eine Form des institutionell geregelten gesellschaftlichen Übelnehmens, das, was Strawson als *resentment* bezeichnet. Vorzeitige Entlassung bei guter Führung ist ein anderes wohletabliertes Rechtsinstitut, das ebenfalls festgelegten und in einen Begründungskontext eingebetteten Kriterien unterliegt (im Gegensatz zur Begnadigung). Das, was im Rechtssystem als Strafe und vorzeitige Entlassung etabliert ist, kann als Konkretisierung zweier grundlegender moralischer reaktiver Einstellungen gelten. Strafe ist Ausdruck einer bestimmten Form gesellschaftlichen Übelnehmens, und vorzeitige Entlassung ist eine Form gesellschaftlicher Vergebung (*forgiveness* im Sinne Strawsons). Und so, wie Strafe und vorzeitige Entlassung bestimmten Kriterien genügen bzw. genügen sollen, so steht auch das alltägliche moralisch motivierte Übelnehmen oder Verzeihen unter weitgehende geteilten und diskutierbaren Adäquatheitskriterien. Ich sollte Gründe dafür haben, wenn ich jemandem etwas übelnehme. So muss die Person sich begründbar falsch verhalten haben, damit ich gerechtfertigt bin, ihr etwas übelzunehmen. Auch das Verzeihen kennt Grenzen der Willkür. Nicht alles kann aus einer Laune heraus verziehen werden, wir erwarten auch dafür in der Regel gute Gründe, wobei zuzugestehen ist, dass das alltägliche Verzeihen zwischen der Willkür eines Begnadigungsaktes und der Regelgeleitetheit einer vorzeitigen Entlassung wegen guter Führung changiert.

Der Gegensatz, den Strawson im Auge hat, lässt sich nicht charakterisieren durch *subjektiv* versus *objektiv* oder *menschlich* versus *intelligent*, sondern durch den Gegensatz zwischen Verhaltenskontrolle durch Gründe und Verhaltenskontrolle durch Anderes als Gründe. In unseren alltäglichen Interaktionen setzen wir gerade insoweit Freiheit und Verantwortung, wie sie die Strawsonsche Perspektive postuliert, voraus, als wir das eigene und das Verhalten anderer als von Gründen bestimmt interpretieren. Das Strawsonsche Postulat, wir könnten uns selbst und andere gar nicht anders ansehen, als frei und verantwortlich, schlage ich vor genauer zu bestimmen als: *Wir können uns selbst und andere gar nicht anders ansehen denn als Wesen, die ihr Handeln an Gründen ausrichten*, die Gründe für ihr Handeln haben, die sie auf Nachfrage auch offenbaren können. Diese Perspektive umfasst nicht alle menschlichen Wesen, sondern nur solche mit bestimmten kognitiven und moralischen Fähigkeiten. Aber man mag es dennoch als das spezifisch Humane bezeichnen, dass Menschen – nicht alle, aber die-

jenigen, die ihre menschlichen Anlagen zu voller Entfaltung gebracht haben – diese Fähigkeit haben. Diese Fähigkeit bei uns selbst und anderen, mit denen wir interagieren, vorauszusetzen, ist in das ganze Spektrum unserer reaktiven moralischen Einstellungen und Empfindungen eingebettet. Wir können es nicht herauslösen, ohne dass dieses System insgesamt zum Einsturz gebracht wird. Diese fundamentale, wer will, mag sagen: transzendente Rolle der Rationalitätsprämisse lässt naturalistische Umdeutungen so merkwürdig präpotent erscheinen, als Ausdruck einer Hoppla-jetzt-komm-ich-Attitüde, die nicht wahrhaben will, dass es hier nicht um ein Korollar wissenschaftlicher Weltanschauung, sondern um die Verfasstheit unserer lebensweltlichen Interaktionen in toto geht. Wenn wir dieses vermeintliche Korollar einer wissenschaftlichen Weltanschauung wirklich ernst nähmen, es also nicht lediglich als Puzzle für die Debatte in philosophischen Fachzeitschriften oder Seminaren behandelten, dann müssten wir in der Tat unsere reaktiven moralischen Einstellungen und Gefühle, mit denen wir alle vertraut sind und die unser gesamtes Verhalten prägen, aufgeben. Strawson hat recht, wenn er vermutet, dass dies nur um den Preis der Vereinsamung des Einzelnen zu erreichen wäre.

### III

## Humanismus und Freiheit

Damit sind wir bei der Frage, was *Menschlichkeit* eigentlich ausmacht. Wir sprechen scheinbar paradoxerweise gelegentlich von einem menschlichen oder einem unmenschlichen Umgang mit Tieren. Gemeint ist aber nicht, dass wir Tiere vermenschlichen sollten oder dass wir zu kritisieren wären, wenn wir Tiere als Tiere und nicht als Menschen, also unmenschlich, behandeln, sondern dass es ein Gebot der Menschlichkeit sei, jedes empfindende Wesen rücksichtsvoll zu behandeln. Von Tieren können wir nicht verlangen, dass sie in diesem Sinne menschlich miteinander umgehen, denn Tiere sind für gute Gründe nicht zugänglich<sup>17</sup>. Sich selbst und andere als in ihrem Urteilen und Handeln von Gründen geleitete Wesen anzusehen, ist eine Grundvoraussetzung (oder, wer dies bevorzugt: eine transzendente Bedingung) unserer lebensweltlichen Moralität. Negativ formuliert: Es ist eine transzendente Bedingung

---

<sup>17</sup> Dies ist eine allzu pauschale Formulierung. Es mag durchaus sein, daß einige hochentwickelte Säugetiere, wie z. B. Menschenaffen, Delphine oder Hunde, in engen Grenzen Handlungsgründe abwägen und für Argumente, die Handlungsgründe betreffen, zugänglich sind. Es mag sein, daß wir solche Fähigkeiten bei anderen Spezies deshalb systematisch unterschätzen, weil uns die kommunikativen Möglichkeiten, d. h. der Zugang zu solchen Interspezies-Diskursen um die Angemessenheit einzelner Handlungen, abgehen.

unserer lebensweltlichen Moralität, dass wir uns selbst und andere als von kausalen Ursachen nicht vollständig determiniert ansehen. Was wir, belegt durch unsere reaktiven moralischen Einstellungen voraussetzen, ist, dass Gründe unser Handeln leiten oder jedenfalls leiten können. Was hat diese Bedingung unserer lebensweltlichen Moral mit der Freiheitsfrage zu tun? Nun, das ist leicht beantwortet: *Wenn unser Handeln durch Anderes als Gründe vollständig bestimmt wäre, dann wäre diese Bedingung de facto nicht erfüllt.* Da in naturwissenschaftlichen Beschreibungen und Gesetzen Gründe keinen Ort haben, können wir diesen Konflikt auch in der Weise formulieren: *Eine vollständige naturalistische Beschreibung und Erklärung menschlichen Handelns ist mit unserer lebensweltlichen Moralität unvereinbar.* Die Freiheit, die (transzendente) Bedingung unserer lebensweltlichen Moralität ist, besteht in der *naturalistischen Unterbestimmtheit unserer Handlungs- und Urteilsgründe*<sup>18</sup>.

Unter *Naturalismus* verstehe ich im folgenden die Auffassung, dass grundsätzlich alle Phänomene einschließlich mentaler und speziell intentionaler Zustände und Prozesse, also auch menschliches Handeln, mit naturwissenschaftlichen Methoden vollständig beschrieben und erklärt werden können. Eine solche Definition von Naturalismus bleibt vage, solange nicht näher bestimmt wird, was hier unter *naturwissenschaftlich* zu verstehen ist. Für unsere Zwecke ist eine allgemeine und präzise Definition nicht erforderlich, es genügt die Feststellung, und die wird auf einen breiten Konsens stoßen, dass jedenfalls Gründe in naturwissenschaftlichen Beschreibungen und Erklärungen keine irreduzible Rolle spielen dürfen. Die Bezugnahme auf Gründe müsste in einem naturwissenschaftlichen Argument ersetzbar sein durch naturwissenschaftlich Zugängliches wie z. B. neurophysiologische Zustände.

Der *Non-Naturalismus* wäre dann eine Auffassung, die bestreitet, dass alle Phänomene, auch mentale und speziell intentionale Zustände und Prozesse, also auch Handlungen, mit naturwissenschaftlichen Methoden im Prinzip vollständig beschrieben und erklärt werden können. Uns interessiert speziell eine Variante des Non-Naturalismus, die Gründen eine zentrale und irreduzible Rolle bei der Erklärung menschlichen Handelns und Urteilens beimisst. Diese Variante des Non-Naturalismus bezeichne ich im folgenden als *Humanismus*. Dieser Begriff von Humanismus benennt eine Position der theoretischen, nicht der praktischen Philosophie. Auf den Zusammenhang zwischen *theoretischem Humanismus* (der hier gemeinte) und *ethischem Humanismus* komme ich noch zurück. Die reaktiven moralischen Einstellungen und Empfindungen unserer Lebenswelt machen nur Sinn, wenn wir annehmen, dass unser eigenes

---

<sup>18</sup> Wegen der engen Verwobenheit von Handlungs- und Urteilsgründen ist hier eine Beschränkung auf praktische Gründe ausgeschlossen. Vgl. dazu meine Ausführungen in *Strukturelle Rationalität*, bes. Kap. 1 und 4.

Handeln und das Handeln anderer von Gründen gesteuert ist. Anders formuliert: Unsere lebensweltliche Moralität steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zum theoretischen Humanismus. Der theoretische Humanismus ist keine empirische Hypothese, die man für sich genommen überprüfen kann. Der theoretische Humanismus durchdringt unser gesamtes moralisches Begriffssystem. Ich meine damit nicht die von philosophischen Ethikern vorgenommenen Bemühungen der Systematisierung moralischer Begriffe, sondern die in unserer lebensweltlichen Praxis zum Ausdruck kommenden moralischen Einstellungen und Empfindungen im weitesten Sinne, die sich auf die Angemessenheit eigenen und fremden Handelns beziehen. Ich habe an anderer Stelle dafür argumentiert, dass die Gegenüberstellung von Gründen der Rationalität und Gründen der Moral ohnehin nicht durchzuhalten ist<sup>19</sup>. Die Freiheit, die wir voraussetzen müssen, ist also die der *Deliberation*, der Abwägung theoretischer und praktischer Gründe. Dass wir in der Lage sind, Gründe abzuwägen und je nach Ergebnis dieser Abwägung zu urteilen und zu handeln, ist in der Tat Voraussetzung nicht nur für bestimmte reaktive moralische Einstellungen, sondern für den Kernbereich zwischenmenschlicher Interaktion, für kommunikatives Handeln.

Die insbesondere von Grice, Lewis und Bennett<sup>20</sup> entwickelte intentionalistische Semantik bietet reichhaltiges Illustrationsmaterial für diese Ausweitung der Perspektive. Um zu verstehen, was jemand *meint*, muss ich in schwierigen Fällen – und diese sind ja der Ausgangspunkt der intentionalistischen Semantik – Vermutungen darüber anstellen, unter welchen Bedingungen jemand Grund hat, ein Signal der betreffenden Art zu geben. Besonders Jonathan Bennett hat die impliziten Rationalitätsprämissen sprachlicher Verständigung herausgearbeitet. Wie ein *elementum alienum* zieht sich dabei durch die Beiträge insbesondere David Lewis' eine instrumentalistische Uminterpretation<sup>21</sup>. Das Ziel von Verständigung ist in der Regel nicht die Beeinflussung des Adressaten durch geeignete Signale, sondern genuine Verständigung, d. h. gelungenes Mitteilen von Sachverhalten, gelungenes Warnen und andere Sprechakte. Der Sprechakt des Warnens durch den Ausruf "Pass auf, dort ist ein Stier" gelingt dann, wenn der Adressat aufgrund dieses Aufrufes annimmt, dass der Sprecher gute Gründe für seine Warnung hat, wenn der Adressat also vertrauensvoll auch ohne eigenen Augenschein davon ausgehen kann, dass sich in der Nähe ein Stier aufhält und dass ihm dies gefährlich werden könnte – ohne verbreitete Konformität zu den Regeln der Wahrhaftigkeit und des Vertrauens

---

<sup>19</sup> vgl. Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft, Stuttgart 2001

<sup>20</sup> H.P.Grice: *Studies in the Ways of Words*, Boston 1991; D.Lewis: *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge 1969; J. Bennett: *Linguistic Behavior*, Cambridge 1976

<sup>21</sup> vgl. *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge 1969

ist keine Sprachgemeinschaft vorstellbar, meint David Lewis<sup>22</sup> - und damit hat der Adressat Grund, sich in acht zu nehmen. Es hat eine Verständigung über Gründe stattgefunden. Beide gehen davon aus, dass sie in der Lage sind, Gründe abzuwägen und nach Gründen zu handeln, also hinreichend rational sind.

*Freiheit, Rationalität und Verantwortung sind über Gründe begrifflich eng miteinander verknüpft.* Das Medium der Verknüpfung ist die Fähigkeit zu theoretischer und praktischer Deliberation, zur Abwägung von Gründen. Diese begriffliche Verknüpfung korrespondiert mit den entsprechenden reaktiven Einstellungen und Empfindungen. Wenn wir den Eindruck haben, dass jemand nicht in der Lage ist, Gründe abzuwägen, so ziehen wir ihn nicht oder nur eingeschränkt zur Verantwortung. Wir glauben dann nicht, dass er frei sei in seinen Entscheidungen. Wir werden ihm manches nicht übelnehmen, was wir anderen, freien, rationalen und verantwortlichen Menschen übelnehmen würden. Wenn Freiheit als eine transzendente Bedingung im Sinne Strawsons verstanden wird, dann sind auch Freiheit und Rationalität, d. h. die Fähigkeit, Gründe abzuwägen und entsprechend dieser Abwägung zu urteilen und zu handeln, transzendente Bedingungen unserer lebensweltlichen Interaktionen.

Ist damit nun gezeigt, dass wir de facto frei, rational und verantwortlich sind? Für Kant waren die Anschauungsformen von Raum und Zeit transzendente Bedingungen empirischer Naturwissenschaft. Dies hat sich – allerdings erst im 20. Jahrhundert – als falsch herausgestellt. Es hat sich gezeigt, dass empirische Naturwissenschaft auch auf der Basis anderer Anschauungsformen möglich ist. Die vierdimensionale Raumzeit der Relativitätstheorie ist bis auf weiteres die Anschauungsform der modernen Physik. Der Absolutismus transzendenter Bedingungen, wie er von Kant intendiert war, hat sich als nicht haltbar herausgestellt. Der Euklidische Raum galt Kant zu recht als transzendente Bedingung der Newtonschen Physik. Ja noch mehr: Die Euklidische Geometrie, die Isotropie des Raumes oder die Gerichtetheit der Zeit sind transzendente Bedingungen lebensweltlicher empirischer Erfahrung. Wir können gar nicht anders, als diese Anschauungsformen zugrunde zu legen. Dies ist jedoch kein Beweis dafür, dass wir in einem dreidimensionalen Raum leben. Es ist allerdings ein Beweis dafür, dass sich diese Anschauungsform des dreidimensionalen, als euklidisch rekonstruierbaren Raumes in der Lebenswelt bewährt hat. Und in der Tat, der vierdimensionale Raum der Relativitätstheorie ist in den Grenzen der Präzision, die unserer lebensweltlichen Erfahrung gezogen sind, mit der euklidischen Strukturierung unserer alltäglichen Erfahrungen

---

<sup>22</sup> in: "Languages and Language", in *Language, Mind and Knowledge*, hg. von K. Gunnerson, Minneapolis 1975

kompatibel. Eine physikalische Theorie, die eine solche Kompatibilität nicht beinhaltete, würde uns als empirisch, nämlich schon in Bezug auf unsere alltäglichen Erfahrungen als widerlegt gelten. Unsere Lebenswelt ist gegenüber epistemischen Revolutionen, anders als die Wissenschaft, resistent<sup>23</sup>.

Die Flussbettmetapher Wittgensteins in *Über Gewißheit* scheint mir die Sachlage treffend zu charakterisieren. Die Grundlagen nicht nur unserer reaktiven moralischen Einstellungen und Empfindungen, sondern auch unserer Urteile und Argumente können von uns nicht in Frage gestellt werden. Dennoch sind diese Grundlagen nicht starr, nicht ein für allemal festgelegt, und die Übergänge zwischen den nicht bezweifelbaren Grundlagen und den begründungsbedürftigen Elementen unseres Überzeugungssystems im umfassendsten Sinne, also normative und deskriptive Überzeugungen gleichermaßen beinhaltend, sind fließend. Der Übergang von der Newtonschen Mechanik zur relativistischen bestand vor allem in der Ersetzung eines älteren Begriffsrahmens durch einen neuen, nicht so sehr in der Aufstellung neuer empirischer Gesetzmäßigkeiten. Man könnte es auch so formulieren: Die Grundlagen der physikalischen Analyse wurden verändert, um die empirischen Daten kohärenter interpretieren zu können. In unserer Lebenswelt sind abrupte Veränderungen dieser Art nicht zu erwarten. Sie sperrt sich gegenüber rationalistischen Konstruktionen, da sie zu tief mit den je individuellen und gesellschaftlichen Lebensformen verbunden ist, um in toto zur Disposition gestellt zu werden. Die utilitaristische Revolution unserer moralischen Überzeugungen hat nicht stattgefunden, unabhängig davon, wie überzeugend die Systematisierungsleistung, die begriffliche Präzision und die sprachphilosophische und entscheidungstheoretische Einbettung auch sein mögen. Im Konflikt zwischen Lebenswelt und Theorie verliert immer die Theorie. Die theoretische Klärung muss sich darauf beschränken, auf Inkohärenzen unserer lebensweltlichen Überzeugungen – sowohl unserer normativen, als auch unserer deskriptiven – hinzuweisen und sie mit Systematisierungsvorschlägen, die das Gros unserer lebensweltlichen Überzeugungen unangetastet lassen, zu beheben. Je größer die kulturell akzeptierte Rolle der Rationalisierung unserer normativen wie deskriptiven Stellungnahmen ist, desto deutlicher werden die internen Inkohärenzen unserer lebensweltlichen Überzeugungen und desto bedeutsamer wird die Rolle der Theorie. Die Theorie gewinnt dann an kritischer Kompetenz.

---

<sup>23</sup> Der revolutionäre Übergang vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild ist kein geeignetes Gegenbeispiel, da ich diese Interpretation der Wahrnehmung der Gestirne eher der Wissenschaft als der Lebenswelt zuordnen würde. Der Übergang von der animistischen zur entzauberten Lebenswelt war alles andere als revolutionär, es ist ein Prozeß, der vor Jahrhunderten in unserem Kulturkreis begann und bis heute noch nicht abgeschlossen ist.

Die Alternative metaphysischer (transzendentaler) *Absolutismus* versus metaphysischer (transzendentaler) *Relativismus* verstellt die tatsächliche epistemische Situation. Die Option, die Metaphysik unserer lebensweltlichen deskriptiven und normativen Überzeugungen frei zu wählen oder auch nur wesentlich zu modifizieren, steht uns nicht offen. Wir können nicht anders, als uns selbst und diejenigen, mit denen wir normale menschliche Interaktionsbeziehungen pflegen, als *frei*, *rational* und *verantwortlich* zu interpretieren. Die Vorstellung, dass ein ferner Zustand der Welt vor sagen wir zweitausend Jahren - oder besser noch: vor Entstehung der menschlichen Spezies – zusammen mit den geltenden Naturgesetzen jeden seiner Nachfolgezustände festlegt und damit auch jedes menschliche Verhalten, erscheint aus dieser Perspektive nur bizarr. Eine Vorstellung dieser Art ist in der Tat nicht in unsere lebensweltliche Praxis und die sie tragenden Überzeugungen integrierbar. Niemand, der seine eigenen reaktiven Einstellungen und Empfindungen, seine eigene Praxis, theoretische wie praktische Gründe abzuwägen, niemand, der andere mit Argumenten zu überzeugen versucht, niemand, der andere tadelt, der anderen etwas übelnimmt, der anderen dankbar ist, kann ernsthaft davon überzeugt sein, dass das Gesamt menschlicher Interaktionen, einschließlich seines eigenen Verhaltens, schon immer im Voraus festgelegt war. Die Option des Determinismus bzw. des naturalistischen Probabilismus bleibt eine akademische, d. h. sie hat einen ähnlichen Status wie die Bezweifelung des Fremdpsychischen, die radikale Skepsis oder der Solipsismus.

Aus dieser Perspektive erscheint die Debatte um Willensfreiheit in der Analytischen Philosophie in einem neuen Licht. Etwas, das – in dem soeben erläuterten Sinne – nicht ernsthaft, d. h. mit allen Konsequenzen für unsere lebensweltliche Praxis, geleugnet werden kann, nennen wir es kühn das *Faktum menschlicher Freiheit*, sollte so zurechtgelegt, so interpretiert werden, dass es der angestrebten Kontinuität von Philosophie und Naturwissenschaft nicht im Wege stand. Das mag auch den aufgeregten Tonfall erklären, der sich durch die meisten Beiträge zu dieser Thematik zieht. Es stand und steht viel auf dem Spiel, nämlich nicht weniger als ein Konflikt zwischen zentralen lebensweltlichen Überzeugungen, die – wie wir gesehen haben – nicht ernsthaft zur Disposition stehen, und zentralen Annahmen des wissenschaftlichen Weltbildes. Nur eine kleine Minderheit der analytischen Philosophen hat in den vergangenen hundert Jahren behauptet, dass unsere lebensweltlichen Überzeugungen insgesamt auf einem zentralen Irrtum beruhten. Die Klarsichtigsten aus dieser radikalen Minderheit haben dabei nicht bestritten, dass hier mehr auf dem Spiel steht als ein verbreitetes Vorurteil, nämlich das gesamte System unserer normativen Beurteilungen, dass mit der Freiheit auch mora-

lische Verantwortlichkeit steht und fällt<sup>24</sup>. Normativer Humanismus setzt theoretischen Humanismus voraus. Die Umkehrung gilt nicht; jemand kann theoretischer Humanist sein, d. h. die These akzeptieren, dass Menschen die Fähigkeit haben, Gründe abzuwägen und ihr Handeln am Ergebnis dieser Abwägung auszurichten, ohne ethischer Humanist zu sein. Der ethische Humanismus ist inhaltlich, durch normative Kriterien richtigen Handelns, bestimmt. Der theoretische Humanismus ist dagegen ethisch neutral.

Die Annahme, dass unser Handeln durch Gründe geleitet ist, kann philosophisch nicht zur Disposition stehen. Damit ziehen Gründe, d. h. unsere Fähigkeit, Gründe abzuwägen und unsere Überzeugungen und Handlungen von dieser Abwägung leiten zu lassen, eine – nennen wir es etwas dramatisch – *ultimate* Grenze für die Erklärungskraft naturalistischer Argumente und Theorien<sup>25</sup> Ich habe dies eine *ultimate Grenze* genannt, da die naturalistische Nichtintegrierbarkeit von *Qualia* dafür spricht, dass diese Grenze naturalistischer Erklärbarkeit noch weit enger gezogen werden muss. Der logische Raum der Gründe, wie John McDowell und andere Nachfolger Strawsons das Phänomen gern nennen, ist das Reich humanistischer Erklärungen (im Sinne des theoretischen Humanismus) und humanistischer Beurteilungen (im Sinne des ethischen Humanismus). Der logische Raum der Kausalerklärungen, seien sie deterministischer oder probabilistischer Natur, ist das Reich naturalistischer Beschreibungen und Erklärungen. Keines dieser beiden Reiche sollte den Versuch machen, sich das andere einzuverleiben, denn ein solches Unterfangen wird fehlschlagen. Die eine Richtung dieses Fehlschlages war Gegenstand dieses Vortrages. Menschliche Freiheit im Sinne der naturalistischen Unterbestimmtheit von Gründen – theoretischen und praktischen – ist kein isoliertes philosophisches Postulat, sondern tief mit unserer alltäglichen Praxis der Verständigung und der moralischen Beurteilung verwoben. Freiheit ist in diesem Sinne wohlbegründet.

## **Eine Nachbemerkung: Philosophie im Bildungswesen**

Ich möchte mit einer Bemerkung zur Rolle der Philosophie in unserem Bildungswesen schließen. Im Zentrum der Philosophie, wie ich sie verstehe, steht die Frage nach den angemessenen

---

<sup>24</sup> Vgl. etwa Richard Double : *The Non-Reality of Free-Will*, New York 1991 und ders. *Metaphilosophy and Free Will*, New York 1996

<sup>25</sup> Philosophen, die vom deutschen Idealismus geprägt sind, werden dem entgegenhalten: "Nein, die ultimate Grenze wird nicht durch Gründe, sondern durch Selbstbewusstsein gezogen". Ich will dem gar nicht widersprechen, weil ich vermute, dass diese beiden Grenzen deckungsgleich sind.

nen Gründen, Gründe zu urteilen und Gründe zu handeln, theoretische und praktische Gründe, Erkenntnistheorie und Ethik. Wenn ein Urteil gut begründet ist, nennen wir es *rational*, wenn eine Handlung gute Gründe für sich hat, nennen wir sie *rational*. Philosophie ist im Kern Rationalitätstheorie. Analytiker verstehen die Philosophie als systematische Disziplin. Aber auch diejenigen Traditionen, die die Philosophie als eine auch, oder sogar primär historische Geisteswissenschaft verstehen, setzen sich mit praktischen und theoretischen Gründen, mit Fragen der Rationalität des Urteilens und Handelns auseinander. Dies aber scheint mir das oberste Ziel des Bildungswesens zu sein: Eigenständige Urteilskraft zu entwickeln, Fähigkeit zu Kritik und Selbstkritik, Gründe abwägen zu können, rational zu urteilen und zu handeln. Es ist schwer verständlich, warum diejenige Disziplin, die sich genau damit seit jeher befasst eine so marginale Rolle in unserem Bildungswesen spielt. In einem Land übrigens, das einen doch recht bedeutenden Anteil an der philosophischen Literatur der Neuzeit hat, das mit den Humboldtschen Reformen einst die Philosophie zur Leitwissenschaft machte, das sich als politisch verspätete Nation über einige Dekaden als Bildungs- und Kulturnation definierte und daraus seine Identität zu schöpfen glaubte, bis der deutsche Nationalismus und Nazismus Europa ins Unglück stürzte. Nach diese Zäsur waren es die gewonnene Fußballweltmeisterschaft 1954, das deutsche Wirtschaftswunder, der Rheinische Kapitalismus, die harte D-Mark, der soziale Friede einer Mittelschichtgesellschaft, deutsche Autos und deutsche Pünktlichkeit, die das Selbstwertgefühl vieler Deutscher stabilisierten. Ich will das alles nicht diskreditieren, aber spätestens seit PISA müsste klar geworden sein, dass diese Verschiebung kollektiver Wertorientierungen in der deutschen Gesellschaft Verluste zeitigt, die die Zukunftschancen unserer Gesellschaft beeinträchtigen. Ohne eine gründliche Reform der Bildungsinhalte und –methoden, nur in zweiter Linie auch der Organisationsformen, auf die sich die Bildungspolitik seit geraumer Zeit konzentriert, wird es nicht möglich sein diese Verluste auszugleichen. Ich plädiere dafür, der Philosophie im deutschen Bildungswesen wieder eine zentrale Rolle zu geben, wenigstens in dem Maße, wie das in anderen, insbesondere romanisch-sprachigen Ländern der Welt selbstverständlich ist. Die Philosophie kann vermitteln zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen Inhalten, sie bietet Orientierungswissen deskriptiver und normativer Art, sie schult die eigene Urteilskraft und sie hält einen Humanismus lebendig, den ich - wie wohl deutlich geworden ist - schon aus philosophischen Gründen für unverzichtbar halte.