

## Vernunft und Freiheit

# HUMANPROJEKT

## Interdisziplinäre Anthropologie

Im Auftrag der  
Berlin-Brandenburgischen  
Akademie der Wissenschaften

herausgegeben von  
Detlev Ganten, Volker Gerhardt,  
Jan-Christoph Heilinger  
und Julian Nida-Rümelin

De Gruyter

# Vernunft und Freiheit

Zur praktischen Philosophie  
von Julian Nida-Rümelin

Herausgegeben von  
Dieter Sturma

unter redaktioneller Mitarbeit von  
Alexandra Spaeth, Lisa Tambornino  
und Jörg Löschke

De Gruyter

Diese Publikation erscheint mit Unterstützung der Sparkasse Essen.

ISBN 978-3-11-021499-4  
e-ISBN 978-3-11-021500-7  
ISSN 1868-8144

*Library of Congress Cataloging-in-Publication Data*

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Einbandgestaltung: Martin Zech, Bremen  
Druck: Hubert & Co. GmbH und Co. KG, Göttingen  
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

DIETER STURMA Einleitung .....	1
-----------------------------------	---

## Vortrag

JULIAN NIDA-RÜMELIN Vernunft und Freiheit. Textgrundlage für Vortrag und Kolloquium .....	9
---	---

## Freiheit und praktische Vernunft

MONIKA BETZLER Persönliche Projekte als diachrone Orientierungsprinzipien ...	39
WOLFGANG SPOHN Der Kern der Willensfreiheit .....	71
EVA-MARIA ENGELEN Intentionalität und Kontrolle .....	91
DIETMAR VON DER PFORDTEN Für eine Kohärenz normativer Überzeugungen ohne Fundierung in Konventionen .....	111

## Gründe

STEFAN GOSEPATH Gründe – bei Julian Nida-Rümelin .....	143
DIETER STURMA Freiheit und Selbstbewusstsein im Raum der Gründe .....	157

LUTZ WINGERT	
Was geschieht eigentlich im Raum der Gründe? . . . . .	179

### Humanismus und Naturalismus

VOLKER GERHARDT	
Humanismus als Naturalismus. Zur Kritik an Julian Nida-Rümelins Entgegensetzung von Natur und Freiheit . . . .	201
MATTHIAS KETTNER	
Humanistischer Individualismus, Freiheit und Menschenwürde	227
CHRISTIAN HOPPE & CHRISTIAN E. ELGER	
Neuro-Philosophie? – Kritische Anmerkungen aus neurowissenschaftlicher Perspektive . . . . .	259

### Erwiderungen

JULIAN NIDA-RÜMELIN	
Erwiderungen . . . . .	287
Erwiderung auf Monika Betzler . . . . .	289
Erwiderung auf Wolfgang Spohn . . . . .	297
Erwiderung auf Eva-Maria Engelen . . . . .	305
Erwiderung auf Dietmar von der Pfordten . . . . .	309
Erwiderung auf Stefan Gosepath . . . . .	317
Erwiderung auf Dieter Sturmha . . . . .	325
Erwiderung auf Lutz Wingert . . . . .	335
Erwiderung auf Volker Gerhardt . . . . .	341
Erwiderung auf Matthias Kettner . . . . .	347
Erwiderung auf Christian Hoppe und Christian Elger . . . . .	351
JULIAN NIDA-RÜMELIN	
Nachtrag zur Naturalismusthematik . . . . .	359

## Anhang

JULIAN NIDA-RÜMELIN Über menschliche Freiheit .....	371
JULIAN NIDA-RÜMELIN Freiheit und Kausalität .....	391
Beiträgerinnen und Beiträger .....	419
Personenregister .....	421
Sachregister .....	425



# Einleitung

DIETER STURMA

## Julian Nida-Rümelin über Vernunft und Freiheit

Die grundsätzliche These, dass Gründe nicht in deterministische Ursachen zu überführen sind, kennzeichnet den freiheitstheoretischen Ansatz von Julian Nida-Rümelin. In ontologischer Hinsicht geht er von der naturalistischen Unterbestimmtheit unserer sozialen Praxis aus. Dabei bewegt er sich systematisch in der Nähe des kantianischen Kompatibilismus: Er hält sowohl an der lückenlosen Kausalerklärung aller physischen Ereignisse als auch an der kausalen Wirksamkeit der jeweils im Spiel befindlichen Gründe fest. Nida-Rümelin spricht in diesem Zusammenhang selbst von einer hybriden Position. Mit ihr verbinden sich drei grundsätzliche Thesen: 1. Jede Handlung ist ein raum-zeitlicher Vorgang. 2. Der Übergang von Wünschen und Überzeugungen in Handlungen ist kausal bestimmt. 3. Das Verhältnis zwischen Intentionen und Handlungen lässt sich nicht nach Maßgabe naturwissenschaftlicher Nomenklaturen erfassen. Die hybride Position beschränkt das Mentale nicht auf eine bloß epistemologische Funktion. Vielmehr verhindere die Komplexität der Welt die Reduktion des Mentalen auf das Physische. Wer Gründe für kausal relevant hält, müsse entsprechend akzeptieren, dass „die komplexeren, anspruchsvolleren Gründe nicht algorithmisch sind“ (Nida-Rümelin, in diesem Band, 330). Es gebe zwar Korrelationen zwischen mentalen und physiologischen Vorgängen. Aber aufgrund der naturalistischen Unterbestimmtheit von Gründen sei es nicht möglich, eine physikalistische Geschlossenheitsthese zu unterstellen.

Die hybride Position wirkt sich folgenreich auf die Bestimmung des Verhältnisses von Geistes- und Naturwissenschaften aus. Im Unterschied zu vielen neueren Ansätzen, die – unter welchen Primatvorgaben auch immer – eine Angleichung beider Disziplinen anstreben, unterstellt die hybride Position eine strikte Differenz zwischen geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Erklärungen. Während Gründe explikativ auf Normativität, Objektivität und Nicht-Algorithmizität abzielten, blieben die Naturwissenschaften in ihren Beschreibungen und Erklä-

rungen prinzipiell den verschiedenen Spielarten mechanistischer Modelle verpflichtet. Die Differenz zwischen Geistes- und Naturwissenschaften begründet für Nida-Rümelin auch den Unterschied zwischen Humanismus und Naturalismus.

Nida-Rümelin hebt hervor, dass sein Nicht-Reduktionismus nicht im Sinne einer *dual aspect theory* verstanden werden dürfe. Er widerspricht ausdrücklich der Annahme einer Zwei-Aspekt-Konzeption von Gründen und Ursachen beziehungsweise Erlebnissen und Ereignissen – wie sie in diesem Band etwa von Spohn und Sturma vertreten wird. Er geht davon aus, dass man Ereignisse mit den methodischen Mitteln der Physik erklären, in Raum und Zeit sich vollziehende Handlungen aber nicht prognostizieren könne. Es gebe keine prinzipiellen Lücken bei der Erklärung physischer Ereignisse. Die Welt der Physik sei aber – anders als von eliminativistischer Seite unterstellt werde – kausal nicht geschlossen.

Freiheit bedeutet für Nida-Rümelin Deliberation nach Gründen. Er interpretiert diesen Sachverhalt nicht im engeren diskursethischen, sondern im realistischen Sinne: Das Ergebnis beziehungsweise die praktische Umsetzung der Deliberation stehe bei ihrem Beginn noch nicht fest. Freiheit könne dementsprechend auch nicht empirisch widerlegt werden, wie das etwa in einigen neurophilosophischen Ansätzen versucht wird. Gründe verfügen ihm zufolge über kausale Wirksamkeit. Sie seien überdies offen für Differenzierungen in gute und schlechte Gründe.

Im Unterschied zur Hauptströmung der analytischen Metaethik, für die eine anti-realistische Einstellung – sei es aus emotivistischer oder expressivistischer Sicht – typisch ist, hält Nida-Rümelin auch für die Belange der praktischen Philosophie an einer realistischen Interpretation unserer moralischen Verständigungen und Evaluationen fest. Unsere lebensweltliche Sprachpraxis sei sowohl deskriptiv als auch normativ „von einem robusten Realismus geprägt“ (Nida-Rümelin, in diesem Band, 318). Die Grundbegriffe der praktischen Philosophie Nida-Rümelins sind Vernunft, Gründe, strukturelle Rationalität, Lebensform und lebensweltliche Begründungspraxis. Sie operiert mit einer Konzeption von Rationalität, die sich an den Bestimmungen von Normativität, Kohärenz und der Teilnehmerperspektive orientiert. Entsprechend weist Nida-Rümelin eine eng gefasste Version des Naturalismus zurück. Das geschieht nicht zuletzt auch deshalb, weil sie sich mit humanistischen Annahmen nicht vereinbaren ließe. Vielmehr sei von unterschiedlichen Beschreibungsebenen und Erklärungstypen auszugehen, die nicht ineinander übersetzt werden könnten.

## Einwände und Erwiderungen

Die Diskussionen und Einwände<sup>1</sup> organisieren sich um die rechtfertigungsfähige Bestimmung von Vernunft, Freiheit und Gründen sowie um die angemessene Konzeption von Humanismus und Naturalismus. Breiten Raum nimmt die Auseinandersetzung mit Nida-Rümelins humanistischer und anti-naturalistischer Position ein.

*Freiheit und praktische Vernunft.* Der Abschnitt *Freiheit und praktische Vernunft* enthält Beiträge zur Rolle von persönlichen Projekten, zum Problem der Willensfreiheit, zum Verhältnis von Intentionalität und Handlungen sowie Überlegungen zum kohärenztheoretischen Ansatz. *Monika Betzler* setzt sich mit Nida-Rümelins These auseinander, dass Handlungsgründe für den rationalen Umgang mit der eigenen Lebensführung kennzeichnend seien. Mehr im Sinne der Ergänzung macht sie auf die praktische Bedeutsamkeit von persönlichen Projekten aufmerksam. Ihr zufolge sind persönliche Projekte, mit denen sich spezifische motivationale und affektive Einstellungen verbinden, eine eigenständige Quelle praktischer Gründe, die im Leben von Personen Orientierungsfunktionen über die Zeit hinweg erfüllen. Ihre praktische Bedeutung sei darin zu sehen, dass sie normativ und nicht-instrumentell seien sowie identitätskonstituierende Funktionen erfüllten.

Bei der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens stimmt *Wolfgang Spohn* mit Nida-Rümelin in der Zurückweisung eliminativistischer Ansätze überein. Er bezieht dabei aber einen anders verfassten erkenntnistheoretischen und ontologischen Ausgangspunkt. Spohn spricht sich für eine von Nida-Rümelin ausdrücklich abgelehnte Zwei-Aspekt-Konzeption von jeweils nicht eliminierbarer Subjekt- und Beobachterperspektive aus. Er sieht den Vorteil seines erkenntnistheoretischen Ansatzes darin, dass er unterschiedliche ontologische Optionen zulässt.

*Eva-Maria Engelen* nähert sich der Freiheitsproblematik mit der Fragestellung, welche Formen der Intentionalität mit Handlungen einhergehen. Sie setzt sich kritisch mit mechanistischen Beschreibungen auseinander und arbeitet den Unterschied zwischen bloßer Reaktion und absichtsvollem Handeln heraus. Ihre Darlegung des internen Zusammenhangs von Intentionalität, Kontrolle und Handlung kann als Er-

---

1 Anlass und Bezug der Einwände ist Nida-Rümelins Vortrag *Vernunft und Freiheit* (Nida-Rümelin VF, in diesem Band).

gängerung von Nida-Rümelins Konzeption der praktischen Vernunft verstanden werden.

Nida-Rümelins These von der notwendigen normativen Kohärenz normativer Urteile steht im Mittelpunkt von *Dietmar von der Pfordtens* metaethischer Rekonstruktion und Kritik. Er sieht in Nida-Rümelins begründungstheoretischer Inanspruchnahme des Begriffs der Lebenswelt ein konventionalistisches Bestimmungsstück.

*Gründe.* Der Abschnitt *Gründe* thematisiert systematische Fragestellungen der Rationalitätstheorie, die Rolle des Selbstbewusstseins im Raum der Gründe sowie eine Rekonstruktion des systematischen Aufbaus des Raums der Gründe. *Stefan Gosepath* sieht eine Vielzahl von Gemeinsamkeiten mit Nida-Rümelins Theorie der Rationalität. Er wendet allerdings ein, dass mit seinem Ansatz Handlungen zu rechtfertigen, aber nicht alle Handlungen zu erklären seien, was sich etwa beim Umgang mit dem Problem der Willensschwäche zeige. Es sei deshalb nicht davon auszugehen, dass ein Modell für die komplexen Strukturen von Handlungsgründen insgesamt eintreten könnte. Der Dissens zwischen Gosepath und Nida-Rümelin besteht in der Deutung des Verhältnisses von Gründen und Handlungsmotivationen. In seiner Entgegnung stellt Nida-Rümelin heraus, dass man Gründe und Motive nicht losgelöst voneinander betrachten dürfe, anderenfalls müsste Eigeninteresse als vorherrschendes Handlungsmotiv betrachtet werden.

Der Beitrag von *Dieter Sturma* stellt vor dem Hintergrund der grundsätzlichen Übereinstimmung mit dem freiheitstheoretischen Ansatz Nida-Rümelins drei Unterschiede bei der Gewichtung von Argumentationsstücken heraus. Sie betreffen die Rolle der Selbstreferenz im Raum der Gründe, das Humanismus- und das Naturalismusverständnis. Er unterstellt dabei die Konzeption eines integrativen Naturalismus, der die formale Struktur einer *dual aspect theory* aufweist, die von Nida-Rümelin auch in der Erwiderung noch einmal ausdrücklich kritisiert wird.

Der Raum der Gründe spielt *Lutz Wingert* zufolge eine entscheidende Rolle bei der Formulierung von Normen für die wissenschaftliche Untersuchung der humanen Lebensform. Seine Rekonstruktion des epistemologischen und normativen Stellenwerts von Gründen zeigt Grenzen der Naturalisierung auf. Gründe setzten Vorkommnisse zu Wahrheitswerten in Beziehung. Diese seien nicht nur durch ihre Faktizität, sondern vor allem durch gebotene und gestattete Reaktionen von Personen gekennzeichnet. Gründe könnten insofern auch nicht auf bloße Dispositionen zurückgeführt werden. Nida-Rümelin teilt die naturalis-

muskritischen Überlegungen, deutet das Verhältnis von Ursachen und Gründen aber in einem realistischeren Sinne.

*Humanismus und Naturalismus.* Nida-Rümelin geht davon aus, dass der ethische Naturalismus ethisch neutral sei und auf anthropologischen Voraussetzungen beruhe, die der theoretische Humanismus herausarbeite. Das Verhältnis von Naturalismus und Humanismus ist der Ausgangspunkt von *Volker Gerhards* Beitrag. Im Unterschied zu Nida-Rümelin geht er von einer grundsätzlichen Vereinbarkeit beider Bestimmungen aus, was nicht zuletzt auch andere semantische Zuordnungen zur Folge hat. Es sei eine verbreitete reduktionistische Verengung des Naturalismus, die den Gegensatz zum Humanismus erzeuge. Für die Belange der Reduktionismuskritik stimmt er Nida-Rümelin zu. Gerade vor dem Hintergrund von Nida-Rümelins Freiheitstheorie ergebe sich aber die Möglichkeit, eine umfassendere Ausdeutung des Naturalismus mit einem humanistischen Selbstverständnis zu vereinbaren. Aufgrund des mechanistischen Paradigmas der Naturwissenschaften fehlt nach Nida-Rümelin der Ansatz für eine derartige Vereinbarkeit.

Die Rolle des Begriffs der Menschenwürde für das Humanismuskonzept steht im Mittelpunkt des Beitrags von *Matthias Kettner*. Sein Ansatz wird von einer diskurstheoretischen Auslegung ethischer Dignität beherrscht. Begründungstheoretische Verfahren sollten auf systematische Grundlegungen verzichten und den normativen Gehalt von Menschenwürde auf wenig aufwendige universalistische Aufforderungen beschränken, die aus der Perspektive der Betroffenen zu konkretisieren seien. Nida-Rümelin wendet gegen diesen Ansatz ein, dass die moralische Dimension der humanen Lebensform nicht auf den Status der Diskursteilnehmer beschränkt bleiben dürfe.

Die Annahmen des in den öffentlichen Diskursen sehr präsenten eliminativen Naturalismusverständnisses werden in dem Beitrag von *Christian Elger* und *Christian Hoppe* aus neurowissenschaftlicher Sicht einer kritischen Überprüfung unterzogen. Sie stellen heraus, dass die kognitiven Neurowissenschaften – anders als naturalistische Eliminationsszenarien nahelegen – keineswegs in einem Monismus neuraler Mechanismen begründet seien. Vielmehr seien sie methodisch durch die Dualität von Beobachtungsebenen einerseits sowie durch eine korrespondierende Dualität der experimentellen Zugänge andererseits gekennzeichnet. Nida-Rümelin stimmt der Kritik am eliminativen Naturalismus zu, wendet sich aber gegen die von Elger und Hoppe vertretene dualistische Konzeption.



Vortrag



# Vernunft und Freiheit

JULIAN NIDA-RÜMELIN

Textgrundlage für Vortrag und Kolloquium

Diese Einladung als *Scientist in Residence* möchte ich in Gestalt des Abendvortrags am 14. Juni 2007 und des Kolloquiums am Tag darauf nutzen, um meine philosophische Position in der Freiheitsdebatte so klar, aber auch so kompakt wie es mir möglich ist, zu verdeutlichen. Da ich überzeugt bin, dass menschliche Freiheit angemessen nur über die Rolle von Gründen geklärt werden kann, gibt es einen unlösbaren Zusammenhang zwischen Rationalitätstheorie und Freiheitskonzeption.

Der erste Teil meines Vortrags wird daher die Frage „Was ist Vernunft?“ zu klären versuchen. Dabei werden wir uns nicht auf die praktische Dimension beschränken können. Theoretische und praktische Vernunft, die Rationalität des Handelns und des Urteilens sind unauflöslich miteinander verbunden.

In einem zweiten Teil ist dann zu klären, was Freiheit mit Vernunft zu tun hat. Und schließlich möchte ich im dritten Teil Überlegungen zur metaphysischen Dimension des Verhältnisses von Vernunft und Freiheit präsentieren.

Dieser Text kann die detaillierteren Ausführungen in *Strukturelle Rationalität* (Nida-Rümelin 2001) und *Über menschliche Freiheit* (Nida-Rümelin 2005)<sup>1</sup> natürlich nicht ersetzen, aber ich hoffe, dass er dazu beiträgt, das Gesamtbild der Argumentation deutlicher zu machen.

---

1 Der letzte Teil der kleinen Trilogie ist unterdessen erschienen (Nida-Rümelin 2011).

## 1. Was ist Vernunft?

### 1.1

Insbesondere in der kantischen Tradition des philosophischen Denkens ist die Unterscheidung zwischen *Rationalität* und *Vernunft* üblich und setzt sich bis in die Gegenwart fort. So war John Rawls ursprünglich darauf bedacht, die Theorie der Gerechtigkeit als einen Zweig der rationalen Entscheidungstheorie zu präsentieren – und in der Tat sind es die rationalen Entscheidungen eigeninteressierter und wechselseitig desinteressierter Individuen unter dem sogenannten Schleier des Nichtwissens, die die *fairness* der Prinzipien und der auf diesen Prinzipien beruhenden institutionellen Grundstrukturen sichern – um aber dann doch *rationality* von *reason* zu unterscheiden und die Theorie in ihrer Endfassung als Konzeption öffentlichen Vernunftgebrauchs (*public reasoning*) zu präsentieren. Mir scheint die Unterscheidung zwischen Rationalität und Vernunft wenig sinnvoll zu sein. Damit sind bestimmte Formulierungen terminologisch unzulässig, etwa: „Dies ist zwar rational, aber unvernünftig“. „Rational“ meint in Formulierungen dieser Art in der Regel „im eigenen Interesse“ und dann wäre es in der Tat eine offene Frage, ob es immer vernünftig ist, im eigenen Interesse zu handeln. Aber dieses *Argument der offenen Frage* lässt sich auch hinsichtlich der Rationalität stellen: „Dies mag zwar in deinem eigenen Interesse sein, aber ist es auch rational?“ ist nicht trivialerweise unsinnig. Rationalität mit Eigeninteresse zu identifizieren oder es ausschließlich über Eigeninteresse zu charakterisieren wäre eine begründungsbedürftige inhaltliche Stellungnahme zur Theorie praktischer Rationalität. Rationalitätsaussagen sind *normativ*. Das Eigeninteresse betreffende Feststellungen sind *deskriptiv*. Rationalitätsbehauptungen können daher nicht dasselbe bedeuten wie das Eigeninteresse betreffende Behauptungen. Wer behauptet, eine Handlung sei genau dann rational, wenn sie das Eigeninteresse des Akteurs optimiere, stellt eine normative Behauptung auf, er vertritt eine normative Theorie, die praktische Rationalität als Optimierung des Eigeninteresses kriterial bestimmt.

## 1.2

Vernunft (oder Rationalität) kann nur über *Gründe* bestimmt werden: Eine Handlung A ist rationaler als eine Handlung B, wenn bessere Gründe für A als für B sprechen. Eine Handlung ist rational (oder vernünftig), wenn sie wohlbegründet ist, wenn gute Gründe für sie sprechen. Damit kann das Argument der offenen Frage angewandt auf das Prädikat *rational* (oder vernünftig) bezüglich jeder kriterialen Theorie auf die Form gebracht werden: Diese Handlung A optimiert das Eigeninteresse der Person P, aber sprechen auch die besseren Gründe für A? So mag es im *Eigeninteresse* eines jungen Mannes sein, der wenig Neigung und Begabung für Erwerbstätigkeit mitbringt, seine Erbtante umbringen zu lassen, aber die gewichtigeren Gründe sprechen dafür, dieses Vorhaben nicht auszuführen. Daher ist die Handlung unvernünftig. Wenn eine Person meint, eine Handlung sei in ihrem eigenen Interesse, so ist dies lediglich ein *prima facie* Grund, der für diese Handlung spricht. Dieser Grund muss aber gegen andere Gründe, die möglicherweise gegen diese Handlung sprechen, abgewogen werden. Diese Abwägung ist uns lebensweltlich bestens vertraut und es ist keine Gesellschaft menschlicher Wesen vorstellbar, die ohne Abwägungen dieser Art auskommt.<sup>2</sup>

## 1.3

Es ist die Theorie (der Rationalität oder der Ethik)<sup>3</sup>, die sich gegenüber dem Komplex guter Gründe bewähren muss. Die ethische Theorie validiert nicht erst, was gute Gründe sind. Wenn man unter *Rationalismus* philosophische und wissenschaftliche Auffassungen zusammenfasst, die lebensweltlich etablierte Gründe, seien es theoretische Gründe für Überzeugungen oder praktische Gründe für Handlungen, durch philosophische oder wissenschaftliche Prinzipien ersetzen will, dann kann die

---

2 In den fünfziger und sechziger Jahren galt der sogenannte *good reasons approach* als eine theoretische Alternative sowohl zum Utilitarismus wie zum Kantianismus. In der Tat ist mein Eindruck, dass insbesondere in der Variante von Steven Toulmin *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950) die lebensweltlich etablierten praktischen Gründe zu Recht gegenüber ethischen Prinzipien aufgewertet werden. Die späteren Schriften Toulmins, insbesondere *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (1990) zeigen, dass Toulmins Anti-Rationalismus ohne antimoderne und antiaufklärerische Implikationen auskommt.

3 Auf diese Differenzierung kommen wir noch zu sprechen.

von mir vertretene Konzeption nicht unter „Rationalismus“ subsumiert werden. Als Alternative zum Rationalismus gilt in der Philosophie der *Intuitionismus*. Lange Zeit war es im angelsächsischen Sprachraum sogar üblich, zwischen einer wissenschaftlichen Ethik des utilitaristischen Typs einerseits und *intuitionistischen* Ethiken deontologischen Typs andererseits zu unterscheiden.<sup>4</sup> Wenn man unter „Intuitionismus“ Auffassungen zusammenfasst, die einen bestimmten Bereich normativer Überzeugungen als unmittelbar, das heißt ohne jedes Raisonnement einsichtig und deswegen einer Kritik grundsätzlich entzogen ansehen, dann gibt es zwischen Rationalismus und Intuitionismus ein Drittes. Es ist dann möglich, sowohl gegen die rationalistische Ersetzung lebensweltlich verankerter Gründe als auch gegen die intuitionistische Verabsolutierung bestimmter normativer Überzeugungen Stellung zu nehmen. Gegen rationalistische Begründungsprogramme spricht, dass die Prinzipien, auf denen die deduktiven Schlüsse rationalistischer Theorien aufbauen, selbst einer Begründung bedürfen. Gegen den Intuitionismus spricht, dass es keine isolierten (normativen) Überzeugungen gibt, die nicht in bestimmten Situationen mit anderen (normativen) Überzeugungen in Konflikt geraten können. Typischerweise sind intuitionistische Theorien pluralistisch, das heißt sie beharren auf der unmittelbaren Einsichtigkeit (oder Erfahrbarkeit) intrinsischer Qualitäten und optieren daher für einen erkenntnistheoretischen Fundamentalismus (im Sinne von *foundationalism*).<sup>5</sup> Das stärkste Argument gegen intuitionistische Konzeptionen ist die Nicht-Isolierbarkeit einzelner (normativer) Überzeugungen. Jede normative wie deskriptive Überzeugung hängt mit jeder anderen zusammen: In bestimmten Äußerungs-Situationen werden diese simultan relevant, geraten in Konflikt oder ergänzen sich, die eine erscheint als ein Spezialfall der anderen (die eine scheint auf die andere reduzierbar zu sein), beide lassen sich unter eine dritte (allgemeinere) normative oder deskriptive Überzeugung (eine Regel, eine Gesetzmäßigkeit) subsumieren et cetera. Dabei ist es weder so, dass das Allgemeine jeweils durch das Konkretere begründet wird, noch umgekehrt, dass das Konkretere durch das Allgemeinere begründet wird. Beide Begründungsformen kommen vor und keine von diesen führt zu nicht mehr bezweifelbaren Urteilen. Der

---

4 Diese Gegenüberstellung prägt auch die ethische Taxonomie Henry Sidgwick's in *Methods of Ethics* (1874).

5 Der *locus classicus* einer solchen intuitionistischen und zugleich im erkenntnistheoretischen Sinne fundamentalistischen Theorie ist die Wertkonzeption, die George Edward Moore in *Principia Ethica* (1903) entwickelt.

pluralistische und im Extremfall partikularistische Intuitionismus optiert für die erste Interpretation, der Rationalismus für die zweite. Der hartnäckige Fortbestand beider konkurrierender Theorie-Optionen lässt sich gut damit erklären, dass beide Begründungsformen lebensweltlich gut etabliert sind.

#### 1.4

Diese erkenntnistheoretische Position ist *kohärentistisch*: Sie bringt gegen rationalistische und intuitionistische Auffassungen die Verbundenheit normativer wie deskriptiver Überzeugungen in Stellung. Diese kohärentistische Position darf nicht selbst in die rationalistische Falle tappen. Und sie darf auch nicht so verstanden werden als beruhe sie auf einer systematischen Theorie der Kohärenz. Dieser Kohärentismus rechtfertigt sich nicht erst durch eine Theorie, auch nicht durch eine Theorie der Kohärenz. Er rechtfertigt sich in alltäglichen Modi des Begründens. Jedes Begründen hat ein Ende. Am Grund allen Begründens steht die praktizierte *Lebensform* als Ganzes. Diese Beobachtung, dass das Begründen irgendwann einmal ein Ende hat, ist uns allen aus der Lebenswelt, aber auch aus philosophischen Disputen vertraut. Dieses Ende lässt sich in einem Prinzip oder einem System von Axiomen einer Theorie nicht erfassen. Dies schließt keineswegs aus, dass sich das Gesamt der Begründungsrelationen auf wenige Prinzipien und Inferenzregeln reduzieren lässt. Diese Prinzipien und Inferenzregeln hätten dann aber keinen letzt-begründenden, keinen fundamentalen Status. Sie bewährten sich an den lebensweltlich und disziplinar etablierten Begründungsformen.<sup>6</sup>

#### 1.5

Ich habe in diesem Zusammenhang den Begriff der *strukturellen Rationalität* eingeführt. Damit setze ich mich – bei aller Übereinstimmung in der erkenntnistheoretischen Grundhaltung, also in dem, was ich *Witt-*

---

<sup>6</sup> Ich habe in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Wittgenstein von „Begründungsspielen“ gesprochen, vergleiche Nida-Rümelin (2006, Kapitel 3). Dies kann aber das Missverständnis nahelegen, dass es sich lediglich um Spiele, das heißt um so, aber auch anders konzipierbare regelgeleitete Interaktionsformen handele (vergleiche Gerhardt 2007) und daher spreche ich hier statt von „Begründungsspielen“ von „Begründungsformen“.

*Wittgenstein'sche Perspektive* nenne – von den irrationalistischen Tendenzen, wenn nicht des späten Wittgenstein selbst, so zumindest eines Gutteils seiner Anhänger, ab. Die Begründungsspiele stehen nicht unabhängig voneinander. Sie bilden ein komplexes *Netzwerk*, das die alltägliche Praxis, die Interaktionen, Sprachhandlungen und Meinungsäußerungen trägt. Die Akteure dieser Praxis müssen über die Zeit und über ihre Teilnahme an unterschiedlichen Begründungsspielen hinweg erkennbar bleiben, eine *personale Identität* aufweisen. Ihr (öffentliches) Verhalten und ihre (öffentlichen) Meinungsäußerungen müssen einen Sinn ergeben, die orientierenden theoretischen wie praktischen Gründe müssen nachvollziehbar sein, dies schließt eine lediglich punktuelle, auf ein spezifisches Begründungsspiel bezogene Begründung aus. Gründe legen in diese lebensweltliche Praxis *Strukturen* – Strukturen, die sich über Raum und Zeit, über unterschiedliche soziale, kulturelle, temporale, biographische Kontexte hinweg durchhalten. Diese Strukturen sind nicht einfach gegeben, da die Gründe der kritischen Revision zugänglich sind. Das Gesamt dieser Struktur, und damit das Gesamt der epistemischen und konativen Einstellungen propositionaler und nicht-propositionaler Art steht unter der ständigen Prüfung der Stimmigkeit, der *Kohärenz*. Da es ständig Spannungen zwischen verschiedenen Strängen und Knoten dieses Netzwerkes gibt, findet eine kontinuierliche Revision statt. Dieser Prozess ist nicht irrational, sondern Ergebnis von praktischen wie theoretischen Deliberationen. Wären die Begründungsspiele lediglich lokal und punktuell, so gäbe es eine lediglich lokale oder punktuelle, aber keine übergreifende Rationalität und das *Projekt der Aufklärung*, also der Kritik von Lebens- und Gesellschaftsformen, würde in der Tat in der Weise kollabieren, wie es manche Wittgensteinianer und postmoderne Theoretiker postulieren. Der Terminus *Strukturelle Rationalität* (Nida-Rümelin 2001) soll auf diese größeren Zusammenhänge, diese strukturellen Merkmale in erster Linie unserer lebensweltlichen Praxis, aber dann auch unserer lebensweltlichen Theorie hinweisen.

## 1.6

Es scheint keinen größeren Gegensatz zwischen dem auf Frank P. Ramsey und Rudolf Carnap zurückgehenden Programm einer Bayesianischen Rationalitäts- und Erkenntnistheorie einerseits und der Wittgenstein'schen Perspektive in dem oben erläuterten Sinne andererseits zu geben. In der Tat scheinen hier zwei unvereinbare Paradigmen

miteinander verknüpft zu werden: Eine in der Tradition des logischen Empirismus stehende Theorie rationaler Entscheidungen und rationaler Meinungsänderungen (*rational belief dynamics*) und ein an Sprechakt-Theorie und Wittgenstein'scher Sprachspiel-Theorie orientiertes pluralistisches Verständnis von Lebensformen. Abgesehen davon, dass wir es hier mit unterschiedlichen philosophischen „Schulen“ zu tun haben, deren Anhänger wechselseitig wenig Respekt füreinander aufbringen, kann ich aber kein Argument dafür erkennen, dass sich diese beiden Perspektiven nicht integrieren ließen. Gefordert ist lediglich, dass der *kohärentistische Charakter der Axiome der Wahrscheinlichkeits- und Entscheidungstheorie* ernst genommen wird und diesen Axiomen keine konsequenzialistische Gründe gebende Lesart untergeschoben wird, wie das in der entscheidungstheoretischen Literatur und erst recht in den ökonomischen Anwendungen überwiegend erfolgt. Zudem muss gegen einen falsch verstandenen Pluralismus von Begründungsspielen die Einheit des (rationalen) Akteurs über unterschiedliche Kontexte hinweg geltend gemacht werden. Diese Einheit verlangt nach Kohärenz – konativer wie epistemischer. Minimalbedingungen von Kohärenz werden in der Bayesianischen Entscheidungs- und Wahrscheinlichkeitstheorie expliziert. Da die lebensweltlich etablierten praktischen Gründe in den seltensten Fällen Handeln lediglich unter Bezugnahme auf seine Konsequenzen rechtfertigen, sind die Strukturen begründeter Praxis nur in sehr seltenen Fällen konsequenzialistisch, zumeist hingegen deontologisch zu interpretieren. Diese *deontologische Imprägnierung* unserer lebensweltlichen Praxis verletzt jedoch nicht die minimalen Kohärenzbedingungen der rationalen Entscheidungstheorie. Optimierung ist in den seltensten Fällen das Ziel des rationalen Akteurs. Da die Präferenzen des rationalen Akteurs, auch wenn er deontologischen Gründen folgt, kohärent sind, lassen sich diese Präferenzen in Gestalt einer subjektiven Wertfunktion repräsentieren (Nida-Rümelin 2005b).

## 1.7

Diese konsequent kohärentistische Perspektive erlaubt eine *spieltheoretische Lesart von struktureller Rationalität*. Diese war sogar der ursprüngliche Taufpate bei der Namensgebung. Ich möchte dies an einem besonders durchsichtigen Beispiel, dem vieldiskutierten *prisoner's dilemma* (Gefangenen-Dilemma) erläutern. Das Dilemma besteht hier darin, dass ein spieltheoretischer Gleichgewichtspunkt in dominanten Strategien pa-

reto-ineffizient ist, das heißt dass es eine andere Strategien-Kombination gibt, die alle Akteure besser stellt als in diesem Gleichgewichtspunkt. Diese andere Strategienkombination ist jedoch kein Gleichgewichtspunkt, das heißt es gibt unter der Voraussetzung, dass die anderen Beteiligten bei ihrer Strategie bleiben, jeweils individuell eine Möglichkeit, sich durch Abweichung zu verbessern. Dies gilt für alle an der Interaktion Beteiligten. Die entscheidungstheoretische Orthodoxie quittiert Interaktionssituationen dieses Typs gewissermaßen mit einem Achselzucken: Rationale Akteure wählen dominante Strategien. Die Tatsache, dass die Kombination dominanter Strategien in Interaktionssituationen dieses Typs pareto-ineffiziente Auszahlungen hat, ist bedauerlich, ändert aber nichts an den Rationalitäts-Kriterien. Der empirische Befund, dass ein hoher Prozentsatz von Akteuren in solchen Situationen die dominierte kooperative Strategie wählt, also eine Strategie, die unter der Bedingung, dass auch die anderen Interaktionsbeteiligten ihre jeweils dominierten Strategien wählen, ein pareto-effizientes Ergebnis hat, wird als Zeichen verbreiteter Irrationalität interpretiert. Weniger orthodoxe Entscheidungstheoretiker versuchen, dieser Anomalie des realen Entscheidungsverhaltens dadurch einen Anschein des Rationalen zu geben, dass sie es in den sozialen Kontext iterierter Interaktionen stellen (Axelrod 1984), was aber die Problematik nicht befriedigend löst. Eine *strukturelle* Sicht auf das *prisoner's dilemma* ergibt jedoch schlagartig ein neues Bild. Betrachten wir die Gründe, die Akteure für ihre Entscheidungen anführen werden. Diejenigen, die sich für die dominante Strategie entscheiden, werden darauf hinweisen, dass sie eine möglichst hohe Auszahlung erreichen wollen und da sie nicht wissen, wie sich der andere Akteur verhält, auf „Nummer sicher“ gehen wollten (dies jedenfalls ist die Auskunft von Studenten, mit denen ich das *prisoner's dilemma*-Spiel durchgeführt habe). Diejenigen, die die kooperative Strategie wählen (also die dominierte) werden zum Beispiel sagen, dass sie die Erwartung hatten, dass auch der andere kooperiert und dass sie ihren Teil zur kooperativen Lösung beitragen wollten. Der orthodoxe Spieltheoretiker interpretiert dies als einen Übergang vom *prisoner's dilemma*-Spiel zum *assurance game*. Er behauptet, dass die Präferenzen nun eben andere seien und damit das *prisoner's dilemma* nicht fortbesteht. Die strukturelle Sichtweise ist eine andere. Sie unterscheidet zwischen den Handlungszielen, die – wie wir annehmen können – weiterhin auf eine möglichst hohe Auszahlung gerichtet sind (zumaal wenn es sich um Geldbeträge zwischen zufällig zusammengewürfelten Spielern handelt), fügt jedoch als Bestimmungselement individueller Rationalität die *Struktur der Interaktion*

hinzu. Demnach wäre die Information über die unterschiedlichen Auszahlungen an den einzelnen Akteur unvollständig. Dieser sollte zusätzlich die *Struktur der Interaktion* kennen, um gegebenenfalls *kooperativ* handeln zu können, das heißt sein Handeln an dem Motiv der Kooperation ausrichten zu können. Die rationale Entscheidung bedarf einer dichteren Information als lediglich der individuell zu erwartenden Auszahlungen. Dies ist kein Bruch mit dem methodologischen Individualismus, da es mir um die adäquate Beschreibung individueller Handlungsmotive geht. Viele Handlungsmotive beziehen sich eben nicht lediglich auf die zu erwartenden Folgen einer Handlung, sondern auch auf die (strukturelle) Rolle der eigenen Handlung im Kontext der Handlungen anderer. Die Übersetzbarkeit von strukturellen Merkmalen in diesem Sinne in Auszahlungsfunktionen ist ein Vorurteil orthodoxer Entscheidungstheoretiker. Die Konzeption struktureller Rationalität bricht mit diesem Vorurteil, ohne auch nur eines der Axiome der Entscheidungs- und Wahrscheinlichkeitstheorie aufgeben zu müssen. Die Repräsentation der kohärenten Präferenzen einer rationalen Person durch eine quantitative Wertfunktion, also das, was in der Regel als *utility function* bezeichnet wird, ist dann wieder im ursprünglichen Sinne, nämlich strikt kohärentistisch, nicht konsequenzialistisch zu verstehen. Präferenzen, sofern sie die Axiome der Entscheidungstheorie erfüllen, lassen sich durch eine reellwertige, bis auf positiv-lineare Transformationen eindeutige Funktion repräsentieren. Die Präferenzen, wie auch immer motiviert, werden *repräsentiert*; es wird nicht die Rationalität von Präferenzen durch ein Kriterium der Optimierung von Handlungskonsequenzen festgestellt. Die Entscheidungstheorie ist gegenüber den Motiven der Akteure *inhaltlich neutral*. Sie ist nicht nur in dem Sinne formal, dass ihre Axiome und Theoreme sich in einer formalen Sprache repräsentieren lassen, sondern auch in dem Sinne, dass sie über die inhaltlichen Bestimmungen der Handlungsmotive nichts aussagt. Sie ist mit allen Typen von Gründen kompatibel, sofern diese in der praktischen Deliberation zu kohärenten Präferenz-Relationen führen.

## 1.8

Das Konzept der strukturellen Rationalität postuliert eine *spezifische Freiheit*, nämlich die des rationalen Akteurs, Interaktionsstrukturen insgesamt und nicht lediglich individuelle Auszahlungsfunktionen seiner Entscheidung zugrunde zu legen. Ein Akteur, der lediglich Auszah-

lungsfunktionen optimiert, wäre berechenbar (außer im Falle von Indifferenz). Diese spezifische Freiheit macht den Akteur unberechenbar. Um es paradox zuzuspitzen: Die Möglichkeit, im Einzelfall nicht lediglich individuelle Auszahlungsfunktionen zu optimieren, kann Bedingung des Handlungserfolgs werden, selbst wenn man den Handlungserfolg in Auszahlungen misst. Der konsequente Optimierer seiner individuellen Auszahlungsfunktion ist zum Beispiel erpressbar.<sup>7</sup> Diese von der Konzeption struktureller Rationalität postulierte Freiheit geht über die der etablierten spieltheoretischen Kriterien hinaus. Es ist dabei wichtig zu sehen, dass beim Übergang von Spielen gegen die Natur zu Spielen gegen andere rationale Akteure eine wesentliche begriffliche Veränderung stattfindet. In Spielen gegen die Natur postuliert die rationale Entscheidungstheorie lediglich die Optimierung der subjektiven Wertfunktion, die kohärente Präferenzrelationen repräsentiert. Die Gewichtung möglicher Ergebnisse einer Strategiewahl mit Wahrscheinlichkeiten (*natural luck*) wird jedoch in Interaktionssituationen nicht fortgesetzt. Würde es fortgesetzt, so sollte es in jeder Interaktionssituation mindestens eine empfohlene Lösung, also mindestens eine rationale Strategie für jeden einzelnen Teilnehmer geben (so wie in Spielen gegen die Natur). In der spieltheoretischen Analyse wird *impliziter* angenommen, dass die Akteure sich nicht wechselseitig Wahrscheinlichkeiten zuschreiben und dann ihre je individuelle Bewertungsfunktion relativ zu diesen subjektiven Wahrscheinlichkeiten optimieren; vielmehr werden nur solche Rationalitätsempfehlungen zugelassen, die sich simultan an alle Interaktionsbeteiligten richten können. Dies ist ja die Rechtfertigung dafür, nur Gleichgewichtspunkte als Lösungen von Spielen zuzulassen. Für die meisten Personalisten (oder Subjektivisten) unter den Wahrscheinlichkeitstheoretikern hat jedes Ereignis aus der Perspektive der handelnden Person eine (subjektive) Wahrscheinlichkeit, die durch den maximalen Wettquotienten eruiert werden kann. Insofern

---

7 Die auf wechselseitiger nuklearer Abschreckung beruhende relative Stabilität des Kalten Krieges beruhte auf der wechselseitig unterstellten „Irrationalität“, nach einem wie auch immer gearteten Angriff, selbst mit den überlegenen konventionellen Panzerarmeen des Warschauer Paktes an der deutsch-tschechischen Grenze, bereit zu sein, durch den Einsatz von Nuklearwaffen den eigenen Untergang in Kauf zu nehmen. Diese „Irrationalitätsannahme“ wurde in den Zeiten der Reagan-Administration durch den Aufbau von *Theater Nuclear Operations* (taktische im Gegensatz zu strategischen Kernwaffen) auf dem potenziellen europäischen Kampffeld zurückgenommen oder wenigstens abgeschwächt, während die französische Nuklear-Strategie bis heute an ihr festhält.

müsste auch das Ereignis, dass ein bestimmter Spieler eine bestimmte Strategie wählt, eine subjektive Wahrscheinlichkeit aus der Sicht jedes einzelnen Interaktionsbeteiligten haben. Diese subjektiven Wahrscheinlichkeitszuschreibungen könnten neben den Kolmogorov-Axiomen weiteren Restriktionen unterworfen sein, die sich auch aus dem Spiel-Format ergeben könnten. Diesen Weg ist die Spieltheorie bis heute nicht gegangen. Ich denke, aus gutem Grund. Denn Personen lassen sich nicht in dieser Weise kalkulieren, sie rekurren nicht nur auf erwartete Strategien anderer, sondern auch auf die Erwartungen anderer bezüglich eigener Erwartungen et cetera, ein iterativer Prozess, der grundsätzlich unbegrenzt ist. Die Unberechenbarkeit rationaler Akteure ist Voraussetzung der Rationalitätskriterien der Spieltheorie.<sup>8</sup>

## 2. Was ist Freiheit?

### 2.1

Unsere alltäglichen Intuitionen menschliche Freiheit betreffend sind besonders stark hinsichtlich einer subjektiven Erfahrung ausgeprägt, die ich als diejenige der *Willkürfreiheit* bezeichnen möchte. Jemanden, der behauptet mein Handeln sei determiniert, glaube ich damit widerlegen zu können, dass ich ihn um eine Prognose bitte, was ich in der nächsten Minute tun werde – etwa sitzen bleiben oder aufstehen – und dann jede seiner Prognosen widerlege. Oder kurz: Ich *entscheide*, ob ich mich jetzt erhebe, oder noch eine Minute länger sitze. Für solche Situationen, in denen wir willkürlich so oder auch anders entscheiden können, ist typisch, dass das Abwägen von Gründen keine Rolle spielt. Es ist egal, ob ich sitzen bleibe oder aufstehe und gerade hier scheint sich die menschliche Freiheit besonders eindringlich zu manifestieren. Dieses Argument lässt sich natürlich dadurch unterlaufen, dass man die geäußerte Prognose als kausale Ursache der jeweiligen Zuwiderhandlung annimmt, was die Iteration allerdings nur auf die nächste Stufe hebt. Diese Vermutung der kausalen Determination ließe sich wieder durch die entge-

---

8 Das Newcomb'sche Paradoxon ergibt sich aus der Annahme, dass das Entscheidungsverhalten rationaler Akteure grundsätzlich vorhersehbar ist. Entsprechend löst sich das Newcomb'sche Paradoxon auf, sobald man diese Annahme fallen lässt. Kurz: Die Leugnung menschlicher Freiheit führt in eine schwer auflösbare Paradoxie (Campbell/Sowden 1985).

gengesetzte Handlung „widerlegen“. Dieses Phänomen der Unberechenbarkeit menschlichen Handelns, das in Willkür-Situationen besonders augenscheinlich wird, sollte in der philosophischen Analyse ernst genommen werden. Es lässt sich, wie mir scheint, nicht adäquat in Gestalt eines Zufallsoperators analysieren, der jeweils bei Indifferenz der subjektiven Bewertungen des Akteurs zur Anwendung käme, etwa in Gestalt des Leibniz-Kriteriums: Wenn es keinen Grund gibt, eine von zwei Optionen für wahrscheinlicher zu halten, dann halte beide für gleich wahrscheinlich. Der willkürlich Handelnde erscheint von außen wie von einem Zufallsoperator gesteuert. Die Innenperspektive, die Perspektive der ersten Person, ist eine andere. Es ist egal, was ich tue, aber was ich tue, ist unter meiner Kontrolle. Es ist kein Zufallsoperator, der festlegt, was ich jeweils tue. Für Willkürfreiheit spielen Gründe eine Rolle. Die Kontrolle des eigenen Handelns minimiert sich auf die freie (durch Gründe unterbestimmte) Entscheidung, also die Ausbildung einer handlungsvorausgehenden Absicht, die durch die Handlung selbst erfüllt wird.

## 2.2

Entscheidungen kann man als Abschluss einer *Deliberation* charakterisieren. Zwischen Entscheidung und erfüllender Handlung findet in der Regel keine Abwägung mehr statt. Sollte sie dennoch stattfinden, dann wird die Entscheidung aufgehoben, dispensiert und gegebenenfalls eine neue Entscheidung getroffen. Entscheidungen bilden einen spezifischen Typus von Intentionen (Absichten) aus. Zwischen diesen Absichten und den sie erfüllenden Handlungen kann eine unterschiedlich große Zeitspanne liegen. Im einen Extrem beendet eine Entscheidung weitere Abwägungen für Jahre und die dann erfüllende Handlung wird aus der Ich-Perspektive als lange zuvor festgelegt wahrgenommen. Im anderen Extrem folgt die Handlung unmittelbar der Entscheidung, ja, *a limine* ist zwischen Entscheidung und Handlung die Zeitspanne nicht mehr groß genug, um die Entscheidung auf Dispens setzen zu können. Es gibt eine neurophysiologisch bestimmte untere Grenze dieser Zeitspanne. Die berühmt gewordenen Libet-Experimente spielen sich in diesem Bereich ab. Es handelt sich zweifellos um Willkür-Entscheidungen, da es den Versuchsteilnehmern egal ist, zu welchem Zeitpunkt sie ihren Finger bewegen und die Ausführung der Entscheidung folgt jeweils unmittelbar, das heißt an der unteren Grenze des (neuro-) physiologisch Möglichen. Ob die in den Versuchen reportierten Zeitpunkte der Entscheidung

verlässlich sind, ist in der neurophysiologischen Literatur umstritten. Die starke Varianz der Angaben und die Tatsache, dass die reportierten Zeitpunkte der Entscheidung sich wiederum auf Wahrnehmungen eines Zeigerstandes beziehen, lassen jedenfalls Zweifel an der Verlässlichkeit dieser Angaben aufkommen. Eine Abweichung in der Größenordnung einer Zehntelsekunde würde ausreichen, um dem Libet-Experiment jede Relevanz für die Willensfreiheits-Debatte zu nehmen.<sup>9</sup>

### 2.3

In *Über menschliche Freiheit* (Nida-Rümelin 2005) habe ich die Willkürfreiheit vollständig aus der Betrachtung ausgeschlossen und die Rolle handlungsleitender Gründe in den Mittelpunkt der Analyse gestellt.<sup>10</sup> Der Titel gibt einen Hinweis darauf, warum: Es ging mir um das Spezifikum *menschlicher* Freiheit. Ich glaube nicht, dass nicht-menschliche Tiere allesamt als (algorithmische) Maschinen funktionieren, die einem genetisch verankerten Programm folgend auf sensorische Stimuli – gegebenenfalls modifiziert durch die Geschichte vorausgegangener sensorischer Stimuli – in jeweils eindeutig festgelegter Weise reagieren. Selbst wenn diese Programme mit Zufallsoperatoren angereichert werden, scheinen mir solche mechanistischen Interpretationen des Tier-Verhaltens unzureichend zu sein. Zumindest höher entwickelte Säugetiere scheinen ihr Verhalten zumindest teilweise zu kontrollieren und in jedem Fall über so etwas wie Willkürfreiheit zu verfügen. Das Abwägen von Gründen und die langfristige Strukturierung des eigenen Lebens über akzeptierte

---

9 Die Tatsache, dass außer dem Libet-Experiment und seiner Nachfolger keine weiteren experimentellen Anordnungen entwickelt werden konnten, die die These einiger (weniger) Neurophysiologen stützen, dass sich die Existenz menschlicher Willensfreiheit (genauer sollte man sagen Handlungsfreiheit) durch empirische Daten heute widerlegen lasse, macht stutzig. In letzter Zeit werden auch innerhalb der neurophysiologischen Forschung die Vorbehalte gegen die übliche Interpretation der Libet-Befunde deutlicher artikuliert. (Vgl. zu den Libet-Experimenten Kane (2002), insbesondere die Beiträge von Benjamin Libet und Henrik Walter.)

10 Allerdings kann man auch die existenziellen Entscheidungen, deren zentrale Rolle für die Lebensgestaltung, die ich im letzten Kapitel von *Strukturelle Rationalität* (Nida-Rümelin 2001) analysiert habe, als eine Form von Willkürfreiheit interpretieren, zumindest hat diese existenzielle Freiheit etwas mit der oben benannten Willkürfreiheit gemeinsam: Sie ist nicht – primär – von Gründen bestimmt.

Handlungsgründe ist Tieren jedoch fremd. Diese zentrale Rolle der Gründe, Gründe, die dem Leben eine Struktur geben (Nida-Rümelin 2001, Kapitel 4) und die die zwischenmenschlichen Interaktionen generell und unsere Verständnispraxis speziell tragen – ist eine, wenn nicht *die conditio humana*, sie macht das Besondere der menschlichen Existenz aus. Sich von Gründen affizieren zu lassen, Gründe zu nehmen und Gründe zu geben, scheinen mir die zentralen Charakteristika des Humanen (Nida-Rümelin 2005, Kapitel 1) zu sein. Entsprechend lässt sich die Position eines *theoretischen Humanismus* dadurch charakterisieren, dass sie dem Gründe-Geben und Gründe-Nehmen einen zentralen Stellenwert in der Analyse menschlicher Praxis beimisst. Dieser humanistische Ansatz stellt sich gegen naturalistische, deren Analyse auf die Eskamotierung von Gründen gerichtet ist. In der vollendeten (wissenschaftlichen) Erklärung menschlichen Verhaltens dürfen nach naturalistischer Auffassung Gründe keine Rolle spielen. Gründe spielen demnach keine eigenständige, sondern bestenfalls eine abgeleitete Rolle, in manchen Varianten des Naturalismus ist diese Rolle in deterministische Kausalzusammenhänge der Neurophysiologie übersetzbar. Unter „Naturalismus“ werden unterschiedliche metaphysische Positionen und Forschungsprogramme subsumiert. Eine Gemeinsamkeit ist jedoch die Überzeugung, dass in der naturwissenschaftlichen Beschreibungsform alles Wesentliche über die Welt, einschließlich der Rolle des Menschen in ihr, ausgesagt werden kann. Der Humanismus, wie ich ihn verstehe, hält dagegen, dass menschliches Handeln ohne eine Bezugnahme auf Gründe nicht vollständig beschreibbar und erklärbar ist und dass die Rede von Gründen sich nicht ohne Verlust in naturwissenschaftliche Beschreibungsformen (weder der Physik, noch der Biologie, noch der Neurophysiologie) übersetzen lässt. Diese These der Unübersetzbarkeit darf nicht im Sinne eines Aspekte-Dualismus einer einheitlichen Welt gelesen werden. Die Beschreibung menschlichen Handelns, menschlichen Lebens, menschlicher Verständigungspraxis unter Rekurs auf Gründe beinhaltet mehr als die Verwendung einer zweiten Sprachform oder den Wechsel auf eine andere linguistische Ebene. Auch der weiche Naturalismus, wie er kürzlich von Jürgen Habermas vertreten wurde,<sup>11</sup> ist mit der Grammatik unserer Alltagskommunikation nicht in Einklang zu bringen. Diese Grammatik hat unter anderem die ontologische Präsupposition, dass *Gründe eine kausale Rolle* für unser Verhalten spielen. Wenn

---

11 Dieser weiche Naturalismus ist als ein Versöhnungsversuch von „epistemischem Dualismus“ und „ontologischem Monismus“ zu verstehen (Habermas 2006).

Gründe Ursachen sind oder genauer formuliert, wenn das Akzeptieren von Gründen und die vorausgehende Deliberation kausal relevant sind, also einen Einfluss auf den Weltverlauf haben, dann wäre der Weltverlauf anders, wenn anstelle dieser *andere* Gründe vom Akteur akzeptiert worden wären. Damit A Ursache von B ist, muss A für B unverzichtbar sein. Diese Unverzichtbarkeit muss auf hinreichende Bedingungen von B relativiert werden. Es gibt also einen Komplex von Bedingungen, die zusammen hinreichend für B sind und in dem A notwendig ist. Ursachen sind jeweils für sich genommen in der Regel keine notwendigen Bedingungen für das Ereignis, das sie verursachen. Es gibt andere Konstellationen von Bedingungen, die für B hinreichend sind und in denen A nicht vorkommt (Mackie 1974). Gründe werden kausal relevant nur darüber, dass sie von Akteuren akzeptiert werden. Die kausale Wirksamkeit dieses Akzeptierens von Gründen erfolgt durch Handlungen. Handlungen sind – nicht nur, aber auch – raum-zeitliche Vorgänge, in der Regel Körperbewegungen. Dass Körperbewegungen eine kausale Rolle im Weltverlauf spielen, kann als unstrittig gelten. Strittig ist jedoch die Verbindung zwischen Körperbewegungen und Gründen (dem Akzeptieren von Gründen). Das Akzeptieren von Gründen äußert sich in der Ausbildung bestimmter konativer Einstellungen, nicht umgekehrt.<sup>12</sup> Im Sinne des üblichen (naturalistischen) Kausalitätsverständnisses<sup>13</sup> sind Körperbewegungen oder allgemeiner der physikalische Aspekt unseres Handelns für den Weltverlauf kausal relevant, sie stellen (natürliche) Ursachen für weitere (natürliche) Ereignisse dar.

## 2.4

Kann es eine kausale Verbindung zwischen dem nicht-natürlichen Ereignis des Akzeptierens eines Grundes und dem natürlichen Ereignis einer Körperbewegung (im Sinne eines physikalisch-biologischen Prozesses) geben? Die Antwort muss je nach Kausalitätsbegriff, je nach dem Verständnis von Kausalität unterschiedlich ausfallen. Im Sinne einer *Regularitäts-Theorie der Kausalität*, die noch bis vor wenigen Jahren die analytische Philosophie dominierte (Stegmüller 1983, Kapitel 7), fällt es schwer, einen solchen Kausalzusammenhang zu rekonstruieren. Es wäre erforderlich, eine Sukzessions-Regularität zwischen dem Akzeptieren

12 Die entgegengesetzte Position vertritt Bernard Williams (1981).

13 Das zum Beispiel William Quine, nicht aber Donald Davidson zugrunde legt.

eines Grundes und bestimmten Körperbewegungen zu beobachten. Mit anderen Worten: Es wäre ein Gesetz erforderlich, das es erlaubte, aus dem nicht-natürlichen Ereignis des Akzeptierens eines Grundes das natürliche Ereignis einer raum-zeitlichen Körperbewegung abzuleiten. Solche Gesetzmäßigkeiten können sich nicht auf *tokens*, also einzelne Vorkommnisse des Akzeptierens eines Grundes und einzelne Vorkommnisse einer Körperbewegung, beziehen, sondern nur auf *types*. Es scheint aber völlig aussichtslos zu sein, Gründe eines bestimmten Typs mit Körperbewegungen in einen gesetzesartigen Zusammenhang zu bringen.<sup>14</sup> Günstiger steht es um eine kausale Beziehung zwischen Gründen und Körperbewegungen im Rahmen einer *probabilistischen (und epistemischen) Theorie der Kausalität*. Eine bestimmte Körperbewegung erscheint ohne vorausgehende Intentionen des Akteurs unverständlich, ihre Apriori-Wahrscheinlichkeit ist 0 oder sehr niedrig. Bei Kenntnis eines akzeptierten Handlungsgrundes steigt die (epistemische) Wahrscheinlichkeit für dieses raum-zeitliche Ereignis. Dabei ist natürlich wesentlich, dass das natürliche Ereignis der Körperbewegung als Bestandteil einer Handlung interpretiert wird. Handlungen aber sind duale Ereignisse, sie haben einen äußeren und einen inneren Aspekt, eine physische und eine psychische Komponente. Bloße Körperbewegungen sind keine Handlungen. Körperbewegungen werden zu Handlungen oder können als äußere Form einer Handlung interpretiert werden, wenn sie durch geeignete Intentionen hervorgerufen und begleitet sind. Muss dann nicht auch die Verbindung zwischen diesen (handlungs-)konstitutiven Intentionalitäten kausal sein? Reintegriert die Annahme einer kausal bestimmten Intentionalitätsdynamik aber dann nicht doch Gründe in eine naturalistische Gesamtperspektive? Mir scheint folgende Sichtweise am plausibelsten: Die Deliberation selbst, *das Abwägen von Gründen, ist kein kausaler Prozess*. Diese Deliberation wird jedoch in der natürlichen Welt kausal wirksam

---

14 Wer dennoch Gründe für Ursachen hält, wie etwa Donald Davidson, wird in der Regel dem sogenannten anomalen Monismus zugerechnet, eine Terminologie, die nur dann Sinn macht, wenn der „Monismus“ durch Kausalitätsbeziehungen konstituiert wird. Die Welten des Mentalen unter Einschluss der Gründe und Präferenzen und die Welten des Physischen sind dann über Kausalitätsbeziehungen gewissermaßen vereint. Wer jedoch für den Bereich des Physischen eine Regularitätstheorie der Kausalität vertritt oder stärkere, realistische Kausalitätsbegriffe zugrunde legt, wie etwa Mario Bunge oder Karl Popper, ist dann im zweiten Schritt in einem erneuten Dualismus gefangen, da erst einsichtig gemacht werden müsste, welche Gründe rechtfertigen, mit zwei so unterschiedlichen Kausalitätsbegriffen zu operieren.

dadurch, dass diese Deliberation zum Abschluss gebracht wird. Dieser Abschluss trägt in der Regel den Namen „Entscheidung“. Zwischen Entscheidung und erfüllender Handlung besteht in vielen Fällen erneut die Möglichkeit des intentionalen Eingriffs, der dann die Entscheidung aufhebt (dispensiert, obsolet macht). Unter Normalbedingungen heißt „sich entscheiden“ jedoch, die Deliberation abzuschließen, keine weitere Abwägung von Gründen vorzunehmen. Im Rückblick sprechen wir im Falle eines Dispenses dann auch davon, dass ich zwar „dachte, mich schon entschieden zu haben, dann aber feststellte, dass ich mich doch noch nicht entschieden habe“ oder ähnlichem. Aber auch dann, wenn die Entscheidung ultimativ ist, wenn sie nicht mehr dispensiert wird, kommt erneut Intentionalität in Gestalt der Kontrolle desjenigen Verhaltens zustande, das diese Entscheidung, eine Art vorausgehende Absicht, realisiert. Grob beschrieben ist in dieser letzten Form von Intentionalität (vor der Handlungsausführung) ein Suchprozess eingeschaltet, der die geeignete Form der Ausführung bestimmt. Dieser Suchprozess ist selbst wieder von Gründen gesteuert; Gründe aber, die nicht mehr darauf gerichtet sind, die Entscheidung selbst zu rechtfertigen oder zu überprüfen. Die „Gerichtetheit“ bezieht sich auf die geeignete Mittelwahl, betrifft also eine ganz andere Form von Normativität als diejenige, die zur Entscheidung geführt hat. Am Ende resultiert dieser komplexe, hier nur ganz grob beschriebene intentionale Prozess in einem konkreten, raumzeitlich lokalisierten und mit den Mitteln der Naturwissenschaft beschreibbaren *Verhalten*.

## 2.5

Unsere Freiheitsintuitionen haben nur dann ein *fundamentum in re*, wenn die (praktischen) Gründe, die unsere handlungsrelevante Intentionalität prägen, kausal relevant sind. Wenn das Ergebnis der Deliberation vor aller Deliberation immer schon festläge, etwa durch einen mit naturwissenschaftlichen Mitteln beschriebenen Weltzustand und die wirkenden Naturgesetze allein, dann müssten unsere Freiheitsintuitionen als – vielleicht – nützliche Illusionen gelten. Dies ist jedenfalls die These der *Freiheit als naturalistischer Unterbestimmtheit von Gründen*. Da wir – auffälligerweise – viel eher geneigt sind, theoretischen Gründen, also Gründen, etwas zu glauben, von etwas überzeugt zu sein, Freiheit im Sinne naturalistischer Unterbestimmtheit zuzugestehen, ist die weitgehend analoge Rolle theoretischer und praktischer Gründe eine Stützung dieser

Freiheitstheorie (Nida-Rümelin 2002, 79–95). Die Vorstellung, theoretische Gründe nach dem Muster physikalischer und deterministischer Kausalität zu erfassen, würde voraussetzen, dass es einen algorithmischen Prozess gibt, der dieses Wirken abbildet (Nida-Rümelin 2007, 30 ff.). Da aber schon die Theoreme der Prädikatenlogik erster Stufe algorithmisch nicht beweisbar sind, ist diese Vorstellung unplausibel. Zudem geriete sie in einen Konflikt mit der Annahme, dass menschliches Wissen für den weiteren Weltverlauf, etwa über die Anwendung von wissenschaftlichen Ergebnissen in Technik, Wirtschaft und Gesellschaft, kausale Effekte hat.

### 3. Metaphysische Aspekte

#### 3.1

Atomistische und fundamentalistische Interpretationen lebensweltlicher, wie auch wissenschaftlicher Überzeugungssysteme sind mit der tatsächlichen Begründungspraxis – der lebensweltlichen wie der wissenschaftlichen – nicht in Einklang zu bringen. Epistemologien, die diese Merkmale aufweisen, bleiben entweder abstrakte Gedankenspiele oder greifen gewaltsam in die etablierte Begründungspraxis ein. Das ursprüngliche Programm der *ideal language philosophy*, die logizistische Rekonstruktion der Mathematik und die Axiomatisierung naturwissenschaftlicher Theorien kann heute als gescheitert gelten, womit natürlich keineswegs gesagt sein soll, dass formale Sprachen in der Philosophie nichts zu suchen hätten. Weit offenkundiger ist die Inadäquatheit atomistischer und fundamentalistischer Epistemologien für lebensweltliche Überzeugungssysteme, etablierte Verständigungspraxis und Alltagssprache. Die Alternative ist *kohärentistisch* und *holistisch*: Jede einzelne Überzeugung hat eine unendliche Vielfalt von Präsuppositionen und die Begründungsrelationen sind zu komplex, um eine Einteilung in eine Klasse begründender und eine Klasse begründeter Überzeugungen plausibel erscheinen zu lassen. Wenn im Folgenden einige metaphysische Aspekte des Verhältnisses von Vernunft und Freiheit angesprochen werden, so ist dies vor dem Hintergrund einer kohärentistischen und holistischen epistemologischen Perspektive zu sehen und das heißt unter anderem, dass es keine strikte Trennung zwischen metaphysischen und nicht-metaphysischen oder empirischen Aspekten geben kann. Auch das transzendente Programm, wie es etwa bei Peter Strawson als „deskriptive Metaphysik“ entwickelt wurde, hat sich von den fundamen-

talistischen Ursprüngen der abendländischen Metaphysik-Tradition noch nicht konsequent genug abgelöst, wie mir scheint. Dennoch ist der Ausdruck „deskriptive Metaphysik“ hilfreich. Die geteilte Verständigungspraxis wird zum Ausgangspunkt der philosophischen Analyse. Der Philosoph tritt nicht von außen an die etablierten Formen des Begründens heran, um diese zu validieren (nach einem Maßstab, der dann letztlich im Dunkeln bleiben muss); vielmehr beschränkt er sich auf die Klärung der Rolle, die bestimmte, besonders zentral erscheinende Überzeugungen für diese Verständigungspraxis *de facto* haben. Da diese Verständigungspraxis jedoch Inkohärenzen aufweist, kann diese Form der zurückhaltenden philosophischen Analyse dennoch normative Kraft entfalten. Manche Überzeugung, die revidierbar erschien, kann sich als zu zentral erweisen, um mit Gründen bezweifelt werden zu können und andere Überzeugungen können sich angesichts ihrer Unvereinbarkeit mit jenen als unplausibel herausstellen.<sup>15</sup> Wenn man im Rahmen einer so verstandenen kohärentistischen Epistemologie dennoch von metaphysischen Aspekten spricht, dann ist das *gradualistisch* zu verstehen. Metaphysische Aspekte betreffen besonders abstrakte Annahmen, vor allem solche, die erst in der philosophischen Analyse als Präsuppositionen oder Verallgemeinerungen konkreterer Überzeugungen zu Tage treten.

### 3.2

Die Charakterisierung menschlicher Freiheit als naturalistische Unterbestimmtheit unserer Deliberationen hat einen solchen, in diesem schwachen Sinne metaphysischen Charakter. *Ob diese Form einer menschlichen Freiheit real ist, lässt sich nicht durch einen empirischen Test feststellen.* Auch die Gegenthese, dass Menschen in diesem Sinne nicht frei seien, dass diese Form menschlicher Freiheit nicht existiere, kann nicht für sich genommen einem empirischen Test unterzogen werden. Die These ist lediglich in dem Maße plausibel, als sie sich gut in das Gesamt unserer Sprach- und Interaktionspraxis einbetten lässt. Die These ist ihrer

---

15 Das Projekt der Aufklärung wurde oft als Distanzierung von unseren lebensweltlichen Überzeugungen missverstanden, ja in extremen Varianten, als Neu-Konstruktion *ab ovo*, beginnend bei nicht mehr bezweifelbaren Axiomen und endend in den empirischen Einzel-Anwendungen, die durch Deduktion gewonnen werden. Dieses Missverständnis reicht von Descartes über Leibniz und Spinoza bis zu Husserl, Lorenzen und Hare.

Gegenthese überlegen, wenn sie sich besser als diese einbetten lässt. Die Entscheidung zwischen diesen beiden Thesen ist unmöglich, wenn sich beide gleichermaßen einbetten lassen oder (eine ganz andere Möglichkeit) wenn unsere Sprach- und Interaktionspraxis so starke Inkohärenzen aufwiese, dass beide Optionen bestehen: die Revision dieser Sprach- und Interaktionspraxis auf der Grundlage der These mit dem Ergebnis, dass diese ihre innere Widersprüchlichkeit überwindet und zugleich ihre Revision auf der Grundlage der Gegenthese ebenfalls mit dem Resultat, dass sie ihre innere Widersprüchlichkeit überwindet. Ich glaube nicht, dass es sich so verhält, obwohl die nun in unserem Kulturkreis seit über 2.000 Jahren anhaltende Auseinandersetzung um Freiheit und Determinismus eine solche Aporie nahezulegen scheint. Ich glaube, wie die vorstehenden Argumente deutlich zu machen versuchen, dass es eine Sichtweise gibt, die unser Selbstbild mit unserem wissenschaftlichen Weltbild so verbindet, dass es nicht zu einer derart fundamentalen inneren Widersprüchlichkeit kommt. Ich glaube mit anderen Worten nicht, dass wir zu einer dieser beiden Revisionen gezwungen sind und uns dezisionistisch für den einen oder anderen – jeweils metaphysisch motivierten – Umbau unserer Überzeugungssysteme entschließen müssen. Aber ich gebe zu, dass allein die Möglichkeit einer solchen epistemischen Situation beunruhigend ist. Wer, wie ich, für einen ontologiefreien, „unaufgeregten“ Realismus plädiert, wer epistemische Wahrheitsdefinitionen für inadäquat hält, muss auf die Konvergenz unserer Begründungsspiele hoffen, muss hoffen, dass die Vielfalt der Begründungstypen in ihrer jeweiligen Praxis-Verankerung nicht zu divergenten, jeweils lediglich intern kohärenten Überzeugungssystemen führt. Die Forderung der Inklusion als einer diskursethischen Norm (Habermas 1996), diese Zentralnorm des „Projektes der Aufklärung“, erweist sich damit als unverzichtbar für einen nicht-metaphysischen (ontologiefreien) Realismus.<sup>16</sup>

---

16 Vergleiche Putnam (2004), der unterdessen – möglicherweise auch unter dem Einfluss der John-Dewey-Lektüre – nach vielen Wendungen und Irrfahrten nun genau diese Position einzunehmen scheint. Habermas votiert dagegen für eine epistemische Wahrheitsdefinition im Bereich des Normativen und für einen „metaphysischen“ Realismus im Bereich des Empirischen (Habermas 1999, Kapitel 6).

## 3.3

Im Sinne einer so verstandenen „deskriptiven Metaphysik“: Was genau präsupponiert unsere alltägliche Verständigungspraxis? Wenn sie, wie Strawson meint, Freiheit präsupponiert, dann stellt sich die Anschlussfrage, welches Verständnis von Freiheit hier genau präsupponiert wird. Kommt diese Freiheit ohne alternative Möglichkeiten aus und ist damit Determinismus-verträglich? Die Strawson'sche Analyse (Strawson 1962) hat eine, wie wir es nennen können, *sentimentalistische Einseitigkeit*: Sie fokussiert auf moralische Gefühle und reaktive Einstellungen und blendet die Gründe, die diese moralischen Gefühle und reaktiven Einstellungen leiten, aus der Analyse aus. Dadurch entsteht die problematische Gegenüberstellung einer subjektiven, von Zusammengehörigkeitsgefühlen (*attachment*) geprägten und einer objektiven, den anderen als bloßes Objekt der Manipulation ansehenden Perspektive.<sup>17</sup> Ich habe gegen diesen Sentimentalismus geltend gemacht, dass die Verbindung von Freiheit und moralischer Missbilligung über Gründe hergestellt wird (Nida-Rümelin 2005, Kapitel 1). Genauer: dass es die wechselseitige Zuschreibung der Fähigkeit, Gründe abzuwägen und nach Gründen zu handeln, ist, die uns als moralische Akteure erscheinen lässt, die daher moralische Missbilligung und andere moralische Gefühle und reaktive Einstellungen rechtfertigt. Der Austausch von Gründen, wie er in unserer Lebenswelt etabliert ist, setzt jedoch die *Existenz objektiver normativer Kriterien* voraus: Es gibt eben gute und schlechte Gründe und ob es ein guter Grund oder ein schlechter Grund ist, entscheidet sich nicht an den Gefühlslagen, sondern letztlich an den besseren Argumenten. Dass diese Argumente selbst von Gefühlslagen nicht völlig unabhängig sind, dass Interessen, Empfindlichkeiten, insbesondere in die für die menschliche Existenz so wesentliche Selbstachtung eingehen (müssen), liegt auf der Hand (Nida-Rümelin 2005, Kapitel 5). Damit rücken die praktischen und die theoretischen Deliberationen, die unser Handeln und unsere Meinungsbildung anleiten, ins Zentrum der Analyse, während die den Austausch von Gründen begleitenden Gefühlslagen die Analyse komplettieren. Mit dieser notwendigen Verschiebung ist aber der Weg frei für eine präzisere Bestimmung der spezifischen Freiheit, die unsere lebensweltliche Verständigungspraxis präsupponiert. Die Freiheit und Ver-

---

17 Dieser Sentimentalismus verwundert, wenn man bedenkt, dass Strawson einen Gutteil seiner Philosophie in engem Anschluss an die kantische Erkenntnistheorie entwickelte.

antwortung, die wir uns wechselseitig zuschreiben, ist Ausdruck der wechselseitigen Anerkennung als Akteure, die ihre je eigenen Gründe haben, die für dieses oder jenes Handeln, für diese oder jene Überzeugung sprechen und denen wir zumuten können, dass sie sich so weit von ihren Augenblicksneigungen, ihrer Sozialisation, ihrer genetischen und epigenetischen Prägung distanzieren können, dass sie jedenfalls den überwiegenden Teil ihrer Überzeugungen und Handlungen am Ergebnis der Abwägung von Gründen – theoretischen wie praktischen – ausrichten. Mit dieser Auskunft ist die spezifische Freiheit, die wir in unserer Verständigungs- und Interaktionspraxis voraussetzen, schon näher charakterisiert: Sie verlangt, dass das Ergebnis unserer Deliberationen vor aller Deliberation nicht immer schon feststeht, dass unsere *Deliberationen* ausschlaggebend sind – man könnte auch sagen *kausal relevant* – für das, was wir tun und was wir glauben. Verantwortung tragen Menschen für ihre Handlungen, aber auch für ihre Überzeugungen und denjenigen Teil ihrer Gefühle, die einen kognitiven Gehalt aufweisen.

### 3.4

Es ist ein unverzichtbarer Teil unseres lebensweltlichen Orientierungswissens, dass Menschen Gründe für ihre Handlungen und ihre Überzeugungen haben und auch für manche ihrer Gefühle. Grenzen wir dieses Phänomen zunächst etwas näher ein, um die Integration von Gründen in unser Weltbild vorzubereiten. Manche Menschen haben eine Spinnenphobie, das heißt sie haben Angst vor Spinnen, laufen weg, wenn sie Spinnen sehen, wenden den Blick ab, wenn sie Photographien von Spinnen sehen, obwohl sie wissen, dass von Spinnen in unseren Breiten keine Gefahr ausgeht. An diesem Beispiel lässt sich das Verhältnis von Gründen sehr schön illustrieren. Die Person weiß, dass sie für dieses besondere Gefühl der Spinnenangst keinen Grund hat, dass von Spinnen *de facto* keine Gefahr ausgeht. Dennoch kann sie dieses Gefühl nicht unterdrücken. Nennen wir Gefühle dieser Art, die einen kognitiven Gehalt haben, sich von Gründen jedoch nicht beeinflussen lassen, pathologische. Gefühle dieser Art *erleidet* man, sie lassen sich nicht kontrollieren (Personen, die mit solchen pathologischen Gefühlen konfrontiert sind, erleben dies auch als eine Art Ohnmacht oder Hilflosigkeit). Was begründet ist und was verursacht ist, klappt auseinander. Die Erfahrung des Kontrollverlustes hängt damit zusammen, dass sich das kognitiv Eingesehene (von Spinnen geht keine Gefahr aus) in den

Gefühlslagen nicht adäquat niederschlägt. Es gibt Strategien, um in solchen Fällen die Kontrolle zurück zu gewinnen; während des Essens Fotos von Spinnen zu betrachten soll im Laufe der Zeit helfen. Was geschieht hier? Die Person weiß um die Irrationalität ihres Gefühls, eines Gefühls, das einen kognitiven Gehalt hat (es gibt auch andere Formen der Irrationalität von Gefühlen) und sie wählt eine Verhaltensstrategie, die den kausalen Nexus zwischen sensorischen Stimuli und Gefühlslagen (hier dem sensorischen Stimulus in Spinnengestalt zum Gefühl der Phobie) unterbricht, um den Gründen die gewünschte Wirkung auf Gefühlslagen erst zu verschaffen. Man könnte auch sagen, diese *Einsicht wird kausal wirksam*. Wir haben es also mit einer Konkurrenz zu tun zwischen der kausalen Wirksamkeit eines nicht von Gründen gesteuerten Prozesses (der Prozess, der zwischen den sensorischen Stimuli der Spinnengestalt und dem Gefühl der Angst abläuft) und dem kausalen Prozess, der zwischen der Einsicht (Ungefährlichkeit der Spinnen) und dem Gefühl (entspannte Reaktion auf Spinnenwahrnehmung) abläuft. In dieser Interpretation wird – hoffentlich – deutlich, dass eine Zwei-Aspekte-Metaphysik nicht befriedigen kann. Der kausale Prozess, der von der Wahrnehmung einer Spinne zur pathologischen Spinnenangst führt, steht im Konflikt zu den Gründen, die gegen Spinnenphobie sprechen. Es ist nicht zutreffend, dass (naturwissenschaftlich grundsätzlich erfassbare) Kausalität prinzipiell nicht in Konflikt mit Gründen kommen kann, da diese einer anderen linguistischen Ebene angehören. Es ist nicht zutreffend, dass die intentionalistische Beschreibung menschlichen Handelns mit der kausalistischen schon deswegen nicht in Konflikt kommen kann, weil die ontologischen Präsuppositionen beider Beschreibungen voneinander unabhängig sind. Dieses einfache Beispiel zeigt, dass diese ontologische Unabhängigkeit nicht besteht. Wenn der Kausalitätsbegriff nicht an nomologische Erklärungsformen der Naturwissenschaften gebunden wird, kann dieser Konflikt auch folgendermaßen zugespitzt werden. Spielen Gründe (genauer: Deliberations-Ergebnisse) eine kausale Rolle? Oder kürzer und unter Umgehung des Kausalitätsbegriffes: Sind Gründe wirksam, haben Gründe eine Wirkung auf das, was wir glauben, das, was wir tun und das, was wir fühlen? Wir können annehmen, dass die kausale Wirksamkeit von Gründen über neurophysiologische Prozesse vermittelt ist. Auch konkrete Deliberation, das konkrete Abwägen von Gründen, realisiert sich in neurophysiologischen Prozessen, wie wir annehmen können. Aber die Regeln guten Begründens ergeben sich nicht aus naturwissenschaftlichen, auch nicht aus psychologischen Gesetzmäßigkeiten. Es gibt keinen Grund, hinter die

Psychologismus-Kritik Freges und Husserls zurückzufallen. Wenn logische Inferenzregeln nicht als psychologische Gesetzmäßigkeiten interpretiert werden können, so *a fortiori* nicht als neurophysiologische. Die Welt 3, von der Popper in seinen späteren Schriften redet, die Welt der logischen Inferenzregeln, des Wissens, der Begründungen, der Theorien lässt sich weder auf die naturalistische Welt, bestehend aus natürlichen Tatsachen, die grundsätzlich mit begrifflichen Mitteln der Naturwissenschaft beschreibbar und erklärbar sind, noch auf die Welt der subjektiven Gegebenheiten, der mentalen Zustände, der Dispositionen, der Wünsche und Überzeugungen reduzieren. Die Theorie des naturalistischen Fehlschlusses, die *naturalistic fallacy* von George Edward Moore, deren Begründung in *Principia Ethica* (1903) unzureichend ist, die aber bis heute vom ganz überwiegenden Teil der Ethiker und Philosophen akzeptiert wird, markiert nur einen Spezialfall dieser These der Nicht-Reduzierbarkeit. Die Inadäquatheit einer epistemischen Definition deskriptiver oder normativer Wahrheit scheint mir das entscheidende Kriterium dieser Nicht-Reduzierbarkeit des Logischen (im weitesten Sinne), also nicht nur Inferenzregeln, sondern auch Propositionen umfassend, auf das Mentale zu sein, so wie die Nicht-Definierbarkeit von Qualia durch physische (oder ‚natürliche‘) Prädikate ein umfassendes Kriterium für die Nicht-Reduzierbarkeit des Mentalen auf das Physische markiert. Wenn wir etwa davon sprechen, dass wir diese Gründe eingesehen haben oder dass eine Person zwar glaubte einen Grund zu haben, tatsächlich aber keinen guten Grund hatte, etwas zu tun, dann ordnen wir Gründe (in diesem Sprachgebrauch) der logischen Sphäre zu. In diesem Sinne kann man auch von „objektiven“ oder „guten“ Gründen sprechen.

### 3.5

Es kann gute Gründe geben, etwas zu tun oder zu unterlassen, ohne dass es auch nur eine Person gibt, die diese Gründe einsieht. Die Ermordung einer unschuldigen Person kann auch dann ungerechtfertigt sein, keinen guten Grund für sich haben, wenn es niemanden gibt, der dies erkennt. Alle diese Behauptungen sind auf den alltäglichen Sprachgebrauch gestützt. Sie rekurren nicht auf eine davon unabhängige Metaphysik oder Ontologie. Ja, wir sollten der Versuchung widerstehen, diese Befunde einer deskriptiven Metaphysik zu ontologisieren. Der deskriptive und normative Objektivismus, der in unsere alltägliche Verständigungs- und Interaktionspraxis eingelassen ist, lässt eine Reduktion der (objektiven)

Gründe auf (subjektive) Motive, wie es der Hume'schen Tradition in der praktischen Philosophie entspricht, nicht zu. Dieser *Objektivismus* ist unaufgebbar, wenn man an der etablierten Verständigungspraxis festhält und diese nicht *in toto* verwerfen will. Eine solche Verwerfung wäre nicht möglich; derjenige, der dies versucht, würde sich außerhalb der Verständigungsgemeinschaft stellen und keine Chancen auf Gehör haben, außer vielleicht in sektenartigen Klüngeln von „Halbirren“, um den Wittgenstein'schen Ausdruck zu gebrauchen.<sup>18</sup> Die Isolierung, das heißt die Abkoppelung von lebensweltlichen Verständigungsprozessen, ist aber dann die Voraussetzung. Gute Philosophie und gute Wissenschaft sind jedoch mit der lebensweltlichen Verständigungspraxis kompatibel, im besten Falle verbunden durch Regeln der lebensweltlichen Anwendung und komplementär im Sinne eines erweiterten lebensweltlichen Orientierungswissens (Nida-Rümelin 2002, Kapitel 6). Epistemische Revolutionen gibt es in der Wissenschaft,<sup>19</sup> sie ziehen in der Regel keine epistemischen Revolutionen unseres lebensweltlichen Orientierungswissens nach sich. Die besonders unter Naturwissenschaftlern verbreitete Vorstellung, dass irriige Alltagsvorstellungen von der Wissenschaft revidiert werden, gilt nur in marginalen Bereichen lebensweltlichen Urteils. Selbst der Übergang vom geo- zum heliozentrischen Weltbild erfordert keine Revisionen lebensweltlichen Orientierungswissens. Die metaphysischen, religiösen und generell weltanschaulichen Folgen, die wissenschaftliche Revolutionen nach sich ziehen können, stehen dagegen auf einem ganz anderen Blatt. In der Tat führen besonders erfolgreiche naturwissenschaftliche Forschungsprogramme meist einen weltanschaulichen Überschuss mit sich, der unzulässige Verallgemeinerungen auf Bereiche, für die diese wissenschaftlichen Theorien nicht gedacht sind, beinhalten. Dies gilt für den Sozial-Darwinismus des 19. und 20. Jahrhunderts, für die vermeintlich anti-ethischen Implikationen der Soziobiologie und für die Fundamentalkritik der Freiheit und Verantwortung, die manche aus zeitgenössischen neurophysiologischen Befunden glauben ableiten zu können. Es ist eine irreführende Vorstellung zu meinen,

---

18 Dass die eine oder andere Philosophenschule im Laufe der abendländischen Geistesgeschichte diesem Charakteristikum entsprochen haben mag, will ich gar nicht bestreiten. Ich bestreite aber, dass die Diskurse, die im geschützten Bereich eines Oberseminars oder einer Akademie möglich sind, diesem entsprechen.

19 Thomas S. Kuhn hat diese in eindringlicher Form beschrieben, ohne jedoch die wissenschaftstheoretischen Implikationen zureichend zu erfassen. Die irrationalistischen Interpretationen vieler seiner Anhänger sind jedenfalls nicht zwingend.

dass die Naturwissenschaften unser lebensweltliches Orientierungswissen erst validieren. Dies gilt weder in historischer, noch in systematischer Betrachtungsweise. In historischer nicht, weil unser lebensweltliches deskriptives wie empirisches Orientierungswissen eine erstaunliche Invarianz über die Zeiten aufweist, ohne damit obsolet zu werden. Die sogenannte *folk psychology*, also die wechselseitige Zuschreibung von mentalen Eigenschaften, Dispositionen und Intentionen, trägt das alltägliche Beziehungs- und Interaktionsgefüge und ist weder durch die Entwicklung der Psychologie zu einer empirischen Wissenschaft seit der vorletzten Jahrhundertwende, noch durch die jüngste Entwicklung der Neurophysiologie in ihrer Orientierungsleistung erschüttert. Diese Feststellung ist hier deswegen wichtig, weil das gesamte Projekt einer im oben erläuterten Sinne *deskriptiven* Metaphysik infrage gestellt wäre, träfe diese Feststellung nicht zu. Wenn unser lebensweltliches Orientierungswissen als Ruinenfeld längst vergangener wissenschaftlicher Theorien mit Anbauten aus neueren wissenschaftlichen Theorien gelten müsste, könnte auch die Analyse der begrifflichen, normativen und deskriptiven Präsuppositionen unserer lebensweltlichen Verständigungs- und Interaktionspraxis bestenfalls die Fundamente dieses Ruinenfeldes und seiner Anbauten freilegen. Warum sollte man ein systematisches Interesse an diesem Unterfangen haben, wenn doch alle Hoffnung auf die Aufklärungsleistung der empirischen Einzelwissenschaften gerichtet ist? Das Projekt einer deskriptiven Metaphysik setzt – *impliziter* – die Zurückweisung des Szientismus voraus.

### *Bibliographie*

- Axelrod, Robert (1984): *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- Campbell, Richmond/Sowden, Lanning (Hg.) (1985): *Paradoxes of Rationality and Cooperation: Prisoner's Dilemma and Newcomb's Problem*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2006): *Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (54/04), 669–707.

- Kane, Robert (Hg.) (2002): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Liessmann, Konrad P. (Hg.) (2007): *Die Freiheit des Denkens*. Wien: Zsolnay.
- Mackie, John L. (1974): *The Cement of the Universe. A Study of Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, George E. (1903): *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nida-Rümelin, Julian (2001): *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian (Hg.) (2002): *Ethische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 96–112.
- Nida-Rümelin, Julian (2005): *Über menschliche Freiheit*. Stuttgart: Reclam.
- Nida-Rümelin, Julian (2005b): *Why Rational Deontological Action Optimizes Subjective Value*. In: *Protosociology* 21, 182–193.
- Nida-Rümelin, Julian (2006): *Demokratie und Wahrheit*. München: Beck.
- Nida-Rümelin, Julian (2007): *Über menschliche Freiheit*. In: Liessmann, Konrad P. (Hg.): *Die Freiheit des Denkens*. Wien: Zsolnay, 30 ff.
- Nida-Rümelin, Julian (2011): *Verantwortung*. Stuttgart: Reclam.
- Putnam, Hilary (2004): *Ethics Without Ontology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sidgwick, Henry (1874): *The Methods of Ethics*. London: Hackett Publishing Company.
- Stegmüller, Wolfgang (1983): *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*. Bd. I: *Erklärung, Begründung, Kausalität*. Berlin: Springer.
- Strawson, Peter F. (1962): *Freedom and Resentment*. In: *Proceedings of the British Academy* 48, 187–211.
- Toulmin, Stephen E. (1986): *The Place of Reason in Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Toulmin, Stephen E. (1990): *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, Bernard (1981): *Internal and External Reasons*. In: Williams, Bernard: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973–1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 101–113.

