

## Schließt biologische Determiniertheit Freiheit aus?

ANSGAR BECKERMANN

### I.

Ich will die Antwort gleich vorwegnehmen: Nein. Selbst wenn wir vollständig biologisch determiniert wären, könnten wir uns als freie Wesen auffassen – zumindest gilt dies unter bestimmten Bedingungen, von denen ich annehme, dass sie *de facto* erfüllt sind.<sup>1</sup> Doch davon später. Fragen wir uns zunächst: Woher kommt eigentlich die *gegenteilige* Überzeugung, dass es für unser Selbstbild und für die Idee der Willensfreiheit geradezu katastrophal wäre, wenn sich herausstellte, dass alles, was wir tun, denken und fühlen, vollständig biologisch determiniert ist? Am einfachsten lässt sich dies vielleicht an einem Beispiel erläutern.

Ich sitze in einer netten Runde, die Gastgeberin fragt, ob ich noch ein Glas Rotwein möchte, und nach kurzem Überlegen sage ich „Ja“. Wenn ich noch nicht zuviel getrunken habe und wenn ich kein Alkoholiker bin, wird man zu Recht sagen, dass ich aus freien Stücken gehandelt habe. Ich habe die Frage der Gastgeberin in vollem Bewusstsein bejaht. Ich hätte mich auch anders entscheiden können; keiner hat mich gezwungen; also war ich in meiner Handlung frei und verantwortlich.

Auf der anderen Seite: Mein Äußern des Wortes „Ja“ bestand doch letzten Endes darin, dass sich beim Ausatmen meine Stimmbänder, Zunge und Lippen so bewegten, dass bestimmte Schallwellen entstanden, und für diese Bewegungen gibt es nach allem, was wir wissen, eine vollständige physiologische Erklärung. Jedenfalls entdecken wir, wenn wir die Ursachen dieser Bewegungen bis in den Kortex zurückverfolgen, nirgendwo ein „Ich“, das sozusagen von außen in die Kette der physiologischen Ursachen eingreift. Wolf Singer hat dies in einem Streitgespräch mit Lutz Wingert in *Die Zeit* Ende 2000 so ausgedrückt:

---

<sup>1</sup> Ganz ähnliche Überlegungen wie in diesem Aufsatz finden sich im Freiheitskapitel der sehr empfehlenswerten Einführung in die Philosophie SIMON BLACKBURN: *Think*, Oxford (Oxford University Press) 1999; sowie in PETER BIERI: *Das Handwerk der Freiheit*, München (Carl Hanser Verlag) 2001. Da ich das eine Buch erst nach Fertigstellung dieses Textes gelesen habe und das andere erst danach erschienen ist, scheint mir, dass hier eine Reihe von Philosophen unabhängig voneinander zu sehr ähnlichen Ergebnissen gekommen sind. Vielleicht lässt sich dies als Indiz dafür deuten, dass diese Ergebnisse nicht völlig abwegig sind.

Friedrich Hermanni & Peter Koslowski (Hg.)

*Der freie und der unfreie Wille – Philosophische und theologische Perspektiven*

Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2004

„Wir erfahren uns als freie mentale Wesen, aber die naturwissenschaftliche Sicht lässt keinen Raum für ein mentales Agens wie den freien Willen, das dann auf unerklärliche Weise mit den Nervenzellen wechselwirken müsste, um sich in Taten zu verwandeln.“<sup>2</sup>

Wenn das so ist, ist dann nicht aber die Annahme, *ich selbst* sei für mein Handeln verantwortlich, bestenfalls eine Illusion? Zeigt es nicht, dass unser gesamtes Handeln vollständig biologisch determiniert ist und dass *wir selbst* mit unserem Handeln eigentlich gar nichts zu tun haben?

Mir scheint, dass dieser Schlussfolgerung – zumindest bei vielen, die sie für richtig halten – eine im Kern Cartesianische Konzeption des Selbst zugrunde liegt. Descartes stellte sich willentliches Handeln so vor: Unsere Sinnesorgane informieren uns über unsere Umwelt, indem sie auf dem Wege über die Nervenbahnen in unserem Gehirn – genauer: auf der Zirbeldrüse – ein Bild dieser Umwelt erzeugen. Unser Geist – unser immaterielles Selbst – ist in der Lage, diese Bilder zu betrachten. Er überlegt, was zu tun ist, und verursacht, nachdem er eine Entscheidung getroffen hat – z.B. die Entscheidung, den linken Arm auszustrecken –, seinerseits eine Bewegung der Zirbeldrüse, die – ein wenig (aber tatsächlich nur ein wenig) anachronistisch gesprochen – dazu führt, dass über bestimmte efferente Nerven ein Signal an die Muskeln des linken Arms geschickt wird; ein Signal, das letzten Endes bewirkt, dass der Arm ausgestreckt wird. Im Grunde haben wir es hier mit dem Bild eines Selbst zu tun, das die Rolle eines Operators in einer Schaltzentrale spielt. Der Operator überwacht die Bildschirme und Anzeigelämpchen, die ihn über das informieren, was außerhalb der Schaltzentrale geschieht, und drückt bei Bedarf die entsprechenden Knöpfe, um dieses Geschehen in seinem Sinne zu beeinflussen.

Dass diese Konzeption unter anderem an den Problemen der kausalen Interaktion von Geist und Körper scheitert, ist schon seit Descartes' Zeiten bekannt. Erstens stellt sich die Frage, wie es der Geist überhaupt zustande bringen kann, in der körperlichen Welt kausal wirksam zu werden? Wie kann etwas Nichtkörperliches physische Wirkungen haben? Zweitens ist die physische Welt nach allem, was wir wissen, kausal geschlossen; d.h. jedes physische Ereignis hat, sofern es überhaupt eine Ursache hat, eine physische Ursache. Wenn das so ist, gibt es in der physischen Welt aber offenbar keinen Platz für ein kausales Eingreifen des Geistes. Und drittens: Wie soll das Eingreifen des Geistes z.B. mit den Erhaltungssätzen der Physik vereinbar sein? Heute nach über 300 Jahren sind diese und andere Probleme des Cartesischen Dualismus so gut untersucht, dass es in der Philoso-

phie kaum noch Anhänger dieser Position gibt.<sup>3</sup> Doch wie könnte eine rationale Alternative aussehen?

Als erstes müssen wir uns von der Vorstellung verabschieden, das eigentliche Selbst jedes Menschen sei eine eigene nichtkörperliche Substanz. Solche Selbste sind philosophische Erfindungen, im normalen Alltagsverständnis der Welt kommen sie nicht vor; die Alltagssprache kennt nicht einmal das Substantiv „Selbst“. Und sie kennt auch nicht das Substantiv „Ich“, das man mit einem Artikel oder einem Possessivpronomen verwenden könnte. Was es gibt, sind Personen, nicht ominöse Selbste oder Iche. Und Personen sind Lebewesen, die sowohl körperliche als auch mentale Eigenschaften haben<sup>4</sup> – auf der einen Seite können sie sich bewegen, sich ernähren und wachsen; auf der anderen Seite können sie aber auch wahrnehmen, fühlen und denken. Wenn Hans spazieren geht und dabei nachdenkt, ist es nicht so, dass der Körper von Hans spazieren geht und sein Geist nachdenkt. Vielmehr ist es dieselbe Person, Hans, die sowohl spazieren geht als auch nachdenkt.

## II.

Aber was heißt es, dass Hans manchmal willentlich und verantwortlich handelt, wenn es nicht heißt, dass der Geist von Hans diese Handlung verursacht? In einem Punkt sind sich hier alle einig: Verantwortliches Handeln setzt voraus, dass Hans in seinem *Handeln* frei ist, d.h. dass er nicht unter Zwang handelt. Wenn Hans in ein Zimmer eingesperrt ist oder mit vorgehaltener Pistole gezwungen wird, den Tresor zu öffnen, dann tut Hans zwar etwas (bzw. unterlässt etwas); aber ganz offenkundig tut er es nicht willentlich, ganz offenkundig kann er für das, was er tut bzw. unterlässt, nicht verantwortlich gemacht werden. Wenn er den Tresor öffnet oder das Zimmer nicht verlässt, handelt er nicht aus freien Stücken. Handlungsfreiheit setzt also voraus, dass Hans tun *kann*, was er tun *will*. Oder allgemein: Eine Person ist in ihren Handlungen genau dann frei, wenn sie keinem Zwang unterliegt, der sie hindert, zu tun, was sie tun will.

Hume gehört zu den Philosophen, die nachdrücklich für die Auffassung plädiert haben, dass dies die einzige Art von Freiheit ist, die wir wirklich haben, aber auch die einzige, an der wir interessiert sein können.

<sup>3</sup> Vgl. ANSGAR BECKERMANN; *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*, Berlin (de Gruyter) 2., überarbeitete Aufl. 2001, Kap 3.

<sup>4</sup> Vgl. PETER F. STRAWSON, *Individuals*, London (Methuen) 1959.

<sup>2</sup> WOLF SINGER in dem Streitgespräch „Wer deutet die Welt?“, *Die Zeit* 50 (2000).

“For what is meant by liberty, when applied to voluntary actions? We cannot surely mean, that actions have so little connexion with motives, inclinations, and circumstances, that one does not follow with a certain degree of uniformity from the other, and that one affords no inference by which we can conclude the existence of the other. For these are plain and acknowledged matters of fact. By liberty, then, we can only mean a *power of acting or not acting, according to the determinations of the will*; that is, if we choose to remain at rest, we may; if we choose to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to every one, who is not a prisoner and in chains.”<sup>5</sup>

Aber die Probleme dieser Auffassung liegen auf der Hand. Gilt nicht auch von einem Süchtigen, dass er tut, was er tun will? Und würden wir nicht trotzdem sagen, dass dieser Süchtige nicht frei ist in dem, was er tut? Der Punkt ist, dass der Süchtige zwar tun kann, was er tun will – er verfügt also über Handlungsfreiheit. Was aber nicht frei ist, ist sein Wille; seine Sucht hindert ihn, sich frei zu entscheiden. Mit anderen Worten: Was ihm fehlt ist *Willensfreiheit*. Wenn Handlungsfreiheit darin besteht, dass man tun kann, was man tun will, worin besteht dann diese Willensfreiheit?

Schon George Edward Moore deutet in seinem Buch *Ethics* an, dass man auf diese Frage grundsätzlich dieselbe Antwort geben kann wie auf die Frage, was Handlungsfreiheit sei:

“If by saying that we *could* have done, what we did not do, we often mean merely that we *should* have done it, if we had chosen to do it, by saying that we *could* have chosen to do it, we may mean merely that we *should* have so chosen, if we had chosen to *make the choice*.”<sup>6</sup>

So wie wir in unseren Handlungen frei sind, wenn wir tun können, was wir tun wollen, wären wir also in unserem Willen frei, wenn wir wollen können, was wir wollen wollen. Dies mag paradox klingen; doch es scheint das Problem des Süchtigen zu treffen. Der Süchtige könnte auch keine Drogen nehmen, wenn er es wollte; aber genau dies kann er offenbar nicht; er kann nicht wollen, keine Drogen zu nehmen. Zumindest kann er nicht erreichen, dass dieser Wille handlungswirksam wird. Selbst wenn ihm klar ist, wie schädlich die Einnahme von Drogen ist, und wenn er sich aus diesem Grund liebend gern dafür entscheiden würde, keine Drogen zu nehmen; er kann es nicht. Sein Wunsch, Drogen zu nehmen, ist stärker. Selbst wenn der Süchtige wollte, dass es nicht so wäre; er kann diesen Wunsch nicht unter Kontrolle bringen.

<sup>5</sup> DAVID HUME: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, Oxford (Clarendon Press) 1975, sec. vi, S. 95.

<sup>6</sup> GEORGE EDWARD MOORE: *Ethics*, Oxford (Oxford University Press) 1996, S. 113f.

Moore's Antwort liegt auch Harry Frankfurts bekannter Theorie<sup>7</sup> zugrunde, der zufolge Willensfreiheit in der Fähigkeit besteht, Wünsche zweiter Stufe auszubilden – Wünsche, die den Inhalt haben, dass bestimmte Wünsche erster Stufe handlungswirksam werden sollen. Es ist durchaus möglich, dass ich zwei widerstreitende Wünsche erster Stufe habe: Ich kann den Wunsch haben, im Bett zu bleiben und noch eine Stunde zu schlafen, und zugleich auch den Wunsch, aufzustehen und an der Fakultätskonferenz teilzunehmen. Zu einem Wesen mit freiem Willen und zugleich zu einer Person werde ich Frankfurt zufolge dadurch, dass ich außerdem auch Wünsche zweiter Stufe habe. Da ich ein einigermaßen pflichtbewusster Mensch bin, kann ich in der geschilderten Situation außerdem den Wunsch haben, dass von den genannten beiden Wünsche erster Stufe der zweite und nicht der erste handlungswirksam werden solle. Ich hätte dann den Wunsch zweiter Stufe, dass sich mein Wunsch, aufzustehen und an der Fakultätskonferenz teilzunehmen, durchsetzt, d.h. dass ich diesem Wunsch gemäß handle.

Willensfreiheit liegt dieser Konzeption zufolge genau dann vor, wenn auf der ersten Stufe die Wünsche handlungswirksam werden, von denen ich auf der zweiten Stufe will, dass sie handlungswirksam werden. Dem Süchtigen fehlt diese Willensfreiheit. Denn auch wenn er – auf der zweiten Stufe – noch so sehr möchte, dass sein Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam werde, wird sich dieser Wunsch doch durchsetzen; der Wunsch nach Drogen wird sein Handeln auch dann bestimmen, wenn der Süchtige dies nicht will.

Doch auch diese attraktive Position ist mit Problemen konfrontiert. Natürlich drängt sich sofort die Frage auf, wie es denn mit den Wünschen zweiter Stufe steht. Auf dieser Stufe taucht das Problem der Willensfreiheit doch in derselben Form wieder auf. Denken wir z.B. an Personen, die einer Gehirnwäsche oder anderen Formen der Indoktrination unterzogen wurden. Möglicherweise handeln diese Personen auch nach der Behandlung durchaus so, dass die Wünsche erster Stufe ihren Wünschen zweiter Stufe entsprechen. Aber wir hätten sicher Probleme, diese Handlungen frei zu nennen, da bei der Gehirnwäsche ihre Wünsche zweiter Stufe manipuliert wurden. Frankfurts Theorie steht somit vor einem Regressproblem. Für ihn stellt sich die Frage nach der Willensfreiheit auf jeder Stufe neu; und beantwortet werden kann sie nur durch die Annahme, dass die Wünsche der n-ten Stufe den Wünschen der n+1-ten Stufe entsprechen, diese den Wünschen der n+2-ten Stufe usw. Lässt sich dieser Regress durchbrechen?

Gary Watson<sup>8</sup> hat, wie andere auch, die Auffassung vertreten, dass Frankfurt einen entscheidenden Gesichtspunkt außer Acht gelassen hat – den Gesichtspunkt

<sup>7</sup> Besonders H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: G. Watson (ed.), *Free Will*, Oxford: Oxford University Press 1982.

<sup>8</sup> Besonders GARY WATSON: “Free Agency”, in: GARY WATSON (Ed.); *Free Will*, Oxford (Oxford University Press) 1982.

der Wertung und des moralischen Urteils. Und ich glaube, dass hier tatsächlich die Lösung des Problems liegt. Wenn ich vor der Wahl stehe, im Bett zu bleiben und noch eine Stunde zu schlafen oder aufzustehen und an der Fakultätskonferenz teilzunehmen, dann frage ich mich, was unter den gegebenen Umständen die richtige Handlung ist – die Handlung, die ich unter den gegebenen Umständen tun sollte. Entscheidend ist hier mein moralisches Urteil. Wenn ich zu der Auffassung komme, dass ich verpflichtet bin, an der Fakultätskonferenz teilzunehmen, dann werde ich aufstehen; wenn ich dagegen zu dem Schluss komme, das sei heute nicht so wichtig und daher sei es vertretbar, noch ein Stündchen zu schlafen, dann werde ich im Bett bleiben. Jedenfalls sollte das so sein.

Diese Überlegung wirft ein neues Licht auf das Problem der Willensfreiheit. Denn das wirkliche Defizit des Süchtigen besteht darin, dass moralische und Klugheitsüberlegungen bei ihm keinerlei Wirksamkeit haben. Er kann sich noch so sehr darüber im Klaren sein, dass sein Wunsch, Drogen zu nehmen, falsch ist und dass ihn seine Drogensucht gesundheitlich ruinieren wird. All dies wird nicht bewirken, dass sein Wunsch, Drogen zu nehmen, nicht handlungswirksam wird. Willensfreiheit scheint also entscheidend davon abzuhängen, ob die Entscheidungen eines Handelnden durch moralische und Klugheitsüberlegungen beeinflusst werden können – Überlegungen, in denen es darum geht, welche Wünsche handlungswirksam werden *sollten*.

Die Bedeutung von moralischen und Klugheitsüberlegungen wird auch deutlich, wenn wir unsere Einstellung Tieren gegenüber mit der Einstellung vergleichen, die wir zu uns selbst und unseren Mitmenschen einnehmen. Auch das Verhalten von Tieren beurteilen wir. Wenn der Hund nicht aufhört zu bellen, rufen wir „Still“ und geben ihm vielleicht sogar einen Klaps, um ihn dazu zu bringen, ruhig zu sein. Wenn er sich auf den Befehl „Platz“ hin setzt, sagen wir „Brav“, um ihm zu zeigen, dass er getan hat, was wir von ihm erwartet haben. Auch Tiere belohnen und bestrafen wir, um sie dazu zu bringen, sich so zu verhalten, wie wir wollen. Aber wir kämen nie auf die Idee, zu einem Hund zu sagen: „Sieh mal, es ist moralisch falsch, Hasen zu jagen; lass das bitte in Zukunft sein.“ Und auch der folgende Versuch wäre offensichtlich fehl am Platze: „Wenn Du weiter den Postboten beißt, werde ich Dich ins Tierheim bringen müssen; Du schadest Dir also nur selbst, wenn Du das nicht lässt.“

Ganz anders bei unseren Mitmenschen. Zwar reagieren wir auch hier häufig mit Belohnung und Bestrafung. Aber ebenso häufig versuchen wir – z.B. in der Kindererziehung –, das Verhalten anderer dadurch zu beeinflussen, dass wir ihnen sagen, dass das, was sie getan haben, moralisch falsch oder ihren wohlverstandenen Eigeninteressen abträglich ist. Mit anderen Worten: Das Verhalten unserer Mitmenschen können wir im Gegensatz zum Verhalten von Tieren auch dadurch beeinflussen, dass wir argumentieren und damit versuchen, ihre eigenen Einstellungen und Entscheidungen zu verändern. Es ist daher ein zentrales Anzeichen da-

für, dass jemand in seinen Handlungen frei ist, dass es möglich ist, seine Urteile und auf diesem Wege auch sein Verhalten durch diese Art von Argumentieren zu beeinflussen. Offenbar hat Willensfreiheit entscheidend damit zu tun, dass unser Wille durch moralische und durch Klugheitsüberlegungen beeinflusst werden kann.

Stehen wir damit nicht aber wieder ganz am Anfang? Denn natürlich stellt sich jetzt die Frage, wie es denn möglich sein soll, dass moralische Urteile und moralisches Argumentieren unser Verhalten beeinflussen, wenn dieses Verhalten vollständig biologisch determiniert ist.

### III.

Ein Philosoph, den dieses Problem besonders umgetrieben hat, ist Sir Karl Popper, der in der zweiten Arthur-Holly-Compton-Gedächtnisvorlesung *Of Clouds and Clocks* schreibt:

“Compton describes [...] what I shall call the ‘*nightmare of the physical determinist*’. A deterministic physical clockwork mechanism is, above all, completely self-contained: in the perfect deterministic physical world there is simply no room for any outside intervention. Everything that happens in such a world is physically predetermined, including all our movements and therefore all our actions. Thus all our thoughts, feelings, and efforts can have no practical influence upon what happens in the physical world: they are, if not mere illusions, at best superfluous by-products (‘epiphenomena’) of physical events.”<sup>9</sup>

Mit anderen Worten: Wenn wir annehmen, dass alle unsere Handlungen physikalisch – oder auch biologisch – determiniert sind, dann behaupten wir Popper zufolge zugleich, dass unsere Handlungen nicht durch unsere Gedanken, Gefühle und Argumente bestimmt sein können. Denn der physikalische bzw. biologische Determinismus impliziert, dass es keine nichtphysikalischen bzw. keine nichtbiologischen Ursachen gibt, und das, so Popper weiter, bedeutet, dass Phänomene außerhalb des Systems keinerlei kausalen Einfluss auf das haben können, was im System passiert.

Popper zufolge ist der Determinismus aber unhaltbar; denn jeder Determinist befindet sich seiner Meinung nach in einer selbst gestellten Falle. Wenn er Recht hat, dann bedeutet das nämlich, dass seine eigene Überzeugung von der Wahrheit

<sup>9</sup> KARL POPPER: *Objective Knowledge*, Oxford (Clarendon Press) 1972, S. 217.

des Determinismus nicht auf Argumenten beruht. Der Determinismus impliziert eben, dass Argumente für das, was wir glauben und was wir tun, kausal völlig irrelevant sind.

„[...] according to determinism, any theories – such as, say, determinism – are held because of a certain physical structure of the holder (perhaps of his brain). Accordingly we are deceiving ourselves (and are physically so determined as to deceive ourselves) whenever we believe that there are such things as arguments or reasons which make us accept determinism. Or in other words, physical determinism is a theory which, if it is true, is not arguable, since it must explain all our reactions, including what appear to us as beliefs based on arguments, as due to *purely physical conditions*.“<sup>10</sup>

Eine Prämisse dieser Argumentation liegt aber offen zutage: Popper geht wie der Cartesianer davon aus, dass Gedanken, Gefühle und Argumente etwas Nicht-physikalisches bzw. Nichtbiologisches sind. Auch Popper ist insofern der Cartesianer verhaftet. Und die Frage ist, ob diese Weltsicht so selbstverständlich ist, wie er voraussetzt.

Nun, Popper geht wie Frege<sup>11</sup> davon aus, dass sich Gedanken und Argumente auf der einen Seite von materiellen Gegenständen dadurch unterscheiden, dass sie nicht sinnlich und nicht materiell sind. Auf der anderen Seite unterscheiden sie sich aber auch von Gefühlen und Vorstellungen; denn Gedanken und Argumente sind objektiv, nicht subjektiv. Wie Frege ein drittes Reich postuliert Popper deshalb eine dritte Welt, deren Bewohner Theorien, Argumente, Lehrsätze usw. sein sollen. Das muss uns hier jedoch nicht interessieren. Denn Popper ist auch in einem anderen Punkt mit Frege völlig einig: Die Bewohner der dritten Welt können nicht von sich aus kausal wirksam werden. Sie müssen von Menschen erfasst oder entdeckt oder gedacht werden, um die erste, die materielle Welt beeinflussen zu können. Die Frage ist also nicht, wie Gedanken und Argumente in der physischen Welt kausal wirksam werden können, sondern wie es möglich ist, dass Überzeugungen und Überlegungen das physikalische Geschehen kausal verändern.<sup>12</sup> Für den anticartesianischen Naturalisten ist die Antwort hier einfach: Überzeugungen und Überlegungen können das physikalische Geschehen genau deshalb kausal

verändern, weil sie selbst etwas Physisches bzw. Biologisches sind. Wie aber lässt sich diese These plausibel machen?

Wieder kommt es zuerst darauf an, sich aus dem Griff der Cartesianischen Bilder zu befreien. Der Cartesianer stellt sich das Bewusstsein als eine Art inneres Theater vor. Auf der Bühne dieses Theaters tummeln sich Gedanken, Gefühle und Wahrnehmungseindrücke; und Überlegungen sind für ihn nichts anderes als innere Vorgänge, die sich auf dieser Bühne abspielen. Gilbert Ryle hat dieses Bild des inneren Theaters in seinem Buch *The Concept of Mind* (London: Hutchinson 1949) mit großem Scharfsinn kritisiert. Einen Geist zu haben bedeutet nicht, dass sich im Innern einer Person Dinge abspielen, über die nur die Person selbst informiert ist. Es bedeutet vielmehr, dass diese Person über bestimmte Fähigkeiten und Dispositionen verfügt, die sich in ihrem Verhalten zeigen. Damit geht Ryle von einem Bild des Geistes aus, das heute allgemein geteilt wird.<sup>13</sup> Bei geistigen Vorgängen handelt es sich nicht um mysteriöse Phänomene in einer mysteriösen Innenwelt; das geistige Leben von Personen besteht vielmehr darin, dass sie bestimmte (mentale) Eigenschaften besitzen, die sich in mentalen Prozessen bilden und verändern. Auch wenn ein Mensch eine bestimmte Überzeugung hat, heißt das also nichts anderes, als dass dieser Mensch als ein biologischer Organismus eine bestimmte Eigenschaft hat – die Eigenschaft zu glauben, dass dies oder jenes der Fall ist.

So verstanden, stellt sich die Situation für den anticartesianischen Naturalisten so dar: Er muss behaupten, dass mentale Eigenschaften wie das Haben von Überzeugungen ganz normale physische oder biologische Eigenschaften sind – so wie die Härte eines Ziegelsteins eine ganz normale physische und die Fähigkeit, sich fortzupflanzen, eine ganz normale biologische Eigenschaft ist. Ich will hier nicht auf die Argumente eingehen, die für und gegen diese Auffassung sprechen.<sup>14</sup> Wichtig ist mir jedoch, an dieser Stelle noch einmal auf die dialektische Situation hinzuweisen.

Der Cartesianer behauptet, dass Menschen nur dann frei und für ihre Handlungen verantwortlich sind, wenn diese Handlungen durch ein immaterielles Selbst verursacht werden, das direkt in die Geschehnisse im Gehirn eingreift. Dieser Auffassung zufolge würde es sicher keine Freiheit geben, wenn sich herausstellen sollte, dass unsere Handlungen vollständig neurobiologisch erklärbar sind.

<sup>10</sup> *Ebenda*, S. 223f.

<sup>11</sup> Vgl. besonders GOTTLOB FREGE: „Der Gedanke“, in: GOTTLOB FREGE: *Logische Untersuchungen*, hrsg. von G. Patzig. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1972.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch die folgende Passage: „[...] what we want is to understand how such nonphysical things as *purposes, deliberations, plans, decisions, theories, intentions, and values* can play a part in bringing about physical changes in a physical world.“ (*Ebenda*, S. 229)

<sup>13</sup> Natürlich gibt es auch beträchtliche Unterschiede zwischen Ryle und dem, was ich hier einmal den „philosophischen mainstream“ nennen möchte. Diese Unterschiede beziehen sich hauptsächlich auf die Frage nach dem kausalen Charakter mentaler Erklärungen.

<sup>14</sup> Dies ist ausführlich in meiner *Analytischen Einführung in die Philosophie des Geistes*, a.a.O., geschehen.

Gegen den Cartesianer kann man einwenden, dass er einen Freiheitsbegriff hat, der auf äußerst unplausiblen metaphysischen Annahmen beruht. Menschen, so kann man ihm entgegen, sind keine immateriellen Selbste, sondern biologische Wesen, die genau dann frei und für ihre Handlungen verantwortlich sind, wenn diese Handlungen aus Wünschen resultieren, die durch moralische Urteile und moralisches Argumentieren beeinflusst werden können.

Für den Popperianer, der glaubt, dass Gedanken, Urteile und Argumente etwas Nichtphysisches sind, ist jedoch auch dieser Freiheitsbegriff mit der Annahme eines allgemeinen biologischen Determinismus unvereinbar. Auch für den Popperianer könnte es daher keine Freiheit geben, wenn sich herausstellen sollte, dass unsere Handlungen vollständig neurobiologisch erklärbar sind.

Nur für den Naturalisten stellen sich die Dinge anders da. Da für ihn auch mentale Eigenschaften physische bzw. biologische Eigenschaften sind, ist für ihn die Annahme, dass unsere Handlungen vollständig neurobiologisch determiniert sind, durchaus mit der Annahme vereinbar, dass unsere Handlungen rational kontrolliert werden können. Nur der Naturalist braucht daher keine Angst vor den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften zu haben. Nur für ihn ändert sich an unserm Selbst- und Menschenbild auch dann nichts, wenn sich herausstellen sollte, dass unser Verhalten vollständig neurobiologisch erklärbar ist.

Um es noch einmal anders auszudrücken: Es gibt überwältigende empirische Evidenz dafür, dass unsere Entscheidungen – zumindest in einigen Fällen – durch rationale Überlegungen und Argumente beeinflusst werden können. Es gibt jedoch ebenfalls überwältigende empirische Evidenz für die Annahme, dass alle Handlungen rein biologisch determiniert sind. Beide Annahmen können jedoch nur dann zugleich wahr sein, wenn der Naturalist Recht hat.

#### IV.

Führt dieser Naturalismus aber nicht auf direktem Weg von der Scylla in die Charibdis? Wenn auch das Haben von Gründen eine biologische Eigenschaft ist, wenn Prozesse des Überlegens durch neuronale Prozesse realisiert sind und wenn es für alle biologischen Prozesse hinreichende biologische Ursachen gibt, dann scheint doch völlig *biologisch* determiniert zu sein, welche Überlegungen in meinem Kopf stattfinden, und damit auch, welche Handlungen sich aus diesen Überlegungen ergeben. Wie kann *ich* aber für etwas verantwortlich gemacht werden, das gar nicht von mir, sondern von ganz anderen Dingen determiniert ist?

Hinter dieser Frage steckt wieder das Bild des Selbst, das die Rolle des Operateurs in einer Schaltzentrale spielt – allerdings in noch radikalerer Form. Bei Des-

cartes sahen die Dinge so aus: Das Selbst betrachtet den sensorischen Input, *überlegt*, was zu tun ist, und drückt daraufhin die entsprechenden Knöpfe, d.h. es bewirkt bestimmte Bewegungen der Zirbeldrüse. Jetzt haben wir es mit dem Bild eines Operateurs zu tun, der nicht einmal mehr selbst überlegt, der vielmehr auch die Überlegungen, die in seinem Kopf stattfinden, nur passiv betrachtet und sich fragt „Was habe ich eigentlich damit zu tun?“. Philosophinnen und Philosophen, deren Denken von diesem Bild geprägt ist, meinen offenbar: Es kann schon sein, dass wir genau für die Handlungen verantwortlich sind, die auf Wünsche zurückgehen, die durch bestimmte Überlegungen beeinflussbar sind; aber doch offenbar nur dann, wenn *wir selbst Herr* dieser Überlegungen sind, und d.h. auch, wenn diese Überlegungen nicht biologisch oder anderweitig determiniert sind. Aber was im Himmel soll es heißen, dass ich der Herr meiner Überlegungen bin? Können wir dieses Herr-der-eigenen-Überlegungen-Sein wirklich im Rahmen des Bildes eines Operateurs in der Schaltzentrale explizieren? Und wie würde das aussehen?

Wahrscheinlich so: Dieses Mal sitzt der Operateur vor einem Tisch mit vielen Kästen, in denen er Gründe für verschiedene Handlungen gesammelt hat. Er fragt sich, soll ich die Handlung *A* ausführen oder nicht, und um diese Frage zu beantworten, kramt er aus den verschiedenen Kästen alle relevanten Gründe hervor. Zum Schluss schaut er noch einmal genau nach, ob er auch keinen Grund übersehen hat, legt alle einschlägigen Gründe auf den Tisch, wägt sie ab und kommt zu einer Entscheidung.

Dies ist aber nicht nur ein merkwürdiges, es ist ein inkohärentes Bild. Was geht bei dieser Gelegenheit eigentlich in dem Operateur vor? Beruht das, was er da macht, auf Überlegungen, die er anstellt, oder zieht er – gewissermaßen blind – Gründe aus den verschiedenen Kästen, bis er zum Schluss – ebenfalls blind – irgendeine Entscheidung fällt? Im ersten Fall haben wir offensichtlich ein Regressproblem, und im zweiten Fall darf man wohl fragen: Wie kann jemand für ein Abwägen von Gründen verantwortlich sein, das völlig blind und ohne jede Überlegung stattfindet? Mit anderen Worten: Es hat einfach keinen Sinn, Überlegen nach dem Modell des Operateurs in der Schaltzentrale aufzufassen. Entweder der Operateur überlegt, was er tut, dann brauchen wir einen zweiten Operateur und eine zweite Schaltzentrale usw., oder der Operateur handelt blind, d.h. ohne zu überlegen, dann ist er zwar in gewissem Sinne Herr dessen, was geschieht; aber sicher nicht in dem Sinne, wie wir uns eine verantwortliche Person vorstellen.

Fragen wir uns also noch einmal, wo hier wirklich ein Problem liegt. Unsere Freiheit und Verantwortlichkeit wären offenbar bedroht, wenn unsere Überlegungen manipuliert würden oder wenn wir in diesen Überlegungen nur Marionetten wären. Viele Philosophinnen und Philosophen haben hier das Bild des dämonischen Neurobiologen vor Augen, der das Gehirn einer Person direkt manipuliert, um alle ihre Wünsche, Überzeugungen und Entscheidungen herbeizuführen.

Doch eine solche Situation liegt hier nicht vor. Niemand greift direkt in unsere Überlegungen ein. Niemand manipuliert uns. Vielmehr hat uns die Natur – oder wer immer – mit einem Gehirn versorgt, in dem neuronale Prozesse ablaufen, die Prozesse rationalen Überlegens implementieren: Prozesse, die auf Gründe reagieren, und alles in allem zu abgewogenen Urteilen führen. Und die Natur hat auch dafür gesorgt, dass diese Urteile entscheidenden Einfluss auf unsere Handlungen haben. Warum sollten wir uns durch *diese* Tatsache bedroht fühlen? Warum sollte diese Tatsache unsere Freiheit und Verantwortlichkeit beeinträchtigen? So wenig wie wir durch jemanden manipuliert werden, der uns die Gründe, die für eine Handlung sprechen, in so bestechender Klarheit präsentiert, dass wir gar nicht anders können, als uns ihnen anzuschließen,<sup>15</sup> so wenig werden wir dadurch manipuliert, dass in uns ein Prozess rationalen Überlegens abläuft.

Manche Philosophinnen und Philosophen scheinen der Auffassung zu sein, dass ich nur dann Herr der eigenen Überlegungen bin, wenn diese Überlegungen nicht von anderen Personen, sondern *von mir selbst* manipuliert werden (können). Aber das ist, wie ich schon zu zeigen versucht habe, eine inkohärente Idee; denn eine solche Manipulation könnte nur irrational erfolgen. Und manche Philosophinnen und Philosophen scheinen zu glauben, dass ich nur dann frei sein kann, wenn ich *bei genau denselben Gründen* anders hätte entscheiden können. Doch das scheint mir nicht weniger fragwürdig. Welches Interesse sollte ich an einer solchen Form von Freiheit haben? Woran mir liegt, ist, dass meine Wünsche und meine Überlegungen einen Einfluss auf meine Entscheidungen haben, dass das geschieht, was ich will, und dass ich nicht durch andere manipuliert werde. Aber ich habe kein Interesse daran, meine eigenen Wünsche und Überlegungen zu manipulieren. (Auf welcher Grundlage auch: auf der Grundlage anderer Wünsche und Überlegungen?) Alles, woran mir liegt, ist also durchaus damit vereinbar, dass die Wünsche, die ich habe, und die Überlegungen, die ich anstelle, vollständig biologisch determiniert sind.

Was macht dann aber diese Überlegungen zu *meinen* Überlegungen? Auf diese Frage haben meiner Meinung nach Fischer und Ravizza die richtige Antwort gegeben. In einer ganzen Reihe von Arbeiten hat John Martin Fischer zum Teil allein, zum Teil in Zusammenarbeit mit Mark Ravizza eine Theorie vorgelegt, der meine Überlegungen in vielerlei Hinsicht sehr ähnlich sind. Kern dieser Theorie ist die Idee, dass moralische Verantwortlichkeit auf Führungskontrolle beruht. Führungskontrolle liegt vor, wenn die zur Debatte stehende Handlung durch einen Mechanismus verursacht wurde, der für Gründe empfänglich ist – einen Mechanismus, dessen *output* davon abhängt, welche Gründe es für und gegen die Ausführung einer Handlung gibt bzw. welche Gründe für und gegen die Ausführung einer Handlung dem Handelnden bekannt sind. Doch das allein reicht noch nicht

aus. Führungskontrolle setzt auch voraus, dass der Handelnde sich diesen Mechanismus *zu eigen macht*, dass er *Verantwortung für diesen Mechanismus übernimmt*. Dies kann aufgrund expliziter philosophischer Reflexion, es kann aber auch eher naturwüchsig geschehen.

Ein Kind wächst auf und wird dabei von seinen Eltern (und anderen) auch moralisch erzogen. Die Erzieher reagieren auf das, was das Kind tut, unter anderem mit dem Ziel, in dem Kind ein bestimmtes Selbstbild zu erzeugen. Teilweise aufgrund dieses Prozesses beginnt das Kind, sich selbst als Handelnden zu begreifen. Außerdem lernt es, dass die Umwelt auf sehr spezifische Weise auf seine Handlungen reagiert – mit Lob und Tadel, Strafe und Belohnung, Anerkennung und Übelnehmen. Diese Reaktionen für legitim zu erachten, heißt, Verantwortung zu übernehmen. Genauer gesagt:

“[...] it is in virtue of acquiring these views that the child takes responsibility for *certain kinds of mechanisms*: practical reasoning, nonreflective habits, and so forth. Ordinarily, people would not characterize a child's taking responsibility in exactly this way, but this theoretical characterization gives more precise expression to the idea that the child takes responsibility for actions that spring from certain sources (and not from others).”<sup>16</sup>

Außerdem kann es auch vorkommen, dass man sich in ruhigeren Momenten einmal fragt, ob es wirklich legitim ist, dass man selbst das Ziel moralischer Reaktionen Anderer ist. Vielleicht fragt man sich, ob nicht der kausale Determinismus wahr ist und ob dies nicht bedeutet, dass man selbst für nichts verantwortlich sein kann. Auch in solchen Situationen kann es aber Überlegungen geben, die einen letzten Endes dazu bringen, die Legitimität moralischer Reaktionen Anderer zu akzeptieren. Und auch das würde bedeuten, dass man Verantwortung übernimmt – dieses Mal aufgrund ausführlicher eigener Reflexion.

Natürlich dürfen auch diese Formulierungen nicht so verstanden werden, dass hier ein Selbst oder ein Personenkern – oder wie immer man sich das Ich vorstellen mag – bestimmte Mechanismen betrachtet, um dann zu entscheiden: Diesen Mechanismus mache ich mir zu eigen, jenen nicht. Vielmehr heißt auch dieses Sich-zu-eigen-Machen nichts anderes, als dass sich in der ganzen Person bestimmte Einstellungen und Dispositionen entwickeln. Es ist eine unbezweifelbare Tatsache, dass manche Wesen ihre eigenen Handlungen und auch die Mechanismen reflektieren können, die zu diesen Handlungen führen. Aber das heißt ganz sicher nicht, dass es *in* diesen Wesen ein Etwas – sozusagen *das Wesen selbst* – gibt, das neben all diesen Handlungen und Mechanismen steht, um sie zu kontrollieren – das wäre das Bild des Operateurs in der Schaltzentrale. Wir werden das Problem

<sup>15</sup> DANIEL DENNETT: *Elbow Room*, Oxford (Oxford University Press) 1984, S. 87.

<sup>16</sup> JOHN MARTIN FISCHER and MARK RAVIZZA: *Responsibility and Control*, Cambridge (Cambridge University Press) 1998, S. 241f.

der Willensfreiheit nur lösen, wenn wir uns von diesem Bild, vom Bild des Gespenstes in der Maschine endgültig lösen.