

Ulrich Pothast

Freiheit und Verantwortung

Eine Debatte, die nicht sterben will
– und auch nicht sterben kann

KlostermannRoteReihe

Für wichtige kritische Hinweise danke ich Wolfgang Carl, Paul Hoyningen-Huene und Tanja Neseemann. Besonderen Dank schulde ich Andreas Kemmerling, der das ganze Manuskript gelesen und eine Fülle von Einwänden und Verbesserungsvorschlägen beigetragen hat. Dem Verlag Klostermann danke ich für die sorgfältige Betreuung des Buches vom Manuskript bis zur gedruckten Gestalt. Übersetzungen fremdsprachiger Zitate stammen, wenn keine andere Quelle angegeben ist, von mir. Alle Fehler, die bleiben, sind meine.

U. P.

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.

1. Auflage 2011

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.

Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

Satz: post scriptum, www.post-scriptum.biz

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04130-6

Inhalt

Einleitung	9
1. Alte Kontroverse in neuer Form	9
2. Zwei Weisen, unser Handeln zu sehen	13
3. Zwei Weisen, unsere Verantwortung zu sehen	15
4. Argumente versus Lebensform	18
5. Absichten und Grenzen	23
I. Die Frage nach der Freiheit	29
1. Sind wir bei gesetzmäßigem Weltlauf fremdbestimmt? ..	29
2. Unter normalen Bedingungen bestimmen wir über unser Handeln selbst	32
3. Liegt der Weltlauf schon immer fest?	36
4. Liegt mein Handeln schon immer fest? Habe ich nie eine echte Wahl?	39
5. Kann ich auch anders handeln?	43
6. <i>Konnte</i> ich auch anders handeln? – Die Sicht des Beobachters	46
7. <i>Konnte</i> ich auch anders handeln? – Die Sicht des Handelnden	49
8. Die Sicht des Beobachters und die Sicht des Handelnden bestehen beide zu Recht	51
9. Die Sicht des Handelnden im Zusammenleben dominant	55
10. Je freier wir uns sehen, desto freier werden wir	58
11. Anmerkung über die Wörter »Wille« und »Willensfreiheit«	61
12. Anmerkung über unseren Einfluss auf das eigene Wollen	72
13. Anmerkung zum Leib-Seele-Problem	80

II. Die Frage nach der Verantwortlichkeit	91
1. Verschiedene Formen von Verantwortlichkeit	91
2. Personbezogene Verantwortlichkeit	94
3. Das Rechtfertigungsproblem der personbezogenen Verantwortlichkeit	98
4. Zweckbezogene Verantwortlichkeit	104
5. Mängel und Rechtfertigungsprobleme der zweckbezogenen Verantwortlichkeit	107
6. Persönliches Verdienen, Zweckmäßigkeit und das Doppelgesicht der Welt	113
7. Zeitlosigkeit und menschliches Ermessen	117
8. Wir brauchen die Sicht der offenen Wahl und die Beobachtersicht gleichermaßen	120
9. Die Praxis der Verantwortlichkeit gehört zu einem weit über sie hinausreichenden Kontext	124
10. Je verantwortlicher wir uns fühlen, desto verantwortlicher handeln wir	127
 III. Der evolutionäre Gesichtspunkt	 131
1. Freiheit und Verantwortlichkeit sind keine zeitlosen Eigenschaften	131
2. Darwin über Lob, Tadel, Gewissen und Moral	133
3. Moralähnliches Verhalten bei hoch entwickelten Tieren .	137
4. Kulturelle Evolution	141
 IV. Das »Labyrinth der Willensfreiheit«: Stets aufs Neue im Widerstreit liegende Wahrnehmungen, Gefühle, Wertungen, Urteile	 149
1. Sicht der offenen Wahl und Beobachtersicht: ein Vexierbild	149
2. Sorge um Autonomie	153
3. Status der Vernunftgründe	157
4. Zukunftshoffnungen, Lebensmut und die »Tyrannei des Determinismus«	160

5. Die Fahne der Gerechtigkeit auf beiden Seiten eines dauernden Kampfes	162
6. Das Wort »Lebenswelt« auf beiden Seiten eines dauernden Kampfes	165
V. Zur Zukunft hin nur kleine Schritte	171
1. Verantwortlichkeit unverzichtbar und ein kostbares Gut	171
2. Alte Rechtfertigungsmängel bestehen fort	175
3. Lebenswelt und Lebensform sind keine transzendentalen Entwicklungsfesseln	179
4. Mögliche Entwicklung: Wachsende Kenntnis konkreter Beeinträchtigungen, Schrumpfen stillschweigend unterstellter Normalität	184
5. Die Entwicklung hat längst begonnen	187
6. Großen Umwälzungen stehen starke Interessen entgegen	189
7. Die Integration lebensweltlicher und wissenschaftlicher Vorstellungen vom Menschen vollzieht sich kleinschrittig	192
8. Lob des Stückwerks	194
9. Kein Ende der Herausforderungen, kein Ende der Debatte	198
Literatur	206
Personenregister	218
Sachregister	221

Einleitung

1. Alte Kontroverse in neuer Form

Der sehr alte Streit um die sogenannte »Willensfreiheit« und die ihr zugeordnete (oder zu leugnende?) Verantwortlichkeit ist während der letzten Jahrzehnte wieder einmal mit besonderer Heftigkeit aufgelebt. »Wieder einmal« darf man sagen, weil das Schauspiel des Streits um die Fragen, ob und in welchem Sinn wir in Wollen und Tun frei sowie für unsere Taten verantwortlich seien, sich in der Sache seit der griechischen Antike mit immer neuen Aufführungen durch die Jahrhunderte zieht. Vor allem wenn (ebenfalls: wieder einmal) neue Vorstellungen vom Menschen auftraten und/oder wenn neue wissenschaftliche Erkenntnisse bzw. Theorien mit Bezug auf menschliches Handeln bekannt wurden, lag es nahe, eine weitere Runde in der alten Auseinandersetzung anzufangen. Gewiss wurden nicht immer die gleichen Wörter gebraucht, gewiss hört sich deshalb der Streit bei den Griechen ein wenig anders an als bei ihren römischen Fortsetzern, und da wiederum anders als im Mittelalter, in Renaissance und Reformationszeit, in der Aufklärung und so weiter. Gewiss gab es auch im Lauf der Zeit neue, durchaus belangreiche Gedanken und Erkenntnisse auf allen Feldern der Kontroverse. Fragestellungen wurden genauer, Positionen wurden differenzierter, neue theoretische Möglichkeiten wurden erschlossen, neue Begriffe wurden eingeführt.

Merkwürdig ist nur, dass trotz eines gedanklichen und oft auch emotionalen Aufwandes, der über die Jahrtausende hinweg als schlechthin gigantisch eingestuft werden muss, noch immer keine allgemein akzeptierte Lösung gefunden wurde. Es ist auch keine solche in Sicht. Davon kann man sich leicht durch einen Blick in ungezählte wissenschaftliche wie auch populäre Arbeiten auf vielen Metern der Bibliotheksregale überzeugen. Das Nichtendenwollen der Diskussion hat einzelne Teilnehmer schon vor längerem so enerviert, dass sie diesen »Skandal in der Philosophie« mit der Brechstange zu

Ende bringen wollten, indem sie das Problem für gar nicht existent erklärten¹. Auch das hat nicht geholfen. Gerade im Traditionszusammenhang derer, die von Skandal und Sinnlosigkeit sprachen, hat sich wenige Jahrzehnte nach dieser Diagnose eine subtile, theoretisch hochstehende Neuformierung der Auseinandersetzung ergeben, die gleichfalls nicht zu einem Ende kam².

Die neueste Wiederbelebung des alten Streites wurde während der letzten etwa 30 Jahre durch Äußerungen von Neurowissenschaftlern und Autoren, die sich an den Neurowissenschaften orientieren, ausgelöst – mit besonderer Schärfe in Deutschland³. Diese Äußerungen riefen bei Philosophen heftige Irritationen hervor. Inzwischen ist diese Diskussion gegenüber ihren Anfängen ruhiger und klarer geworden⁴. Sie hat wertvolle Informationen aus der Neurophysiologie aufgenommen, und sie hat auf philosophischer Seite einen bemerkenswerten Schub neuer gedanklicher Anstrengungen erzeugt, aus denen auch einige sich als neu darstellende Freiheitskonzepte hervorgegangen sind⁵. Natürlich ist auch hier kein Ende abzusehen. Die Bereicherung durch Erkenntnisse der Neurowissenschaften hat sich besonders deutlich niedergeschlagen in der Forderung nach einem »neuen Menschenbild« bzw. der versuchsweisen Ankündigung eines solchen⁶. Nun lehrt die Geschichte, dass sich neue Menschenbilder zwar in der Tat aus wissenschaftlichen Ergebnissen entwickeln können, dass man die dazu nötige Überzeugungsbildung

¹ Moritz Schlick (1984), S. 155.

² Bezogen auf diese Tradition gibt es für den Beginn unseres Jahrhunderts eine informative Momentaufnahme: R. Kane (Hg.) (2002 a).

³ Z. B.: Gerhard Roth (⁵1996), S. 303–311; ders. (2001), S. 435–447; ders. (2006), S. 9–27; Wolf Singer (2000), S. 189–204, bes. S. 203 f.; ders. (2002), (2003), (2004 a). Vgl. auch W. Prinz (2004). Ein wichtiger Ausgangspunkt der Diskussion liegt bei den sogenannten Libet-Experimenten und der nachfolgenden Kontroverse um ihre Deutung, vgl. Libet (1983), (1985), (1999), (2004) sowie Haggard und Eimer (1999). Eine Zusammenfassung zahlreicher, auch früherer neurowissenschaftlicher Befunde zur Stützung der These, unser Erlebnis eigenen Willens sei eine Illusion, bietet D. M. Wegner (2002). Viele Einzelheiten der neueren Diskussion sind bei Wegner bereits zu finden.

⁴ Vgl. die vorsichtigeren, für viele Philosophen freilich noch immer unannehmbaren Stellungnahmen von Neurowissenschaftlern und Psychologen in: *Das Manifest: Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung*. In: *Gehirn und Geist* 6/2004.

⁵ Wenige dieser Titel sind: M. Pauen (2004), B. Walde (2006), G. Keil (2007), M. Pauen und G. Roth (2008).

⁶ Vgl. insbesondere G. Roth (2001), S. 450–457, sowie W. Singer (2003).

bei großen Mengen von Personen aber nicht erzwingen kann. Immerhin steht die Rede von einem neuen Menschenbild nun (wieder einmal) im Raum.

Im Zug der jüngeren Auseinandersetzungen ist der ältere und vielfältig diskutierte Gegensatz »Willensfreiheit versus Determinismus« neu formuliert worden durch den Gegensatz »Willensfreiheit versus Naturalismus«⁷. Naturalismus ist, sehr grob gesagt, die These, dass sämtliche Ereignisse und Zustände der Welt nach Gesetzmäßigkeiten der Natur und allein nach solchen zustande kommen⁸. Bei allen Unklarheiten, die diesen Ausdrücken noch anhaften, ist doch die Relevanz für den Bereich unseres bewussten Lebens erkennbar: Die Ereignisse und Zustände dieses Bereichs, von einfachen Empfindungen bis zu höchst entwickelten Vernunftleistungen, sollen rein naturwissenschaftlich erforschbar sein. Diese Erwartung stützt sich insbesondere auf die Annahme, dass alle Vorgänge und Zustände unseres Bewusstseins von Vorgängen und Zuständen des naturwissenschaftlich erforschbaren Gehirns hervorgebracht werden und von ihnen vollständig und in Eindeutigkeit abhängen.

Entscheidend für den Aspekt, der sich mit den Wörtern »Willensfreiheit« und »Verantwortlichkeit« verbindet, dürfte in naturalistischer Betrachtung die Annahme sein, dass die für das bewusste Leben wesentlich strukturgebenden Gehirnprozesse in den Größenordnungen, die für Bewusstsein relevant sind, nach strengen Gesetzmäßigkeiten verlaufen. Das heißt, dass ein bewusstseinsrelevanter Gehirnzustand gemäß bestehenden Gesetzmäßigkeiten sich zu genau einem anderen Gehirnzustand weiterentwickelt, wenn keine zusätzlichen Faktoren (z. B. neue Einflüsse von außen) eintreten. Auch wenn das Gehirn äußere Einflüsse erfährt, was so gut wie ständig der Fall ist, ist das Wirken dieser Einflüsse in naturalistischer Betrachtung allein naturgesetzlich zu deuten. Der Gesamtverlauf unterliegt also gemäß dieser Sicht noch immer allein den Gesetzmäßigkeiten, welche die – wesentlich physikalisch aufzufassende – Natur überhaupt bestimmen.

⁷ Sehr sprechend in dem von P. Janich (2008) herausgegebenen Band *Naturalismus und Menschenbild (Deutsches Jahrbuch für Philosophie Bd. I)*. Eine einführende philosophische Reaktion auf die »Menschenbild«-Kontroverse unter Berücksichtigung der Hirnforschung ist Beckermann (2008 a).

⁸ Ich beschränke mich auf diese grobe Kennzeichnung. Genauere Begriffsbestimmung mit Überlegungen zur naturalistischen Deutung von Bewusstsein, Wissen, Rationalität, Mathematik bei D. Papineau (1993).

Vom physischen Gehirn unabhängige Einflüsse eines außerphysikalischen, ontologisch selbstständigen Bewusstseins oder Geistes auf die Gehirnprozesse, die den Organismus steuern, kann es nach dieser Ansicht nicht geben. Die aktuelle Formulierung des alten Gegensatzes »Willensfreiheit versus Determinismus« als »Willensfreiheit versus Naturalismus« bedeutet also nicht nur das Auftreten einer besonderen Terminologie, wie dies im Lauf der Jahrhunderte schon öfter geschah. Sie bedeutet auch, dass (wie manchmal im Kontext materialistischer Philosophien der Vergangenheit) über eine besonders schroffe Form des Gegensatzes diskutiert wird: Zur Erklärung der Vorgänge, die wir als eigene freie Entscheidungen erleben, sollen allein naturwissenschaftlich erfassbare Faktoren herangezogen werden. Ein »psychischer« oder »psychologischer« Determinismus, wie er z. B. im frühen 20. Jahrhundert manchmal vertreten wurde, soll nicht in Betracht gezogen werden. Deterministisch bleibt die Position, die alle psychischen Vorgänge auf naturwissenschaftlich Erfassbares zurückführen will, in den hier relevanten Größenordnungen bei den meisten Naturalisten aber doch. Man kann also das, was im jetzigen Kontext als Naturalismus auftritt, auch als *deterministischen Naturalismus* ansprechen.

Natürlich wartet an dieser Stelle, wie grob die Position des Naturalismus bislang auch bezeichnet sein mag, schon eine kaum übersehbare Fülle von Einwänden, die sich gegen diese Auffassung richten und Gründe für weiteren Streit bereitstellen. Sie reichen vom Verweis auf die Rolle kultureller Gegebenheiten, Werte, moralischer Normen, die bislang naturalistisch nur schwer zu fassen sind, bis zu der These, dass menschliches Handeln ohne außerphysikalische Handlungsgründe weder verstehbar noch erklärbar sei. Hierher gehören auch Einreden gegen die von Naturalisten oft unterstellte, aber schwer zu belegende kausale Geschlossenheit der Physik, Hinweise auf Unklarheiten im Begriff und begründete Zweifel an der strikten Geltung der uns bekannten Naturgesetze, die Erinnerung an die bislang nirgendwo ausgemerzte Vagheit unserer Vorstellungen von Kausalität, und die sehr alten Einwände gegen die Beweisbarkeit eines im Kern deterministischen Weltbildes.

2. Zwei Weisen, unser Handeln zu sehen

Dass eine naturalistische Sicht menschlichen Lebens nicht wie im Flug zu einer Neuorientierung unserer Auffassung über wesentliche Züge unseres Handelns und Personseins führen wird, lässt sich unschwer vermuten, wenn man einige typische Erfahrungen näher betrachtet, die wir mit uns selbst wie auch mit anderen Menschen machen. Sie gehören zu einem Bestand von kaum zu leugnenden, der Aufmerksamkeit leicht zugänglichen Erlebnissen bzw. Wahrnehmungen, die oft mit dem Anspruch der Unabweisbarkeit verbunden werden, aber im Ganzen nicht zu einem widerspruchsfreien Bild zusammenkommen.

Einerseits haben wir bei Handlungen, zu denen uns nichts offensichtlich zwingt, das kaum abzustreitende Erleben einer Aktivität, die von uns selbst ausgeht. Wir erleben uns dabei keineswegs als bestimmt durch vorausliegende Bedingungen und Naturgesetze, sondern erleben uns als von uns aus *tätig*, im Gegensatz etwa zu einem Druck oder Stoß, den wir passiv erleiden. Dieses Tätigsein hat in unserem Erleben überdies eine Art Empfindungstönung, die es in charakteristischer Form als *uns eigen* darstellt. Es widerfährt uns nicht wie ein beliebiges Ereignis der Welt, von dem wir nur Kenntnis nehmen, und auch nicht wie ein innerer Drang, dem wir zwar folgen mögen, den wir aber zugleich als irgendwie fremd empfinden. Wir erleben uns bei eigenem Handeln normalerweise vielmehr als die Instanz, die das Handeln aktiv, von sich aus, auf Grund eines ihr in besonderer Weise eigenen Impulses (zum Beispiel eines Entschlusses nach längerer Überlegung) hervorruft und auch in seinem Verlauf aktiv steuert. Die seltenen Vorkommnisse, bei denen eine Person bewusst und willentlich etwas tut, aber solches Wollen und Tun wie fremde, ihr nicht zugehörige Ereignisse erlebt, rechnen wir dem Bereich des Krankhaften zu, etwa unter dem Titel »Depersonalisation«. Da uns unter normalen Handlungsbedingungen, d. h. in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle, jedes Gefühl von Gezwungenwerden fehlt, sagen wir, wir handeln *frei*.

Andererseits machen wir schon im vorwissenschaftlichen Alltag die Beobachtung, dass das Handeln menschlicher Personen nicht etwa regellos oder chaotisch erfolgt, sondern dass es bei jeder Person bestimmte Muster aufweist. Viele dieser Muster sind den meisten Menschen gemeinsam. Wenn wir jemanden grundlos angreifen, wird er oft ärgerlich, und oft wehrt er sich, zum Beispiel indem er uns

seinerseits angreift. Wenn wir jemanden beleidigen, tendieren sein Handeln und seine ganze Haltung uns gegenüber zu Distanziertheit und oft auch Feindseligkeit. Je genauer wir eine Person kennen, desto besser können wir die Muster ihres Reagierens und Handelns beschreiben. Das Handeln der Menschen weist charakteristische Regelmäßigkeiten auf, und beobachtete Regelmäßigkeit wird vielfach als der Kern dessen genommen, was wir als ein »Naturgesetz« bezeichnen. In der Sache ist es nachrangig, ob wir zur Deutung der Beobachtungen, die wir mit anderen und in distanzierter Einstellung auch mit uns selbst machen können, den relativ jungen und noch immer nicht perfekt klaren Begriff des Naturgesetzes benutzen. Frühere Zeiten sprachen hier zum Beispiel vom angeborenen Charakter einer Person, von einem sich in ihrem Tun vollziehenden Schicksal oder von göttlicher Vorherbestimmung. Andere Kulturen hatten andere Vorstellungen von Voraus-Festlegung, die zur gleichen Problematik führten. Wie die Begrifflichkeit auch gewesen sein mag: In der Sache gab es immer schon, so weit die schriftliche Menschheits-erinnerung zurückreicht, Beobachter, die im Handeln der Menschen im Voraus festliegende Muster sahen. Hinweise aus der jüngeren Neurophysiologie auf ein Bestimmtheit unseres bewussten Lebens durch zugrundeliegende Gehirnprozesse, die in den relevanten Größenordnungen strikt gesetzmäßig verlaufen, fügen dem bisherigen Bestand unseres Wissens über die Bedingtheit unseres bewussten Lebens eine große Menge wichtiger Erkenntnisse hinzu. Sie stellen sich damit als modernste Position an die Spitze einer Auffassung mit langer Geschichte. Wenn man hier den Gegensatz »frei« versus »unfrei« ins Spiel bringen will, muss man sagen, unter den eben genannten Voraussetzungen ist unser Handeln als *unfrei* zu betrachten, unfrei in dem Sinn, dass es zur Gänze aus vorausliegenden Bedingungen gesetzmäßig hervorgeht.

Zugleich ist jedoch die Feststellung, dass wir eigene Handlungen völlig anders erleben als sonstige Weltereignisse, gar nicht von der Hand zu weisen. Es ist auch nicht von der Hand zu weisen, dass wir bei der Beschreibung eigenen Handelns normalerweise gemäß eingebürgertem Sprachgebrauch die Wörter »frei« und »Freiheit« verwenden können. Diese Wortverwendung lässt sich dadurch stützen dass wir beim Handeln im jetzt angenommenen Normalfall uns keines Zwanges bewusst sind und das eigene Tun als eine von uns selbst ausgehende, uns in typischer Weise eigene Aktivität erleben.

Menschliches Handeln hat also ein charakteristisches Doppelgesicht: Von der handelnden Person selbst erfahren, stellt es sich normalerweise dar als deren eigene, von nichts anderem erzwungene Aktivität. Es wird in Gang gesetzt und gesteuert von der Person selbst und ist dieser in charakteristischer Weise zugehörig. Von Außenstehenden beobachtet, stellt es sich jedoch sehr häufig, viele sagen sogar: durchgängig, anders dar, nämlich als Vorgang, der einer erkennbaren Regelmäßigkeit folgt. Diese Regelmäßigkeit kann vor allem wissenschaftlichen Zugriff als Basis für die Vermutung gedeutet werden, dass menschliches Handeln nichts anderes ist als ein Vorgang in der belebten Natur, für den gesetzmäßige Strukturen genauso zutreffen wie für andere beobachtbare Weltereignisse. Die Rede vom »Doppelgesicht« lässt sich auch so ausdrücken: Dem Handelnden zeigt sich sein Tun in radikal anderer Perspektive als dem äußeren Beobachter. Beide können aufgrund ihrer verschiedenen Standpunkte mit guten Gründen zu verschiedenen Auffassungen über die Entstehung menschlichen Handelns kommen. Diese verschiedenen Auffassungen, die in ihrer je eigenen Perspektive völlig gerechtfertigt erscheinen, aber im Ganzen einen krassen Gegensatz bilden, gehören zu den Gründen, die den Streit immer wieder aufflammen lassen.

3. Zwei Weisen, unsere Verantwortung zu sehen

Gewöhnlich wird die Frage der menschlichen Freiheit mit der Frage der moralischen Verantwortung für menschliches Handeln verknüpft. Bevor das relativ junge Wort »Verantwortlichkeit« sich einbürgerte, wurde die Freiheitsfrage mit der Frage nach der Berechtigung von Strafe, Schuld und Vergleichbarem verbunden, was unter unseren jetzigen Gesichtspunkten zur gleichen Problematik führt. Die Verbindung von Freiheit und Verantwortlichkeit stellt sich stark vereinfacht so dar: Eine Handlung aus freien Stücken zu tun, ist eine notwendige Bedingung dafür, dass wir für diese Handlung zu Recht die Verantwortung tragen. Die übliche, verkürzende Formel hierfür lautet: Freiheit ist notwendige Bedingung für Verantwortlichkeit⁹. Dass Freiheit für Verantwortlichkeit zwar eine not-

⁹ Verkürzend ist die Formel, weil man, wenn man allein den Satz »Freiheit ist notwendige Bedingung für Verantwortlichkeit« betrachtet, versucht sein

wendige Bedingung darstellt, aber für ihre Zuweisung nicht allein hinreicht, liegt daran, dass wir für das volle Zuschreiben moralischer wie auch rechtlicher Verantwortung noch das Vorliegen weiterer Bedingungen verlangen. Zum Beispiel muss eine Person, die für ihr Handeln verantwortlich sein soll, bei diesem Handeln wissen, was sie tut. Sie muss im Besitz ihrer normalen Überlegungsfähigkeit sein, sie muss imstande sein, zwischen rechten und unrechten Handlungen zu unterscheiden, und einiges mehr. Da Freiheit jedoch in jedem Fall notwendige Bedingung für gerechtfertigte Verantwortlichkeit bleibt¹⁰, zeigt sich das eben beschriebene Doppelgesicht menschlicher Handlungen auch bei der Frage nach der Verantwortung.

Einerseits erinnern wir uns sehr wohl, wenn wir einen Fehler gemacht haben, an die Handlungssituation. Wenn in dieser Situation normale Handlungsbedingungen vorlagen (also nicht Zwang, manifeste Lähmung, unüberwindliche Hindernisse usw.), sind wir sicher, dass wir auch anders hätten handeln können, ja in vielen Fällen anders hätten handeln sollen. Eine klassische Reaktion auf falsches eigenes Handeln können Selbstvorwürfe sein, eine andere die Bereitschaft, im Sinn eigener Verantwortung die angemessenen Folgen zu tragen. Geht es um eine andere Person, die aus freien Stücken (und ohne sonstige Beeinträchtigung) falsch gehandelt hat, so sehen wir auch bei ihr beste Gründe, sie zur Rechenschaft zu ziehen. Wir fühlen uns sogar in gewissem Sinn verpflichtet, diese Rechen-

kann, folgendermaßen zu argumentieren: Wir sind für unsre Handlungen verantwortlich. Verantwortlichkeit setzt Freiheit (viele sagen sogar: »Willensfreiheit«) voraus. Also sind wir frei (viele sagen sogar: also haben wir einen freien Willen). Zahlreiche Debattanten sind dieser Versuchung erlegen, der bekannteste ist wohl Nicolai Hartmann (vgl. seine *Ethik*, 41962, S. 726 ff.; dazu kritisch: Pothast (1980) S. 76 ff.). Bei der klassischen Frage nach der Verantwortlichkeit handelt es sich nicht um eine Frage nach etwas Faktischem. Dass wir *faktisch* eine eigene Verantwortung anerkennen können und in der Welt, vor allem in unserem Kulturkreis, grundsätzlich für unsere Handlungen verantwortlich gemacht werden, ist unstrittig. Es geht nicht um eine Tatsachenfrage, sondern um eine Rechtfertigungs- oder Legitimationsfrage: Werden wir unter moralischen Gesichtspunkten *zu Recht* für unsere Taten zur Verantwortung gezogen? Dies ist es, was der »harte« Determinist bestreitet und der klassische Verteidiger der »Willensfreiheit« bejaht.

¹⁰ Dass die Fragen nach Freiheit oder Unfreiheit menschlicher Willensentscheidungen bzw. Handlungen vorrangig interessant sind, weil wir größten Wert darauf legen, dass es für unsere Praxis des Verantwortlich-Machens eine überzeugende Rechtfertigung gibt, wurde schon in der Antike so gesehen. Vgl. Cicero, *De fato* XVII, 40.

schaft einzufordern und gegebenenfalls Konsequenzen zu verhängen. Es widerspräche unserem Gerechtigkeitsgefühl und auch dem Selbsterhaltungsinteresse der Gemeinschaft, wenn willentliche Taten, durch die andere Menschen Schaden litten, für den Täter ohne Folgen blieben. Jemand, der gravierende Verfehlungen aus freien Stücken und wohl überlegt begangen und damit andere erheblich geschädigt hat, wird nicht bloß faktisch dafür verantwortlich gemacht. Es gibt auch etwas wie eine moralische Norm, nach der eine solche Person durch Verhängen der angemessenen Konsequenzen zur Verantwortung gezogen werden *soll*.

Andererseits ist der Gedanke schwer abzuweisen, dass auch der Urheber einer schweren Untat nur ein Mensch ist, welcher – wie andere Lebewesen auch – sich nicht selbst gemacht hat und im Übrigen den Naturgesetzen unterliegt. Seine Handlung kann also aus der Perspektive eines naturgesetzlich orientierten äußeren Beobachters aufgefasst werden als ein Weltereignis wie alle anderen. Die Handlung kam, aus dieser Perspektive betrachtet, bei gegebenen Ausgangsbedingungen und Gesetzmäßigkeiten mit der gleichen Art von verlässlicher Regelmäßigkeit, ja manche sagen: Unausweichlichkeit, zustande wie etwa das Brechen eines Baumes unter schwerem Sturm. Das Entstehen menschlicher Verfehlungen ist denn auch oft dem Brechen von Material unter zu großer Belastung verglichen worden.

Daran schließt sich die alte Vermutung an, dass menschliches Handeln, beurteilt vom Standpunkt eines Beobachters, der in der Begrifflichkeit von Naturgesetzen denkt (oder, wie früher oft, menschliche Handlungen auf einen von Geburt an vorhandenen Charakter, ein vorherbestimmtes Schicksal usw. zurückführt), gar nicht sinnvoll mit dem Gedanken der Verantwortung herkömmlichen Typs verbunden werden könne¹¹. Denn solches Handeln entstehe aus den bei der Tat vorliegenden Umständen, zu denen immer auch die Persönlichkeitsstruktur des Handelnden gehört, gesetzmäßig – wie das Fallen des Regens, wenn die Luftfeuchtigkeit eine bestimmte Grenze übersteigt. Damit fehle für das Unterstellen von Verantwortung die dazu notwendige Bedingung der Freiheit: es fehle im entscheidenden Augenblick das Anders-Handeln-Können, das eben diese Freiheit ausmache und für berechtigtes Verantwortlich-

¹¹ Skeptische Bemerkungen zur herkömmlich vorgestellten Verantwortlichkeit gibt es bei vielen empirisch orientierten Wissenschaftlern, vgl. Roth (2006), S. 9–27, Prinz (2004), S. 26, Singer (2002), S. 75.

Machen unabdingbar sei. Die weiter ausgreifende Folgerung lässt sich, immer in dieser Perspektive sprechend, schnell hinzufügen: Die Idee der menschlichen Verantwortlichkeit im Sinn des gerechten Verdienens der herkömmlich mit menschlichem Handeln verknüpften Konsequenzen ist, wenn man sie in dieser Weise ansieht, ohne plausible Legitimation. Menschliche Institutionen und Handlungsweisen, die sich mit dem Gedanken der Verantwortung verbinden, vor allem Lob und Tadel, Lohn und Strafe, erscheinen dann ebenso verfehlt wie dieser Gedanke selbst. Wir stehen, so betrachtet, dann vor der Aufgabe, unser menschliches Zusammenleben in zentralen Hinsichten ganz anders zu regeln als bisher.

Das jetzt skizzierte Doppelgesicht menschlicher Verantwortlichkeit entspricht in gewissen Grenzen dem der menschlichen Freiheit. Das ist von besonderem Gewicht, weil die ganze Diskussion über menschliche Freiheit ihre praktische Relevanz vor allem aus der Verknüpfung mit der Frage der Verantwortlichkeit gewinnt.

4. Argumente versus Lebensform

Dass es bei der Kontroverse, selbst in ihrer heutigen Gestalt (die man kurz mit »Freiheit versus Naturalismus« ansprechen kann), nicht allein um ein Gegeneinander von Argumenten geht, kann man sich durch einen kurzen Blick auf Widerstände und Befürchtungen verdeutlichen, die sich mit der Vorstellung durchgängiger, strikt naturgesetzlicher Bestimmtheit oft verbinden. Das mag das Verständnis dafür befördern, dass eine Entscheidung auf rein argumentativer Ebene bislang nicht herbeizuführen war und schwerlich allein auf dieser Ebene herbeizuführen sein wird. Die wissenschaftshistorische Arbeit des letzten Jahrhunderts hat gelehrt, dass selbst naturwissenschaftliche Theorien sich nicht rein argumentativ durchsetzen. Umso mehr könnte das für Theorien gelten, die unser alltägliches Verständnis personalen Lebens besonders stark betreffen, in unserem Fall Theorien über Freiheit und Verantwortlichkeit.

Es ist offensichtlich, dass die Erfahrung eigenen, als frei erlebten Entscheidens bei Handlungen, die ohne Zwang und überlegt getan werden, in unserer Selbsterfahrung und Selbstdeutung als menschliche Personen tief verwurzelt ist. Es gäbe mir ein Gefühl von Entmündigung, wollte ich mir in einer Entscheidungssituation, wenn mehrere Handlungen zur Wahl stehen, sagen: »Ich selbst treffe hier

gar nicht die Entscheidung. Die Entscheidung geht aus vorausliegenden Umständen in Verbindung mit kausalen Gesetzmäßigkeiten unvermeidlich hervor.« Der Widerstand, der sich gegen diese Formulierung richtet, ließe sich wohl auch als Widerstand gegen eine drohende Entpersönlichung deuten. Glauben wir ernsthaft, uns nicht mehr als Urheber unserer eigenen Entscheidungen und Handlungen ansehen zu können, und setzt sich dieser Glaube auch ernsthaft in dem fort, was wir undeutlich »Selbstgefühl« nennen, dann tritt leicht etwas wie Gleichgültigkeit oder Lähmung oder vielleicht auch Depression ein. In einem solchen Fall wären offensichtlich unser Verhältnis zu uns selbst, auch unser ganzer Blick auf das eigene Leben und die eigene Zukunft gedanklich wie emotional anders, als wir es gewohnt sind. Man kann wohl sagen, wir würden uns nicht mehr im vollen Sinn als Personen auffassen. Der Gedanke des Bestimmtheits aller eigenen Entscheidungen und Handlungen durch vorausliegende Umstände und Gesetzmäßigkeiten hat für viele Menschen noch immer die Stellung einer Schreckensvision, deren Wirklichkeit zentrale Werte des eigenen Personseins zunichte machen würde.

Noch bedeutsamer als diese Vision (weil weniger leicht zu entkräften) ist die Befürchtung, dass das durchgängige Einnehmen einer strikt unpersönlichen, objektivierenden Einstellung dem uns vertrauten, immer auch, oft sogar vorrangig emotional bestimmten Umgang mit anderen Menschen weitgehend die Rechtfertigung entziehen und diesen Umgang damit zerstören würde. Die jetzt genannte Einstellung kann die eines äußeren Beobachters sein, der alle menschlichen Handlungen zurückführt auf das naturgesetzliche Zusammenwirken vorausliegender Umstände, zu denen auch die Persönlichkeitsstruktur der Handelnden gehört. Um diese Haltung einzunehmen, braucht man die dabei unterstellten Gesetzmäßigkeiten nicht im Detail zu kennen. Es genügt, sich zu sagen, dass die Handlungen anderer, die wir als moralisch groß bewundern oder für die wir einfach nur dankbar sind, aber auch alle Handlungen, über die wir uns ärgern, die wir übel nehmen, die wir verurteilen, über die wir moralisch empört sind, für die wir Strafe fordern, nichts anderes sind als gesetzmäßig zustande gekommene Weltereignisse. Für die Wahrnehmung eines Betrachters, der in menschlichen Handlungen nur gesetzmäßige Verläufe in einer naturgesetzlich strukturierten Welt sieht, haben moralische Bewunderung und Hochachtung wie auch moralische Verurteilung, Bestrafung eines bestimmten dabei beteiligten Faktors namens »handelnde Person« keine angemessene

Grundlage. Wir bringen auch einer Pflanze, die gut wächst, keine moralische Hochschätzung entgegen, und einem Erdbeben, das Tausenden von Menschen den Tod bringt, keine moralische Verachtung.

Wenn es eine Konsequenz der naturalistischen Betrachtung unseres Handelns ist, dass wir miteinander durchgängig in der jetzt geschilderten, objektivierenden Einstellung verkehren sollten, dann müsste auch der typisch menschliche Umgang, bei welchem wir einander als Personen wahrnehmen und behandeln, dahinfliegen. Es gehört zu unserer Vorstellung von Personsein, dass eine Person etwas prinzipiell anderes ist als ein Komplex von Naturereignissen und -zuständen. Müssten wir einander als strikt objektartig zu sehende, durchweg naturgesetzlich funktionierende Komplexe betrachten, dann müssten wir einander in Fühlen, Denken, Urteilen völlig anders gegenüberreten als bisher gewohnt. Man kann deshalb der *objektivierenden Einstellung*, die ein naturalistisch eingestellter Beobachter befürworten könnte, die *personale Einstellung* entgegensetzen. Das ist die Einstellung, in der wir seit Beginn der für uns erhellbaren Menschheitsgeschichte leben, und die uns teuer ist. Denn zu ihr gehören elementare menschliche Haltungen wie Dankbarkeit, Anerkennung, moralische Bewunderung, Hochschätzung, bestimmte Arten von Liebe, aber auch negative Reaktionen wie Übelnehmen, persönlich gezielter Ärger, moralische Geringschätzung, Verachtung, das Verlangen nach Strafe für Vergehen, und bestimmte Arten von Hass. Und natürlich gehören zur personalen Einstellung auch die bekannten, moralisch, teils sogar rechtlich begründeten Reaktionsweisen auf menschliches Handeln wie Lob, Tadel, Belohnung und Strafe. Bei der eigenen Person tritt zu diesen Reaktionsweisen die Scham über eigene, selbst verschuldete Verfehlung hinzu. Dies alles fallen zu lassen zugunsten der objektivierenden Einstellung, in der wir uns gegenseitig und auch die eigene Person wie naturgesetzlich funktionierende Komplexe betrachten, Handlungen aller Art als Naturereignisse wie Regen oder schönes Wetter auffassen, erscheint als unmögliches und sachlich unangemessenes Unterfangen. Man mag ein solches Unterfangen in der Theorie fordern; in der Wirklichkeit menschlichen Zusammenlebens besteht für seine Realisierung kaum eine Aussicht – aus einer ganzen Reihe von Gründen. Die personale Einstellung ist nicht etwas, das wir mit dem Wechsel einer theoretischen Überzeugung durchgängig ablegen könnten, wie wir einzelne Empfindungsweisen und Handlungsgewohnheiten, zum Beispiel gegenüber einem früheren Feind, schrittweise zu ver-

ändern fähig sind. Es ist gesagt worden, die personale Einstellung sei ein zentraler Bestandteil, wahrscheinlich sogar *der* zentrale Bestandteil, der »menschlichen Lebensform«. Diese Lebensform als großes Insgesamt emotionaler, kognitiver, moralischer Haltungen und Reaktionsweisen lässt sich als Ganze schwer umbilden. Es ist auch gesagt worden, dass eine bloß theoretische Überzeugung dies nie bewirken könnte¹². Um das Gewicht dessen, was jetzt »Lebensform« genannt wurde, zu verdeutlichen, kann man vielleicht hinzufügen: Sie ist weniger gedacht als etwas, *über* das wir uns orientieren, denn vielmehr als etwas, *von dem her* wir uns normalerweise orientieren, in emotionaler und moralischer Hinsicht, soweit es um menschliches Handeln geht.

Allerdings wäre es gewagt, zu behaupten, diese menschliche Lebensform sei etwas absolut Unveränderliches. Was so genannt wird, dürfte sich in sehr langen Zeiträumen entwickelt haben, im Lauf biologischer wie kultureller Evolution, und es differenziert sich überdies nach verschiedenen kulturellen Zusammenhängen. Als entwickeltes Insgesamt von Haltungen und Handlungsweisen muss eine Lebensform im Prinzip auch als möglicher weiterer Entwicklung zugänglich gelten. Freilich wäre eine solche Entwicklung eine Sache langer Zeiträume. Und es erscheint fraglich, ob das bloße Fürwahrhalten einer wissenschaftlichen Theorie über die Welt und den Menschen *allein* stark genug wäre, um etwas so Umfassendes und tief Eingewurzeltens wie unsere Existenzweise als Individuen wie als Gemeinschaft zu einer Neuordnung hindrängen.

Immerhin führt der Evolutionsgedanke, insbesondere der Gedanke *kultureller Evolution*, in dieser Sache weiter als das einfache Insistieren auf dem Gedanken einer änderungsresistenten Lebensform. Es wäre unangemessen, durch bloßen Gebrauch dieses Wortes zu suggerieren, dass hier etwas Letztgültiges und Unveränderliches vorliege. Zwar blieb Ludwig Wittgenstein, von dem (nach Vorläufern im 19. und frühen 20. Jahrhundert) der neuere Gebrauch des Wortes »Lebensform« sich herleitet, bei diesem Gedanken stehen, als habe man hier etwas nicht Hintergehbare¹³. Aber es ist

¹² So zwar nicht wörtlich, aber doch sinngemäß Peter F. Strawson in seiner nun schon »klassisch« zu nennenden Arbeit *Freedom and Resentment* (1974) [urspr. 1962], S. 1–25.

¹³ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*; Teil I, Abschnitte 19, 23, 241, 325 sowie Teil II, z. B. in Wittgenstein (1962), S. 485 und bes. 539.

sowohl ganz ungewiss, ob Wittgenstein eine Letztgültigkeit wirklich im Sinn hatte, als auch wäre es unangemessen, das Wort »Lebensform« als Werkzeug der Immunisierung gegen jede Kritik und jede Veränderungsforderung zu missbrauchen. Gleiches gilt für das in dieser Diskussion auftretende, in seinem heutigen Gebrauch oft bei Husserl aufgenommene Wort »Lebenswelt«. Wir haben davon auszugehen, dass wir mitsamt unseren Denk- und Handlungsweisen, auch und gerade in Angelegenheiten von Freiheitsbewusstsein und Verantwortlichkeit, evolutionär gewordene Wesen sind, in biologischer wie kultureller Hinsicht, und dass wir grundsätzlich weiterer Entwicklung ausgesetzt bleiben – wenngleich ein menschlicher Einfluss auf diese weitere Entwicklung allenfalls kulturell, kaum jedoch biologisch möglich sein dürfte.

Das vorläufige Fazit aus diesen kurzen Bemerkungen lautet: In der Debatte über »Freiheit« versus »Naturgesetzlichkeit« und »Verantwortlichkeit« versus »objektivierende Einstellung« stehen einander nicht nur Argumente gegenüber. Wäre die Sache ein rein argumentativer Konflikt, dann hätte sie sich – in den Grenzen menschlicher Erkenntnis – längst entscheiden lassen. Die Struktur dieses Konflikts ist aber eine andere: Es stehen nicht einfach Argumente gegen Argumente, sondern es stehen Argumente gegen zentrale Züge oder, in der Sprache der Statik gesagt: gegen tragende Teile einer schwer veränderlichen Gesamtheit menschlicher Denk-, Fühlens- und Handlungsweisen. Diese Gesamtheit ist ein evolutionär (biologisch wie kulturell) herausgebildetes Ganzes mit großer geschichtlicher Tiefe und stabiler Verankerung in den lebenden Individuen und ihren Gesellschaften. Ein solches Gebilde rein argumentativ angreifen und in kurzer Zeit umkrepeln zu wollen, erscheint wenig realistisch.

Natürlich tragen die Verteidiger dessen, was eben »Lebensform« genannt wurde, auch eine Fülle wohl überlegter Argumente vor und fühlen sich dem Leitbild rationaler Auseinandersetzung genauso verpflichtet wie ihre Gegner. Die in unserer westlichen Tradition seit der griechischen Antike der Sache (nicht der Terminologie) nach in immer neuen Gestalten sich hinziehende Debatte hat aber, als rein argumentativer Konflikt aufgefasst, inzwischen Züge eines Kampfes, dessen Kontrahenten die wahren Abmessungen des Kampfplatzes nicht immer sehen. Viele Debattanten ignorieren, dass die Kontroverse sich nicht allein durch den Sieg der einen oder anderen Seite in argumentativer Gegnerschaft entscheidet. Es geht auch um unsere

Bereitschaft oder Weigerung, ja überhaupt unsere *Fähigkeit*, etwas viel Älteres, stärker Verankertes und seelisch Machtvolleres zur Disposition zu stellen, als eine bloß philosophische oder auch wissenschaftliche Position es wäre.

5. Absichten und Grenzen

Ich werde in diesem Buch nicht versuchen, was schon viele Male versucht wurde und bislang nie dauerhaft gelungen ist: Ich werde nicht versuchen, menschliche Verantwortung im vollen, herkömmlich unterstellten Sinn zu rechtfertigen oder aber zu zeigen, dass wir keinerlei Verantwortung für unsere Handlungen tragen. Ich werde auch nicht versuchen, durch neue Überlegungen eine Version von »Willensfreiheit« zu verteidigen oder zu zeigen, dass wir uns als gänzlich unfrei im Sinn von durchgängig fremdbestimmt betrachten müssen. Ich werde sogar darauf verzichten, das Wort »Willensfreiheit«, das ich für hoffnungslos mehrdeutig und aus sachlichen Gründen für unbrauchbar halte, überhaupt in tragender Funktion zu verwenden (vgl. unten S. 61–71). Auch werde ich nicht versuchen, die Kontroverse um »Willensfreiheit« als schlichtweg auflösbar darzustellen mit der Behauptung, dass die streitenden Positionen in Wirklichkeit miteinander vereinbar seien. Auch dieser Versuch ist viele Male unternommen worden, und immer ohne bleibenden Erfolg. Ich meine, dass wir es bei den Fragen nach Freiheit und Verantwortung mit einem langfristigen Menschheitsproblem zu tun haben, das noch auf unabsehbare Zeit gegenwärtig bleiben wird, wie es schon für Jahrtausende gegenwärtig war. Was den jüngst mit den Neurowissenschaften wieder erstarkten, deterministisch orientierten Naturalismus betrifft, so werde ich auch nicht geradewegs für oder gegen diese Position argumentieren. Ich werde allerdings *für Zwecke des Überlegens* unter der Frage: »Was wäre, wenn ...« (die Angelsachsen sagen: »for argument's sake«) an einer Reihe von Punkten von der hypothetischen Annahme ausgehen, dass wir in einer naturalistisch erklärbaren, in den relevanten Größenordnungen deterministisch strukturierten Welt leben. Für diesen scheinbar sehr bedrohlichen Fall versuche ich, eine Orientierung über einige Probleme zu gewinnen, die sich im Kontext der Themen »Freiheit« und »Verantwortung« immer wieder stellen. Bei dem hypothetischen Ausgang von einer naturalistischen Sicht menschlichen Handelns

werde ich allerdings annehmen, dass ein undogmatischer Naturalist die schiere Existenz bewusster Zustände und Vorgänge nicht leugnen wird, auch wenn er annimmt, ihr Verlauf sei mit seinen Mitteln irgendwann in der Zukunft vollständig herleitbar.

Um eine elementare Orientierung über die Streitpunkte der alten Debatte unter gegenwärtig aktuellen Vorzeichen zu gewinnen, das heißt unter hypothetisch angenommenen, naturalistischen Bedingungen, ist es sinnvoll, sich zunächst über das ins Bild zu setzen, was »Freiheit« und »Verantwortung« unter solchen Bedingungen *mindestens* noch heißen können. Sowohl für »Freiheit« im Sinn von Selbstbestimmung als auch für »Verantwortung« im Sinn der fairen Erwartung, dass man für seine Taten Rede und Antwort steht, gibt es ein *Minimalverständnis*, das durch ein naturalistisches Bild der Genese menschlichen Handelns nicht tangiert wird. Um dieses Minimalverständnis zu skizzieren und zugleich die Problematik weiterreichender Vorstellungen von Freiheit und Verantwortung unter der Voraussetzung jenes hypothetisch angenommenen Handlungsbildes sichtbar zu machen, werde ich in Kapitel I eine Verständigung über Freiheit, in Kapitel II eine über Verantwortung zu gewinnen versuchen.

Dabei wird Kapitel I (*Die Frage nach der Freiheit*) vor allem die Situation betrachten, in der wir uns, gleich unter welcher wissenschaftlichen Auffassung von Welt und Selbst, immer finden, wenn wir vor einer möglichen Handlung stehen. In dieser Situation haben wir als die Personen, die in bestimmter Weise handeln oder solches Handeln unterlassen können, eine *Sicht der offenen Wahl*, die sich von der Sicht eines Außenstehenden durch bestimmte Merkmale deutlich unterscheidet. Denkt man sich den Außenstehenden als einen Beobachter, der mit vielen relevanten Informationen über die handelnde Person und (im Sinn aktueller Kontroversen) über ihr Gehirn ausgestattet ist, so mag er an zahlreichen Punkten wesentlich mehr über diese Person wissen als sie selbst. Diese *Beobachtersicht* unterscheidet sich aber auf weitreichende Weise von der Sicht der offenen Wahl, die der vor einer Entscheidung stehende Mensch unter normalen Handlungsbedingungen unausweichlich hat. Beide Perspektiven, die des Handelnden und die des Beobachters, können nicht inhaltlich deckungsgleich sein. Aus dem Unterschied zwischen der Sicht der offenen Wahl, die die Sicht der handelnden Person ist, und der Beobachtersicht, die heutzutage z. B. die Sicht eines Neurowissenschaftlers sein kann, ergibt sich ein großer Teil der klassischen

Konflikte, die sich bei der Deutung menschlichen Handelns unter den Ausdrücken »frei« versus »unfrei« ergeben.

Die Argumente, die bei der Unterscheidung von Beobachtersicht und Sicht des Handelnden zum Tragen kommen, sind nicht durchweg neu, werden aber extrem oft vernachlässigt. Gegenwärtig geschieht das gern mit der Tendenz, die Beobachtersicht der Sicht des Handelnden quasi überzustülpen und seine Sicht der offenen Wahl für gegenstandslos oder durchgängig illusionär zu erklären. Schließt sich die handelnde Person einem solchen Manöver an, dann kommt es leicht zu eigentümlichen Formen des Selbstbetrugs in dem Sinn, dass die Person sich über sich etwas vormacht oder vormachen lässt. Sagt man sich ernsthaft, man wähle seine Handlungen gar nicht selbst, sondern was wie eine Wahl erscheine, sei »eigentlich« das Wirken einer nicht-personalen Instanz (heiße sie nun »Schicksal«, »Vorherbestimmung«, »Naturgesetzlichkeit« oder »Gehirn«), dann kann es sein, dass jeder eigene Handlungsimpuls erlahmt. Die Antike nannte diese Einstellung »faule Vernunft«. Ob *das* die schlüssige Konsequenz einer naturalistischen Betrachtung unseres Handelns sein kann, wird man sich mit guten Gründen fragen dürfen.

Als eine Ergänzung zu diesem ersten Kapitel finden sich drei mit »Anmerkung« betitelte Abschnitte. Hier werden zum Zweck des argumentativen Flankierens knappe Überlegungen und Stellungnahmen zu Fragen vorgetragen, die für den Gesamtkontext wichtig sind, deren ausführliche Behandlung aber im Rahmen dieses Buches unmöglich wäre. Wegen ihres sachlichen Gewichts müssen jene Fragen angesprochen werden, wegen der weit verzweigten Probleme, auf die jede von ihnen führt, kann dies aber nur in begrenztem Umfang und mit einer gewissen Vereinfachung geschehen. Diese drei als »Anmerkungen« hinzugefügten Abschnitte betreffen vor allem die Problematik des umstrittenen Wortes »Willensfreiheit«, das klassische Missverständnis, wir könnten unseren Willen durch direkten, lenkenden Zugriff »bestimmen«, und das Leib-Seele-Problem.

Wie menschliches Handeln in der vorhin bezeichneten Weise ein Doppelgesicht hat, hat auch die Verantwortlichkeit für eigenes Tun, wo es um das Tragenmüssen von Handlungskonsequenzen geht, zwei grundsätzlich verschiedene Gestalten. Sie entsprechen zwar nicht genau den zwei verschiedenen Perspektiven, unter denen wir menschliches Handeln ansehen können. Trotzdem ist es so, dass die eine Art von Verantwortlichkeit besser zur Sicht der offenen Wahl als Sicht der handelnden Person passt, die andere Art von Ver-

antwortlichkeit sich eher nahe legt, wenn wir die Beobachtersicht einnehmen. Letzteres gilt insbesondere dann, wenn wir uns wissenschaftlich über die Bedingungen menschlichen Handelns verständigen und daraus Schlüsse über die Verantwortlichkeit handelnder Personen im Allgemeinen ziehen wollen. Ich werde versuchen, in Kapitel II (*Die Frage nach der Verantwortlichkeit*) diese beiden Formen von Verantwortlichkeit näher zu beschreiben und ihren Unterschied herauszuarbeiten. Der Unterschied ergibt sich durch eine tief reichende Verschiedenartigkeit der Deutung von Handlungskonsequenzen, die im Namen dieser Gestalten von Verantwortlichkeit gegen Personen verhängt werden, die sich etwas zuschulden kommen ließen. Die grundsätzliche Verschiedenartigkeit der Handlungskonsequenzen bzw. ihrer Interpretation geht mit einer entsprechenden Verschiedenartigkeit der Begründungen für das Verhängen solcher Konsequenzen einher. Da die Frage nach der Verantwortlichkeit ein zentraler Bestandteil wie auch ein treibendes Motiv der über die Jahrhunderte hin immer wieder aufflammenden Freiheitsdebatte ist, und da Freiheit als notwendige Bedingung für *gerechtfertigte* Verantwortlichkeit fungiert, werde ich die zu unterscheidenden, traditionellen Formen von Verantwortlichkeit auch auf ihre Rechtfertigungsprobleme hin betrachten. Es wird sich zeigen, dass diese Rechtfertigungsprobleme nach wie vor ungelöst sind. Diese Sachlage stellt sich besonders deutlich dar, wenn wir von einer deterministisch-naturalistischen Position ausgehen.

Die angekündigte Minimalform von Verantwortlichkeit, von der ich meine, dass sie bei allen Deutungen der Handlungsentstehung, auch der naturalistischen, bestehen bleibt, ist dadurch als ein *Minimum* kenntlich, dass es dabei noch nicht um das Verhängen oder Tragenmüssen von Handlungskonsequenzen geht. Es geht dabei nur um die faire Erwartung, dass Personen über eigene Taten auf Verlangen *Rechenschaft ablegen* durch Beantworten der Fragen: »Hast du das getan?« und »Warum hast du es getan, warum hast du es nicht unterlassen?« Diese unter Menschen extrem weit verbreitete, gewöhnlich auch normativ auftretende Erwartung wird durch die Rechtfertigungsprobleme, die für das Verhängen von Handlungskonsequenzen (insbesondere bei deterministischer Deutung) bestehen, nicht tangiert.

Bedenkt man im jetzigen Kontext die vorhin vorgetragenen Bemerkungen über die Verankerung menschlicher Lebensform in Geschichte wie auch kultureller und sogar wahrscheinlich biologischer

Evolution, dann empfiehlt sich nach den Erörterungen über Gestalten der Verantwortlichkeit ein kurzes Eingehen auf Fragen der Entwicklung. Dem ist Kapitel III unter dem Titel *Der evolutionäre Gesichtspunkt* gewidmet. Natürlich ist das Thema der Evolution unserer Haltungen und Reaktionsweisen in Angelegenheiten menschlichen Handelns viel zu umfangreich, als dass es in diesem Buch auch nur näherungsweise ausgearbeitet werden könnte. Ein kurzer Blick auf diesen Kontext möge aber erlaubt sein. Er soll dazu dienen, uns in gedrängter Form Argumente zu verdeutlichen, die dafür sprechen, dass die in der Philosophie gegenwärtig populären, manchmal wie letztgültige Instanzen daherkommenden Gebilde Lebensform und Lebenswelt schwerlich zeitlose Größen sein können. Sie haben sich nicht selbst hervorgebracht (wie sollten sie auch?), sondern haben sich nach aller Wahrscheinlichkeit in langen Zeiträumen und gemäß den Verlaufsformen evolutionärer Prozesse erst entwickelt. Sie sind in der Zeit *geworden* und, wie alles Gewordene, weiterer Veränderung prinzipiell ausgesetzt.

Bevor ich mich der Frage möglicher Veränderungen zuwende, möchte ich als Vorbereitung in Kapitel IV auf Faktoren hinweisen, die verstehen lassen, warum wir in Angelegenheiten von Freiheitsbewusstsein und Verantwortlichkeit so schwer zu einvernehmlichen Lösungen kommen. Es gibt in den überaus komplexen Dispositionsgesamtheiten von Fühlen, Wahrnehmen, Werten, Reagieren, die oft mit den Wörtern »Lebensform« und »Lebenswelt« assoziiert werden, ihnen eigene, schroff gegenläufige Tendenzen. Sie liegen immer wieder miteinander in Konflikt und tragen dadurch dazu bei, dass eben jene erwünschten einvernehmlichen Lösungen nicht dauerhaft zustande kommen. Wenn man im Zusammenhang von Freiheit und Verantwortlichkeit eine »menschliche Lebensform« als Entscheidungsinstanz heranziehen will, muss man bei näherem Hinsehen einräumen, dass jene Lebensform *selbst* Quellen dauerhafter Meinungsverschiedenheiten enthält – wodurch ein gut Teil der enormen Langlebigkeit jener zu Anfang bezeichneten Debatte zustande kommt. Ich stelle Kapitel IV unter den Titel *Das Labyrinth der »Willensfreiheit«*. Es ist kein Labyrinth aus Widersprüchen im engeren Sinn der Logik, wohl aber ein Labyrinth von Vorstellungen, Emotionen und Dispositionen, die geeignet sind, das Denken immer wieder in entgegengesetzte Richtungen zu treiben.

Bei der außerordentlich großen Stabilität und teils bis in die biologische Evolutionsgeschichte zurückreichenden Verankerung unserer

Reaktionsmuster und Urteilstendenzen ist es plausibel, dass einzelne Philosophen ein Umkrempeln solcher Haltungs-Gesamtheiten auf Basis rein argumentativer Angriffe für unmöglich erklären. Was als in der Zeit geworden angesehen werden muss, muss jedoch auch als in der Zeit veränderbar betrachtet werden. Im Gegensatz zu den Argumenten derer, die hier gleichsam zeitenthobene menschliche Denk- und Handlungsformen vermuten, werde ich in Kapitel V (*Zur Zukunft hin nur kleine Schritte*) die These vertreten, dass der Weg in eine hoffentlich bessere Zukunft des Umgangs mit geschehenen menschlichen Taten, speziell mit menschlichen Verfehlungen, zwar gewiss nicht über eine kurzfristige Totalumwälzung führen kann, wohl aber über ein stückwerkhaftes Verfahren in kleinen Etappen. Dieses Verfahren wird nicht erst *nach* irgendeinem abschließenden Ende der sich scheinbar skandalös immer weiterschleppenden Debatte über Freiheit und Verantwortlichkeit in Angriff genommen werden können. Vielmehr setzt ein angemessenes Begehen des Weges in eine vernünftiger Zukunft ein immer neues Einsetzen der Diskussion unter Berücksichtigung neuer Erkenntnisse ganz verschiedener Art geradezu voraus. Zentrale Züge des menschlichen Selbstverständnisses wie die, die in unserer Kultur unter den Titeln »Freiheit« und »Verantwortung« angesprochen werden, kann niemand vom Schreibtisch herab oder aus dem Labor heraus dauerhaft festlegen. Der Gang in die Zukunft jenes Selbstverständnisses braucht, neben vielem anderen, das ständige Berücksichtigen neuer Fakten, das Entwerfen neuer Vorstellungen personalen Lebens, das Ausprobieren neuer Formen des Handelns und des Reagierens auf Handlungen – und immer neues Überprüfen erreichter Stationen in Form der intellektuellen Kontroverse. Im Übrigen geht es auch um menschliche Lebensmöglichkeiten, die wir den nach uns Kommenden gar nicht vorzuschlagen fähig wären, weil wir dazu Erkenntnisse brauchten, über die wir Heutigen noch nicht verfügen. Das Kapitel V endet dementsprechend mit einer kleinen Zusammenstellung von Argumenten, die erwarten lassen, dass die alte Diskussion über Freiheit und Verantwortung noch auf unabsehbare Zeit weitergehen wird.

I. Die Frage nach der Freiheit

1. Sind wir bei gesetzmäßigem Weltlauf fremdbestimmt?

Was wäre, wenn der Weltlauf sich nach strikten, d. h. deterministischen Gesetzen vollzöge, die auch unser Leben bestimmten? Auch wenn man Gründe sehen mag, an einem durchgängigen Naturzusammenhang unter strikten Gesetzen zu zweifeln, ist es sinnvoll, sich diese Frage zu stellen. Denn der Gedanke eines gesetzmäßig oder auf sonstige Weise unabänderlich sich vollziehenden Weltlaufs tritt immer wieder in beunruhigender Weise auf und hat eine lange Geschichte – etwa unter dem Namen eines unbeugsamen Schicksals, göttlicher Vorherbestimmung, oder eben unter der Idee eines Naturzusammenhangs, der in der relevanten Größenordnung strikten Gesetzen folgt. Wären wir in einer solchen Welt durchgängig fremdbestimmt? Gäbe es in dieser Welt überhaupt keine Selbstbestimmung?

Diese Fragen beziehen ihr drängendes Moment aus der Befürchtung, dass wir selbst zu unseren Handlungen letztlich nichts beitragen, weil in einer solchen Welt diese Handlungen gesetzmäßig hervorgingen aus vorausliegenden Ausgangsbedingungen, die wir nicht selbst gemacht hätten. Viele führen auch diese Ausgangsbedingungen wieder zurück auf ihnen vorausliegende, und so fort. Die zugeordnete Schreckensvorstellung wird auch oft bis an einen irgendwie angenommenen Anfang der Welt zurückgedacht, so dass in der Folge behauptet oder befürchtet wird, über unsere Handlungen sei schon von diesem Anfang der Welt an entschieden – ohne unser Zutun.

Als Erstes ist hier an die in der Philosophie schon oft betonte und weithin akzeptierte Deutung von Naturgesetzlichkeit zu erinnern: Naturgesetze zwingen nicht, sie beschreiben nur. Auch wenn es sich um sogenannte strikte Gesetze handelt, erzwingen sie nicht *als Gesetze* irgendwelche Handlungen unserer Person, denn sie sind menschliche Formulierungen und nicht selbst Teil der physischen Wirklichkeit. Sie beschreiben in systematischer Form bestimmte