

Roth und Habermas über Willensfreiheit

Uwe Meyer
Universität Osnabrück
Institut für Kognitionswissenschaft
49069 Osnabrück
uwmeyer@uos.de

29.01.07 (Vortrag an der Universität Osnabrück)

1. Roths Angriff auf die Willensfreiheit

„Nehmen wir an, Sie stehen Schlange in einem Selbstbedienungsrestaurant, und nun da sie bis zu den Desserts vorgedrungen sind, können Sie sich nicht zwischen einem Pfirsich und einem riesigen Stück Schokoladentorte mit Buttercreme obendrauf entscheiden. Die Torte sieht gut aus, doch Sie wissen, daß sie dick macht. Dennoch nehmen Sie sie und essen sie mit Vergnügen auf. Am folgenden Tag schauen Sie in den Spiegel oder stellen sich auf die Waage und denken: ‚Hätte ich doch diese Schokoladentorte nicht gegessen. Ich hätte statt dessen einen Pfirsich essen können.‘

‚Ich hätte statt dessen einen Pfirsich essen können.‘ Was bedeutet das und ist es auch wahr?“¹

Mit dieser kurzen Geschichte und der daran anschließenden Frage beginnt Thomas Nagel den Abschnitt über Willensfreiheit in seinem lesenswerten Büchlein „Was bedeutet das alles?“ Nun: Ist es wahr? Hätte ich statt der Schokoladentorte einen Pfirsich essen können?

Ich denke, außerhalb philosophischer Diskussionszusammenhänge würden die meisten von uns diese Frage umstandslos bejahen, jedenfalls dann, wenn wir uns die Situation so ausmalen, dass sie ganz gewöhnliche Züge trägt. Ich habe mich frei für die Torte entschieden, und ich hätte auch anders wählen können.

Derartige Annahmen sind in der Philosophie nun freilich schon sehr lange umstritten, und gerade in den letzten Jahren hat sich die Diskussion darüber durch sehr engagierte Beiträge von neurowissenschaftlicher Seite ganz erheblich belebt. Die Philosophen können Neurowissenschaftlern wie Wolf Singer und Gerhard Roth sehr dankbar sein, das philosophische Thema der Willensfreiheit bis in die Feuilletons hinein getragen und so eine breite Öffentlichkeit dafür interessiert zu haben. Die These, die sie vertreten, ist freilich auch Aufsehen erregend genug: Die Hirnforschung hat entdeckt bzw. bestätigt, dass die Willensfreiheit schlichtweg eine Illusion ist. Niemand hat je eine Entscheidung getroffen, die er

¹ Thomas Nagel *Was bedeutet das alles?* 41.

auch anders hätte treffen können. Niemand, der je ein Stück Schokoladentorte gewählt hat, hätte stattdessen einen Pfirsich essen können.

Diese These als solche ist natürlich alles andere als neu. Mit besonderer Wirkmächtigkeit hat sie z.B. schon 1770 Paul-Henri Thiry d'Holbach in seinem „System der Natur“ vertreten. d'Holbachs Ausgangspunkt war die Annahme, dass die gesamte Natur einschließlich der Bewegungen des menschlichen Körpers durch deterministische Gesetze bestimmt ist, nach denen sich aus einer gegebenen Ausgangskonstellation immer nur eine ganz bestimmte Folge ergeben kann. Es gibt deshalb keinen Spielraum dafür, dass etwas anders hätte geschehen können, als es geschehen ist, und insofern ein solcher Spielraum eine notwendige Bedingung für Freiheit ist, gibt es auch für die Willensfreiheit keinen Platz. Insbesondere hielt der Materialist d'Holbach es für absurd, dass es mit dem Geist eine immaterielle Substanz geben könnte, die die deterministischen Naturgesetze partiell außer Kraft zu setzen und den menschlichen Körper nach ihrem Belieben in die eine oder andere Richtung zu lenken vermag.

Roth und andere Neurowissenschaftler scheinen sich nun freilich nicht mehr nur auf die generelle These eines die gesamte Natur bestimmenden Determinismus zu stützen. Sie warten vielmehr mit einer erheblichen Menge empirischer Ergebnisse auf, die tatsächlich eine gewisse Abhängigkeit von Entscheidungsprozessen und menschlichen Handlungen von physiologischen Vorgängen im Gehirn belegen. Für menschliches Entscheiden und Handeln sind physiologische Hirnprozesse offenbar von essentieller Bedeutung, und wenn die relevanten, verhaltenssteuernden Hirnprozesse ihrerseits nach deterministischen Gesetzen ablaufen, wofür nach Roth alles spricht², dann scheinen wir nun ein sehr viel fundierteres Argument dafür zu haben, dass wir niemals anders hätten entscheiden und handeln können, als wir es getan haben. Gegen die Willensfreiheit scheint dann nicht mehr nur ein ganz allgemeines Determinismus-Postulat zu sprechen, sondern eine detailliertere Vorstellung der Prozesse, die unser Handeln tatsächlich bestimmen. Das wird jedenfalls durch die Fülle der empirischen Befunde suggeriert, die einem in den einschlägigen Publikationen vorgestellt werden.

Diese Befunde sind nun für sich genommen außerordentlich interessant. In praktisch keiner Publikation darf dabei ein Bezug auf das sog. Libet-Experiment fehlen, das ich hier wegen seiner Bekanntheit in philosophischen Kreisen nur in den größten Zügen skizzieren will.³ 1983 beschrieb der Neurobiologe Benjamin Libet ein Experiment, in dem Versuchspersonen aufgefordert wurden, innerhalb eines Zeitraums von ca. drei Sekunden spontan einen Finger der rechten Hand oder die ganze rechte Hand zu beugen. Die Versuchspersonen sollten dabei gleichzeitig auf eine Art Uhr schauen und sich merken, wann sie den spontanen Entschluss zum Beugen des Fingers oder der Hand gefällt hatten. Dabei wurden Messungen an ihren Gehirnen vorgenommen, deren überraschendes Resultat lautete: Das

² Vgl. z.B. *Fühlen, Denken, Handeln*, 447.

³ Vgl. Libet, „Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity“. Vgl. auch z.B. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, 437 f.

Bereitschaftspotential im Gehirn, von dem man annimmt, dass es eine hinreichende Bedingung für die Ausführung der Beugebewegung ist, ging dem Bewusstwerden der spontanen Entscheidung zeitlich um etwa 350-550 Millisekunden voraus! Ich habe zwar den Eindruck, dass mein bewusster Entschluss die entsprechende Handlung hervorgerufen hat, aber das scheint eine Illusion zu sein: Wenn mir meine spontane Entscheidung bewusst wird, hat das Gehirn die entscheidenden Schritte offenbar längst getan. Zumindest in diesem Fall scheint die Annahme, ich entschiede frei und bewusst über meine Handlungen, schlicht nicht zu stimmen. Die Beugebewegung ist ein Resultat physiologischer Vorgänge in meinem Gehirn, und das Gefühl, ich entschiede frei darüber, kommt erst später hinzu.

Von philosophischer Seite ist nun darauf hingewiesen worden, dass man aus diesem Experiment keine allzu weit reichenden Schlüsse ziehen sollte. Das von den Versuchspersonen geforderte Verhalten ist ja nicht gerade der Prototyp dessen, was man gewöhnlich unter einer freien Handlung versteht. Freie Handlungen, auf die es in philosophischen Kontexten in der Regel ankommt, sind solche, für die sich *rationale Gründe* anführen lassen, die das betreffende Subjekt in vielen Fällen vor Ausführung einer Handlung sogar mehr oder weniger explizit erwogen hat: „Die Schokoladentorte hat ziemlich viele Kalorien, aber sie schmeckt hervorragend; ich werde sie essen und mich ab morgen mehr zurückhalten.“ Jeder Bezug auf rationale Gründe wird im Libet-Experiment aber gerade ausgeschaltet: Die Versuchspersonen wurden ja aufgefordert, innerhalb eines sehr engen Zeitraums „spontan“ Finger oder Hand zu beugen, d.h. gerade ohne dass für den einen oder den anderen Zeitpunkt irgendein besonderer Grund gesprochen hätte. Das ist bei einer Variante dieses Experiments, mit der man versuchte, derartigen Einwänden zu begegnen, im Übrigen auch keineswegs besser, anders als Roth zu meinen scheint.⁴

Wie dem auch sei, Roth räumt den einschlägigen Befunden jedenfalls eine zentrale Rolle in der Debatte über Willensfreiheit ein. Er hält zunächst als Fazit der Experimente fest:

„Wir müssen also davon ausgehen, dass das Gefühl, dass wir das, was wir jetzt tun, *kurz zuvor* gewollt haben, ebenso eine Täuschung ist wie die Annahme, dass dieser *Willensakt* die Tat ursächlich bedingt.“⁵

Das soll nun nach Roth aber nicht nur für die einigermaßen ungewöhnlichen und untypischen Handlungen in den Experimenten von Libet und anderen gelten, sondern ganz generell für alle Handlungen, die von Menschen vollzogen werden – insbesondere auch für solche, denen längere rationale Abwägungen vorausgehen. Dabei räumt er selbst ein, dass diese viel allgemeinere Behauptung experimentell nicht leicht zu überprüfen ist⁶, meint aber dennoch, sie durch eine Reihe neurowissenschaftlicher Befunde stützen zu können.

⁴ Vgl. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, 440 f..

⁵ Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, 443.

⁶ Vgl. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, 444.

Generell denkt er, dass dem Abwägen rationaler Gründe eine zu gewichtige Rolle beigemessen wird, die überdies auch noch qualitativ nicht ganz richtig gesehen wird. Welche Entscheidung letztlich getroffen wird, hängt nach Roth nicht vom freien Abwägen von Gründen ab, sondern davon, wie der Charakter des handelnden Subjekts beschaffen ist, und dieser Charakter liegt erstens in wesentlichen Grundzügen schon sehr früh fest und ist zweitens in hirneurophysiologischen Strukturen realisiert, die Entscheidungen auf gewöhnliche, naturwissenschaftlich erfassbare kausale Weise bestimmen. Für Freiheit ist hier nirgendwo Platz.

Die von Roth referierten Befunde sind dabei für sich genommen außerordentlich interessant und wichtig – vor allem dort, wo es nicht nur um Entscheidungen zwischen Pflaumen und Schokoladentorten geht, sondern z.B. darum, ob man ein Gewaltverbrechen begeht oder nicht. Im Kontext des faktisch geltenden Strafrechts ist es von ganz erheblicher praktischer Bedeutung, ob jemand, der etwa eine schwere Körperverletzung oder gar einen Totschlag begangen hat, dies auch *hätte unterlassen können* oder ob er durch bestimmte Faktoren, etwa schwere psychische Beeinträchtigungen, zu seiner Tat praktisch getrieben wurde. Roth misst den einschlägigen psychologischen und neurowissenschaftlichen Studien hier zu Recht eine große Bedeutung zu. In seinem Aufsatz „Gehirn, Willensfreiheit und Strafrecht“ weist er etwa auf empirisch ermittelte Korrelationen zwischen der Neigung zu Gewaltverbrechen auf der einen und hirneurophysiologischen und entwicklungsbedingten Faktoren auf der anderen Seite hin. Wer unter bestimmten strukturellen und funktionalen Defiziten im Bereich des Stirnhirns und des Schläfenlappens sowie der limbischen Regionen leidet, lebt mit einem deutlich höheren Risiko, zum Täter eines Gewaltverbrechens zu werden; ebenso der, der in seiner Kindheit Vernachlässigung, Gewalt oder Missbrauch ausgesetzt war. So richtig und wichtig derartige Ergebnisse nun sicherlich sind, scheinen sie mir doch *für sich genommen* keineswegs gegen einen substantiellen Freiheitsbegriff zu sprechen, der mit der These verbunden ist, dass Subjekte in vielen Fällen anders hätten handeln können, als sie es tatsächlich getan haben. Roth weist in dem genannten Aufsatz selbst darauf hin, dass die beobachteten neurophysiologischen Auffälligkeiten *allein* offensichtlich nicht zu einer späteren Gewalttäterschaft „prädestinieren“ (sofern man von schweren hirnanatomischen und physiologischen Beeinträchtigungen absieht). Diese Auffälligkeiten bedingen „lediglich eine erhöhte Verletzbarkeit (*Vulnerabilität*).“ Und auch in Kombination mit gewissen negativen psychosozialen Faktoren wie Vernachlässigung, körperlicher Misshandlung etc. führen sie nur mit hoher Wahrscheinlichkeit zu chronischer Gewalttäterschaft, keineswegs mit Sicherheit.⁷

Als Anhänger einer substantiellen Freiheitsthese könnte man deshalb immer noch einwenden, dass Personen zwar offenkundig mehr oder weniger eingeschränkt in ihrer Willensfreiheit sind – zuweilen sicher auch so massiv, dass von Schuld und Verantwortung nicht mehr sinnvoll die Rede sein kann; dass dies aber keineswegs dagegen spricht, dass gewöhnliche Menschen ohne schwere Defizite

⁷ Vgl. Roth et al., „Gehirn, Willensfreiheit und Strafrecht“ (Draft), 9.

in aller Regel so oder so handeln können bzw. im Hinblick auf die Vergangenheit auch anders hätten handeln können und damit in einem starken Sinne frei sind. Man kann durchaus auch in völligem Einklang mit den genannten Resultaten annehmen, dass selbst „vorgeschiedigte“ Gewalttäter noch über einen Rest dieser Freiheit verfügen, auch wenn ihre besonderen Umstände eine Entscheidung gegen die Tat so *schwer* gemacht haben, dass es unangemessen erscheint, sie für verantwortlich bzw. schuldig zu erklären und zu bestrafen.

Nach meinem Eindruck sind es dann letztlich auch doch nicht die empirischen Befunde, die Roth zu seiner Ablehnung der Willensfreiheit motivieren, obwohl die Fülle des präsentierten Materials das suggeriert. Nirgendwo gibt es Gesetze, die menschliches Verhalten auch nur im Entferntesten so berechenbar machen wie das zwei aufeinander stoßender Billardkugeln; in substantiellen Fällen geht es immer nur um mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeiten, die für sich genommen keineswegs gegen die Annahme von Willensfreiheit sprechen.

Der eigentliche Punkt ist wohl, dass Roth *de facto* die naturwissenschaftliche Beobachterperspektive zum absoluten Maßstab der Dinge macht und nichts für wirklich hält, was nicht letztlich in naturwissenschaftlichen Kategorien beschrieben werden kann. Es gilt nämlich – nicht nur bei Roth, sondern ganz generell – praktisch *per definitionem*, dass frei handelnde Subjekte keine Gegenstände der Naturwissenschaft sind.

Dass das sich so verhält, ist, das sei in einem ganz kurzen historischen Exkurs angemerkt, im Grunde ein Resultat einer Entwicklung, die etwa im 17. Jahrhundert mit der Entstehung der klassischen Physik beginnt, speziell der Mechanik. Hier begann eine Auffassung ihren Siegeszug anzutreten, nach der die Natur etwas ist, was sich nach gewissen erforschbaren Gesetzen *von selbst* bewegt – ohne das etwa ein beseeltes Wesen diese Bewegung am Laufen halten müsste. Ihren philosophisch deutlichsten Ausdruck findet diese Auffassung wohl bei Descartes, der die Natur als rein physikalisch beschreibbare *res extensa* ansieht. Bei Descartes finden sich natürlich noch denkende und entscheidende Subjekte, aber sie sind gleichsam aus der Natur herausgenommen und ihr substanzdualistisch als *res cogitantes* gegenübergestellt. Dabei ist freilich schon Descartes und seinen Zeitgenossen das Problem bewusst, dass solche Subjekte als „denkende Substanzen“ offenbar nur schwer als in der Körperwelt handelnde begriffen werden können. Der Clou der Aufspaltung der Welt in *res extensa* und *res cogitans* war ja letztlich gerade, dass die natürliche Körperwelt als eine verstanden werden sollte, die sich nach rein physikalischen Gesetzen *von selbst* bewegt. Das ist nicht leicht mit der Annahme vereinbar, dass unkörperliche Seelen auf diese Welt einwirken können sollen – das klassische Interaktionsproblem des Substanzdualismus.

Mit dem grandiosen Aufstieg der Naturwissenschaften schien sich nun die Auffassung der Natur als eines sich nach Gesetzen *von selbst bewegendem* Systems so deutlich zu bewähren, dass *dieser Teil* des Cartesianismus geradezu zur Orthodoxie wurde. Den zweiten Teil, die auf die physische Welt einwirkende un-

körperliche Seele, empfanden viele zu Recht als mit dem ersten unvereinbar; entsprechend wurde er fallengelassen. Es gibt nur noch die sich nach Gesetzen von selbst bewegende Natur. Aus dieser Perspektive sind Naturalisten letztlich „halbierte Cartesianer“ (wenn man mir diesen etwas bildhaften Ausdruck einmal gestattet).

Auf dieser geistesgeschichtlichen Linie ist, wie mir scheint, auch Roths Position einzuordnen. Erstens kann er sich in einem starken Sinne freie Handlungen offenbar nur so vorstellen, dass dazu ein immaterielles Wesen auf die physische Natur einwirken müsste. So meint er etwa zu Beginn seines Aufsatzes „Gehirn, Gründe und Ursachen“, dass eine Konzeption von Freiheit jenseits des naturwissenschaftlich Erfassbaren die Gefahr in sich birgt, „in einen Dualismus zurückzufallen, den man überwinden zu wollen vorgibt“.⁸ Diesen vollständigen, nicht halbierten Cartesianismus lehnt er natürlich zu Recht ab. Aber die Tatsache, dass er sich eine starke Form von Freiheit letztlich nur als eine solche problematische Einwirkung von außen vorstellen kann, zeigt, dass er dem halbierten Cartesianismus durchaus nicht fern steht.

Entscheidender ist noch, dass die modifizierte Form von Freiheit, die Roth uns zugesteht, genau in das Bild der sich nach Gesetzen selbst bewegenden Natur passt, in der handelnde Subjekte letztlich keinen Platz haben. In seinem Buch *Fühlen, Denken und Handeln* hatte Roth diese Form von Freiheit „Autonomie“ genannt; in dem neuen, zusammen mit Michael Pauen geschriebenen Buch „Freiheit, Schuld und Verantwortung“, das in diesem Jahr erscheinen wird, entwickelt er dieses Konzept ausdrücklich im Rahmen einer „*naturalistischen* Theorie der Willensfreiheit“.⁹ Unter Autonomie versteht er dabei

„die Fähigkeit unseres ganzen Wesens, d.h. Bewusstsein, Unbewusstes, das ganze Gehirn und den ganzen Körper zusammengenommen, *innengeleitet*, aus individueller Erfahrung heraus zu handeln.“¹⁰

Das klingt nun zunächst, als hätte man es hier doch mit der Vorstellung eines aufgrund seiner Erfahrung und seines Charakters frei entscheidenden und handelnden Subjekts im klassischen Sinne zu tun, aber dieser Eindruck täuscht. Im Grunde fasst Roth autonome menschliche Individuen als komplexe Systeme auf, die im Wesentlichen durch ihr Gehirn so gesteuert werden, dass sie sich im evolutionären Sinne zweckdienlich verhalten.¹¹ Dazu passt ganz genau, dass Roth meint, genau genommen sei es nicht das Subjekt oder, wie Roth oft sagt, „das Ich“, das Entscheidungen fälle, sondern das Gehirn. Er sagt ganz ausdrücklich, dass ihm der Satz „Nicht das Ich, sondern das Gehirn hat entschieden“ korrekt zu sein scheint,¹² und was er damit meint, ist letztlich, dass im Gehirn die im Prinzip

⁸ Roth, „Gehirn, Gründe und Ursachen“, 691.

⁹ Vgl. die Überschrift zum 6. Kapitel: „Eine naturalistische Theorie der Willensfreiheit“. (Meine Hervorhebung.)

¹⁰ Roth, *Fühlen, Denken und Handeln*, 449.

¹¹ Vgl. etwa Roth, *Fühlen, Denken und Handeln*, 448.

¹² Vgl. Roth, „Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?“, 77.

naturwissenschaftlich erfassbaren komplexen Steuerungsmechanismen ablaufen, die das Verhalten menschlicher Individuen lenken. Das Verhalten von Menschen ist mit diesem Autonomiebegriff lückenlos in eine sich *von selbst bewogende* Natur eingeordnet, in einen Ablauf von Geschehnissen, die sich nach Naturgesetzen vollziehen. Ob diese Naturgesetze dann vollständig deterministisch sind oder ob es auf der quantenphysikalischen Ebene Indeterminiertes gibt, ist gegenüber der Einordnung menschlichen Verhaltens als eines naturwissenschaftlich beschreibbaren bloßen *Geschehens* sekundär.

Roths Autonomiebegriff ist damit so ziemlich das Gegenteil dessen, was man in der klassischen Philosophie darunter versteht. Autonomie im Rothschen Sinne bezeichnet nicht die Selbstgesetzgebung eines Subjekts, sondern das Gesteuertwerden eines Organismus durch das Gehirn. Tatsächlich gibt es nach Roths Auffassung streng genommen überhaupt keine Subjekte: So wie Willensfreiheit eine Illusion ist, ist das Subjekt ebenfalls eine Illusion, die durch das Gehirn produziert wird. So heißt es etwa in *Das Gehirn und seine Wirklichkeit* ausdrücklich, dass „das Ich“ ein Konstrukt meines Gehirns ist.¹³ Ich kann hier auf diese radikal konstruktivistischen Annahmen nicht genauer eingehen; damit hat sich etwa Wolfgang Lenzen schon ausführlich und kritisch auseinandergesetzt.¹⁴ Deutlich wird an ihnen noch einmal, dass die eine Linie des cartesischen Denkens bei Roth und überhaupt in vielen Spielarten des Naturalismus nicht etwa überwunden, sondern radikalisiert wird: Das Subjekt wird nicht nur aus der Natur vertrieben wie bei Descartes, sondern gleich ganz beseitigt. Übrig bleiben nur natürliche *Abläufe*. Frei handelnde Subjekte kann es in dieser Welt letztlich schon deshalb nicht geben, weil es überhaupt keine Subjekte gibt.

Muss man sich damit abfinden? Ist es angesichts der enormen Erfolge der Naturwissenschaft nicht einfach vernünftig, ihre Perspektive uneingeschränkt zu übernehmen und die vielleicht unerfreuliche Konsequenz zu akzeptieren, dass es niemanden gibt, der frei ist oder sein könnte?

2. Habermas' Kritik am „harten Naturalismus“. Gründe und die Verteidigung der Freiheit

Habermas ist beileibe nicht der einzige, aber wohl der prominenteste Philosoph, der sich mit den Auffassungen Roths und anderer philosophisch argumentierender Neurowissenschaftler und Psychologen kritisch auseinandergesetzt hat. Er entfaltet seine Position im Wesentlichen in zwei Aufsätzen, nämlich in „Freiheit und Determinismus“ von 2004, der die Textgrundlage für einen Vortrag anlässlich der Entgegennahme des Kyoto-Preises bildete, und in „Das Sprachspiel verantwortlicher Urhebererschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich

¹³ Vgl. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 330.

¹⁴ Vgl. z.B. Lenzen, „Alles nur Illusionen? – Philosophische (In-)Konsequenzen der Neurobiologie.“

der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?“ von 2006.

Der Kern seiner einigermaßen komplexen und facettenreichen Argumentation dürfte die These sein, dass solche Positionen, wie Roth sie vertritt, performativ inkonsistent sind: Indem Roth seine Auffassung argumentativ vertritt, tut er etwas, von dem er selbst sagt, dass es nicht möglich ist.¹⁵

Die entscheidende Prämisse in Habermas' Überlegung ist dabei, dass es einen kategorialen Unterschied zwischen naturwissenschaftlich erfassbaren Ursachen und Argumente stützenden Gründen gibt. Anders formuliert: Die Gründe, mit denen man eine These stützt, sind etwas, was sich einem rein naturwissenschaftlichen Zugang entzieht.

Das Argument dafür ist letztlich nicht besonders schwierig und in der Philosophie auch nicht gerade unbekannt. Wenn ich einen Grund für eine Behauptung liefere, dann ziehe ich einen rationalen, insbesondere etwa logischen Schluss. Z.B. kann ich meine Behauptung, dass Sokrates sterblich ist, dadurch begründen, dass ich zwei Voraussetzungen anführe – Sokrates ist ein Mensch, und alle Menschen sind sterblich – und daraus den logischen Schluss ziehe, dass Sokrates sterblich ist. Das ist einfach das Allerweltsgeschäft des logischen Begründens.

Charakteristisch dafür ist, dass dabei etwas schief gehen kann. Meine Voraussetzungen können *falsch* sein, oder mein Schluss kann logisch *ungültig* oder inkorrekt sein. Ein typischer Fehlschluss ist etwa der von „Wenn es regnet, wird die Erde nass“ auf „Wenn es nicht regnet, wird die Erde nicht nass“.

Entscheidend ist nun, dass die Begriffe der Gültigkeit und der Wahrheit bzw. der Ungültigkeit und Falschheit keine naturwissenschaftlichen Konzepte sein können. Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft ist etwas, das nach Gesetzen selbständig abläuft, es ist einfach ein *Geschehen*. An diesem schlicht ablaufenden Geschehen kann weder etwas falsch sein, noch macht es irgendeinen Sinn, es als gültig oder ungültig zu bezeichnen. Man stelle sich vor, die Physiker hätten auf die überraschenden Resultate des Michelson-Versuchs nicht mit einer Revision ihrer Theorien reagiert, sondern behauptet, die Natur habe sich hier schlicht falsch verhalten und einen ungültigen Vorgang initiiert. Das wäre offenbar absurd.

Wenn das für die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft im Allgemeinen gilt, dann gilt es aber insbesondere auch für Roths menschliche Individuen als autonome Systeme, denn diese sollen ja bei aller Komplexität und Selbststeuerung letztlich doch einfach Teile des natürlichen *Geschehens* sein. Streng genommen macht es dann aber keinen Sinn, etwa ihren Lautäußerungen den Status von Argumenten zuzuschreiben, die gültig oder ungültig und deren Prämissen wahr oder falsch sein könnten.

Wenn Roth nun menschliche Individuen allgemein und damit auch sich selbst als solche autonomen Systeme begreifen will, dann dürfte er sich selbst consequen-

¹⁵ Vgl. dazu etwa den Abschnitt III „Performative Grenzen der Selbstobjektivierung“ in „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit“, 680 ff.

terweise nicht als jemanden auffassen, der gegenüber anderen argumentiert und sich die Argumente anderer anhört. Klarerweise tut er das aber, wenn er Aufsätze und Bücher verfasst, um andere von seiner Position zu überzeugen. Hierin besteht der performative Widerspruch, der Roths Position nach Habermas' Auffassung letztlich unhaltbar macht.

Man kann nicht konsistent annehmen, dass es in der Welt keine Subjekte gibt, die sich in diesem anspruchsvollen, dem naturwissenschaftlichen Zugriff entziehenden Sinn an Gründen orientieren und die damit nicht nur Teil eines Geschehens sind, sondern etwas *tun*, was gelingen oder misslingen kann – zunächst argumentieren, aber Argumentieren ist im Grunde nur ein Spezialfall des Handelns. So wie ich jemanden *begründet* von einer bestimmten Position überzeugen will, kann ich auch *begründet* irgendetwas anderes tun: Z.B. kann ich ein Stück Schokoladentorte essen, weil es mir schmeckt und weil es mir, wenn es bei einem Stück bleibt, gesundheitlich nicht wirklich schadet.

Habermas verwendet nun diesen Begriff des begründeten Handelns in einem der reinen Naturwissenschaft nicht zugänglichen Sinn als Ausgangspunkt seiner Freiheitsdefinition. Er schreibt:

„Allgemein verstehe ich unter Willensfreiheit *den Modus der Selbstbindung des Willens auf der Basis von einleuchtenden Gründen.*“¹⁶

Mit anderen Worten: Ein Wesen verfügt über Willensfreiheit, wenn es dazu in der Lage ist, sich aus einleuchtenden Gründen heraus für etwas zu entscheiden; und eine Entscheidung ist frei, wenn ein Subjekt sie aus einleuchtenden Gründen heraus getroffen hat. Dabei ist wesentlich, dass der hier vorausgesetzte Begriff des Grundes einer ist, der aus den oben angestellten Überlegungen über Wahrheit und Gültigkeit heraus kein Konzept der Naturwissenschaft sein kann. Insofern „transzendiert“ diese Form von Freiheit dann in der Tat den Bereich dessen, was der Naturwissenschaft oder überhaupt der rein empirischen Forschung zugänglich ist.

Die These, dass zwischen rationalen, mit Geltungsansprüchen verbundenen Gründen auf der einen und naturwissenschaftlich zugänglichen Ursachen auf der anderen Seite ein kategorialer Unterschied besteht, ist dabei nicht neu. Schon Gottlob Frege hat in seiner Schrift „Der Gedanke“ im sogenannten Psychologismustreit mit einer ähnlichen Stoßrichtung verwendet wie Habermas, der sich auch ausdrücklich auf ihn bezieht. Völlig zu Recht fühlt Habermas sich zu Beginn seines Aufsatzes „Freiheit und Determinismus“ durch die gegenwärtige Debatte in das 19. Jahrhundert zurückversetzt, wo sie im Grunde unter ähnlichen Vorzeichen schon einmal geführt wurde.¹⁷

Und Roth ist diese Argumentation natürlich auch nicht unbekannt. Vor allem in seinem Aufsatz „Gehirn, Gründe und Ursachen“ von 2005 setzt er sich mit dem von Habermas erhobenen Vorwurf auseinander, er berücksichtige die Dimension

¹⁶ Habermas, „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit“, 675.

¹⁷ Vgl. Habermas, „Freiheit und Determinismus“, 155.

der Gründe nicht ausreichend. Er tut dies im zustimmenden Rückgriff auf Donald Davidsons Theorie des „anormalen Monismus“ aus den 1960er Jahren,¹⁸ die für sich genommen ziemlich kompliziert ist und die ich persönlich für ausgesprochen problematisch halte. Ihr Kern ist, sehr verkürzt gesagt, dass es nur eine Sorte von Dingen gibt, die sich, je nach Kontext, sowohl als Ursachen als auch als Gründe *beschreiben* lassen. Die spezifische Konsequenz, die Roth aus dieser Ansicht zieht, scheint mir letztlich zu sein, dass Gründe einfach besondere Formen empirisch-naturwissenschaftlich zugänglicher Ursachen sind – und zwar solche, die gleichsam „innerlich erlebt“ werden können. Tatsächlich sagt er in seinem Aufsatz „Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?“ von 2004, man könne

„Gründe als die *bewußte Erlebnisform* von Gehirnprozessen ansehen, die sich im neurobiologischen Experiment als komplexe Verkettungen von neurophysiologischen Ereignissen darstellen. *Gründe* wären danach der „innere“, erlebte Aspekt, *Ursachen* der „äußere“ neurophysiologische Aspekt einen [sic!] umfassenderen Dritten, das ganz offenbar deterministisch abläuft, uns aber grundlegend verschlossen ist.“¹⁹

Ganz abgesehen von der Problematik eines „umfassenderen Dritten“, das uns „grundlegend verschlossen“ ist, wird hier sehr deutlich, dass Roth versucht, auch Gründe in das Bild einer sich von selbst bewegenden Natur einzuordnen, in der letztlich nur etwas geschieht, in der aber keine Subjekte handeln. Auch wenn wir unser Handeln gegenüber anderen mit Gründen rechtfertigen, gilt nach Roth:

„*Wir handeln aus Ursachen, aber wir erklären dieses Handeln mit Gründen.*“²⁰

Ich denke, man kann mit Fug und Recht sagen, dass diese Überlegungen Roths Habermas' Argument nicht widerlegen können. Sie werden einfach der Tatsache nicht gerecht, dass die *Gültigkeit* von Gründen bzw. Argumenten etwas kategorial anderes ist als alles, was naturwissenschaftlich erfassbar ist. Ein *ungültiger* Schluss ist einer, der korrigiert werden sollte, und der Adressat einer solchen Aufforderung muss das auch einsehen und tun können; es macht keinen Sinn, einem Stück „ablaufender Natur“, und sei es auch ein komplexes „autonomes System“ im Sinne Roths, einen Fehler vorzuwerfen. Die Natur macht keine Fehler – ihr solche zu unterstellen, wäre in der Tat ein klassischer Kategorienfehler, obwohl sich Roth gegen diesen Vorwurf immer wieder verwahrt.

Ich denke deshalb, dass Habermas mit seinem Argument einfach Recht hat. Es ist schlechterdings nicht konsistent möglich, die gesamte Welt einschließlich seiner selbst und seiner Mitmenschen als eine zu verstehen, in der ausschließlich naturwissenschaftlich begreifbare *Geschehnisse* ablaufen. Sobald man argumentiert, was ja auch Roth tut, macht man damit selbst deutlich, dass das nicht geht.

¹⁸ Vgl. Roth, „Gehirn, Gründe und Ursachen“, 698 f. Vgl. auch etwa Davidson, „Actions, Reasons, and Causes“.

¹⁹ Roth, „Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?“, 82.

²⁰ Roth, „Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?“, 82.

Das Vorbringen eines Arguments ist nicht etwas, was geschieht, sondern etwas, was ein handelndes Subjekt tut und wofür es zur Rechenschaft gezogen werden kann.

Man muss allerdings zugestehen, und Habermas tut das auch ausdrücklich, dass man sich nicht einfach mit einem unverbundenen Gegenüber von empirisch-naturwissenschaftlich zugänglicher Physis auf der einen und dem Bereich des Geistig-Rationalen auf der anderen Seite begnügen kann. Auf der eine Seite ist klarerweise zu konstatieren, dass wir die Welt sowohl aus der naturwissenschaftlichen als auch aus der nicht darauf reduzierbaren geistig-rationalen Perspektive sehen müssen. Das ist das, was Habermas einen „epistemischen Dualismus“ nennt. Andererseits ist aber natürlich nicht zu leugnen, worauf die Hirnforscher immer wieder hinweisen: Es gibt eine enge Verbindung zwischen Geist und Gehirn, und der Geist ist im Prozess der Evolution natürlich entstanden. Man kann den Geist und die Freiheit also nicht etwa kantisch in ein separiertes Reich der „Dinge an sich“ verweisen, in dem er vom empirisch fassbaren Getriebe der „Welt der Erscheinung“ weitgehend entkoppelt ist.

Mit seiner typischen Fähigkeit zur Bildung einprägsamer Begriffe nennt Habermas das Vorhaben, das Verhältnis zwischen Natur und Geist unter diesen Voraussetzungen zu klären, das Programm der „naturgeschichtlichen Detranszendentalisierung“ des Geistes. Ich kann seine Überlegungen dazu hier nicht mehr im Detail darstellen, und man kann wohl auch mit einem gewissen Recht sagen, dass sie noch nicht sehr weit fortgeschritten sind. Ihr Kern dürfte in der Annahme liegen,

„dass jene Strukturen der Lebenswelt, die gleichzeitig für unser personales Selbstverständnis wie für unseren kognitiven Zugang zur objektiven Welt konstitutiv sind, selber aus einem evolutionären *Lernprozess* hervorgegangen sind.“²¹

Diese Position seines, wie Habermas sagt, „weichen Naturalismus“ ist nicht uninteressant, aber es ist erst einmal an der Zeit, eine Bilanz des Gesagten bezüglich des Freiheitsproblems zu ziehen. Dabei werde ich dann auch noch etwas zum Verhältnis zwischen Natur und Geist sagen.

3. Eine (vorläufige) Bilanz

Ich möchte in diesem letzten Abschnitt vor dem Hintergrund der Überlegungen zu Roth und Habermas ein paar knappe Antworten auf schwierige Fragen versuchen. Das ist immer ein bisschen riskant, und nicht hinter allen Antworten stehen fertige Argumente. Um so eher mögen sie vielleicht als Grundlage einer kontroversen Diskussion dienen.

²¹ Habermas, *Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit*, 700.

Ich nehme an, zumindest einige von Ihnen warten gespannt darauf, dass die Ausgangsfrage dieses Vortrags nun endlich beantwortet wird. Gegeben, ich habe die Schokoladentorte gegessen; hätte ich mich auch für den Pfirsich entscheiden können?

Nun, sicher. Gemäß den von Habermas vorgebrachten Argumenten kann ich gar nicht anders, als mich als eine Person zu verstehen, die für Gründe in einem anspruchsvollen Sinne empfänglich ist und ihren Willen daran binden kann. Im vorliegenden Fall habe ich die Gründe für den Pfirsich gegen die abgewogen, die für die Schokoladentorte sprechen, und mich für letztere entschieden. Ich hätte mich auch anders entscheiden können. Soweit ich sehe, wäre das nur unter zwei Bedingungen *nicht* möglich gewesen.

Zum ersten hätte es sein können, dass ich unter einer Art zwangsneurotischer Essstörung leide, die mich dazu bringt, Süßes und Fettiges gegenüber gesundem Obst vorzuziehen, wann immer ich die Möglichkeit dazu habe – vielleicht selbst dann, wenn ich mir wünsche, es wäre anders. Derartige Fälle mag es geben, tatsächlich gibt es die seltsamsten Zwänge. Und wenn man unter einem solchen Zwang leidet, dann wäre es zumindest ausgesprochen schwer, sich für die Alternative zu entscheiden; vielleicht sogar so schwer, dass von Freiheit in dieser Situation wirklich nicht mehr die Rede sein kann. Ich kann aber ganz sicher sagen, dass ich unter einem derartigen Zwang nicht leide.

Zum anderen wäre es denkbar, dass es einen so überwältigend starken Grund für die Schokoladentorte gegeben hätte, dass jede andere Entscheidung *irrational* gewesen wäre. In einem solchen Fall hätte ich, realistisch betrachtet, *nicht* anders handeln können und wäre *trotzdem* frei gewesen, weil ich meinen Willen an das *einzig Vernünftige* gebunden hätte. Bei der Wahl zwischen Pfirsich und Schokoladentorte gab es natürlich keine solchen überwältigenden Gründe, aber im Prinzip gibt es sie. Wer sich entschließt, mit vernachlässigbarem eigenen Risiko einen Menschen vor dem Ertrinken zu retten, der handelt frei – auch wenn er nicht anders hätte handeln können, weil jedes andere Handeln zutiefst irrational gewesen wäre.

Ich habe also frei die Schokoladentorte gewählt, und ich hätte auch in einem buchstäblichen, nicht irgendwie illusorischen Sinn den Pfirsich wählen können. Für diese freie Entscheidung wäre es übrigens nicht einmal nötig gewesen, die Gründe vor dem Griff nach der Torte tatsächlich explizit gegeneinander abzuwägen. Wie Habermas zu Recht betont, reicht es auch aus, beiläufig zur Torte zu greifen, wenn man nur in der Lage ist, seine Entscheidung im Nachhinein plausibel zu begründen. Er spricht hier vom „*Hintergrundcharakter des beiläufigen Freiheitsbewusstseins*“²². Das lässt sich gegen die Annahme ins Feld führen, als frei erlebte Handlungen begännen gewöhnlich mit einem Willensakt oder „*Willensruck*“, die Roth an manchen Stellen zu vertreten scheint.²³

²² Habermas, Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit“, 674.

²³ Vgl. z.B. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, 433 f.

Ich habe frei die Schokoladentorte gewählt, und ich hätte den Pfirsich nehmen können. Aber, so wird man vielleicht einwenden, irgendetwas hat doch den Ausschlag für die Torte gegeben. Offenbar war das Motiv, etwas Leckeres zu essen, doch stärker als der konkurrierende Beweggrund, etwas für die Gesundheit zu tun. Und welches grundlegende Motiv stärker ist, kann ich mir letztlich nicht aussuchen: Die Stärke der Motive kann nicht *Gegenstand* meiner Entscheidung sein – vielmehr ist sie offenbar ihre Grundlage. Und wenn mir diese Grundlage vorgegeben ist, dann bin ich eben doch nicht frei und hätte nicht anders entscheiden können.

Dieses Argument taucht in ähnlicher Form schon in Schopenhauers berühmter „Preisschrift über die Freiheit des Willens“ von 1839 auf, und auch bei Roth spielt es unter dem Stichwort „Autorschaftsdilemma“ eine Rolle²⁴: Entweder ich entscheide auf der Basis eines vorgegebenen Motivs, dann bin ich nicht frei und hätte nicht anders handeln können, weil mir das Motiv eben *vorgegeben* ist. Das ist natürlich die Position, die Roth selbst vertritt. Oder ich entscheide nicht auf der Basis eines vorgegebenen Motivs, dann ist die Entscheidung unmotiviert und zufällig und kann sicherlich auch nicht sinnvoll frei genannt werden – sie ist mir überhaupt nicht zuzurechnen. Also bin ich nicht frei.

Das ist in der Tat kein ganz leichtes Problem. Letztlich steckt hinter diesem Argument wieder das Bild des bloßen Ablaufs eines Geschehens, hier in der Form gegeneinander konkurrierender Motive, von denen gleichsam eines gewinnt und dann die Steuerung meines Organismus übernimmt. Ich denke, man kann darauf etwa so antworten:

Wenn ich mich entscheide, ein bestimmtes Motiv von mehreren möglichen zu verfolgen, dann gewinnt es nicht einfach Macht über mich, sondern ich akzeptiere es als Basis einer vernünftigen Begründung meiner Handlung. Nicht das Motiv bestimmt mich, sondern ich bestimme, welches der konkurrierenden Motive zum Zuge kommt. Man kann dann sagen, dass ich doch auch für die Entscheidung, diesem Motiv Vorrang zu geben, ein Motiv brauche, und dass ich insgesamt in die Gefahr eines infiniten Regresses gerate. Ich kann nicht jedes meiner Motive rechtfertigen, weil in jede Rechtfertigung wieder ein Motiv eingeht. Daran ist richtig, dass der faktische Prozess des Begründens natürlich immer an ein Ende kommen muss, weil ich z.B. nicht unendlich viel Zeit habe, darzulegen, warum ich zur Torte und nicht zum Pfirsich gegriffen habe. Das bedeutet aber nicht, dass ich nicht hinter jedes *faktische* Ende einer Begründung weiter zurückgehen könnte, wenn das gefordert ist. Es bereitet keine Mühe, ausgehend vom Schokoladentorten-Fall, zu allgemeinen Erwägungen über das Recht von Individuen überzugehen, in bestimmten Fällen kurzfristige Genüsse über langfristigen Nutzen zu stellen. Und so weiter bis zum Sinn des Lebens. Und ist die konkrete Entscheidung erst einmal in einen solchen Rahmen gestellt, dann verliert die Behauptung, ich sei einfach durch meinen größeren Appetit auf Süßes oder sonst ein Motiv zur Torte *getrieben* worden, erheblich an Plausibilität.

²⁴ Vgl. z.B. Roth, „Über objektive und subjektive Willensfreiheit“ (Draft), 2.

Natürlich denken selbst Philosophen faktisch nicht so weit, wenn sie in der Schlange vor dem Nachtschiff stehen. Sie könnten es aber, wie jeder andere auch, wenn er wollte oder müsste. Diese Möglichkeit der Einordnung einer konkreten Entscheidung in einen weiten vernünftigen Rahmen gehört m.E. zum „Hintergrundcharakter des beiläufigen Freiheitsbewusstseins“, wie Habermas sagt, und sie steht der Annahme entgegen, ich sei durch meine Motive bestimmt. Natürlich finde ich Motive *in mir vor*, aber in dem ich sie in *weite* rationale Begründungsstrukturen einbinde, mache ich sie mir gleichsam so zu eigen, dass sie mir nicht als etwas gegenübertreten, was mich zu etwas *zwingt*.

Schön, wird man vielleicht sagen, vielleicht ist Entscheiden und Handeln wirklich kein bloßes Geschehen. Aber es impliziert doch wohl ein – auch naturwissenschaftlich beschreibbares – Geschehen: Die Torte ist vorher da und nachher weg. Wenn du behauptest, du hättest anders handeln können, impliziert das, dass auch etwas anderes hätte geschehen können. Das widerspricht aber der wohl etablierten Annahme, dass das natürliche Geschehen jedenfalls auf der relevanten Ebene durch *deterministische Gesetze* bestimmt ist.

Nun, wie man's nimmt. Meine Behauptung widerspricht, soweit ich sehe, keiner möglichen Anwendung eines deterministischen Gesetzes, das wir wirklich zur Verfügung hätten. Vermutlich widerspricht sie sogar wegen der ungeheuren Komplexität meines Organismus keiner Anwendung eines wirklich deterministischen Gesetzes, das irgendein Wesen des Universums jemals zur Verfügung haben könnte. Rein pragmatisch gesprochen habe ich also mit den deterministischen Gesetzen keine Probleme.

– Gut, aber das ist ein rein epistemischer Punkt, wird man einwenden. Ontologisch gehen wir doch davon aus, dass deterministische Gesetze auf allen hier relevanten Ebenen *gelten*, auch wenn diese Ebenen zu komplex sind, um die Gesetze wirklich anwenden zu können.

In aller Kürze möchte ich antworten, dass das eher den Status einer „regulativen Idee“ hat als eines irgendwie bewiesenen oder beweisbaren Faktums. Und als regulative Idee, die die Praxis der Naturwissenschaft bestimmt, ist sie ausgesprochen sinnvoll – aber nur soweit, wie sie nicht die Idee von Freiheit in einem substantiellen Sinne bedroht, weil diese Idee, wie Habermas argumentiert hat, ihrerseits *konstitutiv* für die argumentative Praxis der Wissenschaft selbst ist. Dehnt man die regulative Idee des Determinismus zu weit aus, vernichtet sie ihre eigene Grundlage.

Selbst wenn man das zugesteht, bleibt natürlich immer noch die Frage offen, wie sich der Raum der Gründe zum Raum des empirisch-naturwissenschaftlich erfassbaren Physischen genau verhält. Wie auch Habermas unter dem Stichwort „naturgeschichtliche Detranszendentalisierung“ betont, lassen die Untersuchungen der einschlägigen Wissenschaften immer deutlicher hervortreten, dass geistige Fähigkeiten sich im natürlichen Prozess der Evolution entwickelt haben und eng mit den physischen Strukturen des Gehirns zusammenhängen. Wir können uns ein Einwirken des Geistes auf den Körper ganz sicher nicht nach dem cartesi-

schen Muster denken, das es gerade insgesamt zu überwinden gilt. Wie stellst du dir, so könnte man fragen, das Verhältnis zwischen dem geistigen Raum der Gründe und dem Raum des Physischen ganz prinzipiell vor, wenn du an der kategorialen Verschiedenheit beider Räume festhältst?

Wieder nur ganz kurz: Ich stelle mir gar keinen *prinzipiellen* Zusammenhang vor. Insbesondere glaube ich nicht, dass man Gründe auf irgendeine Weise mit rein physischen Strukturen identifizieren kann, in welcher Form man das auch immer tun will: indem man Typen- oder Token-Identität annimmt, durch die Annahme einer „Realisierungsbeziehung“, von der selbst Habermas zuweilen etwas vage spricht²⁵, oder durch das Postulat, dass Gründe zunächst zu – rein physischen – Ursachen werden müssen, bevor sie in der physischen Welt etwas ausrichten können. Ich vermag einfach nicht zu sehen, wie Gründe, die wesentlich über ihre Geltungsansprüche *definiert* sind, mit etwas identisch sein können, bei dem von Geltungsansprüchen überhaupt nicht die Rede sein kann.

Ich denke, man muss einfach konstatieren, dass Gründe und nach ihnen handelnde und entscheidende Subjekte genauso in der Welt sind wie physische Entitäten und die kausalen Relationen, die zwischen ihnen bestehen. Subjekte sind dabei nicht im cartesischen Sinne reine Geistwesen, die irgendwie auf ihren Körper einzuwirken vermögen, sondern sie sind von vornherein Wesen mit physischen und geistigen Eigenschaften. Und zwischen ihren physischen und geistigen Eigenschaften bestehen *die vielfältigsten Beziehungen*, die zum Teil empirisch-kausaler, zum Teil rationaler Art sind. Dass ich mit der Hand nach dem Teller mit dem Tortenstück greife, lässt sich einwandfrei *rational* durch meine Entscheidung für die Torte erklären, ohne dass Kausalität im streng empirischen Sinne dabei eine Rolle spielen müsste; dass ich mich dabei ungeschickt anstelle und den Teller fallenlasse, kann man vielleicht *kausal* erklären, indem man auf meinen niedrigen Zuckerspiegel und die damit verbundene eingeschränkte Konzentrationsfähigkeit abstellt. Die gesamte Kognitionspsychologie befasst sich mit gewissen empirischen Zusammenhängen zwischen menschlichen Überzeugungen und anderen geistigen Zuständen; man denke etwa an die einschlägigen Experimente zum Hypothesentesten etc. Und die Neurowissenschaften erforschen empirische Relationen zwischen Denk- und Hirnstrukturen. Rationale Beziehungen sind dagegen der Gegenstand der Logik, der Entscheidungstheorie usw.

Warum soll man nicht einfach *konstatieren*, dass es all diese verschiedenen Theorien mit ihren unterschiedlichen, sich aber z.T. überschneidenden Gegenstandsbereichen gibt, zu denen neurophysiologische Zustände, aber eben auch geistige Phänomene und freie Subjekte gehören? Wir haben eben nicht *eine* Theorie für alles, und, so wie die Dinge zu liegen scheinen, *können* wir auch keine haben. In diesen verschiedenen Theorien mit ihren vielfältigen Wechselbeziehungen spiegelt sich dann das Verhältnis zwischen Geist und Natur schlicht wie-

²⁵ Vgl. z.B. Habermas, „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit“, 681.

der; wir müssen es nicht noch auf einen Nenner wie „Identität“ oder „Realisiertheit“ bringen.

Und wenn das so ist, warum soll man dann ontologisch nicht auch so liberal sein, dass man die verschiedenen Gegenstandsbereiche der unterschiedlichen Theorien als existierend annimmt? Wozu soll man auf einem Monismus bestehen, wo die Annahme vieler verschiedenartiger Dinge, die in den vielfältigsten Beziehungen zueinander stehen, doch so produktiv ist? Insofern macht Habermas' Vorhaben, den „epistemischen Dualismus mit einem ontologischen Monismus zu versöhnen“, das er im Titel seines neuesten Aufsatzes proklamiert, noch zu viele Zugeständnisse an eine *eintönige* und im Ergebnis einigermaßen problematische Ontologie. In seinem Aufsatz schreibt er an einer Stelle:

„Die Welt besteht aus allem, worauf wir in wahren Aussagen Bezug nehmen können. Sehr viel mehr ist dazu nicht zu sagen.“²⁶

In der Tat. Und zu dem, worauf wir in wahren Aussagen Bezug nehmen können, ja sogar können müssen, gehören auch frei entscheidende Subjekte. Statt die aufregenden Resultate empirischer Wissenschaften dazu zu verwenden, diese Subjekte aus der Welt herauszuhalten, sollte man sie lieber in ihren Bezügen zu den anderen Dingen dieser Welt erforschen – was man in der Wissenschaftspraxis ja auch faktisch tut.

Gegen den vollständigen *und* den halbierten Cartesianismus gesprochen: Es kann nicht darum gehen, das *freie Subjekt* nach seiner Zeit im cartesischen außerweltlichen Exil nun endgültig zu beseitigen. Vielmehr geht es darum, es in die eine, vielfältige Welt zurückzuholen.

Literatur

Davidson, D.: „Actions, Reasons, and Causes“. In: The Journal of Philosophy 60 (1963), 685-700.

Habermas, J.: „Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen?“ In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 54 (2006), 669-707.

Habermas, J.: „Freiheit und Determinismus“. Ursprünglich in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52 (2004), 871-890. Wiederabgedruckt in: J. Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2005. 155-186. Hiernach wird zitiert.

Lenzen, W.: „Alles nur Illusionen? – Philosophische (In-)Konsequenzen der Neurobiologie.“ In: Facta Philosophica 7 (2005), 189-229.

Libet, B.: „Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity“. In: Brain 106 (1983), 623-642.

²⁶ Habermas, Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit“, 698.

- Nagel, T.: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*. Stuttgart: Reclam, 1990. Im Original: *What Does It All Mean?* Oxford: OUP, 1987.
- Roth, G.: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
- Roth, G. und M. Pauen: *Freiheit, Schuld und Verantwortung*. Draft. Erscheint 2007 bei Suhrkamp (Frankfurt/M.).
- Roth, G.: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.
- Roth, G.: „Gehirn, Gründe und Ursachen“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53 (2005), 691-705.
- Roth, G. und M. Lück, D. Strüber: „Gehirn, Willensfreiheit und Strafrecht“. Draft.
- Roth, G.: „Über objektive und subjektive Willensfreiheit“. Draft. Erscheint in H. Förstl (Hg.), *Theory of Mind – Neurobiologie und Psychologie sozialen Verhaltens*. Heidelberg: Springer, 2006. S. 171-180.
- Roth, G.: „Worüber dürfen Hirnforscher reden – und in welcher Weise?“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004). Wiederabgedruckt in: Christian Geyer (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004. 66-85. Hiernach wird zitiert.