

ISSN 1613-8902

CAMPUS:REDEN

5 AKADEMISCHES JAHR 2006/07

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Herausgegeben vom Rektor
der Universität Duisburg-Essen, 45117 Essen.

Redaktion: Monika Rögge

Piktogramme: Nadine Grote

Die Universität dankt Frau Christine Bratu M. A. für ihre Unterstützung bei der Niederschrift des Redetextes von Herrn Professor Nida-Rümelin.

Druck: UniversitätsDruckZentrum UDZ

Duisburg/Essen im November 2008 ISSN 1613-8902

JULIAN NIDA-RÜMELIN:

VERNUNFT UND FREIHEIT

3



Einer Stiftung der Sparkasse Essen verdankt es die Universität Duisburg-Essen, dass sie in jedem Jahr einmal einen international anerkannten Wissenschaftler als *scientist in residence* zu Vorlesungen, Symposien und Übungen einladen kann. Dr. Edwin Herricks, Professor of Environmental Biology an der University of Illinois, war 1993, dem Jahr des 150. Geburtstages der Sparkasse, der erste Gast. Staatsminister a. D. Dr. Julian Nida-Rümelin, Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München, kam am 14. und 15. Juni 2007 als *scientist in residence* auf den Essener Campus. „Vernunft und Freiheit“ hieß seine öffentliche Vorlesung, die das folgende Symposium zum selben Thema einleitete. In diesem Heft ist der Festvortrag dokumentiert. Stil und Duktus des Beitrags wurden bei der Niederschrift beibehalten.

VERNUNFT UND FREIHEIT

Herr Bürgermeister, Magnifizenz,
Herr Gethmann, Herr Sturma,
liebe Kolleginnen und Kollegen, verehrtes Publikum,

gleich zu Anfang muss ich sagen, dass ich jedem und jeder von Ihnen zu Dank verpflichtet bin, heute hierher gefunden zu haben. Zum einen weil mir gesagt wurde, dass nicht alle der Anwesenden aus der Philosophie kommen – dafür wäre das Publikum vielleicht auch zu zahlreich. Zum anderen weiß ich von Herrn Sturma, welches die anderen Aktivitäten dieses Wissenschaftssommers in Essen sind und welche interessante Konkurrenzveranstaltungen zeitgleich stattfinden. Und schließlich ist es eigentlich auch ein zu schöner Abend, um einen Vortrag zu besuchen. Daher nochmals herzlichen Dank für Ihr Interesse an unserem Thema!

Es ist eine große Ehre für mich, hierher eingeladen worden zu sein. Als Herr Sturma anrief und mich fragte, ob ich bereit sei, als „*scientist in residence* in Essen . . .“ – da hatte ich eigentlich das „Nein“ schon auf den Lippen, weil ich dachte, dies heiße, ein Semester, jedenfalls eine längere Zeit, hier in Essen zuzubringen. Obwohl Essen eine sehr schöne Stadt ist, schien mir ein längerer Aufenthalt so kurzfristig nicht realisierbar zu sein. Doch dann stellte sich heraus, dass Essen den zeitlich kürzesten *scientist in residence* erfunden hat, den es wohl auf diesem Globus gibt! Und dennoch wird dies sicherlich ein sehr intensiver Gedankenaustausch: Morgen werden wir zwischen 9 und 18 Uhr ohne Unterbrechung in Diskussionen verwickelt sein, und vielleicht sehe ich ja den einen oder die andere von Ihnen bei dieser Gelegenheit wieder.

Herr Gethmann hat als Laudator viel über meine Person erzählt – teilweise auch solche Dinge, von denen ich mich frage, woher er um sie weiß. So habe ich zum Beispiel meine Antrittsvorlesung in Göttingen niemals publiziert. In jedem Fall möchte ich Ihnen sehr für die Präzision danken, mit der Sie vorgetragen haben. Zum ausgesprochenen Lob kann ich allerdings nichts sagen, denn das würde mich zweifellos verlegen machen.

Ich werde nun versuchen, meinen Teil zu einem gelungenen Abend beizusteuern. Dazu möchte ich eines derjenigen Themen, die mich in den letzten Jahren – eigentlich in den letzten Jahrzehnten! – besonders beschäftigt haben, in den Kontext der Vernunft-Thematik stellen: nämlich das Thema der Freiheit. Denn die beiden Gebiete, auf denen ich meine Forschungen begann, also die Rationalitäts- und

Entscheidungstheorie, haben als eine Art Brücke funktioniert zwischen meinen ursprünglich eher naturwissenschaftlichen, wissenschaftstheoretischen und formalen Interessen und der praktischen Philosophie, die mittlerweile zu meinem Forschungsschwerpunkt geworden ist. Erst diese beiden Dis-

ziplinen haben – wie es Herr Gethmann angedeutet hat – die Verbindung zwischen den besagten Themengebieten gestiftet, von denen nicht von vornherein klar war, dass sie am Ende ein berufliches Leben in der Akademie prägen würden.

Ich will jetzt versuchen, das Verhältnis von Vernunft und Freiheit, so wie ich es verstehe, in sechs Schritten und so kompakt wie möglich zu erläutern. Und da sich hier im Publikum nicht nur Philosophinnen und Philosophen befinden, versuche ich, dies in einer Form zu tun, von der ich hoffe, dass sie allen verständlich ist, ohne dabei diejenigen, die vom Fach sind, über die Maßen zu langweilen. Dies ist das Ziel, das ich mir setze – wenn ich es auch vermutlich nicht erreichen werde. Für diejenigen, die über bestimmte Aspekte genauere Auskunft wünschen, möchte ich auf meine beiden bei *Reclams Universalbibliothek* erschienenen Bücher zum Thema verweisen: „Strukturelle Rationalität“ von 2001 und „Über menschliche Freiheit“ von 2005. Manches, was ich jetzt aus Zeitgründen nur skizzenhaft darstellen kann, ist dort detaillierter ausgeführt.

I WAS IST RATIONALITÄT?

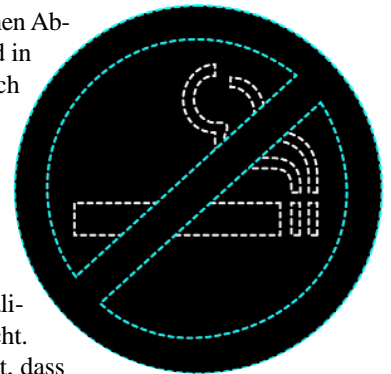
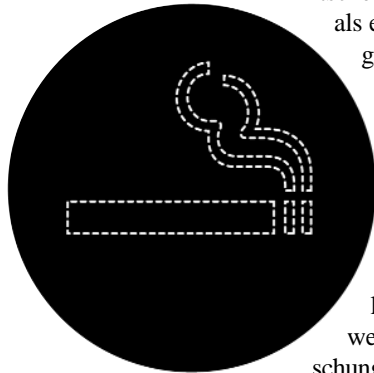
Der erste Schritt meiner Überlegungen lässt sich umschreiben mit der Frage: Was ist Rationalität? Wenn man innerhalb und außerhalb der Philosophie nach einer Definition von Rationalität fragt – wenn man also beispielsweise Fragen der Art „Wann handelt Franz Meier rational?“ stellt – dann erhält man häufig die Antwort: „Nun, wenn er das tut, was in seinem wohlverstandenen Eigeninteresse ist.“

Diese Antwort, die auch in der Philosophie nach wie vor viele Anhänger hat, ist allerdings problematisch. Denn es ist durchaus nicht klar, was man sich unter „Eigeninteresse“ eigentlich vorstellen sollte. So haben wir zum Beispiel Wünsche, Präferenzen und Ziele, deren Realisierung wir gar nicht mehr selbst erfahren können. Dies trifft etwa auf all diejenigen unter uns zu, die ein Testament geschrieben haben. Denn ein Testament bringt den Wunsch zum Ausdruck, dass das, was man da fest-

hält, nach dem eigenen Ableben geschehe. Und in der Regel, wenn auch ein wenig abhängig von metaphysischen und religiösen Hintergrundannahmen, werden wir nicht mehr erfahren, ob unser Testament realisiert wurde oder nicht.

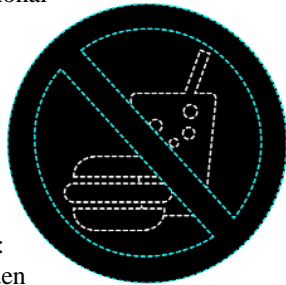
Dieses Beispiel zeigt, dass wir, wenn wir Eigeninteresse über die Wünsche, die Menschen haben, zu charakterisieren versuchen, einen Teil dieser Wünsche entweder ausklammern müssen – nämlich solche, deren Realisierung wir nicht mehr erleben –, oder den Begriff des Eigeninteresses entkoppeln müssen von dem, was auf uns zurückwirkt.

Da es also bei der Konzeptionalisierung des Interessenbegriffes zu Schwierigkeiten kommt, ist es in der Philosophie mittlerweile gängige Praxis, diesen aufzugeben und



zu dem der Präferenz überzugehen. Dieses Vorgehen hat den großen Vorzug, dass man dadurch auch an die moderne Ökonomie anknüpfen kann. Denn das zentrale Theorem der modernen Ökonomie besagt, dass man, wenn die Präferenzen eines Individuums bestimmten Anforderungen der inneren Stimmigkeit entsprechen, dessen Entscheidungsverhalten als Maximierung beziehungsweise – um Wahrscheinlichkeiten mit ins Bild zu nehmen – Optimierung einer individuellen Nutzenfunktion verstehen kann. Eine dieser Bedingungen der Stimmigkeit ist zum Beispiel diejenige der Transitivität: Wenn ich A gegenüber B vorziehe und B gegenüber C, dann sollte ich auch A gegenüber C vorziehen. Mit diesen ökonomischen Grundlagen kann man sich auf elegante Art und Weise eine Menge philosophischen Ballasts ersparen: Denn dann müssen wir nicht mehr darüber nachdenken, was Interessen sind – sondern wir definieren kohärente Präferenzen in Anlehnung an die Ökonomie als Nutzen, den eine Person hat oder den wir ihr zuschreiben.

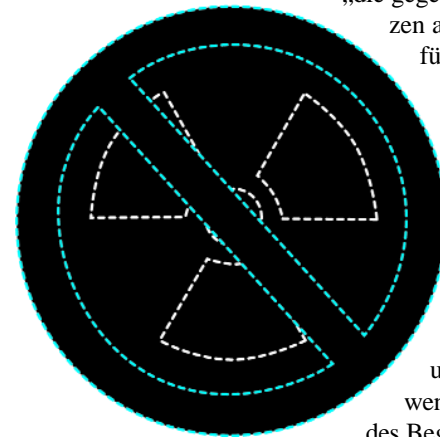
Doch auch bezüglich dieses Resultates taucht ein philosophisches Problem auf. Denn wenn ich ein bestimmtes Verhalten für eine Person als rational erachte, so kann ich dies folgendermaßen näher charakterisieren: Dieses Verhalten ist im Vergleich zu allen anderen der Person zu diesem Zeitpunkt offen stehenden Verhaltensweisen nutzenoptimierend. Oder kürzer: Dieses Verhalten entspricht den Präferenzen der Person besser als alle anderen Optionen, die die betreffende Person zu diesem Zeitpunkt hat.



Problematisch an dieser Antwort ist nun Folgendes: Will ich mit der Aussage, dass dieses Verhalten rational sei, lediglich behaupten, dass diese Handlung die Präferenzen der Person besser als alle anderen möglichen Handlungen erfüllt? Will ich also nur beschreiben, was der Fall ist, und somit eine deskriptive Aussage machen – denn Präferenzen

sind ja, jedenfalls gemäß der modernen Ökonomie, etwas, das wir unmittelbar beobachten können, da sie sich in Wahlhandlungen äußern? Oder will ich nicht vielmehr eine Vorschrift und damit etwas Normatives behaupten? Das heißt: Will ich mit der Aussage, eine bestimmte Handlung sei rational, nicht eigentlich eine Handlungsanweisung geben? Die zugrundeliegende philosophische Frage ist demnach: Muss man die Rationalitätstheorie normativ oder deskriptiv verstehen?

Ich möchte an einem Beispiel illustrieren, wie wichtig es ist, sich bezüglich dieses philosophischen Rätsels richtig zu positionieren: So kann es für eine Person, die die Präferenz hat, ein bequemes Leben zu genießen und dabei selbst möglichst wenig zu tun, am zweckdienlichsten sein, ihre alte Erbtante unbemerkt umzubringen. In diesem Fall kann es – wenn man „rational“ im dargestellten Sinne von



„die gegebenen Präferenzen am besten erfüllend“ verwendet – tatsächlich rational sein, die Erbtante unbemerkt umzubringen oder umbringen zu lassen. Aber erscheint uns diese Verwendungsweise des Begriffes „rational“ nicht kontradiktiv, und

wollen wir es nicht vermeiden, dieses mörderische Verhalten als ein Gebot der Vernunft, als ein Gebot der Rationalität aufzufassen?

Tatsächlich ist es doch so, dass wir Präferenzen dieser Art grundsätzlich ablehnen. Denn unserer Ansicht nach stehen diese mörderischen Präferenzen mit anderen Präferenzen, die die betreffende Person hat oder jedenfalls haben sollte, in einem unauflösbaren Konflikt. Daher gilt: Wenn

wir unseren sprachlichen Intuitionen hinsichtlich des Begriffes „rational“ folgen wollen, vertreten wir eine normative Rationalitätstheorie – und bezeichnen den Mord an der Erbtante daher nicht als rational.

II INTERAKTIONSSITUATIONEN

Diese Festlegung auf eine normative Rationalitätstheorie zwingt uns nun dazu, in die Debatte darüber einzusteigen, was gute Gründe dafür sind, etwas zu tun oder zu lassen – dazu mehr unter Punkt III. Diese an sich schon



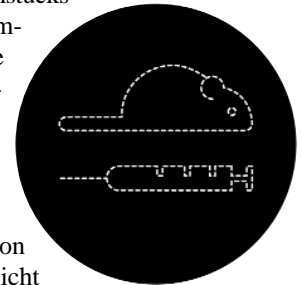
schwer zu klärende Frage verschärft sich aber noch dadurch, dass wir in der Regel nicht allein gegen eine von Wahrscheinlichkeiten geprägte Umwelt, die den Erfolg unseres Handelns beeinflusst, agieren; denn meistens befinden wir uns in Interaktionssituationen – also in Situationen, in denen der Erfolg

unseres Handelns vom Handeln anderer abhängt. Damit ist die Interdependenzproblematik aufgeworfen, und wir müssen diskutieren, unter welchen Bedingungen eine Handlung rational ist, wenn gilt, dass deren Erfolg oder Misserfolg davon abhängt, in welcher Weise andere Personen handeln.

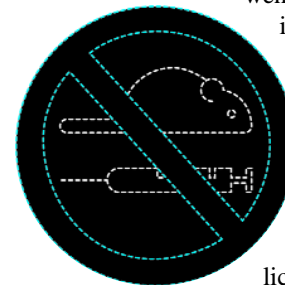
Wenn ich zum Beispiel Rücksicht auf andere Menschen nehme, etwa indem ich den Wunsch ausdrücke, dass mein Handeln den Wünschen anderer Personen entspricht, dann rekuriere ich mit meinen Zielen auf die Ziele, die andere haben. Sie können sich vorstellen, dass hierbei Iterationsprobleme entstehen, etwa der Art: Wenn Person A in ihren Wünschen Bezug nimmt auf die Wünsche von Person B, und diese in ihren Wünschen wiederum auf diejenigen von Person A – auf welche Wünsche wird dann letztlich Bezug genommen? Auf die Wünsche, die A ausprägt, weil sie auf die Wünsche von B Bezug genommen hat, oder doch auf andere?

Eine merkwürdige Geschichte hilft, die Folgen einer solchen iterierten Bezugnahme zu illustrieren: Man stelle sich vor, am Tag ihrer Diamantenen Hochzeit sagt die Ehefrau

zu ihrem Mann, dass sie heute – ausnahmsweise, aufgrund des besonderen Tages – die obere Hälfte der Semmel haben will und nicht die untere. Über Jahrzehnte haben sich die beiden morgens ihre Frühstücksemmel geteilt und sie hat immer die untere, er immer die obere Hälfte gegessen – nehmen wir an, bei der betreffenden Semmel handelt es sich um eine Mohnsemmel, bei diesen einseitig bestreuten Semmeln ist die Frage von oben und unten zumindest nicht völlig irrelevant. Doch tatsächlich stellt sich nun, nach sechzig Ehejahren, heraus: Er hat seine Semmelhälfte nur so gewählt, weil er dachte, damit den Präferenzen seiner Frau entgegenzukommen, die nämlich, wie er dachte, keinen Mohn mag, und umgedreht. Jetzt können wir natürlich einfach sagen, die beiden hätten sich sechzig Jahre lang geirrt. Aber so einfach liegt der Fall nicht, denn de facto haben sie sich ja wechselseitig auf die realen Präferenzen des anderen bezogen.



Ein anderes Beispiel, das die Schwierigkeit der Bezugnahme auf die Wünsche anderer veranschaulicht, ist der Fall, wenn fünf Jugendliche zusammen



ins Kino gehen wollen und

sich die Frage stellt, in welches Kino sie gehen sollen.

Wenn jetzt wechselseitig

Rücksicht genommen wird auf die vermuteten Wünsche der anderen, dann kann der

Entscheidungsprozess ziemlich kompliziert werden. Wenn

man also die Interdependenzproblematik ernst nimmt, dann wird der Präferenzbegriff noch

viel komplexer, als er ohnehin ist.

Dies ist der Grund, warum ich der Meinung bin, wir sollten die vor allem in der modernen Philosophie verbreitete Unterscheidung zwischen Rationalität und Vernunft eben-

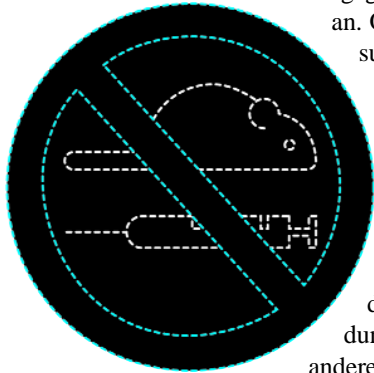
so wie die strikte Festlegung auf den Präferenzbegriff aufgeben. Denn sofern die Theorie der Rationalität eine normative Theorie ist, geht es um Gründe: Als normative Theorie erörtert die Rationalitätstheorie, was getan werden sollte, und führt im Rahmen dieser Erörterung Gründe für oder gegen eine Alternative

an. Oft wird zwar versucht, die Unterscheidung zwischen Vernunft und Rationalität durch die These aufrecht zu erhalten, dass es bei Vernunft um Interpersonelles und damit um Begründungslasten gegenüber anderen geht. Aber eine normative Theorie der Rationalität ist in einem bestimmten Sinne auch immer interpersonell: Denn ich muss rechtfertigen können, warum ich glaube, es sei rational, dieses oder jenes zu tun – vor mir ebenso wie vor anderen.

Als ein weiteres Ergebnis der Analyse ist also festzuhalten: Wenn wir eine normative Theorie der Rationalität erstellen, dann müssen wir auf Gründe rekurren – auf Gründe, die für oder wider eine Handlung sprechen.

III GRÜNDE

Meines Erachtens können wir bei der Charakterisierung von Gründen praktische und theoretische Gründe parallel behandeln: Praktische Gründe sprechen dafür, dass eine Handlung vollzogen wird – theoretische Gründe sprechen hingegen dafür, dass wir eine Überzeugung haben. Zudem kann man praktische Gründe in theoretische übersetzen; denn die praktische Überzeugung „Ich sollte Handlung A tun“ lässt sich ohne Bedeutungsverlust durch die theoretische Überzeugung „Ich bin überzeugt, dass Handlung A die richtige ist“ ausdrücken. Wenn diese Herangehensweise

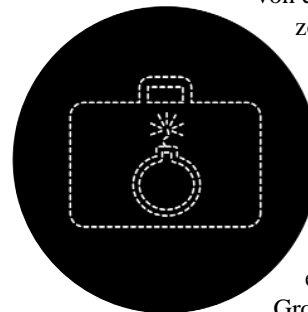
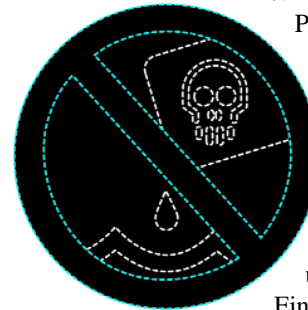


trägt, würden beide Fragen – also sowohl „Was soll ich tun?“ als auch „Was soll ich glauben?“ – auf gute Gründe abzielen, nämlich entweder auf gute Gründe für Überzeugungen oder auf gute Gründe für Handlungen. Und da gute Gründe für eine Handlung gute Gründe dafür sind, überzeugt zu sein, dass diese Handlung die richtige ist, ist sicher gestellt, dass beide Formen der Begründung nicht disparat, sondern aufeinander bezogen sind.

Eine pragmatisch gute Begründung ist nun eine solche, die eine hinreichend vernünftige Person überzeugt – diese Definition würden einige Kollegen für zirkulär erachten; mir erscheint sie dies, wenn überhaupt, in einem harmlosen Sinne. Damit eine Begründung eine Person überzeugt, muss es

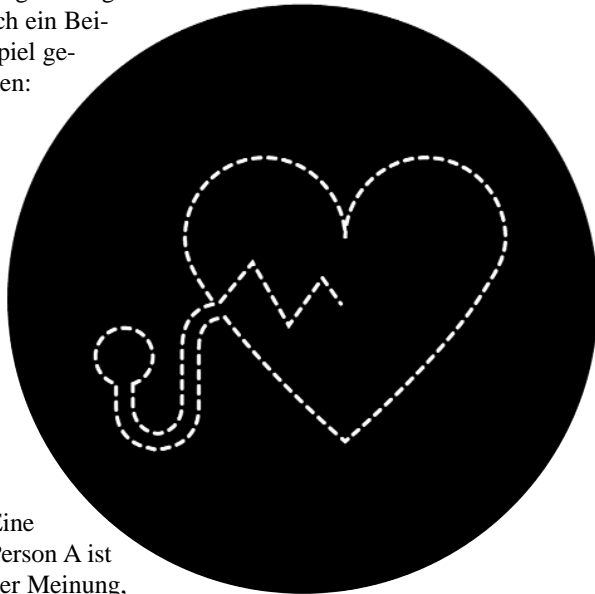
aber zwischen der Person, die begründet, und der Person, gegenüber der diese Begründung vorgebracht wird, etwas Gemeinsames geben. Dieses Gemeinsame wird in der Tradition unterschiedlich bezeichnet:

Ein Teil der Diskutanten spricht von einem gemeinsamen Horizont; andere gehen dagegen à la Davidson von gemeinsamen Wissenshintergründen aus, also von Annahmen, die immer schon geteilt werden. So ist zum Beispiel klar, dass wir – auch ohne dass wir dies explizit thematisieren – den Großteil der Zugänge zur empirischen Realität ebenso wie zur normativen Welt teilen. Wie wir Gründe vorbringen beziehungsweise mit welchen Optionen wir Gründe zurückweisen – wittgensteinianisch formuliert: welche Züge in unseren Begründungsspielen insgesamt überhaupt möglich sind – setzt eine Menge Gemeinsamkeit voraus. Doch wie ist diese Gemeinsamkeit bezüglich Gründen genauer zu verstehen?



Der Mainstream der heutigen Philosophie teilt Gründe in theoretische und praktische auf und ist im Bereich der praktischen Gründe subjektivistisch: Die letzte Instanz einer Begründung dafür, dass man eine Handlung tun sollte, liegt nach dieser Auffassung in den jeweiligen subjektiven Wünschen der handelnden Person. Wenn demnach etwas praktisch begründet wird, so endet dieser Begründungsprozess immer in den Wünschen des Handelnden. Der vielleicht prominenteste Vertreter dieser Richtung ist Bernard Williams, aber es gibt zahlreiche andere.

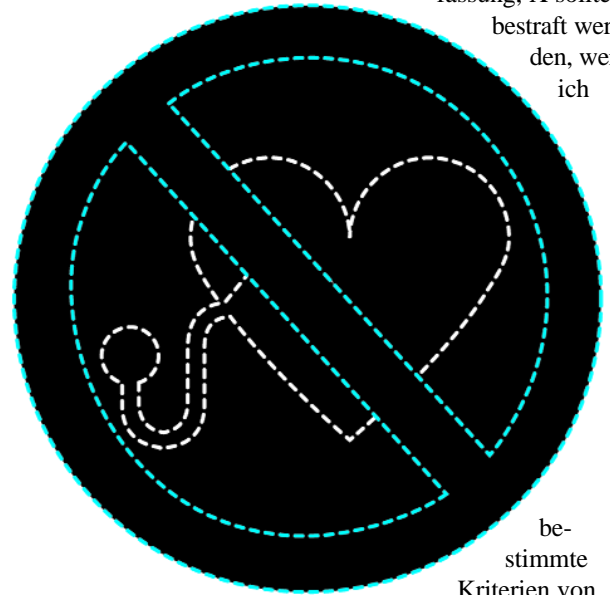
Ich dagegen glaube zeigen zu können, dass diese subjektivistische Auffassung falsch ist und dass wir stattdessen einen ganzen Katalog von Begründungsformen haben, die wir alle akzeptieren und die nicht alle so sind, wie Williams dies voraussetzt. Für eine solche nicht-subjektivistische Begründung möchte ich ein Beispiel geben:



Eine Person A ist der Meinung, dass Person X bestraft werden sollte. A formuliert ihre Meinung folgendermaßen: Es wäre richtig, X zu bestrafen. Mit dieser Äußerung gibt A einen praktischen Grund an – denn es geht bei ihrer geäußerten Meinung um die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung, nämlich der des Bestrafens. Versuchen

wir nun an diesem Beispiel, den Williamsschen Subjektivismus durchzuspielen. Hierfür müsste es gelingen, einen Wunsch der Person A zu benennen, der, zusammen mit einigen empirischen Überzeugungen, die Bestrafung von X begründet. Einen solchen basalen Wunsch zu finden, halte ich für unmöglich; denn wenn man A darum bitten würde, ihre Auffassung näher zu erläutern, so würde sie doch wahrscheinlich Folgendes sagen: „Ich bin der Auffassung, X sollte

bestraft werden, weil ich



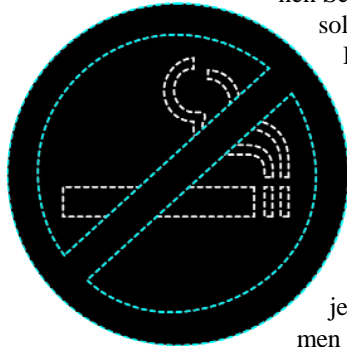
bestimmte Kriterien von

Gerechtigkeit habe.“ Zu

dieser Auffassung würden natürlich bestimmte deskriptive Überzeugungen treten, wie etwa „X hat eine Handlung vollzogen, die gegen mein Kriterium von Gerechtigkeit verstößt“ oder „Die Informationen, die mir zugetragen wurden, sind hinreichend verlässlich, so dass ich davon ausgehen kann, dass X etwas getan hat, was meinem Kriterium widerspricht“ usw.

In die Begründung können demnach eine Menge deskriptiver Überzeugungen eingehen – aber das entscheidende Kriterium für diese Form der Begründung ist die genannte normative Überzeugung, also das erwähnte Gerechtigkeitskriterium. Und mit diesem Kriterium bricht die Begründung ab.

Natürlich könnte es Personen geben, die der Meinung sind, X müsse bestraft werden, weil sie ansonsten nicht mehr gut schlafen könnten. Und da anzunehmen ist, dass jeder wünscht, schlafen zu können, ließe sich deren Begründung demnach folgendermaßen rekonstruieren: „Weil ich gut schlafen will, und weil Xs Bestrafung das Mittel ist, meinen Schlaf sicher zu stellen, sollte X bestraft werden.“



Doch eine solche Begründung käme uns doch sehr exotisch vor. Stattdessen gehen wir von einem Typ praktischen Begründens aus, der nicht die Eigenschaft, die die Subjektivisten für alle Formen des praktischen Begründens für notwendig halten, an den

Tag legt und also nicht in den Wünschen des Begründenden endet. Denn der oben dargestellte Typ praktischer Begründung lässt sich nicht auf eigene Wünsche zurückführen.

Der Subjektivist kann nun versuchen, dieses Beispiel zu widerlegen. Eine Möglichkeit wäre, grundsätzlich anzuerkennen, dass die real vorgebrachten praktischen Begründungen häufig nicht die Form haben, die die subjektivistische Theorie eigentlich dafür vorsieht. Aber dieses Faktum sei doch nur ein Zeichen von Irrationalität: Eigentlich sollten alle praktischen Begründungen die vom Subjektivisten geforderten Merkmale aufweisen; dass sie es nicht tun, zeige nur, dass die Menschen offenkundig nicht rational sind.

Hierauf würde ich die Auseinandersetzung um eine Volte weitertreiben und fragen, woher der Subjektivist denn die Gewissheit nimmt, dass seine Theorie Rationalität korrekt beschreibe und die tatsächliche Praxis des Begründens dagegen irrational sei. Die momentan diskutierten Erwiderungen auf diese Art der Nachfrage scheinen mir alle eine Art Irrtumstheorie der praktischen Begründung zu vertreten. In Anlehnung an John Mackies *error theory of morals* bauen diese Theorien also auf der These auf, dass die de

facto-Praxis unseres Begründens auf einem fundamentalen Irrtum beruht. Demnach stünde die Alltagspraxis des Begründens in tiefem Konflikt zu dem, was eigentlich rational ist.

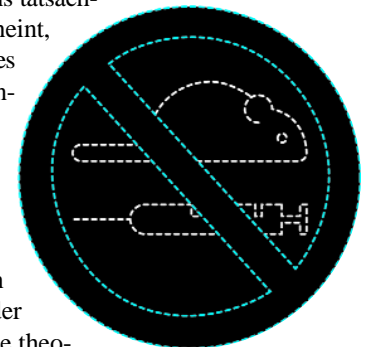
Theoretisch kann man diese Position zweifellos vertreten. Allerdings sollte man sich klar machen, welche Folgen diese Auffassung mit sich bringt. Denn wenn man dieser Ansicht ist, so kann man sich – auch in der philosophischen Analyse – nicht mehr an der allgemein geteilten Praxis des Begründens orientieren, wie wir dies als Teilnehmer der sozialen Welt und als Teilhabende an einer moralischen Ordnung täglich de facto tun.

Ich selbst vertrete eine normative Theorie der Vernunft sowie der Rationalität – wobei aber der Standard, den ich als kritische Instanz an die Praxis des alltäglichen Begründens anlege, nicht ein äußerer ist, der nur im Rahmen einer speziellen philosophischen Theorie sinnvoll



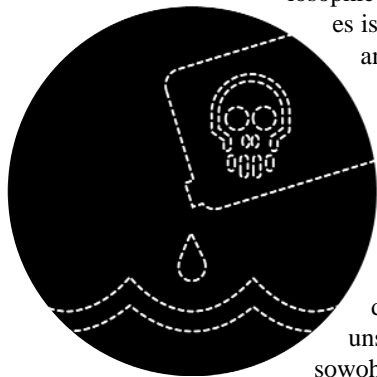
erscheint. Vielmehr müssen wir unsere alltäglichen Begründungen kohärentistisch bewerten: Das heißt, wir müssen zuerst durch eine Analyse unserer lebensweltlichen Praxis herausbekommen, welche Art des Begründens uns tatsäch-

lich überzeugend erscheint, und dann anhand dieses lebensweltlich vorgefundenen Maßstabes Schritt für Schritt eine Systematisierung unserer Überzeugungssysteme vornehmen. Mehr, glaube ich, kann die Philosophie – weder die praktische noch die theoretische – nicht leisten. Sie kann insbesondere nicht aus den Begründungszusammenhängen, die wir immer schon teilen, aussteigen. In diesem Sinne – das heißt, hinsichtlich der etablierten Begründungsspiele – ist die Teilnehmer-Perspektive unaufgebbar.



IV KRITIK DURCH KOHÄRENZ

Gegen diese Vorstellung einer kohärentistischen Theorie der Begründung kann man nun natürlich einwenden, dass eine solche Theorie eine unkritische Haltung gegenüber unseren etablierten moralischen Überzeugungen nach sich ziehen muss. Und gibt es denn nicht offenkundige und weit verbreitete Formen von Irrationalität, die eine philosophische Analyse gerade aufdecken und kritisieren muss? Meine Antwort ist in beiden Fällen: Ja – aber die Mittel, solche Formen von Irrationalität aufzudecken beziehungsweise Kritik zu üben, sind nicht von außerhalb unserer Überzeugungssysteme zu beziehen, sondern nur von innerhalb. Das heißt, meiner Ansicht nach ergeben sich diese Mittel aus einer systematischen Rekonstruktion unserer Begründungspraxis und durch das Aufdecken von Inkohärenzen. Das schrittweise Systematisieren dieser Inkohärenzen führt dann zu Kritik, zu Revisionsbedarf und schließlich zu einer kritischen Überprüfung. Mehr kann die Philosophie nicht leisten – und es ist an diesem Punkt,



an dem der große rationalistische Strang der neuzeitlichen Philosophie in die Irre geht. Denn dieser beharrt darauf zu glauben, dass man – wegen der Unsicherheiten unserer Urteilsbildung sowohl im normativen wie im empirischen Bereich – ein

ganz neues Verfahren entwickeln müsse, das ab ovo und von einem sicheren Fundament ausgehend endgültig Gewissheit schafft.

Doch dieses kartesianische Programm ist nicht durchführbar – an seine Stelle tritt als Motor der Kritik ein pragmatisches Element. Dieses kann man veranschaulichen an einem Problemkomplex, den ein wichtiger politischer Phi-

losoph des 20. Jahrhunderts aufgeworfen hat. So spricht John Rawls in seinem Spätwerk häufig von *comprehensive moral doctrines* und meint damit diejenigen partikularen normativen Überzeugungssysteme, denen Personen in ihrem Privatleben anhängen, die aber auch ihre ethischen Überzeugungen generell prägen. Die Debatte zwischen Kommunitarismus und zeitgenössischem Liberalismus dreht sich hauptsächlich darum, wie diese partikularen „Doktrinen“ inhaltlich zu füllen sind, und ob es möglich ist, einen modus vivendi dieser unterschiedlichen normativen Weltanschauungen beziehungsweise Lebensformen zu finden. Ich dagegen muss gestehen, dass ich nie recht verstanden habe, was Rawls mit *comprehensive moral doctrines* genau meint. Folgende Überlegung soll meinen Zweifel erklären und zudem dazu beitragen, diese Sichtweise insgesamt zu überwinden:

Wir leben – gerade in der modernen multikulturellen Gesellschaft – in einer Vielzahl von Bindungen und funktionalen Systemen. Daher müssen wir eine kohärente Lebensform entwickeln, mit deren Hilfe wir uns in den alltäglichen Interaktionen zurecht finden. Wir können nicht – wie etwa Woody Allens Figur Zelig – je nach Kontext oder Gruppe, in der wir gerade agieren, zu jemandem ganz anderen werden und uns von anderen Kriterien des Richtigen und Falschen leiten lassen.



Anders ausgedrückt: Bei aller Vielfalt der Bezüge und Kontexte, in denen wir uns bewegen, muss es doch eine Einheitlichkeit der Person geben – ansonsten bleibt diese über die verschiedenen Kontexte hinweg nicht erkennbar. Um diese grundlegende Erkennbarkeit zu gewährleisten, muss die Praxis einer Person also über ihre unterschiedlichen Gruppenzugehörigkeiten hinweg eine gewisse Kohärenz aufweisen. Und das gilt nicht nur für die einzelne Per-

son, sondern vielmehr auch für die gesamte Gesellschaft. Das heißt, es gibt einen gewissen Zwang, unterschiedliche normative Kriterien ebenso wie unterschiedliche Kriterien des empirischen Urteilens so weit kohärent zu machen, dass eine in sich stimmige Alltagspraxis, Lebens- und Gesellschaftsform möglich ist. Diese pragmatische Anforderung zwingt bei allen Unterschiedlichkeiten theoretischer und metatheoretischer Annahmen zur Kohärenz – jedenfalls in der Praxis.

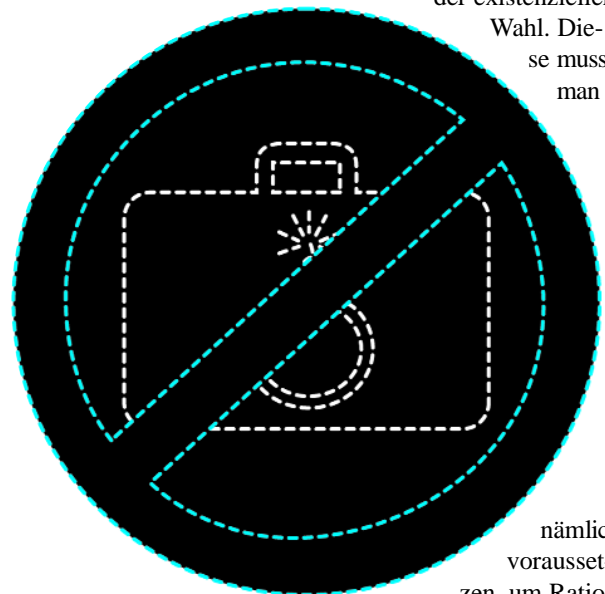
V FREIHEIT IM RAHMEN DER RATIONALITÄTSTHEORIE

Dass Bewertungsmaßstäbe nicht unabhängig von der Teilnehmerperspektive generiert werden und wir lediglich auf der Einheitlichkeit der Person als übergreifendem Kriterium beharren können, wirkt sich auch auf die Rationalitätstheorie aus. Dies lässt sich an einem Begriff verdeutlichen, den ich im letzten Kapitel von „Strukturelle Rationalität“ einführe, und der manche vielleicht überrascht hat, nämlich den der existenziellen Entscheidung. Was ich damit meine, lässt sich an einer bekannten Alltagsregel verdeutlichen: „Bei kleinen Problemen denke gründlich nach, was du tun willst, und überlege dir genau die Folgen – bei wirklich großen Entscheidungen denke nicht nach!“ Psychologen berichten mittlerweile, dass sich diese Alltagsregel empirisch erhärten lasse, dass also die „Trefferquote“ bei gewichtigen Entscheidungen höher liegt, wenn man nicht nachdenkt als wenn man lange deliberiert. Mir erscheint dieses Ergebnis gar nicht überraschend, da es meiner Ansicht nach Entscheidungen gibt, welche die Wertmaßstäbe und Begründungsrelationen selber tangieren und die deswegen ein Vergleichbarkeitsproblem heraufbeschwören. Bei sehr grundlegenden, das heißt bei existenziellen Entscheidungen geht es im Grenzfall darum, über einen ganzen Lebensentwurf zu entscheiden. Nach welchem Maßstab wollen Sie aber zwei Lebensentwürfe, wenn sie hinreichend unterschiedlich sind, noch rational vergleichen – wenn die Normen und Werte, nach denen Sie normalerweise vergleichen, doch Teil ihres jeweiligen Lebensentwurfes sind? Die in der Teildisziplin der *neuro-*

economics vertretene Vorstellung, man könne – wenn auch vielleicht erst in ferner Zukunft – mithilfe von Sensoren messen, wie hoch die Zufriedenheit im zeitlichen Integral der zu erwartenden Lebensspanne im Rahmen eines alternativen Lebensentwurfes wäre, ist ziemlich abwegig. Und dies nicht, weil die dafür notwendigen technischen Mittel noch auf lange Sicht *science fiction* sein werden – sondern weil es keine Wertorientierung außerhalb der einzelnen Lebensentwürfe geben kann. Erst die einzelnen Lebensentwürfe selbst bringen bestimmte Wertorientierungen und Normen zum Ausdruck und erlauben dadurch die Bewertung anderer, weniger gewichtiger Fragen – etwa ob man eine bestimmte Handlung tun oder lassen solle.

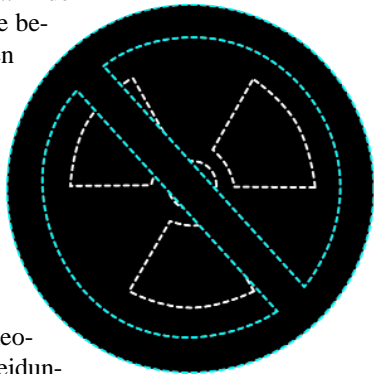
Diese Überlegungen machen vielleicht bereits deutlich, inwiefern Rationalitätstheorie etwas mit Freiheit zu tun hat: nämlich aufgrund der vorausgesetzten Möglichkeit

der existenziellen
Wahl. Die-
se muss
man



nämlich
vorausset-
zen, um Ratio-
nalitäts- und Entschei-
dungstheorie überhaupt sinnvoll betreiben zu können – selbst wenn die Menschen in der orthodoxen Interpretation der Entscheidungstheorie noch als permanent optimierende Maschinen konzeptionalisiert werden. Das heißt,

nach der klassischen Entscheidungstheorie optimieren wir permanent simultan Nutzen- und Wahrscheinlichkeitsfunktion, und unser Verhalten lässt sich daher immer vorhersagen. Interessant ist aber, dass diese optimierende Sicht von Rationalität in der Entscheidungstheorie bereits dann aufgegeben wird, wenn es sich bei den zu betrachtenden Situationen um Interaktionssituationen handelt. Denn das Interaktionskriterium, an dem sich die Spieltheorie – also die Theorie rationaler Entscheidungen in Interaktionssituationen – orientiert, ist das des Gleichgewichtspunktes – welches aber bereits mit der Idee des Menschen als optimierender Maschine bricht.



Informell kann man sich dies folgendermaßen klar machen: Die Spieltheorie sagt, dass als Lösung eines Spieles nur eine Kombination von individuellen Strategien in Frage kommt, für die gilt, dass – unter der Annahme, dass die anderen Beteiligten bei ihren diese Kombination herbeiführenden Strategien bleiben – keiner der Spieler eine Präferenz hat, eine andere Strategie zu wählen. Dieses Ergebnis erscheint auch intuitiv; denn würde die Spieltheorie nicht Gleichgewichtspunkte als rational empfehlen, hieße dies, dass zumindest eine der beteiligten Personen – unter der Bedingung, dass die anderen Beteiligten bei der gewählten Strategiekombination bleiben – eigentlich eine andere Präferenz bezüglich ihrer eigenen Strategie hätte. Und der gängigen Interpretation gemäß ist der Rationalitätsbegriff ja aufs Engste mit der Erfüllung der Präferenzen der jeweiligen Person verknüpft. Doch obwohl dieses Festlegen auf Gleichgewichtspunkte intuitiv erscheint, hat sie eine merkwürdige Konsequenz. Denn unter der Annahme, dass die Menschen optimierende Maschinen sind und daher allen Handlungsoptionen sowohl Wahrscheinlichkeiten als auch Nutzen zuordnen, können die meisten Spieler gar

keine Gleichgewichtspunkte haben. Dennoch gibt es immer mindestens eine Handlung, die optimierend ist; und wenn es mehrere gibt, dann sind die Spieler zwischen diesen indifferent, und es ist egal, was sie tun. Warum also gilt die Annahme des Menschen als optimierender Maschine in Interaktionssituationen plötzlich nicht mehr? Das heißt, wieso gibt es in der Spieltheorie keine Wahrscheinlichkeitsannahmen mehr – zumindest dann nicht, wenn es um Handlungen geht, deren Resultat von den Handlungen anderer Personen abhängt?

Meine Antwort auf diese Frage ist: Weil es der Freiheitsannahme, von der die gesamte Entscheidungstheorie ausgehen muss, zuwiderlaufen würde, würde man menschliches Verhalten dauerhaft als lückenlos vorhersagbar auffassen. Durch die Festlegung auf Gleichgewichtspunkte als rationale Wahl entgeht die Spieltheorie dieser kontraintuitiven Folge; denn so ist alles, was sie sagt: Wenn es Gleichgewichtspunkte gibt, so können wir davon ausgehen, dass die vollständig rationale Person sich für eine Strategie entscheidet, die einen solchen realisiert; in allen anderen Fällen, in denen keine solchen Punkte vorliegen, können wir keine Voraussagen treffen.

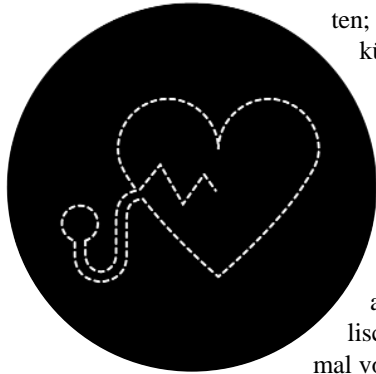
Schon die Spieltheorie hat also eine implizite Prämisse der Freiheit. Die Unterbestimmtheit der Lösungen von Interaktionssituationen erkennt diese Freiheit und damit die fundamentale, prinzipielle Unberechenbarkeit menschlichen Handelns an.

VI DER BEGRIFF DER FREIHEIT

Dieses Phänomen der fundamentalen Unberechenbarkeit von Gründen definiere ich im Folgenden als naturalistische Unterbestimmtheit von Gründen. Lassen Sie mich die wichtigsten Begriffe in dieser Definition erläutern:

Was heißt Unterbestimmtheit? Unterbestimmtheit heißt, dass ich nicht allein aufgrund der Eigenschaften der handelnden Person sowie der Situation, in der sie handelt – beides zwei Komponenten, die ich mit naturwissenschaft-

lichen Mitteln beschreiben kann –, zuverlässig angeben kann, was die Person tun wird. Damit ist auch schon der in der Definition auftauchende Begriff „naturalistisch“ übersetzt, nämlich in einer ersten Näherung mit „im Prinzip mit den Mitteln der Naturwissenschaft beschreibbar“. Dies genauer zu charakterisieren ist erstaunlich kompliziert – aber an sich ist ziemlich klar, was nicht zu denjenigen Entitäten gehört, die im Prinzip mit den Mitteln der Naturwissenschaft zu beschreiben sind. Gründe zählen beispielsweise mit Sicherheit zu den naturwissenschaftlich



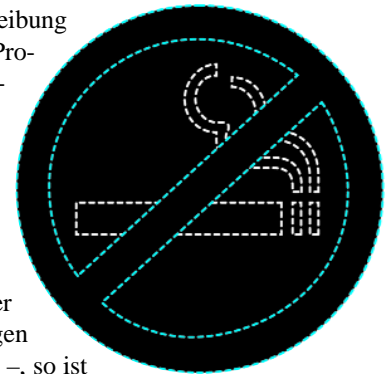
nicht beschreibbaren Entitäten; dagegen sind Moleküle, neurophysiologische Prozesse, biologische Vorgänge etc. zweifellos mit den Mitteln der jeweiligen Naturwissenschaften beschreibbar. Wenn also in einer physikalischen Theorie auf einmal von Gründen die Rede ist – wenn beispielsweise beim

Formulieren einer Gesetzmäßigkeit auf Gründe zurückgegriffen wird –, dann stimmt hier was nicht, und jeder Physiker, Biologe oder Neurophysiologe würde sofort den Kopf schütteln. Also besteht bei aller Unschärfe der Begriffe *Naturalismus* beziehungsweise *naturwissenschaftliche Beschreibbarkeit* eine gewisse Einigkeit darüber, auf welche Entitäten das Prädikat, mit den Mitteln der Naturwissenschaft beschreibbar zu sein, angewendet werden kann.

Meine These war, dass praktische menschliche Freiheit – also die Freiheit, das eine zu tun oder das andere zu lassen – die naturalistische Unterbestimmtheit der Gründe ist, die unser Handeln leiten. Was aber will diese These genau zum Ausdruck bringen? Beispielsweise behauptet sie nicht, dass die naturwissenschaftliche Beschreibung und Erklärung etwa neurophysiologischer Vorgänge auch nur an irgendeiner Stelle eine Lücke hat. Diese Theorie der Lücke hat eine gewisse Prominenz bekommen, weil der

bedeutende amerikanische Philosoph John Searle sie in mehreren Schriften und Büchern stark gemacht hat. Ich glaube allerdings nicht, dass sie sinnvoll ist. Vielmehr kann die naturwissenschaftliche Beschreibung von Handlungen vollständig sein – ohne jeden Rest, ohne Lücke oder Fehler –, und dennoch kann eine Form von naturalistischer Unterbestimmtheit gelten.

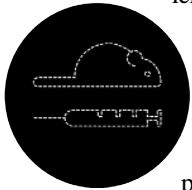
Das klingt nun irgendwie merkwürdig. Deswegen will ich versuchen, meine These an einem Beispiel außerhalb menschlichen Handelns zu erläutern. Beispielsweise können Sie die physikalischen, chemischen und biologischen Vorgänge, die auftreten, wenn ein Pferd zu seinem Futtertrog läuft, mit den Mitteln beschreiben, die Ihnen die jeweiligen Naturwissenschaften dafür zur Verfügung stellen. Dies würde bestimmte Beschreibungen von Ereignissen und Prozessen liefern – in der physikalischen Beschreibung wäre zum Beispiel die Rede von elektrostatischen Feldern. Selbst wenn uns eine



umfassende Beschreibung all der komplexen Prozesse, die ein Ereignis wie das Laufen eines Pferdes darstellt, momentan noch hoffnungslos überfordert – so verfügen wir noch nicht annähernd über die dafür notwendigen Rechnerkapazitäten –, so ist es doch prinzipiell sehr plausibel anzunehmen, dass eine vollständige Beschreibung im Prinzip möglich ist. Das heißt, jeder dieser Prozesse – und zwar sowohl auf der physikalischen als auch auf der physikalisch-chemischen und auf der biologischen Ebene – lässt sich beschreiben und erklären.

Und dennoch: Auch bei vollständiger Beschreibung und Erklärung jedes einzelnen physikalischen Ereignisses wird es unmöglich sein und bleiben, den konkreten Vorgang des galoppierenden Pferdes in irgendeine Richtung vor-

herzusagen oder verständlich zu machen, warum dieser Vorgang stattgefunden hat. Denn schon beim Übergang von der physikalisch-chemischen zur biologischen oder neurophysiologischen Beschreibung haben wir es mit unterschiedlichen Beschreibungsformen zu tun, die zwar untereinander kompatibel sind, bei denen aber aus der Sicht der jeweils nächst höheren Beschreibungsebene eine Art zusätzliche Erklärbarkeit möglich ist, die auf der Beschreibungsebene darunter nicht möglich war: Was die Biologie zu beschreiben in der Lage ist, konnte die Physik nicht

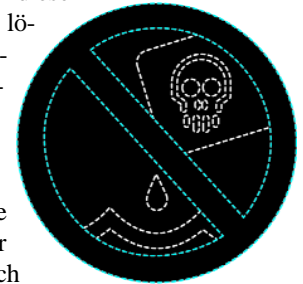


leisten, da sie auf einer anderen Beschreibungsebene operieren muss. In analogem Sinne muss man sich das Ganze um die Schicht des Mentalen ergänzt vorstellen. Das heißt, dass man sich das Verhältnis von neurophysiologischer und mentalistischer –

also auf mentale Eigenschaften zurückgreifender – Beschreibung analog zu denken hat wie das Verhältnis Physik (und Chemie) zu biologischen Systemen.

In einem bestimmten Sinne könnte man also sagen, dass meine Definition von Freiheit kompatibilistisch ist. Denn sie ist vereinbar damit, dass die naturwissenschaftliche Beschreibung in einem bestimmten Sinne vollständig ist. Allerdings ist sie in einem anderen Sinne non-kompatibilistisch. Denn das Handeln einer Person, die Art und Weise, wie sie lebt, das, was ihrem Tun Sinn gibt, können wir mit den Mitteln der Neurophysiologie grundsätzlich nicht erfassen. Dies ist aber nicht nur dahingehend zu verstehen, dass wir hier zwei verschiedene Sichtweisen auf dasselbe Phänomen haben – sondern beim Wechsel der Betrachtungsebenen tritt jeweils etwas Neues und Wesentliches hinzu. Denn nur dadurch, dass etwas hinzutritt, lässt sich aus der Sicht der nächst höheren Beschreibungsform erst zu einer vollständigen Beschreibung kommen. Das heißt nicht, dass auf der Ebene der physikalischen oder neurophysiologischen Beschreibung Lücken sind; aber wenn ich die nächst höhere Ebene der Analyse erreicht habe, dann sehe ich aus dieser Perspektive: Hier fehlte etwas, und erst eine mentalistische Beschreibung konnte dieses fehlende Element nachreichen.

Manchmal trifft diese These auf Einwände, vor allem von Kollegen aus der Naturwissenschaft. Diese behaupten, eine solche Auffassung müsse an einem einfachen Gesetz der Physik scheitern, nämlich am ersten Hauptsatz der Thermodynamik. Das ist der Energieerhaltungssatz, der in der Tat alle physikalischen Revolutionen der vergangenen 150 Jahre überstanden hat, auch die der Quanten- und relativistischen Physik. Doch dieser einfache und sozusagen alles lösende Hinweis ist schon deswegen falsch, weil es kausale Wirkungen ohne Veränderung der jeweiligen energetischen Eigenschaften eines Systems gibt. Lassen Sie mich dies kurz ausführen für diejenigen von Ihnen, die sich noch ein bisschen an den Schulunter-



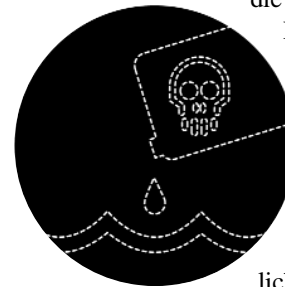
richt Physik aus der Oberstufe erinnern: Transversalkräfte, die auf Teilchen, die sich im

Raum bewegen, einwirken –

also Kräfte, die im rechten Winkel zur Ausbreitungsrichtung des jeweiligen Teilchens wirken –, verändern an der kinetischen Energie des Teilchens

nichts; aber sie haben natürlich einen Einfluss auf das, was

passiert, darauf nämlich, wo das Teilchen auftritt. Daher es ist falsch zu meinen, dass Kausalität mit Energieübertragung unauflösbar verkoppelt ist.



passiert, darauf nämlich, wo das Teilchen auftritt. Daher es ist falsch zu meinen, dass Kausalität mit Energieübertragung unauflösbar verkoppelt ist.

Insgesamt war das Dargestellte ein relativ abstraktes Argument für eine Charakterisierung von Freiheit. Denn was ich behaupte, ist lediglich, dass die Rolle von Gründen für das, was wir tun, mit der These unvereinbar ist, dass andere unserer Eigenschaften – die wir als neurophysiologische, biologische und physikalische Systeme haben – allein schon hinreichend sind, um vollständig zu erklären, was wir tun, wie wir leben, was uns treibt und dergleichen mehr. Abstrakt ist diese Auffassung von Freiheit auch des-

wegen, weil sie sogar mit einem Universaldeterminismus vereinbar ist. Sie könnten erwidern, wie das denn sein könne – schließen sich Freiheit und Determinismus denn nicht wechselseitig aus? Zur Beantwortung dieser Frage ist eine Binnendifferenzierung notwendig: Meine Definition von Freiheit behauptet lediglich, dass Freiheit nicht vereinbar ist mit einem physikalistischen oder naturalistischen Determinismus. Aber Freiheit ist durchaus vereinbar damit, dass – unter Einbeziehung aller unserer Motive, aller unserer Zielsetzungen usw. – unser Handeln insgesamt schon von unseren Gründen determiniert ist. Es ist demnach nur sinnlos, von einer Determiniertheit unabhängig von unseren Deliberationen zu sprechen; wollte man einen Universaldeterminismus vertreten, so müssten hierfür also unsere Gründe berücksichtigt werden. Zwar halte ich dies für eine im schlechten Sinne akademische Frage, weil es völlig abwegig ist, dass die Welt so beschaffen ist; aber ich wollte dennoch auf diese Möglichkeit hinweisen. Das heißt, die Position, die ich geschildert habe, ist bezüglich der Frage des Universaldeterminismus nicht festgelegt.

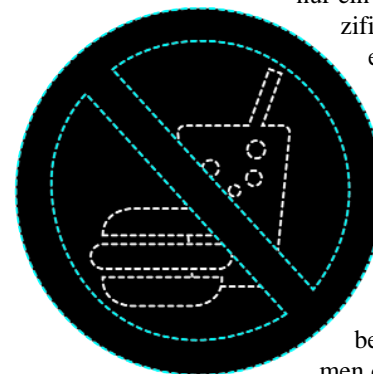
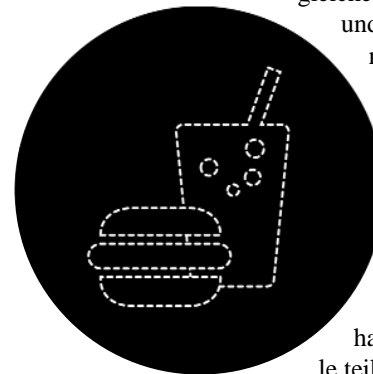
VII SCHLUSSBETRACHTUNG

Ich möchte meine Überlegungen abschließen, indem ich mich von den Argumenten selbst entferne und stattdessen versuche, meine Thesen in eine philosophische Perspektive einzubetten. Wenn meine Sichtweise stimmt, dann ist der zentrale Begriff der der praktischen beziehungsweise theoretischen Gründe – wobei diese Unterscheidung lediglich einen heuristischen Wert hat, denn – wie dargestellt – gibt es keinen tieferen Unterschied zwischen diesen beiden Typen von Gründen. Die Tatsache, dass wir uns von Gründen leiten lassen, sowohl was unsere Überzeugung als auch was unser Handeln angeht, äußert sich in einem bestimmten Selbstbild sowie in einer bestimmten Haltung gegenüber anderen Personen. Dass wir uns wechselseitig Vernunft zuschreiben und uns als Vernunftwesen respektieren in der Art, dass wir den anderen niemals lediglich als Gegenstand der Manipulation ansehen dürfen – eine Auffassung, die sich vor allem in den verschiedenen humanistischen Phasen der Geistesgeschichte, besonders aber

in der Moderne durchsetzte, die ihre vollendetste Form allerdings in der praktischen Philosophie Immanuel Kants gefunden hat – hat damit eine anthropologische Prämisse: nämlich dass wir in der Lage sind, Gründe abzuwägen und unser Handeln und Urteilen an Gründen auszurichten. Ohne diese Prämisse macht die Vorstellung von der Würde des Menschen keinen Sinn.

Und damit sind die drei Fundamentalbegriffe, in denen wir uns selbst und andere Menschen beschreiben – als Freie, als Vernünftige und als Verantwortliche – miteinander verwoben. Denn alle drei Begriffe nehmen auf das gleiche Phänomen Bezug

und sind vielleicht sogar nur drei Aspekte der gleichen Eigenschaft des Menschen: nämlich sein Urteilen und sein Handeln von Gründen affizieren zu lassen. Von diesem Selbstbild möchte ich behaupten, dass wir es alle teilen und dass es nicht nur ein Phänomen einer spezifischen Kultur oder eines Stadiums der Kultur ist. Zudem bin ich der Ansicht, dass dieses Selbstbild unverzichtbar ist für eine humane Gesellschaft und einen humanen Umgang miteinander – beispielsweise im Rahmen des Strafrechts. Wer behaupten will, dass dieses Fundament auf einem Irrtum beruht, muss zum einen sehr gute Argumente haben, denn diese Überzeugungen sind tief eingelassen in unsere Alltagspraxis und die Art und



Weise, wie wir urteilen; zum anderen muss er wissen, dass, wenn dieses Fundament tatsächlich wegbricht, auch alles wegbricht, was uns wesentlich erscheint für eine humane Gesellschaft. So würde zum Beispiel die Haltung des Respekts gegenüber anderen verloren gehen; denn Respekt billigen wir Menschen deswegen zu, weil sie ihr Leben selbst verantworten können und wir daher nicht das Recht haben, sie nach unseren Vorstellungen zu manipulieren. Die Frage, ob es so etwas wie menschliche Freiheit überhaupt gibt, die für manche nur ein spezielles Problem am Rande neurophysiologischer Tagungen darstellt, fordert das Selbstverständnis von uns als Menschen sowie das Selbstverständnis einer humanen Gesellschaft generell heraus. Und daher lohnt es sich, ja ist es dringend notwendig, darüber zu diskutieren, um philosophisch und naturwissenschaftlich motivierte Überspanntheiten in die Schranken zu weisen.

Dankeschön! ■

FORSTHAUSWEG 2
D-47057 DUISBURG

UNIVERSITÄTSSTRASSE 2
D-45141 ESSEN

www.uni-duisburg-essen.de

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN