

Naturalismus, Personsein und Moral

Peter Strasser

Wie können Menschen auf Grund von Zwecken, Intentionen oder Zielen frei und unabhängig handeln und dennoch vollständig von Naturgesetzen gesteuert werden? Wie kann jemand ein Werturteil fällen, obwohl doch Moralbegriffe gar nicht in das System der empirischen Wissenschaften integrierbar sind? Dies führt Peter Strasser zu der Überlegung, dass der Naturalismus einfach das falsche Paradigma ist, wenn man verstehen will, wie Personen zu "ersten Bewegern" werden können.

I

Das moderne Denken steht unter dem Einfluss des Naturalismus, der zweifellos nicht nur eine Theorie ist, sondern vielmehr eine Weltanschauung oder sogar ein Glaubensbekenntnis. Seine Grundannahme lautet, dass alles in der Welt Teil der Natur ist – nichts weiter. Für den Menschen wird hier keine Ausnahme gemacht. Dem Naturalismus zufolge ist auch jedes menschliche Wesen nichts weiter als ein Teil der Natur. Die menschliche Fähigkeit beispielsweise, Werkzeuge und Maschinen zu erfinden, muss demnach als gehirnbasierte Tätigkeit begriffen werden, wobei jedes Gehirn einem biologischen Computer entspricht, erschaffen vom "blinden Uhrmacher" Evolution.

Aber was genau meint man damit eigentlich – nichts zu sein außer ein Teil der Natur? Welcher Naturbegriff wird angenommen, wenn es gilt, die Natur auf eine naturalistische Art und Weise zu beschreiben?

Ein Blick zurück ins Zeitalter der Aufklärung liefert möglicherweise die richtigen Hinweise. Bis dahin wurde die Natur als winziger Ausschnitt des gesamten Seins betrachtet: Die Menschen glaubten an eine übernatürliche Welt, bewohnt von Gottheiten und anderen mythologischen Kreaturen. Dieser Welt wurde nicht selten wirkliches Sein zugeschrieben, die Menschenwelt dagegen ontologisch untergeordnet – einem Traumland oder Schattenreich vergleichbar. Auf Grund der anti-metaphysischen Kritik, die in verschiedener Form seit der Mitte des 17. Jahrhunderts von den Vertretern der Aufklärung entwickelt worden ist, wurde nun jedoch die "Natur" zum Zentralbegriff der Realität, und schließlich – vor dem Hintergrund eines neuen wissenschaftlichen Geistes – als allumfassendes, einzigartiges und ultimatives Reich etabliert.

Der Naturalismus verneint letztlich jedoch weit mehr als bloß die Existenz einer übernatürlichen Welt. Er negiert das Vorhandensein von allem, was den Bereich empirischer Tatsachen übersteigt, also jenen Bereich, der sich von der Mikro-Physik bis zur Kosmologie, von der Amöbe bis zur künstlichen Intelligenz erstreckt. Dem Denken der Naturalisten nach ist es falsch zu behaupten, dass Menschen an einer transzendenten Sphäre teilhaben. Es gibt weder ein kartesisches Ich noch ein kantisches Subjekt jenseits der Psychologie. Phänomene, die typisch für den Menschen sind – wie etwa

Bewusstsein, Selbstbewusstsein oder personale Identität – werden als etwas angesehen, was sich vollständig auf empirische Tatsachen reduzieren lässt.

Konzentriert man sich aufs Wesentliche, dann definiert man den Naturalismus am besten als empirischen Reduktionismus, der an seine höchste Stelle die Physik als ideale und grundlegende Form des Wissens setzt. Das naturalistische Credo vertritt die Ansicht, dass dann, wenn jemals eine angemessene Erklärung möglich sein sollte, warum die Dinge sind, wie sie sind, diese Erklärung in den Begriffen der Naturwissenschaften formuliert sein muss.

Davon ausgehend ergibt sich die Frage, wie innerhalb des naturalistischen Rahmens die zentralen Begriffe der Moral neu bestimmt oder rekonstruiert werden können. Unter den Vertretern des Reduktionismus finden sich feine Unterschiede in der Beantwortung dieser Frage. So glauben einige an eine Art ontologischen Monismus, der zur Schlussfolgerung führt, dass die Einheit aller Wissenschaften letztlich von einer Großen Vereinheitlichten Theorie verkörpert werden muss, die sämtliche Fachbereiche des Wissens – die Physik genauso wie die Psychologie – umfasst. Andere sind bereit, zuzugestehen, dass der Bereich des Bewusstseins von Eigenschaften und Strukturen charakterisiert ist, die nicht vollständig auf die Elemente und Gesetze der Physik reduziert werden können. Doch welche Strategie auch immer nun im Einzelnen den Vorzug erhält, eine Grenze scheint unüberwindlich: Im Naturalismus gehört das Konzept der Person nicht zu den grundlegenden Begriffen.

Nehmen wir einmal an, das Folgende sei wahr: Die Welt besteht aus empirischen Tatsachen, wie sie von den Naturwissenschaften definiert werden. Unter dieser Voraussetzung bin ich dann im höchsten Grade objektiv und realitätsbezogen, wenn ich über meinen Freund Paul in einer Weise nachdenke, die ausschließlich empirische Begriffe zum Inhalt hat. Aber noch während ich das versuche, löst sich mein Freund gleichsam auf und verschwindet schließlich. Sein Platz wird nunmehr von einem bloßen Organismus eingenommen, der den Namen "Paul" trägt. Denn mein Freund ist, den Naturalisten zufolge, ausschließlich in Form kausaler und funktionaler Kategorien zu beschreiben, die aus der Biologie, Chemie und Physik stammen. Natürlich wird es auch psychologische Konzepte geben. Doch innerhalb des Systems der empirischen Wissenschaften ist jedes Konzept bedeutungslos, wenn es nicht auf intersubjektive Phänomene Bezug nimmt. Eine Konsequenz daraus ist, dass psychologische Konzepte in Begriffen von Verhaltensweisen, Einstellungen oder Veranlagungen definiert werden müssen. Das heißt, dass Bewusstseinszustände, Gefühle und überhaupt alle wesentlichen Bestandteile der Innenperspektive einer Person als reduzierbar auf Eigenschaften und Merkmale der Außenwelt gedacht werden.

Trotz allem besteht die Notwendigkeit, auf der gängigen Ansicht von Menschen als Personen zu beharren – in Abgrenzung zum naturalistischen Bild, in dem Menschen ausschließlich als Organismen, biologische Mechanismen oder Automaten präsentiert werden. Wenn wir unsere Mitmenschen allein durch die Augen des Naturalisten betrachten, so erscheint es sinnlos, einer gegenseitigen Manipulation Grenzen zu setzen. Warum sollte ich Paul nicht adäquat als ein Objekt behandeln dürfen, das ein Mittel zur Erreichung von mir erwünschter Zwecke darstellt? Betrachte ich Paul hingegen als eine Person, so würde es falsch sein, wenn ich ihn als einen bloßen Organismus behandle. Ist mein Freund eine Person, dann sollten alle mit ihm auf eine Weise interagieren, die

Pauls grundlegende Bedürfnisse und Interessen respektiert und vor allem von Paul, als einem vernünftigen Wesen, selbst respektiert werden kann. Ansonsten würde sich das Verhalten der anderen gegenüber Paul in einem streng normativen Sinne als inadäquat erweisen.

Der ethische Standpunkt stützt das Konzept des Menschen als Person, ja mehr noch, er verlangt danach. Oder um eine von Kants berühmten Formulierungen des Kategorischen Imperativs zu paraphrasieren: Dass ich eine Person bin, bedeutet, dass man mich niemals bloß als Mittel gebrauchen darf, sondern immer zugleich als Zweck an sich zu achten hat. Dass ich ein Zweck an sich bin, heißt, dass ich ein mit Vernunft begabtes und daher handlungsautonomes Wesen bin. Vernünftig zu sein ist bei Kant ein objektiver Wert, der die spezifische Würde der Person konstituiert. Wenn aber die Welt so ist, wie sie der Naturalismus beschreibt, dann gibt es für die Würde der Person keinen Platz, weil es für Werte, und stärker noch: für objektive Werte, keinen Platz gibt.

Im Verständnis des Naturalismus passen Werte nicht in das Gefüge der Welt. Die Welt besteht für den Naturalisten aus Dingen, die in Raum und Zeit lokalisiert sind und die durch natürliche Ursachen hervorgebracht werden, welche ihrerseits von Naturgesetzen beherrscht sind. Konträr dazu können Werte nicht innerhalb von Raum und Zeit bestimmt werden, was wiederum dazu führt, dass Werte nicht als natürliche Ursachen gedacht werden können. Falls Werte existieren, müssen sie nicht-natürliche Qualitäten sein. In einer Welt aber, die keiner Form von Transzendenz Platz bietet, finden auch Qualitäten, die das bloße empirische Sein bereichern könnten, keinen Platz. Die Suche nach Werten hat einfach keinen Sinn mehr, wenn die Wahrnehmung der Welt eine a priori wertblinde Angelegenheit geworden ist.

II

Nun ist es gleichzeitig so, dass Naturalisten vielfach als Humanisten oder sogar als Sozialreformer auftreten und den moralischen Standpunkt betonen. Wie aber ist das möglich? Nehmen wir an, dass die Soziobiologie Recht hat: In diesem Fall stellt sich die Evolution als ein Schlachtfeld dar, auf dem die Atome des Lebens und deren Verkettungen, die Gene und Gen-Bestände, in einem fortgesetzten Kampf ums Überleben begriffen sind. Von Soziobiologen wie Richard Dawkins erfahren wir, dass Gene in einem mehr als nur metaphorischen Sinn egoistisch sind. Gäbe es einen Zweck, der in der lebendigen Natur verankert wäre, dann würde die Strategie der Gene hinsichtlich des Menschen so zu beschreiben sein: Gene benötigen einen Körper, um ihre Reproduktionsraten zu maximieren. Da nun aber menschliche Körper diese Funktion am besten erfüllen, sind wir alle Überlebensmaschinen, in Dienst gestellt durch die Anleitung unserer Gene.

Am Beginn dieses Prozesses – vor etwa zwei Millionen Jahren –, zu dem Zeitpunkt, da menschenähnliche Tiere auf der Bühne der Evolution erschienen, gab es niemanden, um das egoistische Ziel der Gene zu bemerken oder festzustellen. Nun ist die Entwicklung des Menschen durch eine enorme Ausgestaltung und Verfeinerung der geistigen Kapazitäten gekennzeichnet. Schließlich ist die lebendige Natur in Form des Homo Sapiens in die Lage versetzt worden, reflexive Fragen zu stellen, wie zum Beispiel: "Ist der Kampf ums Überleben, der Sieg der Starken über die Schwachen, ist die endlose

Kette von Fressen und Gefressen-Werden, von Töten und Getötet-Werden, ist die riesige Maschinerie, die man Evolution nennt, eigentlich gut?" Das ist eine normative Frage, und sie zu stellen bedeutet, dass das Leben angefangen hat, sich selbst zu bewerten.

Innerhalb des naturalistischen Rahmens bleibt die Selbstbeurteilung des Lebens rätselhaft. In der Natur existiert keine Teleologie. Es existieren ausschließlich Ursachen und Zufälle, deren beliebige Wechselwirkungen gemäß den unveränderlichen Naturgesetzen zu Ergebnissen führen, die leicht als Schöpfungen eines geschickten, schlaue agierenden Dämons missverstanden werden könnten. Aus diesem Grund ist Dawkins' egoistisches Gen doch nur als Metapher zu verstehen. Der Egoismus ist ein moralisches Phänomen. Als solches ist er abhängig von der Möglichkeit zielgerichteten Handelns gegenüber einem Werthintergrund, der den Bereich von gut und böse festsetzt. Aber die Natur des Naturalisten enthält keine Intentionen, Zwecke oder Ziele, und folglich auch keine wie immer gearteten Werte.

Um die Sache verständlicher zu machen, nehmen wir einmal an, dass die moralischen Überlegungen sich direkt aus der lebendigen Natur ergeben. Dann würden erfolgreich existierende Organismen, speziell sich rasch ausbreitende Gene, dazu tendieren, ihre eigene Situation klar positiv zu bewerten. Denn durch die Augen der Evolution betrachtet, ist das durch Ausbreitung der eigenen Art vollzogene Überleben in den Nachkommen der einzige Wert, der zählt. Alles Lebendige, das auf lange Sicht besteht, ist gut, denn wäre es schlecht, würde es gar nicht erst ins Leben getreten sein oder hätte schon lange aufgehört zu existieren. Wenn der Naturalismus imstande wäre, eine Ethik zu entwickeln, dann müssten wir sie zur extremsten Form des Sozialdarwinismus rechnen, obwohl diese Doktrin zu den ganz und gar unmoralischen Positionen gehört.

Die darwinistische Moral rechtfertigt sowohl die gute Tat als auch das Verbrechen, Tugenden ebenso wie Laster, Nächstenliebe nicht weniger als Grausamkeit, wenn es sich dabei nur um ein wirkungsvolles Mittel handelt, Konkurrenten und Rivalen übervorteilen zu können. Was in diesem Zusammenhang auffällt, ist, dass Dawkins selbst eine Moral bevorzugt, die der "Moral" der egoistischen Gene widerspricht. Er empfiehlt, sein Buch als Warnung davor zu lesen, Moral auf die augenscheinlichen Lehren der Evolution zu gründen. Vor die Aufgabe gestellt, eine kooperative Gesellschaft aufzubauen, um die Lebensqualität der Gemeinschaft zu verbessern, würde es laut Dawkins absolut naiv erscheinen, Hilfe von der biologischen Natur zu erwarten.

Bedenken wir Folgendes: Dawkins spricht davon, was unsere egoistischen Gene auszuführen haben. Wir haben dann aber die Gelegenheit, ihre Pläne zu durchkreuzen – eine Fähigkeit, die allein die menschliche Spezies besitzt. Nun erhebt sich erneut die Frage, wie dies möglich sein kann. Der Richtungswechsel in Dawkins' Argumentation ist eindeutig anti-naturalistischer Art. Beim Versuch, diesen Wechsel zu verteidigen, muss Dawkins allerdings eine vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ominöse Annahme zugrunde legen: "Unsere Gene mögen uns dazu anleiten, egoistisch zu sein, doch stehen wir keineswegs unter dem strikten Zwang, ihnen unser ganzes Leben lang zu gehorchen." Dieses Argument erinnert stark an den aus dem griechischen Drama bekannten "deus ex machina": einen künstlichen Gott, an den niemand glaubt, weil er bloß dazu erfunden wurde, die Probleme innerhalb der Handlung aufzulösen.

Nach der biologischen Theorie des Menschen sind alle Verhaltensmöglichkeiten, die wir haben, durch unsere Gene festgelegt. Durch sie werden all jene physiologischen Programme, mit denen auf bestimmte Stimuli reagiert wird, festgelegt. In gleicher Weise gilt das, und zwar ohne Ausnahme, auch für unsere Emotionen, Gedanken und Entscheidungen: Sie basieren auf Gehirnfunktionen, die von genetischen Merkmalen bestimmt werden. Aus diesem Grund erscheint es wie ein reines Wunder, dass wir fähig sein sollten, uns selbst als Gegner unserer eigenen genetischen Diktatur in Szene zu setzen. Falls wir an die Soziobiologie glauben, dann sind wir unsere Gene. Wenn dem aber so ist, dann gibt es nicht einmal den kleinsten Hinweis darauf, wie menschliche Autonomie mit Rücksicht auf die eigenen Gene möglich sein sollte.

Allgemein gesagt, scheint es sinnlos zu sein, innerhalb der Biologie nach einem freien Willen zu suchen, nachdem es dort nur Mechanismen gibt, die von kausalen Kräften bzw. vom reinen Zufall beherrscht sind. Es existiert keine Möglichkeit, Dawkins' anti-naturalistische Kehrtwende in Form naturalistischer Begriffe wiederzugeben. Dawkins' argumentative Wende bleibt entweder unverständlich oder geht Hand in Hand mit der Annahme einiger nicht-naturalistischer Bezugspunkte. Wir werden sehen, dass es sich dabei einerseits um die Ansicht vom Menschen als einem "ersten Beweger" und andererseits um die Idee objektiver Werte handelt.

III

Wenn es ein zeitgenössisches Utopia des Naturalismus gäbe, dann würden dort keine Menschen, wie wir sie kennen, existieren. In der Moderne bereitet die Ko-Evolution von Menschen und Maschinen das Erscheinen einer neuen Spezies vor, den *Homo comboticus* – ein Terminus, der von Bruce Mazlish in seinem Buch *The Fourth Discontinuity* (Yale University Press, 1993) geprägt wurde. Der Ausdruck steht für den *Homo sapiens*, der dabei ist, sich in einen Computer-Roboter, kurz "combot", zu verwandeln. Mazlish schreibt:

"Zweifellos werden die Menschen in Zukunft mechanischer werden, sowohl in körperlicher als auch in geistiger Hinsicht. Was den Körper betrifft, so wird dieser vermehrt an mechanische Teile zugeschaltet werden. [...] Auf den Geist bezogen, wird der Mechanisierungsprozess durch die analoge Begrifflichkeit der Programmierung und der Künstlichen Intelligenz unterstützt; und nachdem Menschen in Analogien denken und fühlen, bewegen sie sich in dieser Hinsicht immer stärker auf ein Wesen zu, das Roboter und Computer zugleich ist."

Was bedeutet das nun mit Rücksicht auf die Moral? Solange der *Homo comboticus* in einer politischen Umgebung lebt, die mit unseren westlichen Gesellschaften vergleichbar ist, wird sich kein plötzlicher moralischer Wandel ereignen. Normen, die fest in den vom Prä-Computer-Menschen bewohnten modernen Demokratien verankert sind, werden weiter lebendig bleiben und auch die Menschenrechte weiterhin gültig sein. Aber warum? Auf den ersten Blick scheint es dafür eine gute evolutionäre Antwort zu geben.

Seit der Zeit von Sklaverei und feudaler Unterdrückung ist ein Prozess im Gange, der nach und nach zu unserer Art von Moral geführt hat. Heute gibt es eine tief verwurzelte

Tradition moralischer Prinzipien, die von den meisten Gebildeten anerkannt wird. Außerdem hat sich unsere Moral im Rahmen ihrer langen Erfolgsgeschichte als überlegen erwiesen. Der Hauptgrund für diesen Erfolg findet sich in der Ungerechtigkeit der älteren Moralvorstellungen. Gemäß dem angeborenen Hang des Menschen, macht-basierte Hierarchien zu unterstützen, begünstigten jene Vorstellungen rücksichtslos den jeweils Stärkeren und ignorierten die Forderung der Massen nach Gleichbehandlung mit Rücksicht auf ihre grundlegenden Bedürfnisse und Interessen.

Bei näherem Hinsehen können allerdings evolutionäre Gesichtspunkte wie die gerade erwähnten nicht als ausreichend angesehen werden, um unter den intellektuellen Voraussetzungen des Homo comboticus moralische Prinzipien aufrecht zu erhalten. Nehmen wir an, ein Individuum innerhalb der Spezies von Homo comboticus, HC genannt, denkt über Moral in Begriffen der künstlichen Intelligenz nach: HC's Moral wäre als integrierter Teil seines Handlungsprogramms anzusehen. Aber alle real existierenden Roboter sind vom Menschen programmierte Maschinen. Das bedeutet, dass die "Moralität" des Roboters in jedem Fall nur als sekundärer oder, besser noch, metaphorischer Begriff verstanden werden kann und deshalb unter Anführungszeichen gesetzt werden sollte. Die Moral eines Roboters ist eine von den Menschen abgeleitete Moral, vor allem derjenigen Menschen, die Combots programmieren.

Es würde vollkommen sinnlos sein, über die Moral eines Roboters als solche zu sprechen, ohne die Konstruktionsabsicht des Programmierers mit einzubeziehen, der darauf abzielt, eine Maschine zu konstruieren, die sich so verhält, als ob sie ein moralisches Subjekt wäre. Auf Grund rein logischer Überlegungen können Roboter keine moralischen Subjekte sein. Ein bestimmter Combot mit dem Namen HC, der sich wie ein moralisches Subjekt verhält, könnte keineswegs existieren, gäbe es nicht mit der Person des Programmierers ein reales Subjekt, das eine echte moralische Kompetenz besitzt. Einzig auf Grund dieser Kompetenz ist der Programmierer in der Lage, eine erstaunliche Fälschung zu kreieren – eine subjektlose Maschine, die bei uns die Illusion erzeugt, ein moralisches Subjekt zu sein.

Daraus folgt, dass HC in Schwierigkeiten kommt, wenn er selbst über seine Moralität nachdenkt. Denn ganz egal, wie ausgereift HC auch sein mag, in seiner Selbstbeschreibung ist er gezwungen, sich so auf sich selbst zu beziehen, wie das für ein Wesen charakteristisch ist, das überhaupt kein moralisches Subjekt sein kann, sondern sich nur so verhält, als ob es ein moralisches Subjekt wäre. Durch diese mangelhafte Selbstbeschreibung wird eindeutig der Kern dessen verfehlt, was HC unter Benutzung der Computer-Terminologie darstellen will. HC geht ja davon aus, ein moralisches Subjekt zu sein. Dem gemäß bestreitet er auch hartnäckig, etwas wie ein moralisches Möchtegern-Subjekt zu sein, das lediglich vortäuscht, moralische Kompetenz zu besitzen. Doch genau dieses Resultat, nun als Betrüger dazustehen, ist nicht zu vermeiden, solange HC sich seine eigene moralische Kompetenz im Rahmen der Begrifflichkeit eines Homo comboticus vor Augen führt.

Ein weiterer kritischer Punkt ist folgender: Dass sich ein einzelner Combot im übertragenen Sinne moralisch verhält, verlangt, wie gesagt, nach einem Programmierer, der nicht nur im übertragenen, sondern auch im wörtlichen Sinne ein moralisches Subjekt ist. Würde nun aber kein solcher Programmierer existieren, dann wäre alles, was wie ein moralisch agierender Combot aussieht, nur ein natürlicher, von

Naturgesetzen angetriebener Mechanismus. Naturgesetze indessen können nicht als moralische Prinzipien beschrieben werden, nicht einmal in einem metaphorischen Sinn. Es besteht hier gewissermaßen ein ontologischer Abgrund zwischen moralischen Gesetzen und Gesetzen der Natur – ein Abgrund, der solange unübersteigbar bleibt, solange man sich die Naturgesetze nicht als absichtsvolle Schöpfungen eines göttlichen Wesens denkt.

Als Folge davon sieht sich HC einem Dilemma gegenüber. Entweder ist er, das humanoide Wesen, von einer übermenschlichen Person, einem Gott, erschaffen worden – eine Annahme, die unter den Voraussetzungen der Evolutionstheorie in jedem Fall sinnlos erscheint. Oder HC wurde nicht von einem göttlichen Superprogrammierer erzeugt: Doch in diesem Fall ist es ihm unmöglich, sich selbst wahrheitsgetreu in programmierspezifischen Begriffen zu beschreiben, denn die Existenz eines Homo comboticus setzt denotwendig einen Programmierer voraus. Was für HC dann aber bleibt, ist unter der Prämisse des Naturalismus bloß eine einzige Option: Er muss akzeptieren, ein Mechanismus und kein moralisches Subjekt zu sein, weder im übertragenen noch im metaphorischen Sinne. Ohne Zweifel ist ein solches Resultat für HC nicht akzeptabel.

Aufgrund der vorangegangenen Überlegungen ist es ohne Bedeutung, falls – wie von Mazlish angenommen – Computer in einer fernen Zukunft einmal über Bewusstsein verfügen sollten. "Ich bin bereit, zuzugestehen", sagt Mazlish,

"...dass Computer eines Tages – und ich denke dabei an Jahrzehnte oder vielleicht sogar an Jahrhunderte – mit 'Emotionen' ausgestattet sein werden, und deshalb potentiell auch mit 'Motiven'. Als Combots besitzen sie einen zielgerichteten Antrieb und werden daher fähig sein, auf der Basis von Intentionen zu agieren."

Welche Bedeutung Worte wie "Emotionen", "Motive" oder "Intentionen" innerhalb des Computer-Kontexts auch haben mögen: es wird nicht die Bedeutung sein, die sie für moralische Subjekte haben. Das grundlegende Merkmal moralischer Subjekte ist ihre Fähigkeit, autonom zu handeln. Die Forderung der Autonomie schließt aber jede Form des Verhaltens aus, welches entweder strikt von Naturgesetzen oder von Computerprogrammen festgelegt ist. Autonomie schließt die naturalistische Reduktion aus und transzendiert sie. Kurz gesagt: Der Naturalismus ist das falsche Paradigma, um zu verstehen, was passiert, wenn Menschen eigenständig handeln und – bezogen auf den Umstand, autonome Akteure zu sein – sich in moralisch signifikanter Weise verhalten.

IV

Moralische Kompetenz folgt aus persönlicher Autonomie, und persönliche Autonomie kann nicht als besonderer psychologischer Zustand wiedergegeben werden. David Hume zum Beispiel vertrat die Ansicht, dass Personen nichts weiter als Bündel äußerer und innerer Wahrnehmungen sind, die durch das Gedächtnis zu einer Einheit geformt werden. Stimmt man dem zu, erscheint es besonders mysteriös, warum es einem Individuum jemals möglich sein sollte, autonom zu handeln. Nimm an, das psychologische Ereignis E – eine Absicht, eine Entscheidung, ein innerer Akt des Wollens –, welches regelmäßig eine physische Handlung A verursacht, ereignet sich in

dir selbst. In welcher Weise könnte dann davon gesprochen werden, dass du es bist, der A hervorruft? Die unbefriedigende Antwort lautet, dass du es auf keinen Fall bist, der A verursacht, denn A wird von E verursacht und nicht von dir.

Die Dinge ändern sich, wenn E als eine Entscheidung betrachtet wird, die du selbst getroffen hast. Falls nämlich du das Subjekt der Entscheidung, A zu tun, bist, dann mag es für dich richtig sein, zu sagen: "Weil ich mich entschied, A zu tun, habe ich A getan." Was sich hier zeigt, ist eine Form menschlichen Handelns, die ganz und gar nicht jener von Hume skizzierten Ansicht entspricht, wonach das Ich von Personen lediglich ein Bündel von "Perzeptionen" wäre. Es besteht hier nämlich ein innerer, logischer Zusammenhang zwischen meiner ichhaften Entscheidung, A zu tun, und der Handlung A selbst. Dieser Zusammenhang kann nicht bei Ereignissen gefunden werden, die strikt dem natürlichen Kausalprinzip unterliegen.

Die Ausführung einer Handlung A bedeutet, dass man sich intentional verhält, und weil meine Entscheidung E zugleich meine Absicht, A zu tun, beinhaltet, bin ich derjenige, der sowohl E als auch A verursacht – doch nicht auf jene Weise, in der mich beispielsweise ein stechender Schmerz dazu treibt, in krampfhaftes Zucken zu verfallen. Ich leite weder meinen Schmerz noch mein Zucken selbst in die Wege, falls es wahr ist, dass mein Zucken durch meinen Schmerz verursacht wird (so wie mein Schmerz seinerseits durch andere empirische Ereignisse verursacht ist). Würde meine Entscheidung in mir bloß auftreten, so wie ein Schmerz auftritt, und würde mein Verhalten einem reflexartigen Zucken vergleichbar sein, dann könnte ich nicht als jemand betrachtet werden, der sich dafür entscheidet, A zu tun, und A tut. Nicht selten jedoch habe ich die Möglichkeit, etwas zu tun, und manchmal tue ich es auch. Dieses Modell der personalen Verursachung liegt unserem Alltagsbegriff des willentlichen Handelns zugrunde.

Der erste Philosoph, der die personale Verursachung explizit von der empirischen unterschied, war Aristoteles. In seiner Physik (VIII, 5, 256a) führt er das Beispiel eines Mannes an, der mit Hilfe eines Stockes einen Stein in Bewegung setzt: "So bewegt der Stock den Stein und wird von der Hand bewegt, die von einem Menschen bewegt wird, der handelt, ohne von etwas anderem bewegt zu werden." Wenn ich einen Stein in dieser Weise bewege, dann wird meine genuine Rolle als personal Agierender durch die Sinnlosigkeit der Frage verdeutlicht, aufgrund welcher Ursache ich mich meinerseits bewegt habe. Wenn ich die Ursache meines Verhaltens bin, dann gibt es nicht noch irgendein zusätzliches empirisches Ereignis, durch welches ich, die handelnde Person, bewegt würde. Wenn ich meinen Arm bewege, so bin ich eine Art "erster Beweger". Und das ist ein grundlegendes ontologisches Charakteristikum meiner selbst; zugleich aber handelt es sich auch um eine nicht-natürliche Eigenschaft meines Personseins.

Es gibt einen von allen Naturalisten geteilten Einwand gegen die allgemeine Vorstellung, dass Menschen selbstständig handelnde Personen sind. Die naturwissenschaftliche Untersuchung einer meiner Handlungen, zum Beispiel der Bewegung meines Arms, wird eine komplizierte, aber ungebrochene Kette empirischer Ereignisse – angeführt von Muskelkontraktionen über Vorgänge innerhalb meiner Nerven bis hin zu Gehirnaktivitäten – zutage fördern. Der Einwand besagt nun, dass hier weder eine Notwendigkeit noch die Möglichkeit besteht, in die Metaphysik auszuweichen, da der so genannte "Handelnde" – in diesem Fall ich selbst – auf keiner

empirisch kausalen Ebenen, sei sie zellular oder chemisch, auftaucht. Wenn das wahr ist, dann freilich kann keine wie immer geartete personale Aktion innerhalb der Welt stattfinden. Lediglich nicht-personale Verhaltensereignisse sind denkbar, wie etwa das reflexartige Strecken und Beugen meines Arms, empirisch verursachte Ereignisse, die wiederum zur Ursache anderer empirischer Ereignisse werden können.

Obwohl die Idee der personalen im Gegensatz zur bloß empirischen Verursachung mysteriös erscheint, solange wir uns exklusiv im naturalistischen Rahmen bewegen, gibt es hier keine gute Alternative: Dass Personen die Fähigkeit besitzen, autonom zu agieren, zu handeln, ist ein Faktum. Dies einmal zugestanden, fällt es dann nicht schwer, einzuräumen, dass im Begriff der personalen Verursachung rätselhafte Probleme stecken. Wie ist es möglich, dass ich, als ichhafte und insofern transzendente Entität, in die Maschinerie empirischer Kausalitäten eingreife? Darauf gibt es eine einfache Antwort: Ich kann. Diese Antwort ist insofern die beste, als durch sie einfach der Alltagsgedanke zum Ausdruck gebracht wird, dass ich eine Art erster Beweger bin. Zum Beispiel kann ich meinen Arm heben, um den Stock in meiner Hand zu bewegen, und da ist nichts, was dieser simplen ontologischen Tatsache hinzuzufügen wäre.

Andererseits betrifft dieser Punkt nur einen Teil der benötigten Erklärung. Der andere, keinesfalls leicht zu beantwortende Teil hat mit der Frage des Determinismus zu tun. Nehmen wir an, alle empirischen Ereignisse wären vollständig festgelegt durch empirische Ursachen – ausgenommen jene empirischen Geschehnisse, die sich in Form der physikalischen Singularität des "Urknalls" vor etwa 15 Milliarden Jahren ereignet haben. Wie kann ich unter dieser Voraussetzung meinen Arm bewegen? Folgende Antwort scheint unausweichlich: Hebe ich meinen Arm unter der Bedingung des Determinismus, dann muss ich etwas herbeiführen, was die Art und Weise, wie die Welt ist, verändert. Wäre es nicht so, könnte ich meinen Arm nicht heben, denn meinen Arm zu heben bedeutet, dass ich als eine Art erster Beweger in den Weltlauf interveniere.

Die Mehrzahl der Philosophen neigt dazu, ein solches Resultat für grotesk zu halten. Doch gegeben den Standpunkt des transzendentalen Subjekts, das ich bin, insofern ich als erster Beweger agiere: Ist es dann wirklich absurder anzunehmen, ich könnte durch das Heben meines Arms etwas am Anfang der Welt geschehen lassen, wodurch es möglich wird, dass ich meinen Arm hebe, als anzunehmen, dass ich in meinem Gehirn etwas geschehen lasse, wodurch es möglich wird, dass ich meinen Arm hebe? Falls die Welt nicht vollständig determiniert ist, mag es richtig sein, dass ich, indem ich meinen Arm hebe, etwas in meinem Gehirn geschehen lasse – etwas, was zu einer spezifischen Nervenreaktion führt, die wiederum zu genau jenen Muskelkontraktionen führt, die das Heben meines Arms empirisch verursachen. Unter der Voraussetzung des Indeterminismus muss nicht angenommen werden, dass sich dadurch, dass ich meinen Arm hebe, die Welt insgesamt verändert. Nichtsdestotrotz muss es der Fall sein, dass ich, indem ich meinen Arm hebe, etwas geschehen lasse in der Welt, zum Beispiel etwas in meinem Gehirn. Was auch immer dieses "Etwas" sein mag, so verursacht es doch empirisch die Bewegung meines Arms. In jedem Fall, in dem ich als erster Beweger in Erscheinung trete, mache ich etwas geschehen, was sich ereignet, bevor sich jener Aspekt meiner Gesamthandlung ereignet, der in einem bestimmten äußeren Verhalten besteht. Wenn meine Handlung darin besteht, dass ich meinen Arm hebe, dann besteht das dazugehörige äußere Verhalten darin, dass sich mein Arm hebt; aber dass sich mein Arm hebt, dazu ist es empirisch notwendig, dass sich vorher in meinem

Gehirn bestimmte Ereignisse abspielen, die jene Muskelkontraktionen empirisch verursachen, die dazu führen, dass sich mein Arm hebt.

An dieser Stelle darf man nicht vergessen: Immer, wenn ich personal agiere, agiere ich zugleich als transzendentes Subjekt. Ich bin es, der seinen Arm hebt. Aber soweit ich das bin, bin ich nicht einfach ein empirisches Wesen, gebunden an Raum und Zeit. Soweit ich ein erster Beweger bin, befinde ich mich gleichsam "jenseits" des ontologischen Rahmens, in dem sich die empirischen Phänomene konstituieren. Es wäre deshalb falsch, wollte man einwenden, eine personale Verursachung sei schon auf Grund der rückwirkenden Kausaleffekte, die mit ihr notwendig einhergehen, nicht möglich. Denn ich als das transzendente Subjekt der personalen Verursachung habe keinen Ort in Raum und Zeit.

Davon abgesehen ist der Begriff des menschlichen Handelns jedenfalls nicht in die Weltanschauung der empirischen Wissenschaften integrierbar. Roderick M. Chisholm bedient sich in seiner Abhandlung *Human Freedom and the Self* (1964) einer Unterscheidung, die ursprünglich von A. I. Melden handlungstheoretisch genützt wurde. Es geht um die Unterscheidung zwischen "etwas geschehen machen" (*making something A happen*) und "etwas tun" (*doing A*). Chisholm schreibt:

"Aber indem ich etwas mit dem Stock tue, mache ich auch, dass verschiedene Dinge geschehen, die nicht in dem gleichen Sinn Dinge sind, die ich tue: Ich werde machen, dass verschiedene Luftteilchen sich bewegen; ich werde eine Reihe von Grashalmen von dem Druck befreien, der auf ihnen lag; und ich kann verursachen, dass ein Schatten sich von einem Ort zu einem anderen bewegt."

Durch diese Beispiele wird jedenfalls klar, dass die Dinge, die ich geschehen mache, indem ich etwas tue, durch gewisse physikalische Aspekte meines Tuns, speziell durch die Bewegung meiner Hand, verursacht sind. Hier haben wir es ganz klar mit einer empirischen Kausalkette zu tun. Das Heben meiner Hand führt zur Bewegung des Stocks, und dieser wiederum übt einen kausalen Einfluss auf verschiedene Luftteilchen aus.

Im Gegensatz dazu besteht das Problem der personalen Verursachung darin, mich als das Subjekt, das handelt, zu etwas Empirischem in Beziehung zu setzen. Ich mache etwas Empirisches geschehen, ohne selbst ein empirisches Objekt zu sein, sondern ein transzendentes Subjekt, ein erster Beweger. Indem ich meinen Arm bewege, mache ich einige physikalische Ereignisse in meinem Gehirn geschehen, aber ich mache sie nicht geschehen aufgrund der physischen Bewegung meines Arms. So eine Art der Verursachung wäre empirischer Unsinn, vielmehr geschehen die empirischen Dinge anders herum. Folgendes ist der Fall: Indem ich meinen Arm bewege, verursache ich personal, dass sich mein Arm bewegt. Aber indem ich die Bewegung meines Arms personal verursache, mache ich einige physikalische Ereignisse in meinem Gehirn geschehen – Ereignisse, die ihrerseits die Bewegung meines Arms empirisch verursachen.

Auch wenn es höchst mysteriös erscheint, können wir die Idee der personalen Verursachung nicht aufgeben, solange es nicht den leisesten Hinweis darauf gibt, wie es uns sonst möglich sein sollte, zu handeln. Immer, wenn wir handeln, ereignet sich

etwas, was am besten mit Sätzen wie "ich hebe meinen Arm" oder "ich bewege einen Stock" ausgedrückt wird – im Gegensatz zu Aussagen, die behaupten, dass mein Arm oder der Stock, den ich halte, nicht durch mich selbst bewegt wird, sondern, zum Beispiel, durch spontane Muskelkontraktionen.

V

Wird zugegeben, dass ich ein erster Beweger bin, dann taucht die Frage auf, wie ich handeln soll. Um eine solche Frage zu beantworten, sind Werte nötig. Wenn sich diese Werte jedoch nicht in das von den Naturalisten begrifflich umrissene Gefüge der Welt einfügen lassen – von woher stammen sie dann? Entweder gibt es auf diese Frage überhaupt keine Antwort oder diese: Werte haben immer schon zusammen mit uns existiert. Sie gehören einfach zur Menschenwelt.

Diese gemeinsame Welt umfasst natürliche, aber auch nicht-natürliche Qualitäten. So können etwa bestimmte Gegenstände nicht nur eine Farbe, sondern auch einen Wert haben. Rosen können nicht nur rot, sondern im selben Moment auch schön sein. Natürlich mag es stimmen, dass die Schönheit einer Rose einen bloß subjektiven Wahrheitsgehalt besitzt, der immer abhängig vom persönlichen Geschmack der Person ist, welche die Rose betrachtet. Nichtsdestotrotz hat man es hier aber auch mit objektiven – den Dingen innewohnenden – Werten zu tun. Ein Schmerz zum Beispiel, der nicht einem guten Zweck dient, ist in jedem Fall schlecht als solcher, wogegen die Freude immer die Eigenschaft besitzt, an sich gut zu sein, jedenfalls dann, wenn daraus keine negativen Folgen erwachsen. So ist keine Welt denkbar, in der ein Schmerz als an sich gut bewertet werden könnte. Der Grund für diese Grenze der Vorstellung ist darin zu sehen, dass in einer Welt, in welcher der Schmerz an sich gut wäre, das Wort "Schmerz" eine Bedeutung haben müsste, die von unserer üblichen Verwendungsweise vollkommen abweicht. In einer solchen Welt würde "Schmerz" vielleicht irgendeine Art von Glück bezeichnen.

Inhärente Werte sind nicht-natürliche und nicht-kontingente Eigenschaften. Mit Letzterem ist Folgendes gemeint: Wenn etwas gut als solches ist, dann besitzt es diese Eigenschaft in jeder möglichen Welt. Betrachten wir ein berühmtes Argument, das von John Stuart Mill stammt: Es besagt, dass jemand, der weiß, was es bedeutet, Sokrates zu sein, jemand also, der mit Selbstbewusstsein, Vernunft und der Kenntnis höherer Freuden ausgestattet ist, zugleich auch weiß, dass es besser ist, ein unzufriedener Sokrates als ein glückliches Schwein zu sein. Freilich, wir leben heute im Zeitalter des Schweinchens Babe, und deshalb mag Mills Argument auf den ersten Blick verwirren. Man sollte jedoch bedenken, dass Babe fast soviel Weisheit besitzt wie Sokrates. Davon abgesehen, wird sich niemand mit Selbstbewusstsein und Vernunft ernstlich wünschen, seine Unzufriedenheit durch die Transformation in ein glückliches Schwein loszuwerden. Die einzig glaubwürdige Alternative zu einem sehr unglücklichen Leben als Mensch ist nicht das Leben als Tier, sondern der Tod. Auf diese Weise zeigt sich die nicht-kontingente Wahrheit, die lautet: Es ist besser, ein leidender Homo sapiens zu sein, als ein Wesen, das der Annahme nach zwar glücklich, aber ohne Selbstbewusstsein existiert. Es muss also eine nicht-natürliche Qualität geben, die den inhärenten Wert verkörpert, ein mit Geist begabtes Wesen zu sein.

Inhärente Werte können nicht dank eines individuellen Geschmacks oder einer Entscheidung erzeugt werden. Die Objektivität an sich existierender Werte verlangt nach einer Art ontologischer Autonomie. Das bedeutet nicht, dass sie in derselben Weise wie physikalische Qualitäten, nämlich unabhängig vom Bewusstsein, existieren. Doch obwohl objektive Werte an das Bewusstsein gebunden bleiben, sind sie nicht bloß subjektive Merkmale bestimmter Bewusstseinszustände. Würde zum Beispiel das von mir empfundene Glück lediglich in einem subjektiven Sinn gut für mich sein, dann könnte ich vernünftigerweise behaupten, dass es gut ist, glücklich zu sein, ohne damit einen allgemeinen Wahrheitsanspruch zu verbinden. Dann aber brauchte sich niemand um meine Ansicht zu kümmern. Alle könnten über das Glück gemäß ihren jeweiligen persönlichen Vorlieben urteilen. Aber dem ist nicht so: Vielmehr impliziert die Erkenntnis dessen, was es bedeutet, glücklich zu sein, die Einsicht, dass Glück in einem streng normativen Sinne gut ist. Bin ich glücklich und weiß ich, dass durch mein Glück niemand zu Schaden kommt, dann weiß ich auch, dass es niemandem gestattet ist, mein Glück zu behindern oder zu vernichten. Mit anderen Worten: Wenn ich die Behauptung aufstelle, dass Glück an sich gut ist, dann erhebe ich den Anspruch, dass jeder wie ich urteilen sollte.

Da Werte immer an ein Bewusstsein gebunden sind, können sie keine Eigenschaften physikalischer Gegenstände oder Sachverhalte sein. Wenn also eine schöne Rose in einem mehr als subjektiven (das heißt: objektiven) Sinne als schön beurteilt wird, dann muss man zugestehen, dass die Schönheit der Rose auf einer Art transpersonalem Bewusstsein beruht. Obwohl diese Annahme rätselhaft ist, könnte man dennoch versucht sein, darüber zu spekulieren, wie es möglich ist, dass die Schönheit der Rose den Betrachter zu einem anscheinend objektiven Werturteil führt: Die Rose ist schön. Wer hier philosophisch weiterdenkt, wird auf die großen idealistischen Ansätze von Plato bis Hegel stoßen. Denn sie alle sind um den Gedanken eines Welt fundierenden Geistes oder eines objektiven, göttlichen Selbst zentriert.

Glücklicherweise müssen wir, wenn es uns um die Aufklärung der Voraussetzungen von Moral geht, nicht entscheiden, ob der Idealismus akzeptiert werden sollte oder nicht. Das Einzige, was wir zugestehen müssen, ist, dass Personen erste Beweger sind und dass es inhärente Werte gibt. Verneint man eine dieser beiden Tatsachen, so kommt das einer Negation der Idee des Moralischen gleich. Da man einen solchen Schritt nicht ernsthaft wollen kann, wäre das philosophische Denken schlecht beraten, würde es die naturalistische Weltanschauung adoptieren, statt deren Grenzen aufzuzeigen.

Aus dem Englischen übertragen von Franz Wagner

Prof. Dr. Peter Strasser
Karl-Franzens-Universität Graz
Institut für Rechtsphilosophie, Rechtssoziologie und Rechtsinformatik
RESOWI-Zentrum C2
Universitätsstraße 15
A-8010 Graz

Quelle Aurora: http://www.aurora-magazin.at/gesellschaft/phil_strasser_frm.htm