

Steffen Huber

„Über menschliche Freiheit“ : Kritische Bemerkungen zu Julian Nida-Rümelins Essaysammlung

Diametros nr 5, 116-132

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

„Über menschliche Freiheit“. Kritische Bemerkungen zu Julian Nida-Rümelins Essaysammlung.

Steffen Huber

Julian Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart 2005¹.

Autor und Buch

Der Philosoph Julian Nida-Rümelin, Jahrgang 1954, ist in Deutschland seit seiner Tätigkeit als Kulturstaatsminister in der Regierung Schröder (2001-2002) der breiteren Öffentlichkeit bekannt. Zuvor war er von 1998 bis 2000 Kulturreferent der bayrischen Landeshauptstadt München. Das Amt des Kulturstaatsministers auf Bundesebene ist für sich schon ein Reformversuch, denn es relativiert die Länderkompetenz in Sachen Kultur und Bildung, bedeutet Konkurrenz für die bis dahin unhinterfragt dominierende Konferenz der Kultusminister der Länder. Mittlerweile ist Nida-Rümelin wieder als Ordinarius für Politische Theorie und Philosophie an der Universität München tätig. Die politische Karriere des Autors muss erwähnt werden, wenn von seiner philosophischen Arbeit die Rede ist – diese ist nämlich praktisch und politisch geprägt. Auch das hier zu besprechende neueste Buch Rümelins hat seine politischen Aspekte, einerseits, weil es das Freiheitsproblem stark auf das Handeln im Rechtsstaat bezieht, andererseits, weil dem Autor mitunter vorgeworfen wird, dass er vor lauter Praxis wichtige theoretischen Probleme vereinfache. Bei Nida-Rümelin sind wir mitten im Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis. Es ist nicht so dramatisch, dass wir von Athen und Sikilien sprechen müssten. Auch das biographisch-philosophische Auf und Ab einiger römischer Stoiker wäre noch ein übertriebener Vergleich.

¹ Zitate aus dieser Ausgabe mit Seitenzahlen in eckigen Klammern.

Aber das Verhältnis von Macht- und Intellektausübung in der modernen Demokratie ist hier schon berührt. Schließlich geht es um menschliche Freiheit.

Das Rationale als das Wünschenswerte

Die Bücher Rümelins seit 1993 beschäftigen sich allesamt mit Ethik, politischer Theorie und dem Rationalitätsproblem². Für das vorliegende Buch scheinen zwei von besonderer Bedeutung. Seine „Kritik des Konsequentialismus“ von 1993 hält der Autor auch heute aufrecht und verweigert die Annahme einer „Theorie, die rationales Handeln ausschließlich durch die motivierende Absicht bestimmt, die Folgen zu optimieren“ – der Akzent liegt hier auf „ausschließlich“ [52]. Eine positive Bestimmung des eigenen Standpunkts lieferte Rümelin 2001 in seinem Buch „Strukturelle Rationalität“. In Anlehnung daran schreibt er in der vorliegenden Publikation: „Die Grenzen [rationalen Handelns] sind durch Strukturen der Lebens- und Gesellschaftsform, die uns wünschenswert erscheinen und die die Begründungspraxis bestimmen, gezogen. Diese Einbettung der singulären Handlung in Strukturen findet ihren offensichtlichsten Ausdruck in der Praxis der Begründung von Handlungen. Akzeptierte Gründe bringen jeweils bestimmte Aspekte dieser strukturellen Einbettung zum Ausdruck.“ Diese Einbettung wird eben nicht von empirischen Fakten diktiert, sondern liegt in so etwas wie der moralischen Substanz der Handlung: „Unter Normalbedingungen habe ich einen guten Grund, meine Versprechen zu halten, nicht deswegen, weil der Bruch des Versprechens negative Folgen hätte, sondern *ipso facto*, weil ich es versprochen habe. [...] Motivierende Absichten beziehen sich eben nicht nur auf die kausalen Folgen der Handlung, sondern auch auf ihre strukturelle Rolle“ [52f.]. Nach Rümelin sind also für die Rationalität unserer Handlungen jene Strukturen ausschlaggebend, die „uns wünschenswert erscheinen und die die Begründungspraxis bestimmen“ – damit ist ein Kriterium vorgegeben, das nicht so leicht umzusetzen ist. Gut, dass Rümelin den Begriff der Wünsche wiederum

² *Kritik des Konsequentialismus*, 1993; *Logik kollektiver Entscheidungen*, 1994; *Angewandte Ethik. Ein Handbuch*, 1996; *Economic Rationality and Practical Reason*, 1997; *Demokratie als Kooperation*, 1999; *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*, 2001; *Ethische Essays*, 2002.

mit Bezug auf sein Buch von 2001 präzisiert: sie sind, im Unterschied zum wenig differenzierten Begriff des *desire* in der analytischen Philosophie, durchaus an die rationale Abwägung gebunden, sowohl insofern, als sie dem rationalen Verdikt unterliegen und „frustriert“ werden können, als auch insofern, als sie das Ergebnis von Abwägungen sein können. Wünsche sind also nicht oder nicht ausschließlich unkontrolliert, vegetativ oder emotional, sondern ordnen sich nach dem Kriterium der Begründetheit. In einem primären Sinne sind wir verantwortlich für die Umsetzung unserer Wünsche, in einem sekundären für deren Qualität.

Damit ist die allgemeine Richtung vorgegeben. Freiheit und auch Verantwortung liegen in der Rationalität, insbesondere in der Rationalität wünschenswerter struktureller Zustände, begründet. Wünschenswert heißt für Rümelin: in einer Abwägung als begründbar erwiesen. Diese Art von rationalistischer Ethik erinnert mich an ein Argument Viktor Klemperers. Der jüdische Romanist entging dem Konzentrationslager und überlebte den Nationalsozialismus, weil seine Frau als „Arierin“ zu ihm stand. So wurde er zwar entrechtet und gedemütigt, lebte aber doch weitgehend inmitten der deutschen Gesellschaft weiter und schrieb aus nächster Nähe seine Beobachtungen, die zu den wertvollsten Dokumenten über den Nationalsozialismus gehören. Klemperer sieht nun die Ursachen des deutschen Niedergangs in einer Diktatur des Irrationalen, genauer einer außer Kontrolle geratenen Romantik, die jeden rationalen Gehalt negiert, in dem sie die Sprache fanatisiert, das heißt als Trägerin der Rationalität und des Gründe-Abwägens vernichtet³. Nida-Rümelin bezieht sich zwar im vorliegenden Band wenig auf die totalitären Erfahrungen Deutschlands, doch er evoziert sie zwangsläufig. Zu deutlich ist der politische Charakter drohender Irrationalität, auch wenn sie nicht immer Katastrophen wie den Nationalsozialismus hervorrufen muss. Jedenfalls interpretiere ich in diesem Sinne das Bemühen Nida-Rümelins im letzten Essay, zwischen Demütigung und Verletzung der Menschenrechte zu unterscheiden, um dem politischen Missbrauch beider Begriffe besser vorzubeugen, das heißt: menschliche Freiheit, Würde und Verantwortung in rationalen

³ Viktor Klemperer, *LTI (Lingua tertii imperii). Notizbuch eines Philologen*, Leipzig 1982.

Letztbegründungsstrukturen zu verankern, die der menschlicher Abwägung zwar nicht umfassend zugänglich sind, sie aber doch ermöglichen. Abwägung steht bei Rümelin in Konkurrenz zu Ideenschau, Offenbarungsglauben und axiologischer Deduktion, aber auch zu Nihilismus oder Utopismus.

Freiheit als naturalistische Unterbestimmung

Laut Kant ist die menschliche Person inmitten der Phänomene der Welt ein An-Sich („Noumenon“), weil sie ihre Identität vermittelt des Gewissens aus den beschränkten, von versklavender Kausalität durchdrungenen Strukturen der Zeit und Raumes herauszulösen und in den ewigen Zusammenhang des moralischen Gesetzes zu stellen vermag. Nida-Rümelin nähert sich dem Problem der Freiheit konsequent von dieser Kantschen Seite. Er beschreibt die Freiheit zunächst als Freiheit von naturalistischer Kausalität. An der Schnittstelle zwischen naturwissenschaftlicher (phänomenaler) und geisteswissenschaftlicher (noumenaler) Dimension des menschlichen Lebens bemerkt er ein weithin verkanntes Problem. Viele Menschen schätzen die modernen Naturwissenschaften und ihre Konsequenzen für die Geisteswissenschaften falsch ein. Doch für Rümelin ist gerade in der Naturwissenschaft längst zutage getreten, dass Wissenschaft einen weitergefassten Begriff von „Erklärung“ braucht, als ihn der naturalistische Determinismus bietet.

Dabei nimmt der Autor zwei wertvolle Abgrenzungen vor. Zum einen sichert er sich gegen eine einfache Hypostasierung der Lebenswelt ab. Deren Kraft ist zwar für das Verhältnis von Freiheit und Wissenschaft relevant: „Unsere Lebenswelt ist gegenüber epistemischen Revolutionen, anders als die Wissenschaft, resistent. [...] Im Konflikt zwischen Lebenswelt und Theorie verliert immer die Theorie“ [39f.]. Doch Rümelin lässt sich nicht zu dem allzu einfachen Argument hinreißen, dass die Lebenswelt schon deshalb der Wissenschaft überlegen sei, weil jeder Wissenschaftler als Mensch in der Lebenswelt verwurzelt ist. Fügen wir hinzu: es gibt ja genügend Beispiele von Entwurzelung. Vielmehr „[muss sich] die theoretische Klärung darauf beschränken, auf Inkohärenzen unserer lebensweltlichen Überzeugungen [...] hinzuweisen und sie mit

Systematisierungsvorschlägen, die das Gros unserer lebensweltlichen Überzeugungen unangetastet lassen, zu beheben“, schreibt Nida-Rümelin vorsichtig und nicht ganz unkryptisch mit Bezug auf Wittgensteins Flussbettmetapher [39f.]. Die zweite Abgrenzung richtet sich gegen die im „humanistischen Lager“ populäre Humesche Kausalitätskritik. Nach Ansicht des Autors ist diese Kritik überflüssig, denn angesichts komplizierterer Probleme ist die Naturwissenschaft nicht in der Lage, die von ihr beschriebenen Zusammenhänge konsequent als kausale auszuweisen [71]. Wer also meint, dass die Naturwissenschaft den Freiheitsbegriff aus der Geisteswissenschaft verdrängen könne, der unterschätzt nicht so sehr die Geisteswissenschaft, als er die Naturwissenschaft überschätzt und ihre Arbeitsweise verkennt. Sollte jedoch der geisteswissenschaftliche Freiheitsbegriff doch einmal unter naturwissenschaftlichen Druck geraten, so hat Nida-Rümelin noch folgendes Argument parat: Nehmen wir an, Wahrheit sei in gewissen naturalistisch-deterministisch beschreibbaren Hirnzuständen begründet. Wird nun über diese Wahrheit reflektiert, ändern sich die Hirnzustände, ohne dass die Wahrheit selbst sich ändert. Was wahr ist, muss jedoch wahr bleiben. Somit kann die Wahrheit nicht bloß in Hirnzuständen begründet sein. Hier scheint Husserl durch und wir fühlen uns an seine Forderung in den „Prolegomena zur reinen Logik“ erinnert: „nicht Erlebnisse des Schließens, sondern Schlüsse“ seien zu analysieren⁴. Diesem Ansatz wird auch Nida-Rümelins zentraler ethischer Begriff des „guten Grundes“ folgen, dazu später.

Das Verhältnis von rationaler Naturwissenschaft und rationaler Freiheit gestaltet sich nach Nida-Rümelin folgendermaßen: Dem Naturwissenschaftler ist die intrinsische Schwäche von Determinismus und Naturalismus grundsätzlich bewusst, doch im konkreten Einzelfall bleibt sie für ihn „epistemisch unauffällig“, um es anders auszudrücken: er hat „zu dicke Finger“, um allen Ursachen nachzuspüren, und muss die Suche irgendwo resigniert aufgeben. Liegt zum Beispiel eine nichtelastische ideale Kugel auf einer anderen, so dass sich beider Mittelpunkte auf einer Linie mit dem Erdmittelpunkt befinden, kann die obere

⁴ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* I, § 47.

ebensogut liegenbleiben wie in einem beliebigen Winkel abrollen, ohne dass die klassische Physik die Ursache angeben könnte [74]. Die klassische Physik wird aber von dieser Erkenntnisschwäche auch keineswegs ungültig. Das betreffende Faktum bleibt eben „epistemisch unauffällig“. Für die Ethik hingegen ist dieser, salopp gesagt, tote Winkel der Naturwissenschaft die transzendente oder Möglichkeitsbedingung der Freiheit. Nida-Rümelin spricht hier von „theoretischem Humanismus“. Auf ihn kann ein „ethischer Humanismus“ aufgebaut werden.

Freiheit und gute Gründe

Nachdem die Freiheit gegen das naturalistische Kausalprinzip abgesichert ist, muss nun ihre Verbindung mit einem ethischen Kausalprinzip dargelegt werden. Handlungen haben Gründe und bewirken Veränderungen in der Welt. Gute Handlungen haben gute Gründe und bewirken gute Veränderungen in der Welt. Nachdem Kant, Husserl und die analytische Philosophie die Grundlagen für Nida-Rümelins Erwägungen gelegt haben, ist der Leser keineswegs überrascht, wenn er hier nicht auf eine ontologische Deduktion dieser Gründe stößt. Der Autor will sie nicht per Teilhabe an einer objektiven Ordnung abgelesen, sondern wirklich individuell abgewogen wissen. Die Abwägung von Gründen ist der Ort der Freiheit, denn Abwägung ist irreduzibel auf Einzelfälle und Einzelpersonen bezogen, auch wenn sie übergeordnete, logisch geprägte Ordnungen im Blick haben muss. Nida-Rümelin folgt explizit der philosophiegeschichtlich wohl folgenreichsten diesbezüglichen Stelle, nämlich der aristotelischen Bestimmung der sittlichen Einsicht und ihrer Vollzugsweise, des „Mit-sich-zu-Rate-Gehens“ (Übersetzung Franz Dirlmeier), in der „Nikomachischen Ethik“ [55]⁵.

Im Mittelpunkt stehen hier jedoch nicht die Abläufe des inneren Ratschlagens, ja dem Autor scheint generell an der Introspektive wenig gelegen: „Bei der Abwägung praktischer und theoretischer Gründe horche ich nicht in

⁵ An dieser Stelle weiter: „Das Zueigenmachen von Gründen ist das Ergebnis praktischen Deliberierens, d.h. von Einsicht. Mir scheint, dass der Aristotelische Begriff der *phronesis* für diesen Vorgang der passende ist.“ Vgl. hierzu Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VI, 8.

mich hinein: das ist *kein introspektiver Vorgang*. Für theoretische Gründe ist dies allgemein akzeptiert. [...] Erfolgreich sind [...] wissenschaftliche Disziplinen nicht durch das Verfahren der Introspektion, sondern durch den Austausch guter Argumente. Gleiches gilt für praktische Gründe. Auch diese rekurrieren in letzter Instanz nicht auf die Intensität eigener Neigungen und Wünsche, sondern beruhen auf *Argumenten*. Die Logik spielt für beide Arten von Gründen eine vergleichbare Rolle“ [47f.]. Dieser Standpunkt Nida-Rümelins ist klar, doch wird er nicht konsequent durchgehalten. Sichtbar wird dies in der Polemik gegen Max Plancks Begriff der Willensfreiheit. Dort versucht Nida-Rümelin sein streng noetisches Konzept eben unter Berufung auf die Introspektion zu verteidigen. Er gibt zu, dass der Vorhersehbarkeit menschlicher Entscheidungen enge Grenzen gezogen sind. Dennoch gelten ihm diese Grenzen als ein wenig weiter, wenn es um eigene, als wenn es um fremde Handlungen geht: „Es ist nicht einzusehen, warum der Handelnde nicht mindestens über die gleichen Kenntnisse, über den gleichen Umfang an Wissen verfügen können soll wie der Beobachtende. Man könnte sogar hinzusetzen, dass der Handelnde, da ihm das Erkenntnismittel der Introspektion (z.B. in eigene Motive) zur Verfügung steht, gegenüber dem Beobachter prinzipiell epistemisch privilegiert sei“ [65]. Dieses Argument Nida-Rümelins scheint mir nur so lange plausibel, als es abstrakt-funktionell aufgefasst wird: gleichen Wissensstand vorausgesetzt, ist der Handelnde dem Beobachtenden überlegen. Doch wo in der vielfältigen Menschenwelt gibt es gleichen Wissensstand? Wie wäre er prüfbar? Die Lebenspraxis lehrt etwas anderes: mehr als einmal habe ich die Erfahrung gemacht, dass meine tiefsten Handlungsmotive für andere früher und deutlicher sichtbar waren als für mich selbst. Das betrifft insbesondere Gespräche mit älteren, lebenserfahrenen Menschen. Introspektion ist, wie mir scheint, nur ein kleines und häufig recht fragwürdiges „epistemisches Privileg“ angesichts einer solchen die Grenzen der Person leichtfüßig überschreitenden Lebenserfahrung. Diese möchte ich gegen Nida-Rümelin und im Sinne Max Plancks als „echtes epistemisches Privileg“ bezeichnen. Nida-Rümelin vergisst es eben, beim Wiedereintritt in die Lebenswelt Husserls phänomenologische Reduktion aufzugeben. Ein solcher Ansatz führt zu

einem verarmenden Individualismus und bekräftigt das Vorurteil von der kalten Egozentrik cartesianisch-husserlscher Philosophie. Der Fehler ist schwerwiegend, denn in der Lebenswelt ist Vernunft eben nicht die Fähigkeit zur konsequenten Reduktion und hat ihren Mittelpunkt auch nicht zwangsläufig im Mittelpunkt des jeweils gegebenen intentionalen Geflechts (was wiederum weder Descartes noch Husserl behaupten). Innere oder äußere Beobachtung bedeutet keine epistemische Privilegierung. Nida-Rümelin läuft mit seinem Ansatz Gefahr, die praktische Philosophie übermäßig zu noetisieren.

Kehren wir nun zurück zur zentralen Frage des Buches: wird Verhalten durch Gründe oder durch anderes als Gründe kontrolliert? Trifft Ersteres zu, so erfüllt die Rationalitätsprämisse ihre – wie Nida-Rümelin schreibt – „fundamentale, wer will, mag sagen: transzendente Rolle“ [33]. Dies heißt nun nicht weniger, als dass die Kausalität der menschlichen Freiheit zu dienen beginnt. Zunächst mag sich dies in der Möglichkeit der Handlungsoptimierung äußern. Bei näherem Hinsehen erweist sich für Nida-Rümelin, dass Handlungsgründe auf rationale Regeln als Möglichkeitsbedingungen angewiesen sind, ohne jedoch auf sie reduzierbar zu sein. Gründe sind irreduzierbar. Nichtsdestoweniger sind sie kommunizierbar, und Menschen sind insbesondere guten Gründen zugänglich. Dieses „spezifisch Humane“ definiert Nida-Rümelin in Anlehnung an Strawson wie folgt: „Wir können uns selbst und andere gar nicht anders ansehen denn als Wesen, die ihr Handeln an Gründen ausrichten“ [33].

Nida-Rümelins Ausgangspunkt für die lebensweltlich-moralische Bewertung von Gründen ist die Fairness, die danach verlangt, „dass man nicht einfach die eigenen subjektiven Interessen zum Standard der Beurteilung macht, sie verlangt ein gewisses Maß an *Objektivität*“ [30, Hervorhebung im Original]. Die Abhängigkeit des normativen Begriffs der Fairness von der Objektivität ist weitgehend formal. „Fairness“ erfüllt für Nida-Rümelin jene Rolle eines steigerbaren Radikalkriteriums, die anderswo der antiken Tugend, der christlichen Caritas oder der jüdischen Verantwortung im Antlitz des Anderen zukommen, und bewirkt im Vergleich mit diesen Ansätzen eine „niedrigere Temperatur“ der Ethik, eine kühle, aber keineswegs unterkühlte Distanz. Mir

scheint, dass diese Fairness irgendwo zwischen Kants Gutem Willen und einer gewissen lebensweltlichen Gutwilligkeit oder Gutmütigkeit steht, näher der Letzteren, als eine allgemeine Bereitschaft, mit gutem Willen guten Gründen zu folgen.

Was ist nun zu jenem Fall zu sagen, da die Rationalitätsprämisse missachtet wird und die Handelnden „anderem als Gründen“ folgen? Nida-Rümelin antwortet eindeutig: Hier geht die Freiheit verloren, weil sie aus ihrem Zusammenhang mit der Verantwortung gelöst wird. Der Autor will wohl sagen: Wenn ich mein Verhalten weder begründen kann noch soll, so ist es um meine moralische Identität geschehen; ich negiere die gemeinschaftsbegründende Fähigkeit zur Kommunikation von Gründen, werde unerreichbar für gute Gründe und liefere mich ungeschützt dem Einfluss meiner Wünsche aus, die ohne Verankerung in der bestehenden sozialen Struktur zwangsläufig verwildern und irrational werden. Erfasst diese Entwicklung eine größere Gruppe von Menschen und wird diese Gruppe in der Gesellschaft dominant, so wäre wohl - wie mir scheint - von Totalitarismus zu sprechen, dh. von systematischer Inhumanität als Negierung der oben zitierten Definition des „spezifisch Humanen“. Nida-Rümelin verzichtet auf eine Analyse des Totalitarismus, markiert aber mit seinen Definitionen glaubhaft die potentiellen Bedrohungen des Orts der Freiheit. Damit schreibt er sich in einen deutschen Ethikdiskurs ein, der neben Demokratie und Rechtsstaat auch die Erfahrungen mit zwei Totalitarismen verinnerlicht hat.

Freiheit, Verantwortung und Zufall

Freiheit und Verantwortung beruht also auf Handlungskontrolle durch rationalitätssichernde, intentional erfahrbare Gründe. Nida-Rümelin unterscheidet dabei motivierende, vorausgehende und begleitend-konstitutive Intentionalität des Handelns, wobei vor allem letztere dafür ausschlaggebend ist, dass die konkrete Handlung *meine* Handlung ist, d.h., dass ich für diese Handlung *verantwortlich* bin [56f.].

Nida-Rümelins Ethik zählt nicht zu den rigorosen. Ist die Grundrationalität einmal abgesichert, kann man auch den einen oder anderen Abstrich machen:

„Wer setzt sich schon hin, dispensiert das Spiel von Neigungen und Wünschen, um Gründe *sine ira et studio* abzuwägen [...]? [...] Auch der Dispens von eigenen Neigungen und Wünschen ist nur in dem Umfang erforderlich, in dem die unmittelbare Befolgung der im Augenblick wirkenden Neigungen und Wünsche die strukturelle Kohärenz der Lebensform gefährden würden“ [59]. Das ist Nida-Rümelins strukturrationalistische Formulierung des alten Prinzips *neminem laedere*. Dabei ist es nicht so einfach, das Gleichgewicht zu wahren, denn einerseits kann die „die jeweils gewünschten Strukturen sprengende Nachgiebigkeit gegenüber augenblicklichen Neigungen und Wünschen allerdings ein endemisches Problem“ sein und Unzufriedenheit verursachen, andererseits kann die „Nachgiebigkeit gegenüber je aktuell dominant erscheinenden guten Gründen“ zu nicht geringerer Unzufriedenheit führen. Ersteres betrifft z.B. stark Übergewichtige, deren Leiden nicht auf organische Krankheiten zurückgeht, oder Drogenabhängige, letzteres Arbeitssüchtige oder Autoritätsgläubige. In beiden Fällen ist „dauerhafte Unzufriedenheit jedoch in der Regel Ausdruck einer tiefer gehenden Inkohärenz der Abwägungsprozesse“ [60]. M.a.W., die Ursachen lassen sich rational beschreiben, daher ist es bei der Suche nach einem Ausweg „angeraten, der Deliberation praktischer Gründe [...] und der Reflexion“ mehr Platz einzuräumen. Leider gibt Nida-Rümelin in seinem Buch keinerlei Hinweise, wie diese Deliberation und Reflexion aussehen soll.

Sein zentrales Argument für die Rationalität der Freiheit präsentiert der Autor in der Polemik gegen Harry Frankfurt, dessen „Perspektive für uns auch deswegen wichtig [ist], weil sie nur knapp daneben zielt“ [80]. Rümelin übernimmt Frankfurts Einteilung in Wünsche erster und zweiter Ordnung: erstere beziehen sich auf Handlungsziele, letztere beziehen sich auf erstere und bilden auch unter sich eine Hierarchie von Wünschen höherer Ordnung. Diese Hierarchie ermöglicht die Verbindung des Volitiven mit dem Rationalen und machen so das Menschlich-Personale aus, nach Frankfurts Auffassung mit der Dominanz des Volitiven. Nida-Rümelin bindet hingegen die Wünsche an Gründe und definiert anschließend Rationalität als die Fähigkeit, „nicht nur die Neigungen, Bedürfnisse, Interessen anderer als wünschenswerte oder weniger

wünschenswerte zu beurteilen (*valuing*), sondern auch die eigenen. [...] Das Essentielle der Person ist Gründe abwägen und nicht, eigene Wünsche zu kritisieren“: der Willensstarke will auf direktem Weg das, was er begründet weiß, hingegen der Willensschwache muss den längeren Weg über die rationale Kontrolle seines Wollens gehen [89]. Auf dieser Grundlage wird Frankfurts Beschreibung der Sachlage umgekehrt: „Das was es eigentlich ausmacht, eine Person zu sein, liegt nicht im Wollen, sondern in der Vernunft“ [91].

Dies vorausgesetzt und auf die These von der naturalistischen Unterbestimmtheit menschlichen Handelns gestützt, kritisiert Nida-Rümelins Frankfurts semikompatibilistischen Ansatz, der Verantwortung und Freiheit trennt. Nach Frankfurt gibt es Situationen, in denen wir frei, aber nicht verantwortlich sind (etwa wenn wir uns zu einer Hilfeleistung entscheiden könnten, die aber, ohne dass wir es wissen, nicht erfolgreich wäre), sowie Situationen, in denen wir verantwortlich, aber nicht frei sind (etwa wenn ein Neurochirurg als bössartiger Dämon unser Handeln lenkt). Nida-Rümelin kritisiert hier die Vermischung verschiedener Ebenen und führt aus: „Es gibt eine Primärverantwortung für mein Handeln und eine Sekundärverantwortung für die kausalen, probabilistischen und resultativen Folgen des eigenen Handelns. Begründeter moralischer Tadel und begründetes moralisches Lob müssen sich dabei auf die Entscheidung und die zum Entscheidungszeitpunkt gegebenen Bedingungen beziehen. Dazu gehört der Wissensstand der handelnden Person. Eine *ex post*-Bewertung je nach Erfolg oder Misserfolg der Entscheidung darf an dieser moralischen Beurteilung nichts mehr ändern“ [98f.]. Diese Unterscheidung wirkt im ersten Moment ein wenig künstlich, doch sie hat zwei große Vorteile. Zum ersten bewahrt sie durch die innere Differenzierung der Verantwortung deren intuitiv fassbare Einheit, die es ermöglicht zu sagen, ob jemand für etwas verantwortlich ist oder nicht. Zum zweiten haben wir hier eine wertvolle inhaltliche Bestimmung der Fairness. Beide Aspekte zeugen davon, wie nahe Nida-Rümelins Denkwege immer wieder an die Sphäre der Rechtsprechung heranführen. Verantwortung ist für Nida-Rümelin grundsätzlich, wenn ich dies so umschreiben darf, Verantwortung-für-mein-Handeln-und-gegenüber-jemandem.

Fairness ist, abgesehen von der Fähigkeit zur Selbstkritik, die Bereitschaft, die Handlungen anderer an den konkreten Handlungsbedingungen, insbesondere an ihrem Wissensstand zu messen. So verstanden ist die Verantwortung kompatibel (nicht nur semikompatibel!) mit der Freiheit. Nida-Rümelin hat mich mit diesen Ausführungen wirklich überzeugt, wenngleich in meinem Hinterkopf Emmanuel Lévinas' Wort von der Verantwortung-für-den-Anderen nachschwingt: da war doch noch eine Intuition... aber: Verantwortung soll mit der Freiheit vereinbart sein, und diesbezüglich bereitet wiederum Lévinas' Ansatz größte Probleme.

Aus dem bisher Gesagten lässt sich Nida-Rümelins Begriff des Zufalls extrapolieren. Wenn bereits bloßes Nichtwissen eine wesentliche Einschränkung der Verantwortung bewirkt, so muss dies der Zufall in noch höherem Maße tun, ist er doch *ex definitione* ein Nicht-Wissen-Können. Nida-Rümelin verteidigt ausdrücklich Kant gegen Thomas Nagels „Moral Luck“ [108] und schlägt vor, von einem „*Kontinuum* zwischen vollständiger moralischer Richtigkeit und vollständiger moralischer Verfehltheit“ zu sprechen, weil anderenfalls „eine minimale Abweichung [vom] Zustand der vollständigen moralischen Gerechtfertigtheit dem Zufall ein ungeheures moralisches Gewicht verleiht“ [113]. Das Problem des Zufalls verlangt nach verantwortungsvollem Umgang mit Wahrscheinlichkeiten, und zwar sowohl in Bezug auf künftige als auch auf bereits erfolgte Handlungen. An diesem Schnittpunkt von Zukunft und Vergangenheit, Epistemik und Ethik siedelt Nida-Rümelin die Klugheit an: „Was zählt, sind die *Wahrscheinlichkeiten* von Konsequenzen, nicht die Konsequenzen selbst, und es stellte eine besondere Form der Irrationalität dar, sich in seinen rationalen Urteilen quasi retrospektiv von den tatsächlichen Konsequenzen von Handlungen beeinflussen zu lassen. Wenn eine Entscheidung zum Zeitpunkt der Entscheidung rational ist, dann bleibt sie für immer rational. [...] Klugheitsgründe und moralische Gründe stellen zwar verschiedene Arten von Vernunftgründen dar, sie können aber letztlich nicht unabhängig voneinander existieren“ [115f.]. Eine kluge und moralisch gerechte Geschichtsschreibung muss daher das Wissensfeld der Handelnden rekonstruieren, bevor sie etwas als historische Tatsache beschreibt. Dabei hebt Nida-Rümelin hervor, dass „Nationalgeschichten mehr und anderes

als lediglich historische Tatsachen [umfassen]“ und daher Was-wäre-wenn-Spiele als Beispiele für das angebliche moralische Gewicht von Zufällen nicht in Frage kommen [119]. Man könnte, wie mir scheint, hinzufügen: Nationalgeschichten enthalten immer etwas, was in rein deskriptiver Perspektive irrational ist, denn Gerechtigkeit heißt hier immer zunächst Selbstgerechtigkeit. Dies würde sich auch dann nicht ändern, wenn eine übernationale Macht Geschichte schreibt.

Verantwortung und Freiheit sind für Nida-Rümelin über den Begriff der intentionalen Handlungskontrolle miteinander verbunden: „diejenigen Verhaltensweisen, die nicht derart intentional bestimmt werden, sind keine Handlungen und wir sind für dieses Verhalten auch nicht zur Verantwortung zu ziehen. Das essentielle Element von Kontrolle ist das, was *Freiheit* genannt wird“ [123]. Dieses Kriterium ist jedoch in der Praxis nur schwer durchzuhalten. Bedenken entstehen auch angesichts der These, dass Wahrscheinlichkeit moralisch relevant, Zufall hingegen moralisch irrelevant sei. Scheint der Zufall nicht als Rest in der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf? Das Problem ist hier nicht, ob der Zufall objektiv moralisch relevant sei: dass er es nicht ist, hat Nida-Rümelin überzeugend gezeigt. Das Problem ist vielmehr die praktische Erkennbarkeit eines Zufalls und die unaufhebbare menschliche Veranlagung, angesichts von Zufällen Metaphysik zu betreiben. Nida-Rümelins Beispiele (jemand fährt eine Kleinigkeit zu schnell und zufällig läuft ihm ein Kind vors Auto) erlauben es nicht, die Analyse wirklich zu vertiefen; sie scheinen zu sehr vom „zertistischen Design“ (wie er selbst es nennt) der Juristerei geprägt. Wollte Nida-Rümelin sein Beispiel tatsächlich moralisch analysieren, würde dieses sich schnell als überaus kompliziert herausstellen. Der Unfall eines Kindes vermag ähnliche Reaktionen zu wecken wie manche Aspekte einer Nationalgeschichtsschreibung: Ohnmacht, Entsetzen, Wut, Rachebedürfnis. Wenn der Zufall ethisch irrelevant ist, so sind es die von ihm hervorgerufenen Reaktionen keineswegs. Sie haben sogar eine gewisse rationale Wurzel darin, dass auf das Nicht-Wissen-Können, auf das Überfallsartige des Zufalls reagiert werden muss. Nida-Rümelin schreibt in Bezug auf Thomas Nagls historisches Beispiel für moralische Zufälle (Chamberlain und Hitler), dass „Nationalhistorien [...] paradigmatisch für die Irrationalitäten

lebensweltlicher ethischer Praxis“ [121] sind. Wenn wir in Betracht ziehen, wie wichtig Nationalhistorien für viele Menschen sind und wie sehr sie ihre Kinder bedroht sehen: wieviel epistemisch-ethische Zufallsresistenz kann von ihnen verlangt werden? Der Autor weist selbst darauf hin, dass in der Bundesrepublik Deutschland das identitätsstiftende Grundgesetz und seine zwangsläufig juristische Interpretation die philosophische Reflexion über die Menschenwürde „imprägnieren“ [129]. Doch der geforderte Befreiungsschlag der Ethik gegen das positive Recht – „Recht [...] konzentriert sich auf die klaren Fälle. Daher ist die etablierte Rechtspraxis kein geeigneter Ausgangspunkt für eine ethische Metaphysik“ [126] – bleibt aus. Bei der Analyse seiner praktischen Beispiele – also potentieller Ausgangspunkte für ethisch-metaphysische Erwägungen – fällt Nida-Rümelin in blasse Kasuistik zurück.

Menschenwürde und Selbstachtung

Nida-Rümelins Imperativ lautet: „Man sollte nichts tun, was einer Person Grund gibt, sich gedemütigt zu fühlen“ [134]. Demütigung bedeutet einen Angriff auf die Selbstachtung, auf die Menschenwürde, auf die Fähigkeit eines Menschen, sich selbst „als Person, als freien und verantwortlichen Akteur“ zu verstehen [136]. Bei diesem Angriff können bestimmte grundlegende Rechte verletzt werden – können, müssen aber nicht. Nach Nida-Rümelin sind Menschenrechte zwar auf die Menschenwürde gegründet, haben aber ihre eigene, unabhängige Logik. Die Menschenwürde verbietet es, jemanden zu belächeln, ohne dass davon Menschenrechte berührt wären. Die Menschenrechte verbieten es, Menschenleben zu opfern, auch „wenn dies ohne Demütigung möglich wäre“ [138]. Nida-Rümelin wendet sich gegen die in der englischsprachigen Literatur häufig anzutreffende, seiner Meinung nach nur pragmatisch gerechtfertigte Gleichsetzung von Menschenwürde und Menschenrechten.

Das Ziel dieser Argumentation geht über den Strukturrationalismus hinaus und bedeutet einen sehr weitreichenden Individualismus. Bloß rationalistisch ist Rümelins These, dass nur Menschen Menschen demütigen können, und demnach ein Gefühl von Demütigung, das beispielsweise auf ein Naturereignis zurückgeht,

unbegründet ist. Der Autor verbindet dies jedoch umgehend mit folgender These: „Niemand hat Grund, sich gedemütigt zu fühlen, weil ein anderes Individuum der Gemeinschaft, der er angehört, gedemütigt wurde. Genauso wenig hat jemand Grund, stolz zu sein, weil ein anderes Mitglied der Gemeinschaft, der er sich zugehörig fühlt, Besonderes geleistet hat“ [147].

Hier zeichnen sich zwei generelle Schwächen der Argumentation Nida-Rümelins ab. Zunächst ist es die scholastisch anmutende, praktisch kaum durchzuhaltende Unterscheidung zwischen Demütigung und dem Gefühl, gedemütigt worden zu sein. Vor allem aber droht hier eine Inkohärenz des strukturellen Rationalismus, wenn die kollektive, zumeist über Gefühle vermittelte Dimension der geschützten Symbole als grundlos und irrational zu gelten hat, zugleich aber angeregt wird, das Rationale in den „Strukturen“, also in der kollektiven Dimension, zu suchen. Nida-Rümelin macht es sich leicht: er verbindet Rationalismus mit Individualismus und lässt damit das Kollektive mehr oder weniger als irrational gelten. Anspruchsvoller wäre es, das Rationale im Kollektiven aufzusuchen und dort vom Irrationalen zu scheiden. Diese Vereinfachung wirft auch ein ungünstiges Licht auf die an sich berechtigte Kritik an der Theologisierung der Menschenrechte. Religiöse Letztbegründung bedeutet nämlich keinesfalls, wie Nida-Rümelin meint, dass das betreffende Recht nur für Angehörige der jeweiligen Glaubensgemeinschaft gültig sei, sondern nur, dass diese Gruppe ein gewisses Monopol für Herleitungen aus der Letztbegründung in Anspruch nimmt. Kritik an solchen Monopolen ist grundsätzlich angebracht, muss jedoch, um rational zu sein, auf inhaltliche Thesen gestützt werden. Nehmen wir ein Beispiel: für die Ablehnung der Forderung nach einer *invocatio Dei* in der europäischen Verfassung ist das formale Argument, dass eine solcherart eingeleitete Verfassung nur für gläubige Menschen gültig sei, nicht zulässig. Selbstverständlich wäre sie für alle gültig. Fragwürdig wäre hingegen die Bevorteilung der Gläubigen gegenüber den Nichtgläubigen, die das innere Gleichgewicht des Gesetzestextes bedrohen würde und daher wegfallen sollte, falls ihr nichts Glaubwürdiges entgegengestellt werden kann. In der Präambel der polnischen Verfassung ist dieses Problem dadurch gelöst, dass der Staatsverband

auf allgemeine Werte aufbaut, die wiederum für die einen aus religiösen, für die anderen aus nichtreligiösen Quellen stammen. Darüber, ob ein solcher Satz auch der europäischen Verfassung vorangehen sollte, wurde in den vergangenen Jahren trefflich diskutiert, und zwar deshalb, weil *inhaltliche* Argumente für und gegen einen Bezug auf Christentum bzw. Aufklärung vorgebracht wurden. Die Frage ist nämlich, ob die konkrete Letztbegründung von rechtlich zu formulierenden Werten wünschenswert erscheint, m.a.W., es geht darum, eine in den kollektiven Strukturen steckende, häufig versteckte Rationalität und Emotionalität aufzufinden. Hier also, bei der Frage der Letztbegründung der Menschenrechte und Menschenwürde, zeigt sich, dass Nida-Rümelin die transzendente Rolle der Rationalitätsprämisse an wichtigen Details nicht auszuweisen vermag, und zwar deswegen, weil er den rationalistischen Impuls seines Denkens direkt und ohne Problematisierung in einen individualistischen Impuls umwandelt. Dabei geht einiges an Rationalismus verloren, mehr noch: gerade der Strukturrationalismus wird hier geschwächt. Man könnte sagen: Wenn schon konsequenter Individualismus, dann soll er auch von einem teleologischen Rationalismus begleitet werden. Wenn schon Strukturrationalismus, dann dürfen zentrale Begriffe der Ethik (wie Nida-Rümelins Begriffe der Menschenwürde und der Menschenrechte) nicht restlos im Individuum versenkt werden.

Zusammenfassung

Die Probleme mit dem Ansatz von Nida-Rümelin sind also: Übernoetisierung der Ethik, phänomenologische und kulturgeschichtliche Unterbestimmtheit zentraler Begriffe wie „intentionale Kontrolle“, Ausblendung der kollektiven Dimension in einer Erkenntnissituation, in der die moralische Bewertung von Handlung von ihrer Verträglichkeit mit der „Struktur der Lebenswelt“ (also einer kollektiven Wirklichkeit) abhängt.

Doch für wesentlicher halte ich folgenden Verdienst des Autors: Der wohl wichtigste deutsche Ethiker, Immanuel Kant, ist in Deutschland nie von einer wirklich bedeutenden politischen Strömung in Anspruch genommen worden – im Unterschied zu Hegel, Marx und Nietzsche. Daher fehlen uns Erfahrungen im

Umgang mit Kant. An dieser wichtigen Stelle setzt Nida-Rümelin an, sowohl in seiner Eigenschaft als Theoretiker als auch als Praktiker und Politiker, sozusagen unter der „begleitenden intentionalen Kontrolle“ der Öffentlichkeit. Auch das ist ein Ausdruck deutscher Normalität. Doch weder Ethik noch Politik, sondern das Recht ist in dieser Verbindung das prägende Element, und bei allem Verfassungspatriotismus ist zuzugestehen, dass das Grundgesetz mehr von den Westmächten als von der Gesamtheit der westdeutschen Gesellschaft geschaffen wurde. Nida-Rümelins Buch ist vor allem ein Beleg dafür, wie dieses Grundgesetz nach zwei Generationen in die tiefer liegenden Schichten der deutschen Kultur vordringt. Den Zusammenhang von lebensweltlicher Struktur und Freiheit in Deutschland hat Odo Marquard besser beschrieben als Julian Nida-Rümelin. In seinem Aufsatz „Das Über-Wir“ spricht der erklärte Verfassungspatriot im Hinblick auf staatsbürgerlich-ethische Erziehung von wichtigen „geltenden Üblichkeiten, die in unserer Republik in eminenter Weise der Grundrechteteil des Grundgesetzes formuliert“⁶. Damit ist die Dominanz des Rechts, die bei Nida-Rümelin ein wenig mühselig herausgelesen werden muss, in eindeutigen Worten ausgesprochen. Nicht die Üblichkeiten führten zum Grundgesetz, sondern das Grundgesetz schafft, normativ formulierend, Üblichkeiten. Das Nicht-Autoritäre kommt in Deutschland deshalb so gut voran, weil es sich auf die Autorität des Rechts stützen kann. Nida-Rümelin hat gezeigt, dass dieser Mainstream auch auf Quellen bei Kant zurückzuführen ist und dass er generell philosophische Tiefe aufzuweisen vermag.

⁶ Odo Marquard, *Das Über-Wir*, in: Ders., *Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien*, Stuttgart 2004, S. 38-67, Zitat S. 67.