

1 Erinnerung an den 16.09.

Das Grundmodell Habermas' wurde nochmals besprochen und wohl jetzt verstanden. Hauptsächlich widmete sich die Sitzung dem Verständnis der Ausführungen Habermas zur UNO und der Fortentwicklung des Kantischen Programms. Grundlegend für Habermas' Idee ist der Einfluss des Rechts auf die innerstaatlichen Verhältnisse, zugleich aber auch auf die Rolle der UNO in der Garantie der Menschenrechte. Die einzelnen Staaten haben auf das Recht verzichtet, Kriege führen zu dürfen, es besteht nur noch ein Notwehrrecht. Anhand des Irakkrieges wurde dies plausibilisiert. Der Internationale Gerichtshof agiert als Rechtsinstanz der Weltgemeinschaft, um Menschenrechtsverletzungen zu sanktionieren. In beiden Fällen ist die UNO auf die Hilfe der Mitgliedsstaaten angewiesen, welche diese aber oft nicht gewähren. Andererseits ist prinzipiell festzuhalten, dass die UNO sehr viel erreicht hat, es gibt ein klares Völkerrecht, dieses kann stets gegen bestimmte Aktionen von Staaten in Anschlag gebracht werden. Ob der UNO-Sicherheitsrat letztlich reformierbar ist (Veto-Rechte) muss offen bleiben.

Habermas zielt aber weiter darauf, dass die UNO auch in den schwierigen Verhältnissen der globalen Wirtschaft und der rechtlichen Kontrolle des Wirtschaftssystems nicht zuletzt auch im Blick auf die ökologischen Folgen des Wirtschaftens agieren soll. Auch dies ist im Prinzip Konsens, die Bundeskanzlerin hat jüngst sogar den Vorschlag gemacht, dass die neuen Rechtsregeln nach der Finanzkrise auf UNO-Ebene ausgehandelt werden sollten. Hier ist aber Nüchternheit angebracht, wie man an den Klimaprotokollen sieht, es kommt oft zu vagen Kompromissen, die freilich unvermeidlich sind. Die Bürger/innen sollten versuchen, direkt und durch Nichtregierungsorganisationen Einfluss auf diese Prozesse zu nehmen, wie ja auch die Grundrechte im Grundgesetz rekursiv dazu dienen, neues Recht zu setzen und die Bürger/innen als Autor/innen dieses Rechtes zu verstehen – unbeschadet dessen, dass zumeist Rechtssetzungen durch Repräsentanten vollzogen werden. Ebenso verhält es sich auf der zwischenstaatlichen Ebene der UNO, wobei hier die größte Hoffnung auf den Nichtregierungsorganisationen ruht.

2 Grenzprobleme: Liberale Religionsphilosophie und die Infragestellung der Autonomie durch wissenschaftliche Forschung

Diese beiden Themen gehören zusammen, beide könnten einzeln sehr lange erörtert werden, ich beschränke mich auf die ganz wesentlichen Punkte.

Auch Habermas zufolge erinnern viele Debatten seit den 1990er Jahren an die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zwar sind bestimmte Probleme wie diejenige der Gentechnologie tatsächlich neu, auch wenn ihre Möglichkeit in der Konsequenz der Wissenschaften liegt – und dies wurde sehr genau in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfasst und erörtert. Die Fragen der Gehirnforschung sind aber alles andere als neu, neu ist hier nur die Möglichkeit, diese Fragen empirisch auf eine Weise zu verfolgen, die mit den Menschenrechten vereinbar ist – die Fragen des Tierschutzes haben sich nicht sehr stark verbessert. Und auch die jüngeren Religionsdebatten scheinen wieder neu die Ergebnisse des 19. Jahrhunderts erarbeiten zu wollen, so scheint vielen Debattierenden nicht bewusst zu sein, dass die Religionen basal *bildlich* kommunizieren, sie sind keine vor- oder quasiwissenschaftlichen Formen. Diese Diskussionslage wird wohl nicht zuletzt dadurch bestimmt sein, dass seit den 1990er Jahren eine große Verunsicherung eingetreten ist. Das Hinzukommen von neuen ökonomischen Mitbewerbern in China und Indien verändert den Weltmarkt. In diesem Kontext ist auch die Stärkung traditioneller Religionsformen zu sehen wie im fundamentalistischen Islam und im fundamentalistischen Protestantismus, um zwei Beispiele herauszugreifen.

Aus philosophischer Perspektive im Sinne von Habermas gehören diese Themen zusammen, weil hier jeweils das Verhältnis von Philosophie, Alltagserfahrungen und Wissenschaft zur Debatte steht.

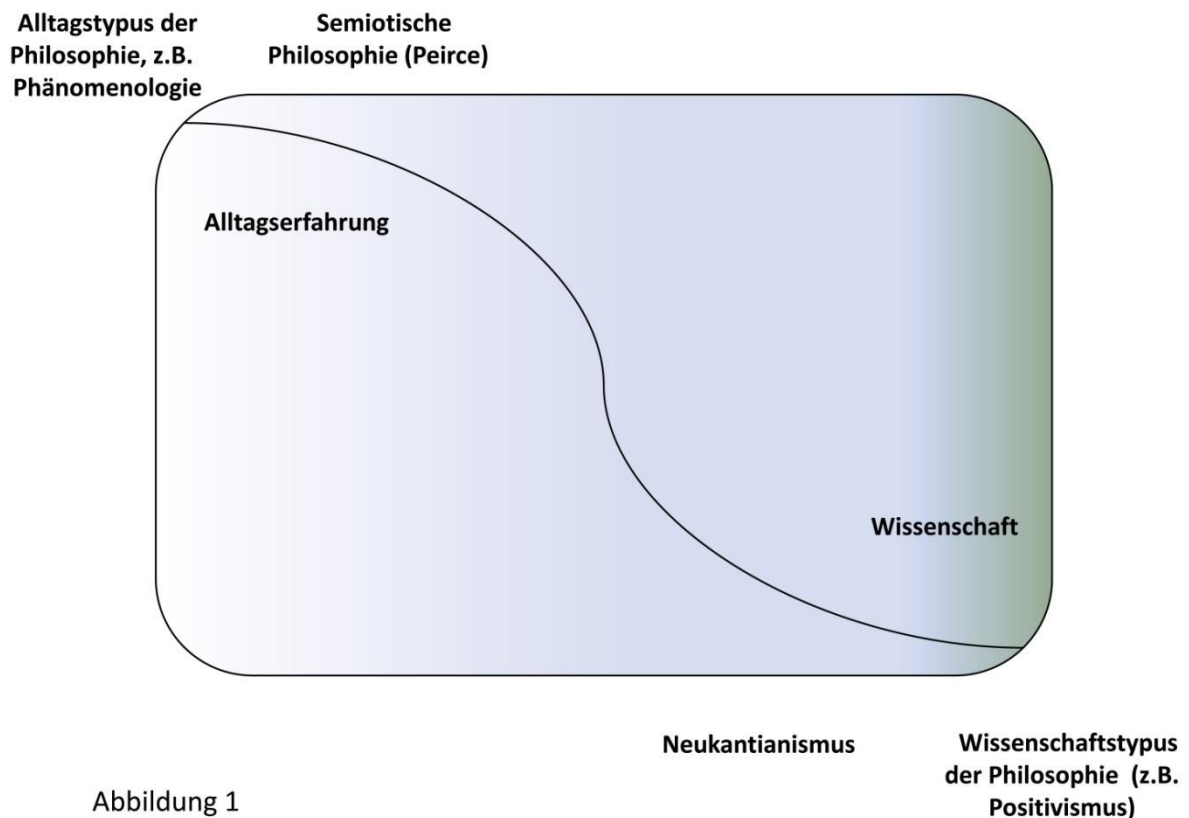


Abbildung 1

Wir erleben zurzeit ein Wiederaufleben von Positionen, welche der Alltagserfahrung eher Täuschungscharakter zusprechen, dies ist seit Descartes durchaus nicht selten – und kehrt nun wieder. Habermas' Position versucht Alltagserfahrung, Philosophie und Wissenschaften zu vermitteln. Dabei lehnt er alle diejenigen Positionen ab, die unterstellen, die tatsächliche Erfassung der Wirklichkeitsstruktur sei nur den Wissenschaften möglich. Dies kann nicht sein, weil auch Wissenschaftler/innen selbst im Alltag agieren und es kaum gelingen kann, sich ständig objektivierend, unabhängig vom Selbsterleben zu beobachten. Dass es das gibt oder versucht wird, bestreite ich nicht. Aber es wirkt schon merkwürdig, wenn eine sympathische Foristin Änderungen ihres Lebensweges auf eine Neoneurogenese zurückführt, womit sie darauf Bezug nimmt, dass bedeutende Änderungen unseres Erlebens und Handelns sich stets auch körperlich in Veränderung der Struktur der Nervenzellen niederschlägt. Zugleich ist diese Foristin aber existenziell engagiert, ganz emphatisch – sodass ich glaube, dass ihre Selbstvergegenständlichungen über die Neoneurogenese auf bestimmte Unsicherheiten und Unklarheiten im Blick auf ihre Situation zurückzuführen sind. Thomas Fuchs parallelisiert solche Selbstbetrachtungsweisen übrigens mit psychopathologischen Phänomenen, hiervon möchte ich aber mangels Sachkenntnis und aus humanen Gründen lieber Abstand nehmen.

Für die meisten Philosoph/inn/en ist klar, dass etwas nicht dadurch normativ wird, dass es irgendwie zustandekommt – und man dieses Zustandekommen wissenschaftlich

erklären kann. Ein gutes Beispiel ist die berühmte Äußerung „Und das ist auch gut so!“ des Berliner Regierenden Bürgermeisters Wowereit, der damit seine Lebensform als Homosexueller als für ihn normativ geltend bezeichnete, gleich ob man nun diese Lebensform genetisch oder psychologisch erklären kann. Es kommt darauf an, wie man sich dazu verhält, wie man ist – ob man das akzeptiert oder nicht. In diesem Selbstverhältnis stellt man sich die Frage, ob man so sein will, wie man ist – oder ob man dies nicht lieber verneinen soll.

Philosophisch gilt – der Mehrheitsmeinung nach:

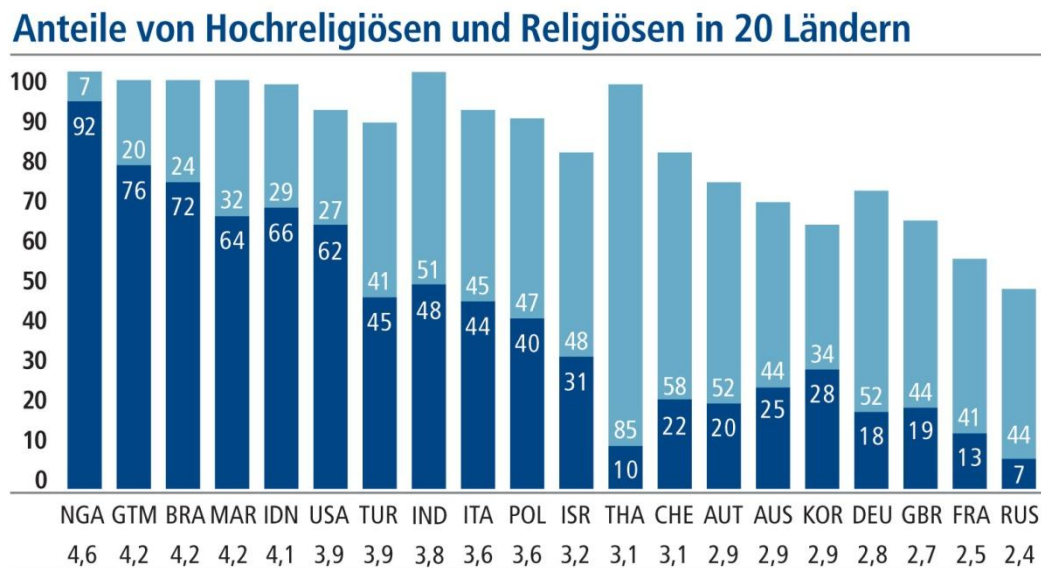
- Etwas ist normativ gültig, wenn ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen dies für sie als normativ gültig *anerkennt/en*.

Das prominenteste Beispiel hierfür ist philosophisch die sogenannte *naturalistic fallacy*, der naturalistische Fehlschluss. Wenn ich z. B. wissenschaftlich darüber belehrt werde, dass unsere Gene *selfish* seien, dann heißt das noch lange nicht, dass wir in unserem Erleben und Handeln selbst so sein müssten. Denn als Einzelperson kann ich mich zu mir selbst verhalten und mich anders bestimmen, also z. B. eher altruistisch zu sein. Ein großer Teil unseres politisch-kontroversen Diskurses besteht darin, genau das Verhältnis von Einzelinteresse und den Interessen der anderen Menschen zu bestimmen. Dies zeigt schon, dass wissenschaftliche Hypothesen oder auch gut bestätigte Induktionen nicht dazu taugen, Lebensfragen zu entscheiden. Das müssen wir schon *selbst* tun, zumal jede wissenschaftliche Induktion nur eine recht geringe Halbwertszeit hat, so ist nun gar vom kooperativen Gen die Rede¹ – was aus wissenschaftlicher Perspektive im Übrigen nicht völlig unerwartet kam.

Insofern sind auch die jüngeren angeblich wissenschaftliche Religionskritiken wie diejenige von Dawkins weniger ernst zu nehmen als dies z. T. in der etwas aufgeregten Öffentlichkeit der Fall ist. Die eigentliche Frage ist diejenige, ob ich so leben will, dass bildliche Konzepte mein Leben bestimmen – oder aber nicht. Auch unter den Religiösen ist dies durchaus umstritten, aber spätestens seit Spinozas *Tractatus theologico-politicus* ist *klar*, dass es sich so verhält – und die Frage ist nur noch, ob einen das eher zufriedenstellt oder nicht. Schleiermacher, Peirce und Wittgenstein haben diese These nur weiter präzisiert, aber sie hat im Wesentlichen Bestand. Wer meint, er oder sie könne ihr Leben nur aufgrund wissenschaftlicher Theorien leben, muss das selbst verantworten. Ernstzunehmende Religionskritiken sind demgegenüber diejenigen wie von Michael Kachel, dem Betreiber des Transatlantikblogs, der bei

¹ Joachim Bauer, *Das kooperative Gen. Abschied vom Darwinismus*, Hamburg 2008. Das Buch erscheint durchaus überzufällig am Ende der neoliberalen Ära; vgl. auch die Andeutungen S. 11ff, Bauer verweist auf die *ökonomische* Prägung der Biologie; siehe dazu auch schon Charles Peirce, *Evolutionäre Liebe* (1890), in: Ders. *Naturordnung und Zeichenprozess*, 1988 (ASSK 18).

einem Besuch in Israel in Yad Vashem war – und dort den letzten Rest seines Glaubens verlor. Auf dieser Ebene sind religiöse Konzepte angelegt, sie sind lebensbestimmend oder können das sein – und wenn man ihnen nicht folgen kann, dann wird man areligiös. Oder man ist „religiös unmusikalisch“ wie Habermas von sich in Aufnahme eines Ausdrucks von Max Weber sagt, der diesen gegen eine Wendung von Schleiermacher („die Musik meiner Religion“) in den Reden geprägt hatte. Das Problem der Areligiösen ist freilich, dass es weltweit exemplarisch so aussieht:



Grafik 1: Religiöse und Nichtreligiöse in der Weltgesellschaft

Diese Statistik des Religionsmonitors der Bertelsmannstiftung (2008) ist gut recherchiert. In Deutschland gibt es daher 18 % Menschen, für die ihre Religion lebensbestimmend und alltagsprägend ist (Hochreligiöse, dunkelblau), 52 % gehören eher den interessiert-desinteressierten fernstehenden Religiösen an, die an bestimmten Übergangsritualen und Festtagen teilnehmen. Immerhin sind in Deutschland nur 30 % areligiöse Menschen.

Das hat gesellschaftstheoretisch, diskurstheoretisch, vor allem aber alltagsphilosophisch und alltagspraktisch Konsequenzen. Die nachaufklärerischen Gesellschaften sehen positive und negative Religionsfreiheit als *Menschenrechte* vor. *Positive Religionsfreiheit* besagt: Ich kann meine Religion leben. *Negative Religionsfreiheit* besagt, ich darf meine Religion niemandem aufzwingen, vor allem nicht durch staatliche Macht. Dies ist ebenfalls ein Erbe von Spinozas *Tractatus theologico-politicus*. Wie geht man nun damit um?

Die normative Erwartung, mit der der liberale Staat die religiösen Gemeinden konfrontiert, trifft sich mit deren eigenen Interessen insofern, als sich diesen damit die Möglichkeit eröffnet, über die politische Öffentlichkeit einen eigenen Einfluss auf die Gesellschaft im Ganzen auszuüben. Zwar sind die Folgelasten der Toleranz, wie die mehr

oder weniger liberalen Abtreibungsregelungen zeigen, nicht symmetrisch auf Gläubige und Ungläubige verteilt; aber auch das säkulare Bewusstsein kommt nicht kostenlos in den Genuss der negativen Religionsfreiheit. Von ihm wird die Einübung in einen selbst-reflexiven Umgang mit den Grenzen der Aufklärung erwartet. Das Toleranzverständnis von liberal verfassten pluralistischen Gesellschaften mutet nicht nur den Gläubigen im Umgang mit Ungläubigen und Andersgläubigen die Einsicht zu, dass sie *vernünftigerweise* mit dem Fortbestehen eines Dissenses zu rechnen haben. Auf der anderen Seite wird dieselbe Einsicht im Rahmen einer liberalen politischen Kultur auch Ungläubigen im Umgang mit Gläubigen zugemutet. (Zwischen Naturalismus und Religion, 117f)

Selbst wenn es unter „Gläubigen“ und „Ungläubigen“, um einmal die Begrifflichkeit Habermas' zu benutzen, jeweils Dogmatiker/innen gibt, müssen diese im Verfassungsstaat damit *liberal* umgehen und den/die anderen eben in ihrer Andersheit anerkennen und respektieren. Auf dieser Grundlage können Weltanschauungen und Religionen miteinander friedlich umgehen, das Religionsstaatsrecht der Bundesrepublik Deutschland ist geradezu vorbildlich. Für den „religiös unmusikalischen“ Philosophen Habermas sind die Religionen aber nicht nur ein intellektuelles Ärgernis, sondern durchaus eine intellektuelle Herausforderung. Denn es steht fest, dass es keine *Letztbegründungen* gibt. Dies gilt in der theoretischen wie praktischen Philosophie. Nun ist es aber so, dass zumindest bei den Hochreligiösen Lebenskonzepte auftreten, die auch entschieden gelebt werden und dann auch auch handlungsleitende sittliche Konsequenzen haben:

Im Gegensatz zur ethischen Enthaltbarkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wach gehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wieder hergestellt werden kann – ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge. Aus der Asymmetrie der epistemischen Ansprüche lässt sich eine Lerbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen, und zwar nicht aus funktionalen, sondern ... aus inhaltlichen Gründen. (115)

Wie schon Spinoza sieht also auch Habermas den Beitrag der Religionen zur Gesellschaft, wenn sie sich richtig verstehen, in einer anspruchsvollen Sittlichkeit. Ihre Bilderwelt enthält hoffnungsvolle, nüchtern diagnostische Intuitionen, welche die auf den kritischen pluralistischen Dauerdiskurs verpflichtete Philosophie sich verboten sein lässt, auf die sie aber dennoch hören und auf die sie nachdenklich hinweisen kann.

Natürlich treten in wirklichen Religionen die gleichen Pathologien wie auch sonst in der Gesellschaft auf. Aber in den Symbolen, Riten und Schriften der Religionen gibt es so etwas wie den „Edlen achtgliedrigen Pfad“ und die „Bergpredigt“, die Mystik Rumis oder die Paradiesstory, in denen je verschieden von einem rettenden Ausgang aus den Deformationen des entstellten Lebens die Rede ist – und dieser praktiziert werden kann. Dies kann sich sittlich positiv auf die gesamte Gesellschaft auswirken, sofern dies in einem liberalen und toleranten Geist geschieht. Für Habermas' späte liberale Religionsphilosophie ist jedenfalls ausschlaggebend, dass sie anerkennt, dass Religionen alltäglich gelebt werden. Sie von außen wissenschaftlich usf. zu *beobachten* und zu *erklären*, genügt dem liberalen Verfassungsstaat nicht.

Die einführenden Bemerkungen zur Normativität gelten auch für die zweite Frage, welche die insbesondere in Deutschland besonders aggressiv vorgehenden Gehirnforscher betrifft:

- Etwas ist normativ gültig, wenn ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen dies für sie als normativ gültig *anerkennt/en*.

Ebenso ist hier das Problem der Gültigkeit der Alltagserfahrung relevant, weshalb zugleich das Ernstnehmen der eigenen Alltagserfahrung und die Rezeption wissenschaftlicher Hypothesen und Induktionen in einem fruchtbaren Wechselspiel stehen müssen oder sollten. Die Gehirnforscher sind hierzulande, jedenfalls diejenigen, die sich in der Presse äußern, in der Regel vom positivistischen Wissenschaftstyp, auch der Radikale Konstruktivismus ist im Kern nur eine weichere Variante des Positivismus. Insofern kommt es schon im Ansatz zwischen Habermas und Singer oder auch Roth zu Kontroversen. Mit Recht nimmt Habermas aber den gedanklich doch erheblich kontrollierteren Singer ernster, das ist nicht nur wegen der örtlichen Nähe in Frankfurt der Fall. Aber auch dort findet man keine hinreichende Genauigkeit im Denken, sondern oft schlichte Behauptungen. Insgesamt stellt man in Deutschland erstaunliche viele Alleswissende unter den Gehirnforscher/inne/n fest. Man weiß recht genau, wie in der Evolution die Religionen entstanden sind. Vor allem weiß man, dass unsere alltägliche Erfahrung täuscht, einzig die Funktionelle Magnetresonanztomografie kann uns Auskunft über uns selbst geben. Dadurch werden wir am Bildschirm zum aktiven „objektiven“ Beobachter unserer selbst. Denn *wir sind unser Gehirn* – das darf man wohl als Leitthese von Singer, Roth usf. unterstellen.² Diese These ist aus einer Alltagswahrnehmung einigermaßen absurd. Sie spüren ja zurzeit nicht Ihr Gehirn, sie hören und sehen etwas, empfinden, wie Sie sitzen usf. Niemand würde bestreiten, dass dies alles

² Vgl. auch die scharfe Kritik von Thomas Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart u. a. 2008, 25ff; etwas anders Martin Pöttner, *Zeitliches Selbstverhältnis, Zeichen und Religiosität*, in: *ZThG* 13 (2008), 47-73.

durch das Gehirn vermittelt ist, jedenfalls in unserer Kultur nicht. Die Theorien zum Zentralen Nervensystem und dem Vegetativen Nervensystem können schon eine realistische Beschreibung vieler Aspekte des Menschen zustandebringen, die auch alltagsmäßig erfasst werden. Allerdings widerspricht die These, dass wir unser Gehirn seien, diametral unserer Alltagserfahrung, denn hier sitzt nicht unser Gehirn, sondern wir selbst. Aus der Alltagsperspektive besteht hier eine große Differenz. Manche – keineswegs alle – Gehirnforscherinnen vergleichgültigen diese Differenz, weil sie die Alltagserfahrung zur Täuschung erklären. Trügen wir stets einen Magnetresonanztomografen mit uns herum, könnten wir uns stets „objektiv“, sozusagen in der „dritten Person“ („er“, „sie“ am besten „es“) von außen beobachten, dann würden wir es schon einsehen. Unterstützt wird dies mit Scheinargumenten, die nur die cartesische Auffassung von zwei Substanzen, einer denkenden und einer raumzeitlichen Substanz gelten lassen. Relationen kommen eigentlich nicht vor, man eliminiert die angeblich nichtmaterielle denkende Substanz des Descartes, dann bleibt das Gehirn übrig. Das Gehirn spiegelt uns also etwas vor, das ist aber schon nicht konsistent ausgedrückt. Denn „wir“ sind ja das Gehirn. Also spiegelt sich das Gehirn etwas vor, es täuscht sich selbst – diese Absurdität lässt sich besonders gut bei Gerhard Roth beobachten, Wolf Singer vermeidet derartige intellektuelle Grobheiten eher – und bleibt bei einer recht subtil formulierten Kritik der herkömmlichen Alltagsauffassung, die sich – leider, leider – in der wissenschaftlichen Forschung nicht bestätigen lasse.

Der nette Imperialismus dieser deutschen Art der Gehirnforschung zeigt sich auch beim Religionsproblem. Für den Unterschied von Glaubenden und Nicht-Glaubenden soll ein genetische Änderung bei den Nicht-Glaubenden verantwortlich sein, ihre Dopaminausschüttung funktioniert nicht ganz so gut. Diese These scheitert etwa empirisch schon an der Grafik 1, sie kann die Unterschiede in der Grafik zwischen Nigeria und den USA oder der Bundesrepublik nicht ernsthaft erklären. Und in Korea gilt der Gegensatz von Glaube und Nicht-Glaube gar nicht für breite Bevölkerungsschichten, weil dort Spielarten des Buddhismus relevant sind – und dieser kennt diese Grundunterscheidung gar nicht. Wissenschaftlich dürfte langfristig die Genhysterie durch Arbeiten wie diejenige von Bauer in schwere Bedrängnis gebracht werden. Dieser vertritt in Weiterführung einer empirisch bestätigten, freilich lange tapfer ignorierten These von Barbara McClintock aus den 1950er Jahren³ die Ansicht, dass auch die Gene durch den Lebensstil und die Umweltsituation verändert werden können, womit es für die Spitzersche These schon innerbiologisch schlicht „Plopp!“ macht.

In der Tat hat sich die Debatte nicht zufällig daher um das Thema „Freiheit“ vs. „Determinismus“ gruppiert, denn Roth, Singer, Spitzer usf. sind Deterministen, die aus

³ Barbara McClintock, The significance of responses of the genome to challenge, Nobel Lecture (www.nobelprize.org); vgl. Bauer (s. Anm. 1).

einer wissenschaftlichen Erklärung die Alltagsphänomene ableiten, auch wenn die Menschen diese selbst anders erleben – was dann durch die Selbsttäuschungsthese des Gehirns wegerklärt wird, ein offensichtlich zirkuläres Verfahren.

Auch Habermas verfolgt soweit die Debatte, zeigt die Schwäche der Gehirnforscher/innen auf, versucht dann aber fair auch die Stärken der anderen Seite darzustellen:

Die bisherige Diskussion hat einen starken, aber nicht-idealistischen Begriff von Handlungsfreiheit entwickelt, der die zu erklärenden Phänomene erst einmal ins rechte Licht rücken soll. Mit diesem Konzept verbindet sich ein Begriff rationaler Handlungserklärung, der auf einen schwer zu überwindenden Dualismus von Erklärungsperspektiven und Sprachspielen aufmerksam macht. Dieser epistemische Dualismus hat zwar nur einen methodischen, keinen ontologischen Sinn. Aber bisher ist unklar, wie er mit einer monistischen Auffassung des Universums, die unserem Bedürfnis nach einem kohärenten Bild der Welt entgegenkommt, in Übereinstimmung gebracht werden kann. Die Anwälte einer reduktionistischen Forschungsstrategie ziehen die Gleichberechtigung der beiden Perspektiven nicht ohne Grund in Zweifel. Denn diese Strategie hat sich gegenüber dem Commonsense immer wieder mit kontraintuitiven Erkenntnissen durchgesetzt. Ein subjektiv empfundenen Phänomen wie Hitze ist auf die Bewegung von Molekülen zurückgeführt worden, und niemand stößt sich an den physikalischen Begriffen, in denen wir Farbdifferenzen und Tonhöhen analysieren. Auch im Hinblick auf die vermeintliche Interaktion zwischen Geist und Gehirn könnten Forschungsansätze, die allein den harten Kausalerklärungen vertrauen und die weichen rationalen Erklärungen in eine illusionäre Alltagspsychologie verweisen, die richtige Antwort haben. (Zwischen Naturalismus und Religion, 166f)

Habermas wählt hier ganz richtig die Sprache der mechanistischen Physik, die eben auch für Singer letztlich ausschlaggebend bleibt:

Unser Gehirn ist einzig und allein an den funktionalen Kriterien gemessen worden, den Organismus, der es trägt, so lange am Leben zu erhalten, bis dieser sich reproduzieren kann, so zumindest die klassische Auffassung. Unsere kognitiven Funktionen sind deshalb an eine makroskopische Welt angepasst, und nicht an die Welt, in der die Quantenmechanik relevant ist, oder an die Welt kosmischer Dimensionen. Bedeutsam ist für uns die Welt, die im Zentimeter- bis Meterraum sich ereignet, und vornehmste Aufgabe unseres kognitiven Systems ist es, Regelmäßigkeiten dieser Welt zu begreifen. Daher rühren denn auch die Schwierigkeiten, die wir mit den Beschreibungen von Bedingungen haben, die uns von der Astro- und Quantenphysik geliefert wurden. Prozesse im Bereich von Nanometern und Lichtjahren sind zwar berechenbar, aber sie verwehren sich der Anschaulichkeit und widersprechen nicht selten unseren Primärerfahrungen. (W. Singer, Vom Gehirn zum Bewusstsein, Frankfurt/M. 2006, 12f)

Diese Erklärung ist ein Witz, denn Singer beruft sich auf die *Anschaulichkeit* unserer „Primärerfahrungen“, die uns doch so gröblich täuschen. Der Zentimeter bis Meter-

raum ist eben die Welt der klassischen Physik, die auf die Biologie übertragen wird, es ist daher kein Wunder, dass auch viele Quantenphysiker gegen Singers Position protestieren⁴. Es geht hier also nicht – und Habermas schenkt Singer usf. dabei zu viel – um einen Gegensatz von Geisteswissenschaften, Kulturwissenschaften, Sozialwissenschaften, Philosophie auf der einen und Naturwissenschaft auf der anderen Seite. Wer so argumentiert, muss einen Schwachpunkt in der eigenen Position haben, das ist das Element des angeblichen *Dualismus* von Erklärungsperspektiven und Sprachspielen, auf das ich abschließend zurückkomme. Es geht sehr wohl auch um einen Streit *innerhalb* der Naturwissenschaften selbst. Hier muss man deutlich einen Schritt weiter gehen, Habermas ist durch seine einseitige Konzentration auf die Sprache blockiert – und man kann durchaus an bestimmte Einsichten der Gehirnforschung insbesondere Antonio Damasio anknüpfen.

Es ist ja gerade eine große Leistung der Neurologie und Neurophysiologie, die Integration des Menschen (im impliziten Anschluss an Spinoza) als verschiedene Repräsentationsverhältnisse – und damit *Zeichenprozesse* – verständlich gemacht zu haben. Dazu liegt Antonio Damasio verständliche Darstellung vor.⁵

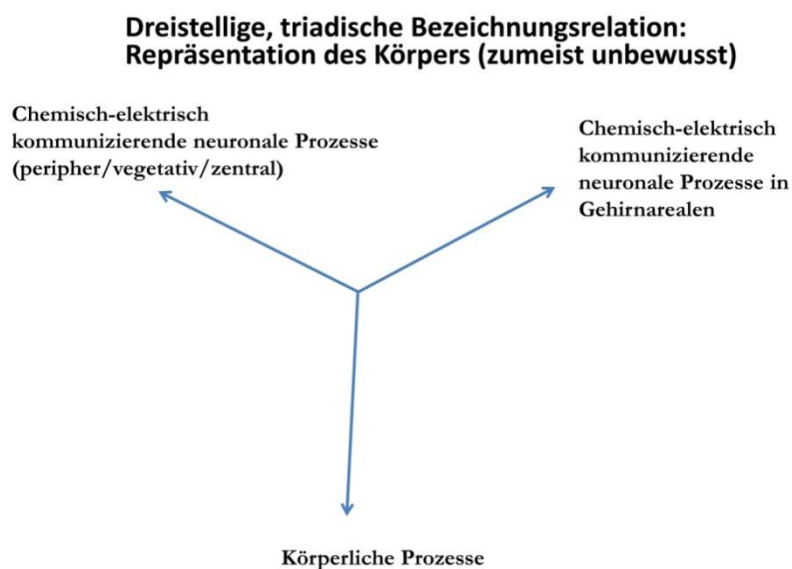


Abbildung 2

Denn alle Vorgänge unseres Lebens bzw. körperlichen Prozesse als Bezeichnetes werden über die neuronalen Prozesse der als Zeichen fungierenden verschiedenen chemisch-elektrisch synaptisch kommunizierenden peripheren, vegetativen und zentralen Prozesse des Nervensystems für die Darstellung in den neuronalen Prozessen

⁴ Vgl. die ganz andere Weltsicht im „Potsdamer Manifest“: http://vdw-ev.de/manifest/manifest_de.pdf. Vgl. auch das interessante Buch von Thomas Görnitz/Brigitte Görnitz, *Der kreative Kosmos. Geist und Materie aus Information*, Heidelberg u. a. 2002.

⁵ Vgl. insbesondere A. Damasio, *Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen*, Berlin 2005.

der verschiedenen Bereiche des Gehirns repräsentiert, das geschieht für uns in den meisten Fällen unbewusst (Abb. 3).

**Dreistellige, triadische Bezeichnungsrelation:
Repräsentation des Körpers (zumeist unbewusst)**

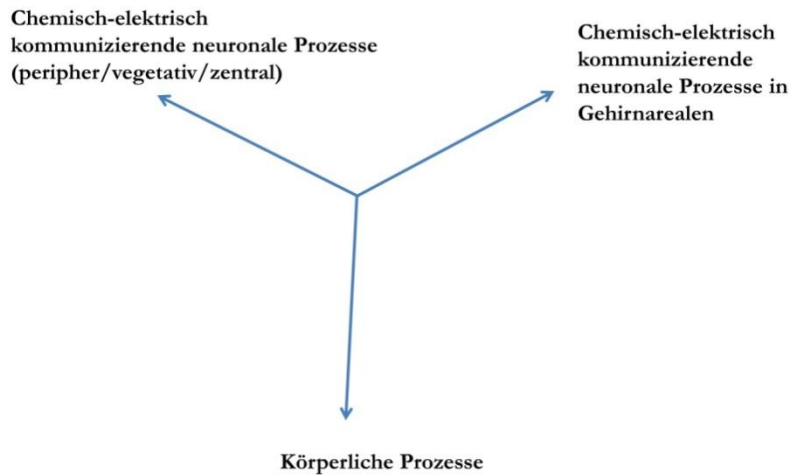


Abbildung 3

**Dreistellige, triadische Bezeichnungsrelation:
Selbstbezügliche Repräsentation der Homöostase im
Bewusstsein**

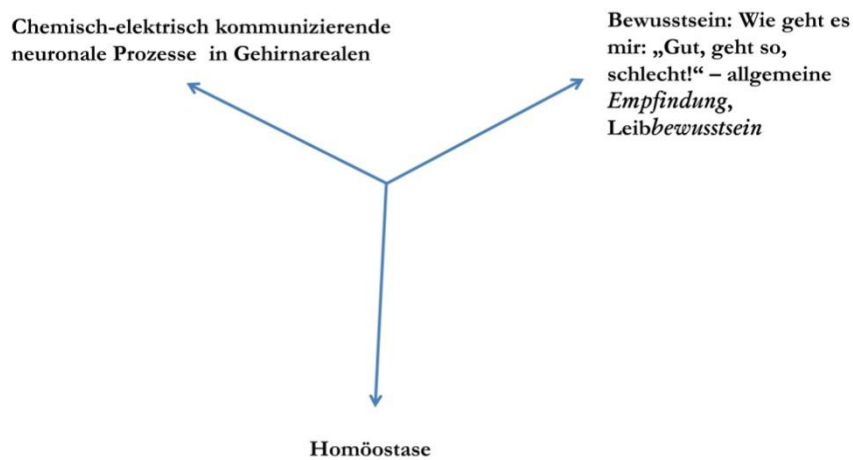


Abbildung 4

In unser Bewusstsein dringt aus den neuronalen Prozessen mancher Gehirnareale, die weiter als Zeichen fungieren, häufig nur eine ganz allgemeine *Empfindung* der Homöostase, sodass wir auf die Frage: „Wie geht es Ihnen?“ durchaus wahrheitsgemäß eine Antwort geben können: „Gut“, „geht so“ oder „schlecht“... (Abb. 4). Diese selbstbezügliche Repräsentation der Homöostase ist aber als bewusstseinsmäßige Darstellung stets auch ein *Leibbewusstsein*, in dem also die Empfindung der Homöostase des Körpers geistig repräsentiert ist. Die Repräsentationen der einzelnen Vorgänge in verschiedenen Bereichen des Gehirns sind dabei durchaus dynamisch zu verstehen. Sie können bei-

spielsweise Reaktionen über Transmitter- oder Hormonausschüttungen auslösen, die bestimmte Anpassungen einzelner Teile des Körper-Geist-Verhältnisses ausführen.

Über das nur grob skizzierte Vorgetragene besteht im Wesentlichen kein Streit mehr. Man kann dies in gewöhnlichen Lehrbüchern der Neurophysiologie und über das Gehirn nachlesen. Der Streit entfacht sich immer wieder an der nächsten Ebene oberhalb der Homöostase und des Leibbewusstseins.⁶

Wir kommen nämlich schon in der ganz frühen Phase unseres Lebens – nach Forschungen aus den letzten 10 Jahren, die alltagsgestützte Beobachtungen von aufmerksamen und empathischen Müttern und Vätern bestätigen –, schon innerhalb der ersten Lebenswochen nur in der Interaktion mit anderen Menschen zu einem *Selbstbewusstsein*, in dem ich mich auf mich selbst im Kontext von anderen Menschen und der sächlichen Umwelt beziehe. Dabei kommt dem Tastsinn offenbar eine hervorgehobene Bedeutung zu. Der Tastsinn ist doppelseitig, wenn eine Berührung stattfindet, gibt es zwei implizit selbstbezügliche Wahrnehmungen, eine Eigenwahrnehmung und eine Fremdwahrnehmung.⁷ Auch Wolf Singer hat u. a. in seinem Bewusstseinsbuch genau diesen Punkt betont – allerdings hält er die entsprechende Konzeption eines körperlich-geistigen Selbsts, das sich zeitlich zu sich selbst verhält und sich in bestimmten Grenzen auch selbst bestimmen kann, für eine genau durch diese Interaktion vor dem Hintergrund langer kultureller Traditionen erzeugte Illusion. Dieser Prozess der Ausbildung des Selbstbewusstseins geht allmählich vor sich, in unserer Kultur zeigt er sich markant daran, dass sich Kleinkinder nicht mehr selbst mit dem Namen bezeichnen, den andere für sie verwenden, sondern stattdessen das Zeichen „ich“ regelgerecht verwenden. Sie begehen auch keineswegs den Fehler, stattdessen von „meinem Ich“ o. Ä. zu reden.

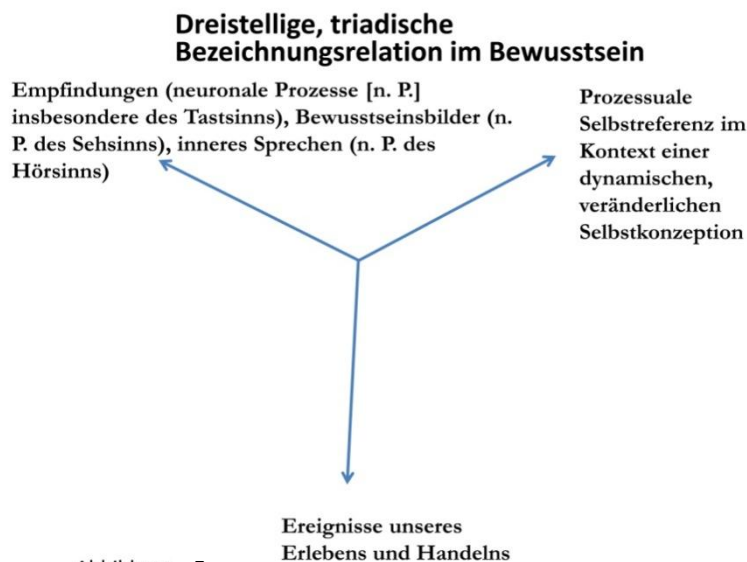
Aus der Perspektive von Systemtheorie und Semiotik sind die Singerschen Zweifel aber nicht sonderlich angebracht. Jedes System verwendet Selbstreferenzen und bezieht sich auf sich selbst, so auch das menschliche Individuum. Wie viele andere Sachverhalte auch, können wir die Realität derartiger Unterstellungen nur in der Erfahrung überprüfen: Und hier gibt es genügend Fälle, in denen ich überprüfen kann, ob ich mich erfolgreich auf mich selbst beziehen kann. Eine ganz wichtige Erfahrung ist diejenige, ob einem andere signalisieren, dass man derselbe oder dieselbe ist, nicht zuletzt die eigenen Kinder oder Eltern.

Die wissenschaftliche Fragestellung, die noch ungeklärt ist, besteht an sich nur darin, wie die *Übersetzung* der chemisch-elektrischen synaptischen Kommunikationsprozesse der Gehirnzellen in Empfindungen, Bewusstseinsbilder und inneres Sprechen sich

⁶ Vgl. etwa G. Roth/K.-J. Grün (Hgg.), *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Göttingen 2006.

⁷ Vgl. hierzu die Skizze bei T. Fuchs, *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Stuttgart 2000, 275f u. ö. (vor allem 109ff), mit weiteren Literaturverweisen.

genau vollzieht – und umgekehrt, was mindestens genauso wichtig ist. Aber dieses Problem ist uns aus den Kulturwissenschaften bekannt: Hier stehen wir dauernd vor dem Problem, dass verschiedene Zeichensysteme zunächst intransparent füreinander scheinen – es aber dennoch erste tastende, abduktive bzw. hypothetische Versuche gibt, die Kluft zu überschreiten, obwohl dabei jedes Verstehen in bestimmten Graden auch immer ein Missverstehen ist.⁸ Die Übersetzung gelingt mehr oder weniger gut – und nach meinem Eindruck ist dies in der Evolution zwischen den verschiedenen Systemebenen des Menschen auch einigermaßen gelungen. Der Grund könnte semiotisch darin bestehen, dass innerhalb der dreistelligen, triadischen Bezeichnungsrelation die verschiedenen Ebenen streng und nicht voneinander ablösbar aufeinander bezogen sind (vgl. Abb. 5):



M. E. kann man also die Freiheit wirklich nur dann verteidigen, wenn man zeigt, dass schon auf der Ebene der neuronalen Prozesse ein Zeichenprozess vorliegt, der durch die Interaktion mit anderen Selbstbewusstsein usf. ausgebildet – und damit in der Geschichte der Evolution den Menschen als freies Kulturwesen hervorgebracht hat. Dies wiederholt sich bei jedem einzelnen Menschen, wobei das kulturelle Umfeld ein wesentlicher Aspekt ist, damit sich nicht nur das Freiheitsbewusstsein, sondern auch eine entsprechende Freiheitspraxis ausbilden kann. Damit sind wir wieder bei Habermas angelangt – und damit schließe ich auch. Ich füge nur noch hinzu, dass Habermas darin recht hat, dass wir die Intuition eines einheitlichen, monistischen Universums haben, dessen kontinuierlicher Teil wir sind. Hierzu gehört aber auch die Freiheit. Und es ist ersichtlich, dass sich in den Naturwissenschaften hier einiges bewegt hat, sodass man

⁸ Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 1977 (stw 211); Ders., *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, KGA I,11, Berlin/New York 2002, 65-93.

auf *Dualismen* verzichten kann. Die einseitige Betonung der Sprache kann durch die These der wechselseitigen Übersetzbarkeit von verschiedenen Zeichensystemen abgelöst werden. Hierzu gehören eben nach neurologischer Auskunft auch die neuronalen Prozesse. Es zeichnet sich daher eine Lösung der Aporien ab.