

Die Willensfreiheit aus philosophischer Sicht¹

Günter Frank

Die Frage nach einer Willensfreiheit des Menschen hat ihren systematischen Ort in der Verhältnisbestimmung dessen, was man geistig-körperlich, seelisch-physisch, Denken und Natur oder selbst Bewusstsein und Materie nennen könnte. Heute wird diese Frage vor allem in der „Philosophie des Geistes“ (philosophy of mind) diskutiert. Als solche hat diese Frage bereits eine lange Tradition, die schon auf die griechischen Vorsokratiker zurückgeht. In diesem Beitrag, der dem Thema der Willensfreiheit aus philosophischer Sicht gewidmet ist, das z.Z. heftig und kontrovers diskutiert wird, werde ich in fünf Schritten vorgehen:

1. möchte ich die beiden grundlegenden Modelle kurz skizzieren, die für die Wirkungsgeschichte unserer westlichen Kultur von Bedeutung sind, die Vorstellungen Platons und Aristoteles’;
2. werde ich auf die schicksalsbedeutsame Neuerung René Descartes’ eingehen, in dessen Folge sich die Frage der Willensfreiheit heute als ein besonderes Problem stellt, das sich
3. in den naturwissenschaftlichen Anfragen vor allem seit dem 19. Jhd. noch einmal verschärft hat, um dann
4. die aktuellen Positionen der beiden Hauptlager zu erörtern und zu diskutieren.
5. Schließlich werde ich eine Bilanz und einen kritischen Ausblick versuchen.

1. Das Leib-Seele-Problem bei Platon und Aristoteles

Für die antike Philosophie gilt allgemein: Seele und Leben gehören zusammen. Seele (psyche) ist dasjenige, was einem Ding Leben vermittelt. D.h. auch umgekehrt, alles, was lebt, hat eine Seele, ist beseelt. Für Platon ist die Seele aber nichts Materielles, sondern sie ist als ein selbständiges Wesen das Prinzip des Lebens (Abb. 7-1). Deshalb kann sie sich auch vom Körper im Tod trennen und selbständig weiter existieren,

¹ Sehr gute Einführungen und Übersichten über die aktuellen Diskussionen zwischen Neurowissenschaften, Psychologie und Philosophie finden sich bei Wolfgang Mack, Braucht die Wissenschaft der Psychologie den Begriff der Seele? E-Journal Philosophie der Psychologie: <http://www.jp.philo.at/texte/MackW1.pdf>; sowie unter neurophilosophischer Perspektive bei Ansgar Beckermann, Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild, Paderborn 2008; Ders., Schließt biologische Determiniertheit Freiheit aus?, in: Der freie und unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, hrsg. von Friedrich Hermann und Peter Koslowski, München 2004, 19-32; Ders., Freier Wille – Alles Illusion?, in: ... weil er für die Allgemeinheit gefährlich ist!, hrsg. von Stephan Barton, Baden-Baden 2006, 293-307; vgl. auch das Streitgespräch „Jeder muss sein Gehirn selbst in die Hand nehmen“, in: Gehirn & Geist 3 (2005) 59-63.

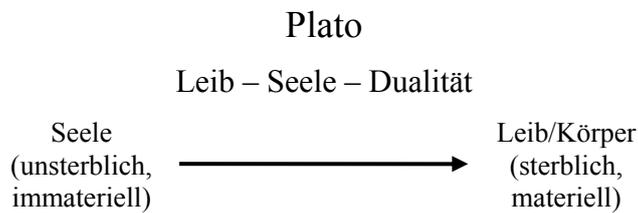


Abb. 7-1

selbst wenn der Körper untergeht. Das stellte Sokrates auch seinem Freund Kriton vor Augen, bevor er den Schierlingsbecher trinken musste: Wenn ich sterbe, so bin nicht ich es, der hier auf dem Sterbebett liegt, sondern bloß mein Leichnam. Er selbst aber werde sich aufmachen zu den Freuden der Seligen. Bei Platon lassen sich die klassischen Aspekte der abendländischen Seelentheorie aufweisen:

1. Der Mensch besteht nicht nur aus einem Körper, sondern auch aus einer Seele. Während der Körper materiell ist, ist die Seele immateriell.
2. Das eigentliche Selbst des Menschen macht jedoch seine Seele aus, die nicht auf die Existenz des Körpers angewiesen ist, sondern auch ohne diesen existieren kann.
3. Körper und Seele sind nur während der Lebenszeit des Menschen vereint, im Tode löst sich die Seele vom Körper.
4. Während der Körper vergänglich ist, ist die Seele unsterblich.

Für Aristoteles sah die Sache ein wenig anders aus. Er kritisierte Platons Dualität von Seele und Körper. Nach Aristoteles kann man nicht sagen, die Seele nehme wahr, erinnere sich, fühle, denke nach und fällt Entscheidungen, während der Körper nur durch Größe und Gestalt bestimmt ist. Diese Annahme ist nach ihm nicht vernünftig. Sondern der ganze Mensch fühlt und denkt nach und der ganze Mensch ist in Bewegung oder ruht. Für Aristoteles ist die Seele die Form des Körpers. Wie soll man sich das vorstellen? Für Aristoteles besteht jedes Ding aus Stoff und Form. Stoff ist die Materie, aus der etwas besteht, also der Marmorstein, aus dem Michelangelo seinen David machen wird. Dieses Stück Marmor wird jedoch erst dann zur Statue des David, wenn diesem eine bestimmte Form gegeben wird. Entsprechend sind auch Lebewesen nicht einfach eine Ansammlung von körperlichen Organen. Lebewesen sind solche, die sich durch ihre Organe ernähren, fortpflanzen oder auch durch sie wahrnehmen können. Genau genommen definiert Aristoteles die Seele als Substanz des Lebens, und zwar als *die Form eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben hat*.² Deshalb kann man vom Körper sagen, dass er beseelt ist und Leben hat. Und umgekehrt ist es die Seele, die dafür verantwortlich ist, dass ein Körper lebt.

Dass nun ein Wesen lebendig ist, d.h. beseelt, bedeutet für Aristoteles, dass es über bestimmte Seelen-Fähigkeiten verfügt, die – beginnend in der Pflanzenwelt – bis zur Vernunftseele des Menschen aufsteigen (Abb. 7-2). So verfügen Pflanzen über eine vegetative Seele, so dass diese die Fähigkeiten besitzen, sich zu ernähren, zu wachsen und sich zu reproduzieren. Tiere besitzen neben dieser mit der Pflanzenwelt gemeinsamen Seelenfähigkeit noch eine sensitive Seele, durch die sie wahrnehmen. Menschen schließlich können dies alles auch, sie haben darüber hinaus jedoch noch

² De anima II, 1, 412a11.

Aristoteles

Seelenlehre als funktionales Schichtenmodell

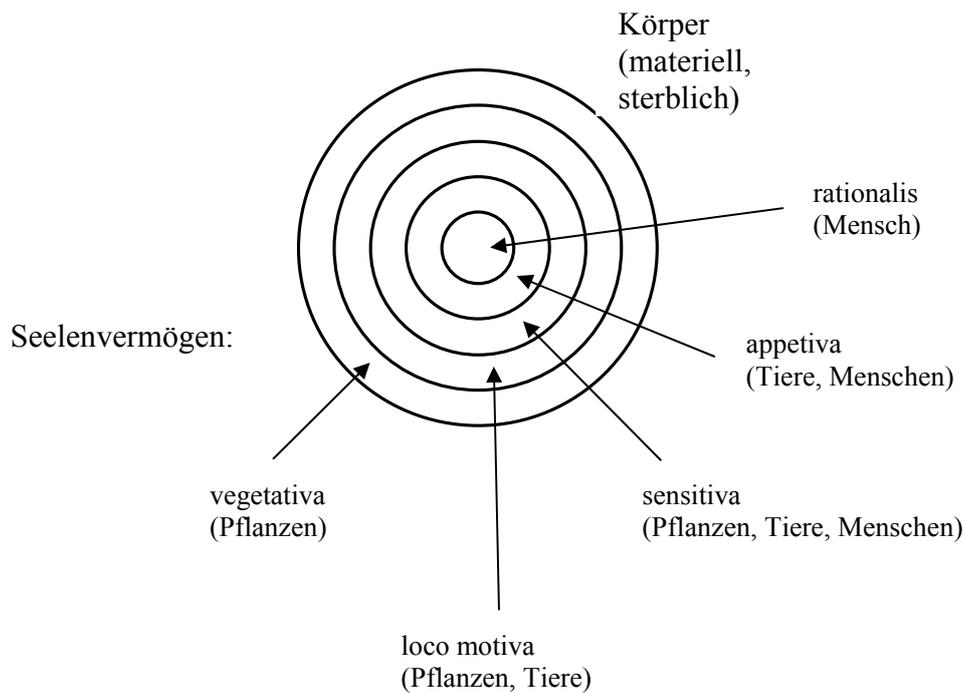


Abb. 7-2

die nur ihm eignende Vernunftseele, durch die sie denken und moralisch handeln können. Für Aristoteles ist die Seele also ein komplexes Phänomen, die differenziert organisiert ist, sofern es unterschiedliche Seelenfunktionen gibt, die von der Ernährung bis zum Denken aufsteigen. Die verschiedenen Seelenfunktionen sind dabei nicht unterschiedliche, separierbare Seinsbereiche, sondern gewissermaßen verschiedene Hinsichten, unter denen man ein Lebewesen betrachten kann (funktionales Schichtenmodell): So betrachtet man den Menschen hinsichtlich seiner intellektiven Seele, sofern er denken und vernünftig handeln kann, hinsichtlich seiner sensitiven Seele, sofern seine Wahrnehmung aus den Sinnen kommt, usw. Die Seele ist nach Aristoteles jedoch immer in die Natur eingebunden, so dass man von einem biologisch orientierten Schichtenmodell der Seele sprechen kann, ohne dass diese jedoch auf das Biologische reduziert werden könnte.³ Die Folge dieser Seelentheorie des Aristoteles ist, dass erstens die Seele nicht an biophysische Funktionen des Körpers gebunden ist, sondern sie diesen aufgrund ihrer Fähigkeiten durchdringt und überschreitet, sofern das Subjekt des Denkens selbst keine körperlichen Prozesse sind.

³ So Mack, Begriff der Seele (wie Anm. 1), 8.

Aristoteles unterscheidet deshalb – zweitens – zwischen einem vergänglichen und einem unvergänglichen Teil der Seele, wobei der letztere auf den ersteren angewiesen ist, aber abtrennbar und unvergänglich ist.⁴

2. Der Bruch mit der antiken Tradition durch René Descartes

Descartes löste den in der Antike, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit allgemein akzeptierten Zusammenhang von Seele und Körper.⁵ In Descartes' Naturbild ist kein Platz mehr für eine Seele. Für ihn sind alle Lebensvorgänge – wie das Wachstum, die Bewegung, die Wahrnehmung und die Fortpflanzung – rein mechanische Vorgänge, die sich aufgrund der in der ganzen Natur in gleicher Weise geltenden Gesetze ergeben. Nach seiner Überzeugung ist die ganze Natur von denselben mechanischen Prinzipien beherrscht, so dass alle Phänomene der natürlichen Welt allein aus der Gestalt, Konfiguration und Bewegung ihrer Teile erklärt werden können. Damit stellt sich die Frage nach der Existenz einer Seele völlig neu. Wenn sowohl die belebten wie auch die unbelebten Dinge ohne Bezug zu irgendeiner Seele zu erklären sind, wozu bedarf es dann überhaupt noch der Annahme einer Seele? Kann man dann nicht gleich davon ausgehen – wie dies ein Jahrhundert später auch geschah –, den ganzen Menschen als eine Maschine aufzufassen (Julien Offray de La Mettrie: *L'homme machine* 1747; 1748; dt.: *Der Mensch eine/als Maschine*, 1748)?

Descartes wollte jedoch an der Annahme einer Seele festhalten. Unter seinen eigenen Voraussetzungen war dies jedoch nur möglich, indem er dem Begriff der Seele einen völlig neuen Inhalt gab. Dieser neue Begriff ergab sich für ihn, indem er den denkenden Seelenteil faktisch mit der Seele gleichsetzte und diese sozusagen aus dem komplexen Funktionszusammenhang, darunter auch den biologisch-naturwissenschaftlichen, herauslöste, den diese in der aristotelischen Seelenlehre innehatte (Abb. 7-3). Seele ist für Descartes die „res cogitans“ im Unterschied zur physischen, körperhaften Welt, der „res extensa“. Die beiden herausragenden Merkmale der „res cogitans“, also der Seelen-Substanz, sind nach ihm im Unterschied zu allen physischen Körpern oder auch Maschinen die Sprache und das Denken. Dabei war für Descartes klar, dass diese spezifischen Fähigkeiten des Menschen aufgrund seiner Seelen-Substanz nicht auf rein mechanische, physische Vorgänge zurückgeführt werden können. Daher muss der Mensch neben seinem Körper noch eine vernünftige Seele besitzen, die dessen besondere Fähigkeiten zu erklären in der Lage ist. Die Seele selbst jedoch wird ihrer naturwissenschaftlichen, biologischen Grundlagen beraubt.

Diese dualistische Grundthese Descartes', der Dualismus von „res cogitans“ und „res extensa“, aber auch die Aufwertung des Denkens als einer selbständigen Denksubstanz bilden jedenfalls das Grundmotiv aller folgenden philosophischen Überlegungen über das Verhältnis von Seele und Körper, Geist und Natur, Bewusstsein und Materie, und zwar auch in der Frage nach einer Willensfreiheit des Menschen. Das

⁴ De anima 430a 22-25.

⁵ Ausführlich hierzu im Blick auf die Diskussionen in der neueren Geistphilosophie Mack, *Begriff der Seele* (wie Anm. 1), 11-14; Beckermann, *Neurowissenschaften* (wie Anm. 1), 27-53.

René Descartes

Leib – Seele – Dualismus

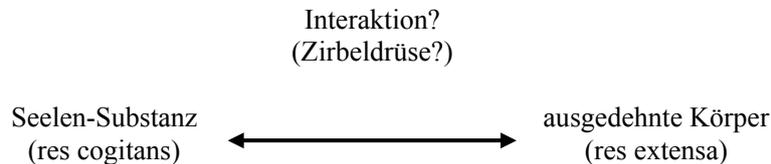


Abb. 7-3

Hauptproblem dieses Dualismus entzündet sich jedoch an der Frage, wie man sich den Zusammenhang dieser beiden Substanzen vorstellen könnte. Descartes war der Meinung, dass Körper und Seele kausal aufeinander einwirken können: Gewebeverletzungen etwa werden über afferente Nerven ins Gehirn weitergeleitet, um dort bestimmte Hirnzustände zu erzeugen, die wiederum Schmerzerlebnisse in der immateriellen Seele erzeugen. Lichtstrahlen wiederum, die von einem Tisch reflektiert werden, erzeugen zunächst ein Netzhautbild, das dafür sorgt, dass ein entsprechendes Bild auf die Zirbeldrüse, einem kleinen Zapfen des Zwischenhirns, projiziert wird, wo es sich die Seele anschauen kann, um dann eine Entscheidung zu einer bestimmten Handlung zu fällen. Aber wie ist dieser Zusammenhang genau zu erklären, wenn doch Seele und Körper so verschieden sind? Wie kann die Seele also einen Körper bewegen, wenn sie selbst nicht körperlich ist?

Das schwierigste Problem der cartesischen Theorie ist jedoch die Frage, wie ein solcher kausaler Zusammenhang von Seele und Körper überhaupt zu denken ist. Ohne hier im Einzelnen die Problematik, der sich Descartes bewusst war, zu diskutieren, lassen sich jedoch hinsichtlich der anhaltenden Diskussionen bis in die jüngste Vergangenheit einige Schlussfolgerungen festhalten:

- Soweit wir heute wissen, lassen sich die grundlegenden Fähigkeiten von Lebewesen, auch von menschlichen, scheinbar physisch erklären. Auch die spezifischen Fähigkeiten, zu denken und zu sprechen, beruhen in irgendeiner Weise auf Leistungen des komplexen Zentralnervensystems;
- es gibt keinerlei naturwissenschaftliche Hinweise irgendeines Eingreifens immaterieller Seelen in die neuronalen Prozesse unseres Gehirns;
- es gibt keine befriedigende Antwort auf die Frage, wie materielle Körper und immaterielle Seelen aufeinander kausal einwirken könnten, und nicht zuletzt
- wie soll man sich das Leben immaterieller Seelen vorstellen, wenn sie vom Körper getrennt sind?

3. Anfragen der Naturwissenschaften an das Menschenbild

Die Sonderstellung des Menschen im Kosmos aufgrund seiner (göttlichen) Leib-Seele-Einheit ist in der Neuzeit jedoch grundlegend in Zweifel gezogen worden. Schon die Entdeckung des Kopernikus, dass nicht die Erde im Mittelpunkt des Universums steht, sondern dass sie sich wie Venus, Mars, Jupiter und andere Planeten um die Sonne dreht, die ihrerseits nur eine von Milliarden Sonnen ist, die in unendlichen Galaxien im Weltall verstreut sind, lässt Zweifel an unserem Selbstverständnis als Menschen aufkommen. Zumindest werden wir klein im Angesicht der unendlichen Möglichkeiten des Universums und im Angesicht der göttlichen Verheißung im Buch Genesis, die uns den Eindruck einer Überlegenheit in der Schöpfung zu geben schien, sofern wir zum Abbild und Ebenbild Gottes geschaffen worden seien, die überdies mit so etwas wie einer Seele ausgestattet sein sollten.

Charles Darwin zeichnete im 19. Jhd. noch einmal ein ganz anderes Bild. Nach ihm besitzt der Mensch letztlich gar keinen Sonderstatus, sondern er ist Teil der Tierwelt, Ergebnis einer langen, naturwissenschaftlich zu klärenden Evolution. Hier sind zunächst die Einzeller, dann die Vielzeller entstanden, schließlich nach Jahrmillionen die Säugetiere, unter ihnen die Primaten, zu denen dann evolutionär gesehen auch wir Menschen gehören.

Die Psychoanalyse, die von Sigmund Freud u. a. begründet wurde, zeigte uns seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts schließlich, wie häufig wir uns überhaupt über uns selbst täuschen. Vieles von dem, was wir tun, tun wir gerade nicht willentlich-frei, sondern aus dem Unterbewussten, dessen Motive uns häufig völlig unbekannt bleiben, so dass die Rede von einem freien Willen geradezu unverständlich wird. Sigmund Freud selbst hatte von *Kränkungen ihrer naiven Eigenliebe* gesprochen, welche die *Menschheit im Laufe der Zeiten von der Wissenschaft [hat] erdulden müssen: Die erste, als sie erfuhr, dass unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalles ist, sondern ein winziges Teilchen eines in seiner Größe kaum vorstellbaren Weltsystems. Sie knüpft sich für uns an den Namen Kopernikus, obwohl schon die alexandrinische Wissenschaft ähnliches verkündet hatte. Die zweite dann, als die biologische Forschung das angebliche Schöpfungsvorrecht des Menschen zunichte machte, ihn auf die Abstammung aus dem Tierreich und die Unvertilgbarkeit seiner animalischen Natur verwies. Diese Umwertung hat sich in unseren Tagen unter dem Einfluss von Charles Darwin, Wallace und ihren Vorgängern nicht ohne das heftigste Sträuben der Zeitgenossen vollzogen. Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, dass es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewusst in seinem Seelenleben vorgeht.*⁶ Für die Psychologie seit dem Zweiten Weltkrieg lässt sich beobachten, dass der Begriff der „Seele“ kaum noch Verwendung findet.⁷

⁶ Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 11, Frankfurt a.M. 1917, 294f.

⁷ Vgl. Mack, Begriff der Seele (wie Anm. 1), 1f. Seit Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus, Bd. 2: Geschichte des Materialismus seit Kant, Leipzig 1874, spricht man häufig von einer „Psychologie ohne Seele“.

Die heutige Wissenschaft, vor allem die Neurobiologie und Neurophilosophie, geht noch einen Schritt weiter als die Psychologie. Sie scheint nämlich zu zeigen, dass das Ich nicht nur nicht Herr im eigenen Hause ist, sondern dass es vielmehr gar kein Ich und damit so etwas wie eine Seele des Menschen gibt. Als eine separate Entität lässt sich „Seele“ empirisch nicht aufweisen. Die Seele und das Ich sind danach wie ein davon abhängiger freier Wille nichts als eine Illusion.⁸ Dabei ist es nicht einmal der empirische Befund der Wissenschaft, vor allem der Psychologie und Neurobiologie, die zu der gegenwärtigen philosophischen Debatte um die Willensfreiheit geführt hat. An diesem naturwissenschaftlichen Ausgangspunkt wird niemand herumkommen. Die Frage stellt sich jedoch nach den Konsequenzen, die sich aus der Einschätzung ergeben, dass es weder cartesische Seelen-Substanzen gibt, noch sich eine Leib-Seele-Dualität ohne Probleme wissenschaftlich, d.h. naturwissenschaftlich verantwortbar denken lässt. Was folgt aus der Einsicht der Neurologie, dass alle menschlichen Regungen neuronal determiniert sind, für unser Selbstverständnis des Menschen und die Möglichkeit einer Willensfreiheit? Einige Neurowissenschaftler verlangen eine Revision unseres bisherigen Menschenbildes,⁹ was durchaus plausibel erscheint, wenn das Ich sich tatsächlich als eine Illusion erweist und es infolgedessen keine Willensfreiheit gibt.

4. Willensfreiheit vor dem Hintergrund der modernen Naturwissenschaft

Alle naturwissenschaftlichen Forschungen und Argumente scheinen dafür zu sprechen, dass Menschen natürliche Wesen sind, Ergebnis der Evolution, Tiere einer wenn auch besonderen Art, und zwar deswegen, weil sie über Fähigkeiten verfügen, die weit über das hinausgehen, was wir im Tierreich beobachten. Es ist kaum bestreitbar, dass diese Fähigkeiten neuronale Grundlagen haben, aber es ist nicht bestreitbar, dass wir unsere Stellung in der Welt wie kein anderes Wesen reflektieren können, dass wir mit Sprache kommunizieren, dass wir wissenschaftliche Theorien entwickeln, Musikstücke komponieren und Bilder malen können. Was kann das aber für die Vorstellung einer Willensfreiheit bedeuten? Was ist eine freie Entscheidung, für die ich verantwortlich gemacht werden kann?

Beginnen wir mit einem Beispiel, das ich – modifiziert – Ansgar Beckermann entnehme, der in jüngster Zeit betont in die Debatte um die Willensfreiheit eingegriffen hat. Nehmen wir an, es ist Samstagmorgen, der Wecker klingelt, weil ich eigentlich meine Mutter besuchen will. Aber da es gestern Abend spät geworden ist, wäre es schön, wenn ich noch ein wenig schlafen könnte. Nehmen wir an, ich entscheide mich, noch ein wenig weiterzuschlafen. Unter welchen Bedingungen kann ich hier von einer „freien Entscheidung“ sprechen? Was ist also eine freie Entscheidung?

1. Von einer freien Entscheidung kann man zunächst nur im Angesicht wirklicher Handlungs-Alternativen sprechen. Es muss also wirkliche und nicht nur scheinbare

⁸ Werner Siefer / Christian Weber, *Ich – Wie wir uns selbst erfinden*, Frankfurt 2006, 252.

⁹ Wolf Singer, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M. 2003.

Handlungs-Optionen geben, d.h. ich muss so oder auch anders handeln können. Wenn ich also keine Wahl habe, kann ich nicht von einer freien Entscheidung sprechen.

2. Ich selbst muss bestimmen, welche Wahl getroffen wird, d.h. diese Entscheidung muss von mir abhängen und darf nicht fremdbestimmt sein, etwa durch Zwang.

Wenn diese Bedingungen erfüllt sein müssen, um von einer freien Entscheidung sprechen zu können, stellt sich die Frage, ob diese Bedingungen überhaupt erfüllt werden können, wenn Neurobiologen Recht haben, dass letztlich alle Entscheidungen des Menschen auf neuronalen Vorgängen im Gehirn beruhen? Wie soll eine Wahl möglich sein, wenn letztlich alles neuronal determiniert ist. Wie soll eine Entscheidung von mir selbstbestimmt sein, wenn sie letztlich von meinem Gehirn getroffen wird? Die Neurobiologie scheint die Ansicht nahezulegen, dass es gar keine Willensfreiheit gibt.

Hier muss man sich zunächst die empirischen Befunde anschauen, welche die Neurobiologie im Blick auf die Frage einer Willensfreiheit vorgelegt hat. Diskutiert werden dabei immer wieder die Experimente und die Resultate von Benjamin Libet¹⁰ sowie von Patrick Haggard und Martin Eimer.¹¹ Der Versuch sieht so aus: Eine Person sitzt an einem Tisch, auf dem eine schnell laufende Uhr steht. Dieser Person werden folgende Instruktionen gegeben: 1. sie soll innerhalb eines bestimmten Zeitraumes, wann immer sie möchte, eine Handbewegung ausführen; 2. soll sie sich genau den Zeitpunkt merken, an dem ihr bewusst wird, dass sie die Hand bewegen will (d.h. sie muss sich genau die Stellung des Uhrzeigers merken). Während der ganzen Zeit wird über am Schädel angebrachte Elektroden die Elektroenzephalografie (EEG) abgeleitet, eine Methode der medizinischen Diagnostik zur Messung der summierten elektrischen Aktivität des Gehirns durch Aufzeichnung der Spannungsschwankungen an der Kopfoberfläche. Die Resultate dieser Experimente waren erstaunlich. Der bewusste Wille, diese Bewegung auszuüben, wird in der Regel 200 ms vor der Ausführung der Bewegung selbst registriert, 550 ms jedoch vor der Handbewegung baut sich ein Bereitschaftspotential¹² auf, das anzeigt, dass im Gehirn der Versuchsperson eine Bewegung vorbereitet wird. D.h., schon 350 ms, fast eine halbe Sekunde, bevor der Versuchsperson bewusst wird, eine Bewegung auszuüben, beginnt ihr Gehirn bereits mit der Vorbereitung der Ausführung dieser Bewegung. Haggard und Eimer haben die Ergebnisse der Experimente Libets bestätigt. Wir müssen also sagen, noch bevor uns erstmals eine auszuführende Handlung bewusst wird, wird diese bereits im Gehirn, d.h. neuronal vorbereitet. Die Frage ist jedoch, was folgt aus diesen empirischen Befunden? Wie soll überhaupt von einer freien Entscheidung die Rede sein können, wenn alle unsere Bewegung neuronal begründet zu sein scheinen. Jedenfalls gibt es Autoren, die aus diesen grundlegenden empiri-

¹⁰ Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity, in: *Brain* 106 (1983) 161-192; Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action, in: *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985) 529-566.

¹¹ On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements, in: *Experimental Brain Research* 126 (1999) 128-133.

¹² Vgl. zu diesem Begriff des „Bereitschaftspotentials“ auch die Überlegungen von Wolfgang Achtner, *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften: ein historisch-systematischer Wegweiser*, Darmstadt 2010.

schen Befunden der Neurobiologie die Schlussfolgerung ziehen, dass es keine Willensfreiheit des Menschen gibt.¹³

Die Frage, die gegenwärtig in der Neurophilosophie diskutiert wird, ist, wie das Verhältnis von Determinismus und Willensakten zu bestimmen sein kann. Hier haben sich zwei grundlegende Lager herausgebildet:

1. Die Inkompatibilisten vertreten die Meinung, dass Willensfreiheit mit einem Determinismus unvereinbar ist. Daneben hat es in der Philosophie aber auch schon lange die Auffassung

2. der Kompatibilisten gegeben, die also der Meinung sind, dass ein Determinismus unter bestimmten Bedingungen durchaus mit einer Willensfreiheit vereinbar ist. Interessanterweise – so wird hingewiesen – findet sich diese Auffassung schon in der Theologie, und zwar in der Vorstellung von Gottes Allwissen. Wenn Gott alles weiß und dies schon vor Anbeginn der Welt, dann weiß er auch, wie ich mich in einer bestimmten Situation entscheiden werde. Dennoch würde man daraus nicht den Schluss ziehen können, dass dieses Allwissen die menschliche Willensfreiheit aufhebe, denn ohne Freiheit keine Schuld und keine Sühne. Unter diesen beiden grundlegenden Richtungen gibt es noch andere Untergruppen, auf die ich hier aber nicht näher eingehen werde.¹⁴

Noch eine weitere Unterscheidung ist für die philosophische Diskussion von Bedeutung, und zwar die Unterscheidung zwischen einer Handlungs- und der Willensfreiheit. Von der Handlungsfreiheit eines Menschen können wir dann sprechen, wenn er keinen äußeren Zwängen unterliegt, wenn er also tun kann, was er will. Dagegen ist jedoch eingewendet worden (so etwa von Thomas Reid¹⁵), dass man von einer Willensfreiheit nur dann reden könne, wenn wir nicht nur tun können, was wir wollen, sondern wenn wir auch unseren Willen selbst bestimmen können. Wirkliche Freiheit setzt also voraus, dass wir wirklich selbst bestimmen, aufgrund welcher Motive, Wünsche und Überzeugungen wir handeln. Wenn solche Motive und Überzeugungen nur außerhalb unseres Einflussbereiches liegen, kann man gar nicht von einer Freiheit sprechen. Neben der Handlungsfreiheit müssen wir also auch von der Willensfreiheit reden, d.h. jener Freiheit, unseren Willen wirklich selbst zu bestimmen, indem wir diesen an unseren Motiven, Wünschen und Überzeugungen ausrichten können. Als Beispiel wird immer wieder der Drogensüchtige angeführt. Drogensüchtige können tun, was sie wollen. Sie können Drogen nehmen, wenn sie das wollen, oder auch nicht. In ihren Handlungen sind sie also prinzipiell frei. Tatsächlich jedoch sind sie innerlich unfrei, sie unterliegen einem inneren Zwang. Drogensüchtige sind in ihrem Willen, in ihrer Entscheidung unfrei. Obwohl man ihnen Handlungsfreiheit zurechnen muss, fehlt ihnen die Willensfreiheit. Und dies ist auch der Grund, weswegen wir sie für ihre Sucht nicht verantwortlich machen.

¹³ Gerhard Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt 2001 (²2003); Ders., *Hat die Seele in der Hirnforschung noch einen Platz?*, in: *Die Rolle der Seele in der Kognitionswissenschaft und Neurowissenschaft*, hrsg. von M. Peschl, Würzburg 2005, 27-39.

¹⁴ So gibt es unter den Inkompatibilisten die sog. Libertarier, die der Meinung sind, dass es Freiheit gibt und dass daher der Determinismus falsch ist. Daneben gibt es die „weichen Deterministen“, die der Meinung sind, dass es Freiheit gibt unbeschadet eines angenommenen Determinismus. Die Freiheitsskeptiker schließlich bestreiten die Freiheit. Vgl. Beckermann, *Neurowissenschaften* (wie Anm. 1), 92f.

¹⁵ *The Liberty of the Moral Agent*, in: *Inquiry and Essays*, edd. R.E. Beanblossom/K. Lehrer, Indianapolis 1983, 297-368.

Inkompatibilismus

Freiheit – Determinismus

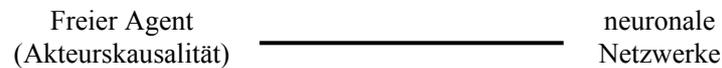


Abb. 7-4

Schauen wir uns in diesen Fragen nun etwas näher die Argumentationsfiguren der beiden grundlegenden Lager, der Inkompatibilisten und der Kompatibilisten, an.

1. Die Inkompatibilisten bestreiten – wie bereits erwähnt – eine Vereinbarkeit von Determinismus und Freiheit. Sie setzen also voraus, dass wir die Möglichkeit besitzen, anders zu entscheiden und zu handeln, als wir es tatsächlich tun. Freiheit kann es danach also nur geben, wenn die Zukunft tatsächlich, wenn auch nur in bestimmten Punkten, offen ist (vgl. Abb. 7-4 und 7-5). Die Frage stellt sich jedoch, was dafür verantwortlich ist, welcher der Grund ist, dass sich etwas in diese Richtung und nicht in jene Richtung entwickelt. Die moderne Physik kennt auch auf der Ebene von Elementarteilchen indeterminierte Phänomene, bei denen es purer Zufall ist, wie es sich entwickelt. So ist etwa der Zerfall von Radioatomen nicht determiniert. Aus den Naturgesetzen folgt nicht, ob es jetzt oder erst in 10 Minuten zerfällt. Dies ist purer Zufall. Bei Willensakten jedoch – und das ist tatsächlich ein Grundproblem der Inkompatibilisten – von Zufall zu sprechen, würde dazu führen, dass man nicht von Freiheit und Verantwortlichkeit reden könnte (vgl. Abb. 7-6).

Bei diesem Dilemma von Determinismus und Zufall wird nun von Inkompatibilisten (etwa Roderick Chisholm¹⁶) darauf verwiesen, dass es noch etwas Drittes gebe, und zwar die Verursachung durch den Handelnden (vgl. Abb. 7-4). Meine Handlungen sind nur dann frei, wenn sie weder naturgesetzlich determiniert, noch purer Zufall sind, sondern wenn ich selbst es bin, der für diese Handlung ursächlich ist. D.h., ich selbst kann, wenn ich vor der Wahl A oder B stehe, entscheiden, wofür ich mich entscheide. Freiheit besteht für den Inkompatibilisten also darin, dass ich selbst in der Lage bin, unabhängig von natürlichen und äußerlichen Ursachen, mich für dieses oder jenes zu entscheiden.

Gegen diese Auffassung wird nun von kompatibilistischer Seite eingewandt, was denn dieses „ich selbst“ sein soll, das meine Entscheidung kausal hervorbringt. Inkompatibilisten sprechen in diesem Zusammenhang im Unterschied zu einer Ereigniskausalität (es ist der Stein Ursache A, der zum Zerschlagen der Scheibe als Wirkung B führt) von einer Akteurskausalität. Damit wird eine besondere Form der Kausalität gemeint, die im Unterschied zu einer Handlung, die von „anderen Ereignissen“ verursacht ist, davon spricht, dass sie durch den Handelnden selbst verursacht ist. Wenn ich also eine Fliege verscheuche, dann bewege ich meine Hand direkt, wie der Vertreter der Akteurskausalität meint. Nun spricht jedoch gegen diese besondere Form einer Akteurskausalität, dass es dafür keinerlei empirische Befunde gibt. Es scheint keinerlei neurobiologischen Hinweise dafür zu geben, dass es neben neurona-

¹⁶ Human Freedom and the Self, in: Freedom and Morality. The Lindley lectures delivered at the University of Kansas, Lawrence 1976, 3-15 (dt.: Die menschliche Freiheit und das Selbst, in: Seminar: Freies Handeln und Determinismus, hrsg. von U. Pothast, Frankfurt a.M. 1978, 71-84).

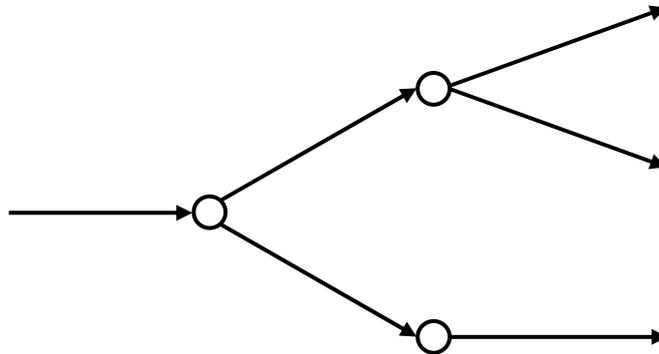


Abb. 7-5

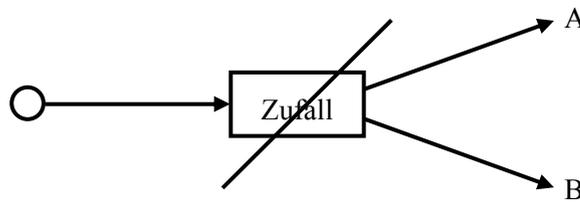


Abb. 7-6

len Prozessen andere Prozesse gebe, die auf einen Handelnden zurückgeführt werden könnten. D.h., die Idee, Subjekte könnten eigenständige, autonome Handlungsursachen sein, lässt sich empirisch scheinbar nicht belegen. Die Schwäche des Konzepts der Akteurskausalität liegt offenkundig darin, dass die Verursachung einer Handlung letztlich irrational bleibt.

Allerdings lohnt es sich hier in der Frage nach Ereignis- und Akteurskausalität noch einmal genauer hinzuschauen. Für die Ereigniskausalität ist ein ziemlich klarer und banaler Fall eine Uhr. Eine Uhr wird durch die Federspannung angetrieben, die über die Zahnräder auf die Zeiger übertragen wird.¹⁷ Bei der Uhr ist es von Anfang bis zum Ende der Bewegung der gleiche Gegenstand. Jedoch kann man nicht sagen, dass die Uhr als Ganze die Bewegung der Zeiger verursache. Genau genommen muss man sagen, dass dieser oder jener bestimmte Teil der Uhr und deren physikalische Eigenart eine solche Bewegung verursacht. Das ist schon ganz anders beim Gesang einer Amsel beim Sonnenaufgang im Angesicht eines wartenden Amselmännchens. Hier sind es nicht bestimmte Teile der Amsel, die diese zum Singen verursachen, sondern immer die ganze Amsel ist es, die singt. So ist es etwa der Sonnenaufgang

¹⁷ Vgl. zum Folgenden die Überlegungen von Thomas Buchheim, *Libertarischer Kompatibilismus. Drei alternative Thesen auf dem Weg zu einem qualitativen Verständnis der menschlichen Freiheit*, in: *Der freie und unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, hrsg. von Friedrich Hermann und Peter Koslowski, München 2004, 33-78, hier: 56-58. Diesen Überlegungen sind auch die folgenden Beispiele entnommen.

oder auch das antwortende Amselmännchen, die den Zustand der Amsel als einer Amsel ausmachen und diese zum Singen verursacht, und nicht etwa nur bestimmte Teile des Amsel-Gehirns. Im Unterschied zur Uhr wird klar, hier ist es die Amsel als eines Individuums insgesamt aufgrund eines vorausgehenden Zustandes desselben Individuums, das das Singen der Amsel veranlasst. Ansonst müsste man etwa sagen: nicht die Amsel singt, sondern der Amselschnabel oder die Amselstimmbänder. Der in München lehrende Philosoph Thomas Buchheim nennt solche Zustände *biographische Zustände*, Zustände also des Lebens oder Lebendigseins eines individuellen Dinges. Solche Zustände kommen dem Individuum als Ganzem zu, nicht irgendeinem seiner bestimmten Teile. So gilt für den Menschen: er isst, geht, lacht, weint, schreit und macht Gebärden. Hier kann man von einem initiativen Verhalten sprechen, d.h. es handelt sich um Leistungen oder Operationen des Individuums, hervorgerufen von bestimmten Signalen oder Wahrnehmungen, dessen hervorbringende Ursache das Individuum als Ganzes ist. Es gibt also scheinbar so etwas wie eine Kausalität spontanen Handelns des Individuums.

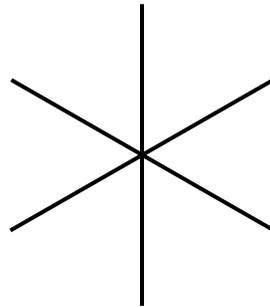
Schauen wir uns aber nun die Argumentationsfigur der anderen großen Richtung im Streit um die Willensfreiheit an: die Kompatibilisten.

2. Kompatibilisten sind der Auffassung, dass Freiheit und Determinismus unter bestimmten Bedingungen miteinander vereinbar sind (Abb. 7-7). Wir hatten bereits gesehen, dass Freiheit bestimmt ist durch ein Doppeltes: einerseits durch die Handlungsfreiheit, d.h., dass wir wirklich das tun können, was wir tun wollen, andererseits reicht eine bloße Handlungsfreiheit noch nicht aus, um von Willensfreiheit zu sprechen. Von einer Willensfreiheit kann man nur dann reden, wenn wir auch unseren Willen selbst bestimmen können. Wirkliche Freiheit setzt also voraus, dass wir wirklich selbst bestimmen, aufgrund welcher Motive, Wünsche und Überzeugungen wir handeln. Aber beide Momente reichen noch nicht ganz aus, um Willensfreiheit im vollen Sinn seiner Bedeutung zu erfassen. Hinzukommen muss nämlich noch der Gesichtspunkt einer „richtigen“ Handlung, d.h. einer Handlung, die ich etwas in einer bestimmten Situation tun soll. Es ist gerade die Einsicht in die Richtigkeit einer Handlung, die für Freiheit zentral ist. Auch dies zeigt plastisch das Bild eines Drogensüchtigen. Zwar ist dieser in seiner Handlung frei, d.h. er kann Drogen nehmen oder auch nicht. Aber er ist in seinem Willen nicht frei, weil er – obwohl er es könnte – gezwungen scheint, Drogen zu nehmen, obwohl er – und das ist der dritte Aspekt – vielleicht sogar die Richtigkeit einsehen könnte, dass Drogen-Nehmen lebensgefährlich ist und es richtiger wäre, keine Drogen zu nehmen. Dem Drogensüchtigen fehlt also nicht nur die Entscheidungsfreiheit, sondern auch die Freiheit, nach einem Abwägen, Urteilen, nach Einsicht dem Richtigen zu folgen.

Diesen Aspekt, Willensfreiheit so zu verstehen, dass der Mensch in der Lage ist, seinen Willen nach Gründen, Abwägungen und Urteilen auszurichten, um das Richtige in einer bestimmten Situation zu tun, hatte bereits der englische Philosoph John Locke im Blick. In seinem berühmten „Versuch über den menschlichen Verstand“ bemerkt Locke: *Da der Geist, wie die Erfahrung zeigt, in den meisten Fällen die Kraft besitzt, bei der Verwirklichung und Befriedigung irgendeines Wunsches innezuhalten und mit allen anderen Wünschen der Reihe nach ebenso zu verfahren, so hat er auch die Freiheit, ihre Objekte zu betrachten, sie von allen Seiten zu prüfen und gegen andere abzuwägen. Hierin besteht die Freiheit, die der Mensch besitzt und aus deren falschem Gebrauch die ganze Fülle von Mißgriffen, Irrtümern und Fehlern stammt, in die wir in unserer Lebensführung und bei unserm Streben nach Glück*

Kompatibilismus

Freiheit und Determinismus



Neuronale Prozesse sind identisch mit Prozessen des Urteilens und Entscheidens nach Gründen

Abb. 7-7

hineingeraten, wenn wir unsere Willensentscheidung überstürzen und vorschnell ohne rechte Prüfung zu handeln beginnen. Um dem vorzubeugen, haben wir die Kraft, die Verfolgung dieses oder jenes Wunsches zu unterbrechen, wie jeder täglich bei sich selbst erproben kann. Hier scheint mir die Quelle aller Freiheit zu liegen; hierin scheint das zu bestehen, was man [...] den freien Willen nennt. Denn während einer solchen Hemmung des Begehrens, ehe noch der Wille zum Handeln bestimmt und die [...] Handlung vollzogen wird, haben wir Gelegenheit, das Gute oder Üble an der Handlung, die wir vorhaben, zu prüfen, ins Auge zu fassen und zu beurteilen.¹⁸

Menschen haben nach Locke in vielen Fällen die Fähigkeit, vor ihrem Handeln *innezuhalten* und zu *überlegen*, was sie in der gegebenen Situation tun sollen. Der Kern der Argumentation Lockes besteht darin, dass Willensfreiheit darin bestehe, dass Menschen die Fähigkeit besitzen, vor einer Entscheidung innezuhalten, abzuwägen und zu überlegen, was in einer bestimmten Situation das Richtige ist und dann auch gemäß dieser Einsicht zu entscheiden. Kompatibilistisch – so ein Vertreter dieser Richtung – sei diese Position, *weil sie mit der Annahme vereinbar ist, dass die Entscheidungen und Handlungen einer Person mit kausaler Notwendigkeit dem Ergebnis ihrer Überlegung folgen.*¹⁹ D.h., am Ende eines solchen Prozesses des Er- und Abwägens steht die betreffende Person nicht mehr vor einer nochmaligen Wahl zwischen A oder B, sondern sie entscheidet sich, wenn sie in ihrer Überlegung zu dem Ergebnis gekommen ist, dass A die richtige Entscheidung ist, mit Notwendigkeit für A. Willensfreiheit besteht also darin, dass der Mensch nicht hilflos seinen Wünschen und Motiven ausgeliefert ist, sondern er sich – nach dem Innehalten und Abwägen – für die richtige Wahl entscheidet. Dies zeigt ja gerade auch das Beispiel mit dem Drogensüchtigen, der gerade diese Seite der Willensfreiheit nicht realisieren kann und gerade deshalb auch nicht – im strafrechtlichen Sinn – zur Verantwortung gezogen

¹⁸ John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, II, XXI, § 47, Hamburg 1981, 315f.

¹⁹ Beckermann, Neurowissenschaften (wie Anm. 1), 114.

werden kann. In diesem Sinn versteht auch das Strafgesetzbuch die Schuldunfähigkeit eines Menschen (§ 20 StGB): *Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewußtseinsstörung oder wegen Schwachsinnns oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln.*

Vor dem Hintergrund der Neurobiologie stellt sich die Locke'sche Vorstellung einer Willensfreiheit, die davon ausgeht, dass wir in der Lage sind, nach Gründen zu handeln, so dar: Können rein physische Systeme nach Gründen handeln? Dieser Zusammenhang zwischen der menschlichen Freiheit und der Fähigkeit, nach Gründen zu handeln, ist in jüngster Zeit häufig herausgestellt worden. Dabei stellt sich als eines der Hauptprobleme für den Kompatibilismus, also für die Annahme, dass Freiheit und Determinismus in bestimmten Situationen miteinander vereinbar sind, die Frage dar, wie man sich vorstellen kann, dass rein physische Systeme, und das sind auch neuronale Netzwerke, in der Lage sein sollen, aus *Gründen handeln zu können*? Denn hier stellt sich das Problem, dass wir einerseits von menschlicher Willensfreiheit nur dann im eigentlichen Sinn sprechen können, wenn wir nicht nur Handlungs- und Willensfreiheit, sondern wir auch – wie wir gesehen haben – in der Lage sind, nach Gründen handeln zu können, d.h. im Prozess des Innehaltens und Abwägens entscheiden können, aufgrund bestimmter Gründe zu handeln und nicht einfach willkürlich, zufällig oder auch naturgesetzlich zu handeln. In der neueren Geistphilosophie hatte dies der ehemals an der Freien Universität in Berlin lehrende Philosoph Peter Bieri auf die prägnante Formel gebracht: *Die Freiheit des Willens liegt darin, dass er auf ganz bestimmte Weise bedingt ist: durch unser Denken und Urteilen.*²⁰ Damit stellt sich dann aber die grundlegende Frage, ob wir überhaupt die Fähigkeit besitzen können, vernünftig zu überlegen und nach dieser Überlegung frei zu handeln, wenn doch – so wie es die Neurowissenschaften nahelegen – alle unsere Entscheidungen auf neuronalen Prozessen beruhen.

Aber auch für dieses Problem scheint die Neurobiologie durchaus eine plausible Erklärung anbieten zu können. Kehren wir hierfür noch einmal zu dem Beispiel zurück, das ich bereits oben aufgegriffen hatte. Nehmen wir also an, es ist Samstagmorgen, der Wecker klingelt, weil ich eigentlich meine Mutter besuchen will. Aber da es gestern Abend spät geworden ist, wäre es schön, wenn ich noch ein wenig schlafen könnte. Nehmen wir an, ich entscheide mich, noch ein wenig weiterzuschlafen. Unter welchen Bedingungen kann ich hier davon ausgehen, dass es sich dabei um eine freie Entscheidung handelt, die auf Gründen basiert? Nehmen wir weiter an, meine Schwester ruft mich an, um mich zu erinnern, dass ich meiner Mutter versprochen hatte zu kommen und wir gemeinsam ihren 80. Geburtstag vorbereiten wollten. Offenkundig kann dieser Anruf eine Wirkung auf mich ausüben. Offenbar kann der Anruf meiner Schwester meine Entscheidung beeinflussen, doch nunmehr aufzustehen und nicht mehr, wozu mir eigentlich zumute war, länger im Bett zu liegen. Meine Entscheidung kann also durchaus durch Gründe beeinflusst werden. Aber steht dies nicht im Widerspruch zu der neurowissenschaftlichen Annahme, dass alle Entscheidungen neuronal determiniert sind?

Das Gehirn ist – wie uns die Neurobiologie lehrt – ein rein physisches System, das jedoch auch einen kognitiven Aspekt hat, denn es kann durchaus auf Informationen aus der Umwelt reagieren. Das hat uns schon das Beispiel mit der singenden Amsel

²⁰ Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, München 2001, 80.

gezeigt. So sind auch Primaten in der Lage, auf Informationen ihrer Umwelt zu reagieren und entsprechend ihr Handeln zielgerichtet auszurichten. Wenn eine Banane zu hoch hängt, kann diese Information einen Primaten dazu veranlassen, ein Hilfsmittel auszuwählen, um sein Ziel, die Banane zu bekommen, zu erreichen. Es gibt also offenbar Informationen der Umwelt, die als Handlungsgründe dafür anzunehmen sind, welche Zwecke geeignet sind, um die entsprechenden Ziele zu erreichen. Für den Kompatibilisten zeigt dies, dass bestimmte kognitive Wesen über einen Entscheidungsmechanismus verfügen, der sie in die Lage versetzt, Ziele vernünftig zu gewichten und entsprechend dieser Gewichtung ihre Handlung dem Ziel zuzuführen. Dies verdeutlicht auch das Beispiel meiner samstäglichen Entscheidungssituation. Der Anruf meiner Schwester kann durchaus dazu führen, dass ich meine Ziele neu gewichte und meine Entscheidung einer Revision unterziehe, d.h. nun doch aufzustehen, um meine Mutter zu besuchen. Es scheint also nichts dagegen zu sprechen davon auszugehen, dass physische Systeme auf Gründe (hier also Informationen der Umwelt) reagieren können, indem neue Information zu neuen Gewichtungen oder Revisionen von Handlungsplänen oder von Zielgewichtungen führen. Der Kompatibilist folgert aus diesen empirischen Beobachtungen, dass *wir [...] allen Grund zu der Annahme [haben], dass in unseren Gehirnen Prozesse ablaufen, die zugleich Prozesse des Überlegens und des Reagierens auf Gründe sind. Willensfreiheit ist also auch dann möglich, wenn die Neurowissenschaften Recht haben.*²¹

5. Kritischer Ausblick

Die ausführliche Darlegung der beiden widerstreitenden Lager in der Neurophilosophie diente dazu, die wichtigsten Positionen in dieser Debatte wenigstens in ihren Grundzügen vorzustellen und zu diskutieren. Beide Positionen, der Inkompatibilismus wie auch der Kompatibilismus, offenbaren jedoch einige ungelöste Schwierigkeiten. Beide operieren in irgendeiner Weise innerhalb des Parameters des cartesianischen Leib-Seelen-Dualismus, der Inkompatibilist, indem er mit der Akteurskausalität ein selbständiges Ich voraussetzen muss, das allerdings empirisch nicht aufweisbar ist, der Kompatibilist, indem er einfach das Psychische auf das Physische, das Seelische auf das Neuronale reduziert. Die zweite Position stellt letztlich also einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus dar. Diese zweite Vorstellung einer Reduktion vernünftiger Prozesse auf Gehirnfunktionen wiederum ist von philosophischer Seite bereits vor rund 100 Jahren kritisiert worden. Denn es ist ein Unterschied, ob ich vom „Denken“ rede oder vom „Gedanken“. Denken ist durchaus ein kognitives Geschehen, das im Gehirn mit bestimmten neuronalen Netzwerken in Verbindung gebracht werden kann. Aber der Inhalt des Denkens, der Gedanke zum Beispiel, dass die Wurzel aus 10 so ungefähr 3,1622776 usw. ist, ist dieser Gedanke auch räumlich und zeitlich bestimmt? Obwohl dieser mathematische Gedanke durchaus individuell-subjektiv ist und auf mein individuelles neuronales Netzwerk verweist, ist er doch zugleich universell. Auch ein anderer, wenn er nur über die Rechenfähigkeiten ver-

²¹ Beckermann, Neurowissenschaften (wie Anm. 1), 131f.

fügt, kommt in seinem Denken zu dem gleichen Ergebnis. Das Denken als kognitives Geschehen ist hingegen höchst individuell, d.h. einem bestimmten Lebewesen eigen, das ihn von anderen unterscheidet. Darüber hinaus: Von Gedanken kann man sagen, dass sie wahr oder falsch sind, vom Denken als Prozess kann man dies jedoch nicht, allenfalls ob es diesen Prozess tatsächlich gibt oder nicht. Dies gilt auch für die Willensfreiheit: Nur von einer Handlung kann ich sagen, dass sie gut oder schlecht, richtig oder falsch ist, vom Handeln als Prozess kann ich nur sagen, ob es dieses gibt oder nicht. Gottlob Frege²² und Edmund Husserl²³ hatten es als Psychologismus kritisiert, logische Gesetze als psychologische anzusehen. Und ähnlich kann man im Blick auf die Neurowissenschaften einwenden: logische Gesetze sind nicht identisch mit neurologischen.

Die Philosophie steht heute also vor der folgenden Problemlage: Auf der einen Seite lässt sich so etwas wie eine Seele oder ein Ich als eine selbständige Entität empirisch nirgendwo belegen. Andererseits gilt, dass sich psychologische Prozesse nicht auf neurophysiologische reduzieren lassen, dass also Gesetze des Wahrnehmens, Fühlens und Urteilens nicht neurophysiologisch abgeleitet werden können. In diesem Zusammenhang ist seit einigen Jahren der Versuch zu beobachten, die aristotelische Seelentheorie zu revitalisieren.²⁴ Der Begriff „Seele“ scheint sich aus verschiedenen Gründen zum Verständnis der komplexen Funktionen bei Lebewesen nahezulegen: Zum Einen besitzt er eine integrative Funktion für alle Verhaltens- und Neurowissenschaften. Zweitens umfasst er eine Struktur von Fähigkeiten und Funktionen, die es erlaubt, Typen des Verhaltens, Erlebens und Handelns zu erforschen und nicht nur als einzelne mentale-neuronale Vorkommnisse zu verstehen. Schließlich ist Seele auch ein Aktionsprinzip, das unser Handeln bestimmt. Dies scheint auch dem aristotelischen Bild einer Hierarchie von Seelenfähigkeiten zu entsprechen, die sozusagen verschiedene Hinsichten beschreiben, unter denen ich ein Lebewesen betrachten kann (vgl. Abb. 7-8). Unter einer bestimmten Hinsicht ist Lassie ein Hund, unter einer anderen der Hüter einer Herde. Unter einer bestimmten Hinsicht ist der Mensch ein fortpflanzendes Wesen, unter einer anderen ein kognitives oder auch voluntatives. Unter beider Hinsicht ist er jedoch auch ein biologisches Wesen. Seele wird hier also nicht als eine selbständige Entität betrachtet, sondern als eine hochkomplexe Organisation und Einheit von Seelenfunktionen, die also einen Funktionskreislauf aus Wahrnehmen, Denken, Emotionen, Gedächtnis und Handeln darstellen. Es gibt hier natürlich die Möglichkeit, diesen Seelenbegriff im Sinne eines emergentistischen Monismus zu deuten, nach dem bei bestimmten materiellen Strukturen Eigenschaften entstehen können, welche nicht auf die einzelnen Komponenten zurückgeführt wer-

²² Gottlob Frege, *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*, in: Ders., *Logische Untersuchungen*, hrsg. von Günther Patzig, Göttingen 1966, 30-52.

²³ Vgl. hierzu die Hinweise bei Mack, *Begriff der Seele* (wie Anm. 1), 7.

²⁴ Martha Nussbaum (Hg.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford 1992. Eine Zusammenfassung dieser neueren Diskussion findet sich bei Mack, *Begriff der Seele* (wie Anm. 1), 22-30; Georg Gasser/Josef Quitterer (Hgg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010; Thomas Vašek, *Seele. Eine unsterbliche Idee. Warum wir mehr sind als die Summe unserer Teile*, München 2010; Peter Nickl/Georgios Terizakis (Hgg.), *Die Seele: Metapher oder Wirklichkeit? Philosophische Ergründungen*, Bielefeld 2010; vgl. zu diesen neueren philosophischen Diskussionen um den Seelenbegriff die Besprechung von Michael Pawlik, *Was es heißt, lebendig zu sein*, in: *F.A.Z.*, Nr. 76, 31.3.2011, 34.

Der Mensch als Person

Seele/Ich als hochkomplexe Organisation und Einheit
von Seelenfunktionen

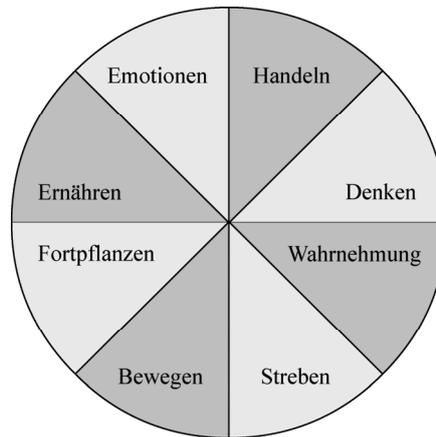


Abb. 7-8

den können,²⁵ wie dies z. B. der dialektische Materialismus gelehrt hatte. Hingegen – man kann nicht Bewusstseinsprozesse und Gedanken auf körperliche Prozesse zurückführen, wie Wolfgang Mack pointiert zuspitzt: *Die Person kann nicht weggedacht werden, denn Wegdenken können nur Personen.*²⁶ Sie sind vielmehr komplementär, aber inkommensurabel. Neben dem Seelenbegriff wird in der Gegenwart in der Philosophie deshalb auch die Frage diskutiert, ob man nicht den Begriff der Person dem der Seele vorziehen sollte, da seelische Funktionen unselbständige Funktionseinheiten der menschlichen Person sind.²⁷ Auch die Person wird dabei nicht als eine separate Entität, sondern als ein Einzelding verstanden, dem sowohl psychische wie auch physische Prädikate zukommen, das dieser Scheidung zwischen Psychischem und Physischem jedoch voraus liegt und gerade deshalb die ursprüngliche Einheit des menschlichen Individuums gewährleistet.²⁸ Person wird also als jenseits des Leib-Seele-Problems angesehen, als das Psychische und Physische übergreifende Einheitsprinzip. Ein solcher Personenbegriff erlaubt es, den Menschen sowohl hinsichtlich seiner neurowissenschaftlichen und psychologischen wie auch hinsichtlich seiner emotionalen, interpersonellen und überindividuellen Bezüge in den Blick zu nehmen. Dadurch kann vermieden werden, den Menschen in verschiedene seelische Eigenschaften zu zerlegen oder auch verschiedene, separierbare Träger einzelner Funktio-

²⁵ Bernulf Kanitscheider, Gehirn und Bewusstsein. Ontologische und epistemologische Aspekte des Leib-Seele-Problems, in: Philosophisches Jahrbuch 94 (1987) 96-110.

²⁶ Mack, Begriff der Seele (wie Anm. 1), 25.

²⁷ Zu diesen Versuchen einer Neubestimmung auf den Person-Begriff: Robert Spaemann, Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996; Martin Brassler, Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 1999; Dieter Sturma (Hg.), Person, Paderborn 2001; Georg Mohr (Hg.), Was ist eine Person?, Bremen 2002; Klaus Petrus (Hg.), On human persons, Frankfurt a.M. 2003.

²⁸ William Stern, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, Den Haag ²1950, 96f.

nen zu postulieren. Der Person-Begriff erlaubt es auch, den Menschen in seiner Identität zu beschreiben, unabhängig vom Wandel seiner Persönlichkeit oder auch möglicher Krankheit. Schließlich ist der Person-Begriff geeignet, gegen reduktionistische Identifizierungen etwa des Ichs oder der Seele mit seinem Gehirn auf die bleibende Nichtreduzierbarkeit zu verweisen: *Es sind Personen, die Gehirne erforschen, und nicht Gehirne, die Personen erforschen*, wie Wolfgang Mack treffend bemerkte.²⁹ Der kategoriale Fehler einer rein neurobiologischen Betrachtung des Menschen in all seinen seelischen Bezügen, die man auch einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus nennen kann, besteht darin, dass er das Lebendigsein als ein Epiphänomen betrachtet und nicht das Sein dieses Lebendigseins betrachtet, das auf seine Entstehungsbedingungen gerade nicht zurückgeführt werden kann.

²⁹ Mack, Begriff der Seele (wie Anm. 1), 30.