

Willensfreiheit: Greifen die Argumente der Hirnforscher zu kurz?

Stellungnahmen von Ansgar Beckermann, Gottfried Seebaß, Holm Tetens und Gerhard Vollmer

Hirnforscher wie Roth und Singer sprechen dem Menschen die Willensfreiheit generell ab. Inwiefern greifen deren Argumente zu kurz?

Holm Tetens: Sieht man einmal von allen empirischen Details ab, berufen sich die Hirnforscher auf zwei fundamentale Hypothesen: (1) Alle Bewegungen und Veränderungen des Leibes, über die ein Mensch seine beobachtbaren zielgerichteten Handlungen realisiert, sind lückenlos gehirngesteuert. (2) Alle bewussten mentalen Aktivitäten, also an etwas denken, etwas wahrnehmen, etwas fühlen, sich etwas vorstellen, sich etwas wünschen, sich für etwas entscheiden und ähnliches, sind zwingend an neuronale Aktivitäten des Gehirns gebunden. Bei vielen Details der neuronalen Mechanismen, die unserem bewussten Seelen- und Geistesleben zugrunde liegen, tappt die empirische Forschung allerdings noch völlig im Dunkeln. Trotzdem lässt sich an diesen beiden Fundamentalthesen der Hirnforschung nicht ernsthaft zweifeln. Dazu sind die empirischen Belege zu erdrückend.

Ebenso wenig sind allerdings Zweifel an folgender Alltagserfahrung angebracht: (a) Oftmals handeln wir erst, nachdem wir die Handlungssituation, unsere Bedürfnisse und Wünsche, unsere Rechte und Pflichten, die Lage anderer und die verfügbaren Mitteln mehr oder weniger gründlich überdacht und uns schließlich aufgrund benennbarer Gründe entschlossen haben, ein bestimmtes Ziel auf eine bestimmte Weise zu verwirklichen. (b) Häufig verändern sich unsere Handlungsziele und Handlungsweisen, nachdem wir mit anderen Personen diskutiert und Gründe und Gegengründe mit ihnen ausgetauscht haben. (c) Veränderte Handlungsweisen ge-

hen meistens mit veränderten Gründen einher. In diesem Sinne gilt immer wieder: Wir hätten genau dann anders gehandelt, hätten wir auch andere Gründe gehabt.

Auch wenn das jetzt nicht begründet werden kann, so ist doch festzuhalten: Die Feststellungen (1) und (2) der Hirnforschung und die Alltagserfahrungen (a) bis (c) sind miteinander verträglich. Nun kann man durchaus mit guten philosophischen Gründen der Ansicht sein, dass das durch (a) bis (c) andeutungsweise charakterisierte selbstverantwortliche Handeln aus Gründen der haltbare Kern dessen ist, was man sinnvollerweise unter Willens- und Handlungsfreiheit verstehen kann. Wenn gewisse Hirnforscher dem Menschen die Willensfreiheit generell absprechen, können sie mithin die so verstandene Willens- und Handlungsfreiheit nicht meinen. Allein, welches Verständnis von Willensfreiheit meinen sie dann? Etwa die Vorstellung vom „unbedingten“ Willen als unverursachtem ersten Bewegter unseres Leibes? Wird hier nicht mit großem publizistischem Tamtam verspätet zur Jagd auf ein philosophisch längst erledigtes Gespenst geblasen? Genau das ist die eigentliche Crux der gegenwärtigen Debatte um die Willensfreiheit. Die Kritik an der Willensfreiheit krankt vor allem daran, dass die Hirnforscher diejenigen philosophischen oder alltäglichen Vorstellungen von Willensfreiheit, die sie angreifen und glauben empirisch widerlegen zu können, nicht klar benennen und auf den Begriff bringen. Die Argumente der Hirnforscher gegen die Willensfreiheit greifen insofern in der Tat zu kurz, als allzu undeutlich bleibt, gegen was sie sich überhaupt richten.

Gottfried Seebaß: Texte von Neurowissenschaftlern, einschließlich der zitierten Auto-

ren, geben meist kein besonders klares Bild davon, was sie unter Willensfreiheit verstehen und ablehnen. Substantiell geht es vor allem um zwei zentrale Thesen: (1) die behauptete Unmöglichkeit, bewusste Entscheidungen zu treffen und Willenshaltungen einzunehmen, die *nicht* kausal bzw. nomologisch vollständig *determiniert* sind, sowie (2) die behauptete Unmöglichkeit, durch bewusstes Wollen und vorausgehende willensbildende Überlegungen – theoretische wie praktische – überhaupt *kontrollierenden Einfluss* auf elementare Körperbewegungen und deren weitere Folgen auszuüben. Beide Thesen sind prinzipiell voneinander unabhängig und keine spezifisch neurowissenschaftlichen, werden hier aber einschlägig miteinander verknüpft.

Beide gründen sich auf die Prämisse, dass Bewusstseinsphänomene von neuronalen Zuständen und Prozessen *vollständig bestimmt* werden. These (1) ergibt sich dann aus der weiteren Annahme, dass alle neuronalen Prozesse *deterministisch* sind. Das allerdings ist ein Glaube, der in Zeiten der Quantenmechanik und eines dominierenden Probabilismus auch in vielen anderen Bereichen wissenschaftlich eher seltsam anmutet. Bewiesen ist er jedenfalls nicht. Teilweise wird er (wie auch von Roth und Singer) indirekt dadurch zu stützen versucht, dass die einzig denkbare Alternative zur strikten Determiniertheit des Wollens und seiner neuronalen Grundlagen der allemal unerwünschte *blinde Zufall* sei. Doch dieser alte, kurzschlüssige Einwand, den schon die Stoiker gegen Epikur vorgebracht haben, ist auch durch permanente Wiederholung nicht besser geworden. Wer nicht aus außerwissenschaftlichen (z.B. theologischen) Gründen an den Determinismus glaubt, hat jedenfalls allen Grund, auch nicht an These (1) zu glauben.

Zugleich entfällt ein gängiges Grundsatzargument für These (2), sc. dass der Bereich des Physischen in sich „deterministisch geschlossen“ sei und daher keine „Lücken“ für mentale Interventionen biete. Diese negative Begründung trägt hier allerdings auch nicht die Hauptlast. Wichtiger ist die positive Prä-

misse der prinzipiellen neuronalen Dependenz und die Behauptung, es gebe empirische Beweise gegen die Möglichkeit bewusster Willenskontrolle. Davon kann jedoch keine Rede sein. Niemand weiß, was sich im einzelnen im Gehirn abspielt, wenn Menschen überlegen und willentlich handeln. Auch Roths einschlägiges, relativ detailliertes Verlaufsszenario bleibt größtenteils (eingeständenermaßen) spekulativ. Und dass wir uns manchmal über die Handlungsrelevanz unseres Wollens täuschen können, wie schon die Diskussion über „deviante“ Kausalverläufe und neuerlich auch die Experimente von Wegner gezeigt haben, beweist natürlich nicht, dass dies immer oder normalerweise der Fall ist. Wer (wie ich selbst) direkten Kontakt zur neurowissenschaftlichen Forschung hat, weiß, wie groß die empirischen Lücken sind, gerade in den Bereichen, die für die Willentlichkeitsproblematik bedeutsam sind. Und dabei wird es wohl auch noch auf lange Zeit bleiben.

Ansgar Beckermann: Die Argumente der Hirnforscher greifen zu kurz, weil sie von einem ganz bestimmten (inkompatibilistischen) Freiheitsbegriff ausgehen und nicht berücksichtigen, dass es Alternativen gibt. (In seinem Artikel in der letzten Ausgabe der *Information Philosophie* erwähnt G. Roth zum ersten Mal ausdrücklich die Existenz kompatibilistischer Alternativen, geht aber nicht auf sie ein.) In der Philosophie ist der Freiheitsbegriff äußerst umstritten. Angesichts der Probleme, mit der die inkompatibilistische Idee von Freiheit konfrontiert ist, scheint mir aber, dass man den Kompatibilismus ernst nehmen muss. Und wenn man den Kompatibilismus ernst nimmt, sind die Befunde der Neurobiologie gar nicht mehr so erschreckend.

Im Grunde zeigen sie nur, dass wir davon ausgehen müssen, dass unsere Entscheidungen und Handlungen vollständig auf natürliche Ursachen zurückgehen. Das ist für einen naturalistisch orientierten Philosophen wie mich keine Überraschung. Für einen Kompatibilisten folgt aus dieser Tatsache allein aber eben nicht, dass wir keinen freien Willen ha-

ben. Allerdings sollte in meinen Augen der Kompatibilist eines zugestehen: Einen freien Willen kann es nur geben, wenn wir als Menschen in unseren Überlegungen durch Gründe beeinflusst werden können. Kompatibilisten und Naturalisten müssen sich daher mit der Frage auseinandersetzen, ob und wie dies in einer durch und durch natürlichen Welt möglich ist. Ich bin aber sehr optimistisch, dass sich eine befriedigende Antwort auf diese Frage finden lässt.

Gerhard Vollmer: Es hat wenig Sinn, über Willensfreiheit zu diskutieren, bevor man sich darüber verständigt hat, was man unter ‚Willensfreiheit‘ verstehen will. Was wir normalerweise meinen, wenn wir von Willensfreiheit sprechen, kommt recht gut zum Ausdruck in der Definition von G.E. Moore: Meine Entscheidung war *frei*, wenn ich auch anders hätte entscheiden können. (Und eine Handlung war *frei*, wenn sie durch eine freie Entscheidung zustande kam.) Was aber meinen wir mit ‚können‘? Meinen wir nur, „es hätte passieren können, dass ich anders entscheide“? Ja natürlich: Wenn die Umstände andere gewesen wären, wenn ich beispielsweise gewusst hätte, was ich jetzt weiß, dann hätte ich vielleicht anders gehandelt. Und wenn gar die Naturgesetze andere wären, dann hätte ich erst recht anders gehandelt. Aber nein, was wir meinen, ist mehr: „Selbst bei gleichen Naturgesetzen und unter gleichen Bedingungen hätte ich auch anders entscheiden und handeln können.“

Diese Art von Willensfreiheit setzt der BGH voraus, wenn er in einer Entscheidung vom 18.3.1952 formuliert: „Strafe setzt Schuld voraus. Schuld ist Vorwerfbarkeit. [...] Der innere Grund des Schuldvorwurfs liegt darin, dass der Mensch [...] befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden.“ Wer dies annimmt, ist *Libertarier*; wer es verneint, ist – jedenfalls in der Frage der Willensfreiheit – *Determinist*.

Zwischen diesen beiden Positionen besteht eine folgenreiche Asymmetrie: Der Determinist stellt eine doppelte Allaussage auf: „Alle Entscheidungen *aller* Menschen sind deter-

miniert.“ Der Libertarier behauptet dagegen nur: „*Es gibt* menschliche Entscheidungen, die nicht gänzlich determiniert sind.“ Haben wir diese Art von Willensfreiheit? Und wie finden wir das heraus?

Können wir die Frage empirisch klären? Leider nein: Wir können dieselbe Situation nicht wieder herstellen. Die Versuchsperson hat sich inzwischen verändert; sie hat neue Erfahrungen gemacht; sie hat insbesondere die Folgen ihrer Entscheidungen und Handlungen kennen gelernt. Selbst wenn wir sie genau die relevanten Folgen – etwa durch die Droge Lethe – vergessen machen, hat inzwischen das Wetter umgeschlagen, die Erde sich weiter gedreht, das Weltall sich weiter ausgedehnt. Sollte also jemand in einer vermeintlich gleichen Situation anders entscheiden, so kann der Determinist immer noch behaupten, die Situation sei in Wahrheit nicht die gleiche gewesen, alle Veränderung, insbesondere aller Sinneswandel, sei durch die neue Konstellation bedingt, eben determiniert.

Wie sonst können wir die Frage entscheiden? Die Naturwissenschaften untersuchen die reale Welt einschließlich des Menschen. Sie entdecken ein kausales Netz, in dem die meisten Ereignisse Ursachen haben, einige Quantenereignisse allerdings absolut zufällig sind. Dieses Netz erweist sich zwar beim Menschen und insbesondere beim menschlichen Gehirn als äußerst verwickelt; doch scheint darin für „freie“ Entscheidungen kein Platz zu sein. Der Libertarier muss deshalb auf eine andere Seinssphäre/Ebene/Dimension zurückgreifen; er muss mindestens Dualist werden. Folgerichtig waren Descartes, Kant, Popper, Eccles Dualisten.

Hirnforscher, allgemein Neurowissenschaftler, können weder den Determinismus beweisen noch die Existenz von Willensfreiheit im explizierten Sinne widerlegen. Ihre Entdeckungen, vor allem die nichtinvasiven Methoden der jüngeren Zeit, machen jedoch den Dualismus – und damit Willensfreiheit – mehr und mehr unplausibel: Es gibt immer weniger gute Gründe, an einer zweiten oder gar höheren Seinsebene festzuhalten. Des-

halb teile ich die Thesen der genannten Forscher. Das Wort ‚Beweis‘ sollte allerdings in solchen Zusammenhängen mit größter Vorsicht, am besten gar nicht gebraucht werden.

Forschungen von B. Libet zeigen, dass Entscheidungen für Handlungen im Hirn bereits getroffen worden sind, bevor sich eine Person bewusst für die betreffende Handlung entschieden hat. Wie sind solche Forschungen zu bewerten?

Ansgar Beckermann: Zeigen die Forschungen von B. Libet wirklich, was in der Frage unterstellt wird? Bestenfalls – wenn man alle methodischen Probleme beiseite lässt – zeigen diese Forschungen doch, dass im Gehirn einer Person zu einem Zeitpunkt neuronale Prozesse stattfinden, die an der Verursachung bestimmter Handlungen beteiligt sind, der vor dem Zeitpunkt liegt, an dem sich die Person bewusst wird, eine entsprechende Entscheidung getroffen zu haben. Bedeutet dies, dass das Gehirn Entscheidungen trifft, bevor die Person sie treffen kann? Nur, wenn man voraussetzt, dass es einen klaren Gegensatz zwischen Person und Gehirn gibt: Wenn die Person etwas entscheidet, wird es nicht vom Gehirn entschieden, und umgekehrt. Dieser Gegensatz scheint mir auf einem Cartesischen oder Quasicartesischen Menschenbild zu beruhen, demzufolge Personen etwas sind, das außerhalb des natürlichen Ereigniszusammenhangs steht und das in der Lage ist, von außen in diesen Zusammenhang einzugreifen. Und dieses Menschenbild ist sowohl aus empirischen als auch aus theoretischen Gründen unhaltbar. Menschen sind biologische Wesen mit besonderen kognitiven Fähigkeiten – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Wenn das so ist, spricht aber sehr viel für die Annahme, dass mentale Eigenschaften und Prozesse neuronal realisiert sind. Mit anderen Worten: Wenn wir vor einer Entscheidung überlegen, was wir tun sollen (und diese Überlegungen laufen sicher zum Teil unbewusst ab), dann ist auch dieser Überlegungsprozess neuronal realisiert, d.h., dann gibt es einen neuronalen Prozess, der in einem bestimmten Sinne dieser Überlegungsprozess *ist*. So gesehen ist es also er-

stens gar kein Wunder, wenn unseren Entscheidungen neuronale Prozesse vorhergehen. Und zweitens folgt daraus keinesfalls, dass *nicht wir* diese Entscheidungen treffen. Dass *ich* eine Entscheidung treffe, kann doch nichts anderes heißen, als dass diese Entscheidung auf *meinen* Wünschen, *meinen* Präferenzen und *meinen* Überlegungen beruht. Und dass diese Wünsche, Präferenzen und Überlegungen neuronal realisiert sind, ändert überhaupt nichts daran, dass es sich dabei um *meine* Wünsche, *meine* Präferenzen und *meine* Überlegungen handelt. Kurz: Aus naturalistischer Sicht ist das, was Libet festgestellt hat, genau das, was man sowieso hätte erwarten sollen.

Gerhard Vollmer: Eines der überzeugendsten Argumente zugunsten der Willensfreiheit lautet: „Aber ich fühle mich doch frei!“ Spätestens seit Kopernikus wissen wir, dass solche Überzeugungen falsch sein können. Die Ergebnisse von Libet, aber auch etwa die Entdeckung des Bereitschaftspotenzials durch Kornhuber, sind kontraintuitiv. Gerade deshalb spielen sie eine wichtige *argumentative* Rolle: Sie zeigen, dass unsere intuitive Überzeugung, uns frei zu entscheiden, mindestens hinsichtlich des Zeitpunktes eine *Illusion* ist. Damit untergraben sie unser Vertrauen in die vermeintliche Beweiskraft aller Evidenz. Als Argumente gegen die Willensfreiheit sind sie deshalb besonders wirksam, wenn auch nicht zwingend.

Gottfried Seebaß: Libets Experimente, aber auch die verbesserten etwa von Haggard, haben eine Reihe von (wohlbekannten) methodischen Schwachstellen, die ihre Aussagekraft für die zitierte Behauptung mehr als fragwürdig machen. Deshalb sind ihre Autoren auch weit zurückhaltender mit handlungstheoretischen Verallgemeinerungen als der pseudowissenschaftliche Sensationsjournalismus, der sie vertritt. Dubios bleibt vor allem, was die gemessenen „Bereitschaftspotentiale“ *bedeuten*, d.h. *womit* genau und *wie* sie korreliert sind, sowohl im Blick auf tieferliegende (sicher weitaus komplexere) neuronale Prozesse als auch und zuallererst auf relevante Bewusstseinsphänomene. Ganz

offensichtlich können sie *nicht* die neuronalen Korrelate spezifizierter intentionaler Zustände der Form „x will, dass p“ repräsentieren, geschweige denn komplexerer willensbildender Überlegungen. Ohne gesicherte, spezifizierte Korrelate *hierzu* jedoch sind keine Aussagen über die neuronalen Grundlagen von willentlichen Handlungen und deren mentalen Antezedentien möglich, ebensowenig (a fortiori) über die Zeitverhältnisse zwischen ihnen.

Holm Tetens: Die Libet-Experimente widerlegen jedenfalls nicht, dass vielen Handlungen entsprechende Überlegungen des Handelnden „im Stillen“ oder Diskussionen mit anderen Personen vorausgehen, und der Handelnde zeitlich wesentlich früher als die Versuchspersonen bei den Libet-Experimenten sich bewusst ist und es anderen Personen auch ankündigt, was er warum wann tun wird. Kurz: Mit den Libet-Experimenten lässt sich die oben skizzierte Form selbstverantwortlichen Handelns aus Gründen nicht bestreiten.

Allerdings lassen die Libet-Experimente, wie viele andere Befunde aus der Hirnforschung auch, vermuten, dass unser Handeln und das Durchdenken von Handlungsgründen und das bewusste Entscheiden für eine Handlung außer intentional-inhaltlich nur zeitlich miteinander zusammenhängen. Das selbstverantwortliche Handeln aus Gründen ist von ankündigenden, erklärenden und rechtfertigenden alltagspsychologischen Kommentaren der handelnden Person zeitlich begleitet. Auf diese Kommentare nehmen insbesondere andere Personen Bezug, wenn sie sich auf das Handeln der betreffenden Person einstellen, es vorherzusagen oder durch Kritik und Aufforderungen zu verändern versuchen. Doch inwiefern handeln wir darüber hinaus sogar in einem kausalen Sinne „aus“ Gründen? Was könnte „kausal“ in diesem Kontext überhaupt bedeuten? Oder hat das „aus Gründen Handeln“ vielleicht doch nur einen zeitlichen Sinn: Man handelt, nachdem man entsprechende Gründe für sein Handeln gefunden und akzeptiert hat? Verlangt die gängige Alltagspraxis, das Handeln über die Ar-

tikulation von Gründen vorzubereiten und für andere verständlich und vorhersehbar zu machen, überhaupt mehr als einen passenden zeitlichen Zusammenhang zwischen dem Handeln und dem Begründen? Aus meiner Sicht muss man diese Frage verneinen. Doch ist hier leider nicht der Raum, diese Antwort auch nur andeutungsweise zu begründen. Wie auch immer, jedenfalls ist es die zuletzt gestellte spannende Frage, die die Experimente der Hirnforscher, unter ihnen auch die Libet-Experimente, eigentlich provozieren.

Inwiefern können Ergebnisse der Hirnforschung für die Philosophie relevant sein?

Holm Tetens: Diese Frage lässt sich nur zwiespältig beantworten, und dieser Zwiespalt wird vonseiten der Hirnforschung ganz selten, aber auch vonseiten der Philosophie nicht immer hinreichend klar erkannt. Einerseits ist richtig: Eine Philosophie, die die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften glaubt ignorieren zu können, begibt sich ins Abseits. Besonders die Erforschung des menschlichen Gehirns hat die Philosophie zu berücksichtigen. Dabei steht nicht allein die Willensfreiheit zur Debatte. Alles, was die Philosophie über den Menschen als eine seelisch-geistige Person deskriptiv und normativ glaubt sagen zu können und zu müssen, muss heutzutage verträglich sein mit den Ergebnissen der Hirnforschung. In der Antwort auf die erste Frage habe ich die beiden Fundamentalthesen der Hirnforschung formuliert. Wenigstens über sie sollte sich kein Philosoph einfach hinwegsetzen.

Andererseits ist etwas anderes ebenso richtig: Selbst die grundlegenden Einsichten der Hirnforschung lassen der Philosophie immer noch einen großen Spielraum, um die seelisch-geistigen Phänomene am Menschen und ihre Beziehung zu den physischen Vorgängen philosophisch zu deuten. Genau genommen lassen sich sogar alle in der Philosophie bis heute vertretenen Auffassungen zum Körper-Geist-Zusammenhang (interaktionistischer Dualismus, polarer Dualismus, Epiphänomenalismus, Parallelismus, Identitätstheorie, eliminativer Materialismus,

nicht-reduktiver Materialismus, Sprachdualismus, usw.) mit den empirischen Ergebnissen der Hirnforschung in Einklang bringen. Dazu müssen die empirischen Befunde nur im Lichte der jeweiligen philosophischen Position interpretiert werden, und sie lassen sich auch tatsächlich philosophisch höchst unterschiedlich deuten. Natürlich muss man, um mit Quine zu reden, dafür jeweils einen Preis in Gestalt bestimmter anderer Meinungen innerhalb seines Überzeugungsnetzes bezahlen. Aber einen solchen Preis muss jeder zahlen, welche philosophische Auffassung zum Leib-Seele-Problem er auch immer favorisiert.

Insofern werden die empirischen Befunde allein nie den letzten Ausschlag für oder gegen eine philosophische Deutung der Körper-Geist-Beziehung geben können. Wenn einige Hirnforscher glauben, sie müssten dieses Problem den Philosophen aus der Hand nehmen, um es endlich mit den Mitteln der empirischen Wissenschaft erfolgreich zu lösen, so erliegen sie einer Selbsttäuschung: Diese Hirnforscher haben sich damit in Wahrheit längst selber auf die Seite einer der philosophischen Parteien im Streit um den Körper-Geist-Zusammenhang geschlagen, ohne das freilich immer zu merken. Wer dem philosophischen Körper-Geist-Problem ausschließlich mit empirischen Mitteln glaubt beikommen zu können, geht theoretisch-deutend weit über das hinaus, was die empirischen Resultate ohne philosophische Interpretation von sich aus hergeben. Am Ende entkommt kein Hirnforscher der Philosophie und dem Streit der Philosophen

Ansgar Beckermann: Je mehr wir über unser Hirn erfahren, umso klarer wird werden, dass jede Art von Cartesianismus unhaltbar ist. Die Ergebnisse der Hirnforschung werden uns daher vor die folgende Alternative stellen. Entweder es gelingt uns, ein naturalistisches Menschenbild zu entwickeln, das mit den für unser Selbstbild zentralen Annahmen vereinbar ist, dass wir Wesen sind, die verantwortlich handeln und daher zur Rechenschaft gezogen werden können, und dass wir Wesen sind, die durch Argumente

und gute Gründe beeinflusst werden können. Oder wir werden diese Annahmen aufgeben müssen. Mir scheint die erste Option sehr viel attraktiver. Auf jeden Fall wird man die Ergebnisse der Hirnforschung nicht philosophisch wegdiskutieren können, wie es manche KollegInnen heute leider versuchen.

Gottfried Seebaß: Sollte die Neurowissenschaft tatsächlich einmal über stabile, hinreichend spezifizierte Korrelate zu allen handlungsrelevanten Bewusstseinsleistungen verfügen, stellt sich die Frage, wie diese Korrelationen zu interpretieren sind. Es muss sich nicht um ein einseitiges Dependenzverhältnis handeln, könnte es aber. Sollte sich etwa (in einschlägig verbesserten, heute utopischen) Experimenten des Libet-Typs zeigen, dass das bewusste Wollen den neuronalen Korrelaten zeitlich systematisch „nachklappt“, läge der Schluss auf kausale Dependenz und einen rein epiphänomenalen Status des Willens nahe. Generalisiert auf alle höheren, intentionalen Bewusstseinsphänomene wäre dies für die Philosophie und unser Selbstverständnis höchst relevant. Wäre es doch so etwas wie ein empirischer Beweis für Nietzsches gleichlautende spekulative Thesen und damit auch für den von Nietzsche plakativ vorgetragenen, von anderen Anhängern des Epiphänomenalismus eher schamhaft verschwiegenen extremen Irrationalismus und Fatalismus. Ohne Not bzw. ohne theoretisch wie empirisch zwingende Beweise sollten wir uns auf diese Pervertierung unserer normalen, aktiven Lebenshaltung nicht einlassen. Die verbreitete Annahme allerdings, man käme daran bereits vorbei, wenn man, ausgehend von (experimentell etwa zu ermittelnden) zeitgleichen Korrelationen oder Supervenienzbeziehungen, eine identitätstheoretische Deutung in Anschlag bringt, ist illusionär, selbst wenn das (dazu benötigte) ontologische Mysterium einer direkten Attributierung mentaler Eigenschaften wie „Wollen, dass p“ an neuronale Träger rational auflösbar wäre. Denn epiphänomenal und physisch einflusslos wären Bewusstseinsphänomene natürlich auch dann, wenn sie bloße Korrelate oder rein subjektive, sekundäre Erscheinungsweisen neuronaler Ereignisse wären,

die zwar (aus welchen Gründen auch immer) faktisch mit ihnen verknüpft, prinzipiell aber nicht auf sie angewiesen sind und sich allein nach physischen Prinzipien entwickeln. Man muss also schon sehr genau darauf achten, wie man ermittelte Korrelate *deutet*, und sollte sich über die *Konsequenzen* für unser Selbstverständnis als aktive, rational handlungsfähige Wesen keinen Illusionen hingeben. Die Hirnforschung allein entscheidet darüber nicht, kann aber, je nach Befund, bestimmte Deutungen nahelegen oder unwahrscheinlich machen. Die Philosophie wird also gut daran tun, die weiteren Entwicklungen aufmerksam zu verfolgen und die experimentellen Befunde kritisch zu prüfen: im Blick auf deren begriffliche und methodische Grundlagen ebenso wie auf die behaupteten Implikationen.

Gerhard Vollmer: Die Ergebnisse der Hirnforschung haben vielfache Auswirkungen.

■ In empirischer Hinsicht zeigen sie zumindest, dass und wie Willens-, Entscheidungs- und Handlungsfreiheit *ingeschränkt* werden.

■ Solche Befunde verändern unser Welt- und *Menschenbild*.

■ Sie haben Auswirkungen auf unser *Selbstwertgefühl*. Die Nichtexistenz der Willensfreiheit führt zu einer weiteren Kränkung des Menschen im 21. Jahrhundert.

■ Sie werden auch die *Theologie*, die normalerweise Willensfreiheit unterstellt, nicht unberührt lassen.

■ Hier besteht naturgemäß eine enge Verbindung zum *Leib-Seele-Problem*: Der Libertarier muss Dualist sein. Auf der materiell-energetischen Ebene muss es sogar zu Verletzungen des Energiesatzes kommen. Der naturalistisch orientierte Monist wird dagegen Determinist sein; er hat *diese* Probleme nicht. (Sein Problem liegt vor allem in der Frage, wie es denn zu dem jeweils anderen Aspekt, insbesondere zu den Qualia, kommen kann.)

■ Willensfreiheit ist Voraussetzung vieler *Ethiksysteme*. Soweit die Begriffe ‚Gut‘ und ‚Böse‘ auf die Idee der Willensfreiheit angewiesen sind, müssen sie überprüft und eliminiert, mindestens aber neu expliziert werden.

■ Unser *Strafrecht* ist Schuldstrafrecht. Wer Willensfreiheit bestreitet, muss also auch Sinn und Zweck von Strafe überdenken. Er wird auf den Schuldbegriff verzichten. Begriffe wie ‚Verantwortung‘ und ‚Strafe‘ haben dagegen auch innerhalb des Determinismus einen guten explizierbaren Sinn.

Was für ein Fazit lässt sich aus der bisherigen Debatte ziehen bzw. Wie steht es um die Willensfreiheit des Menschen?

Gottfried Seebaß: Zu sagen, etwas (= x) sei „frei“, heißt im allgemeinsten Sinne, wie Hobbes und Schopenhauer richtig gesehen haben, etwa soviel wie x sei „*ungehindert*“. Dies wiederum beruht auf zwei zentralen Kriterien: (a) der partiellen Offenheit eines relevanten Spielraums von *Möglichkeiten*, und (b) der *Wesentlichkeit* dieser Möglichkeiten für x. *Willensfreiheit* heißt entsprechend Ungehindertheit im Wollen, insbesondere in der Willensbildung. Alle Arten von Freiheit sind graduierbar, je nach der Anzahl der offenen Möglichkeiten und dem Grad ihrer Wesentlichkeit für x. Der *Determinismus* reduziert den Spielraum auf jeweils *eine* offene Möglichkeit, sc. die innerweltlich determinierte. Also entfällt Kriterium (a). Will man dennoch sinnvoll von „Freiheit“ reden, liegt die Gesamtlast bei Kriterium (b). Auch ein (auf welche Weise auch immer) determinierter Wille bzw. Willensbildungsprozess, zu dem es für ein Individuum x *keine* reale Alternative gibt, *kann* frei sein, sofern er und nur er als „wesentlich“ für x gelten kann.

Doch wann ist das der Fall und wer entscheidet darüber? Soll x *selbst* maßgeblich daran beteiligt bleiben, kann das unter deterministischen Prämissen, vollständig durchdacht, nur heißen, dass *jeder* Wille oder Willensbildungsprozess von x (wie Kant und Schopenhauer argumentierten) als Ausdruck seines

„empirischen Wesens“ gelten muss. Doch allenfalls *metaphysische* Zusatzprämissen könnten dieses seltsame Resultat plausibel machen: sei es (wie bei Kant und Schopenhauer) eine irgendwie „zugrundeliegende“, indeterministisch freie „intelligible Persönlichkeit“ jenseits der empirischen Realität, sei es der Glaube an einen gütigen Gott, dessen determinierende Vorsehung über das wahre Wesen seiner Geschöpfe entscheidet. Ohne Zusätze dieser Art lässt sich die sinnvolle, individuenbezogene Rede von „Freiheit“ nicht retten. Freiheitsdefinitionen, die daran („kompatibilistisch“) vorbeizukommen glauben, ignorieren den Gattungsbegriff der Hindernisfreiheit entweder ganz, verbiegen den Wortsinn oder sind einfach undurchdachte philosophische Augenwischerei.

Insofern muss man den *Anspruch* jener Neurowissenschaftler anerkennen, die (wie Roth) ihren deterministischen Physiologismus nicht nur als Angriff auf eine bestimmte Definition, sondern die Willensfreiheit im ganzen auffassen und damit auch auf unser gewöhnliches praktisches Selbstverständnis. Von einem *Beweis* für diese oder vergleichbare andere physikalistisch-reduktionistische Positionen kann jedoch bis auf weiteres überhaupt keine Rede sein. Daher bleibt das Willensfreiheitsproblem, ungeachtet aller plakativen Verabschiedungsthesen und medialen Aufgeregtheiten, ebenso offen und discussionsbedürftig wie eh und je. Und was immer sich dabei ergibt, der Hirnforscher wird ganz gewiss nicht das letzte oder entscheidende Wort in dieser Sache haben. Denn (frei nach Hamlet) „there are more things in heaven and earth than are dreamt of in your physiology“.

Ansgar Beckermann: Wie gesagt, man muss nur Naturalist und Kompatibilist sein, dann ist alles in bester Ordnung. Aber im Ernst: Gerade Gerhard Roth hat immer wieder beklagt, Philosophen wüssten zu wenig über Neurobiologie. In der gegenwärtigen Debatte lässt sich das genaue Gegenteil feststellen: Neurobiologen sind nicht in der Lage oder nicht willens, sich auf die wirklich sehr differenzierte Debatte einzulassen, die in der

Philosophie um kompatibilistische und inkompatibilistische Freiheitskonzeptionen geführt wird. Sicher haben Vertreter der Neurobiologie Recht, wenn sie darauf verweisen, dass der inkompatibilistische Freiheitsbegriff sozusagen der natürliche Freiheitsbegriff ist, der von fast allen geteilt wird, die sich mit der Sache noch nicht auseinandergesetzt haben. Aber: Alltagskonzepte haben sich schon oft aus theoretischen oder empirischen Gründen als untauglich erwiesen. Und Philosophie hatte häufig die Aufgabe, diese Alltagskonzepte zu korrigieren. Der Kompatibilismus lässt sich also nicht dadurch diskreditieren, dass man darauf verweist, dass es vielen sehr schwer fällt, diese Position zu akzeptieren.

Gerhard Vollmer: Willensfreiheit im traditionellen Sinne ist mit dem Determinismus nicht vereinbar. *Diese Art von Willensfreiheit besitzen wir nicht.* Doch gibt es viele Positionen, die ihre Auffassung von Willensfreiheit mit dem Determinismus vereinbar machen. Sie definieren Willensfreiheit etwa als Innedetermination oder als Freiheit von äußerem Zwang. Sie sind also eigentlich Deterministen, sprechen aber doch von Freiheit, allerdings in einem sehr schwachen Sinne. Sie können dann auch noch die neuesten und erstaunlichsten Befunde der Neurowissenschaften achselzuckend zur Kenntnis nehmen oder sogar ignorieren.

Verboten ist das nicht; es ist aber sehr irreführend. Besonders irreführend ist die Bezeichnung ‚epistemischer Indeterminismus‘, etwa für die Auffassung von Max Planck. Sie ist nämlich streng deterministisch; nur *kennen* wir unsere künftigen Entscheidungen in der Regel nicht, so dass wir das *Gefühl* haben mögen, wir seien frei.

Mir scheint ein Gesichtspunkt besonders wichtig: Deterministen und Libertarier kommen nicht in allen Fragen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Manche ihrer Auffassungen hängen nämlich gar nicht von ihrer Haltung in der Frage der Willensfreiheit ab. Sie sollten ihre Positionen so formulieren, dass diese Unabhängigkeit erkennbar wird.

Ein Beispiel: Dass der BGH die Willensfreiheit zur Voraussetzung unseres Strafrechts, ja von Strafe überhaupt erklärte, war unnötig. Er hätte auch formulieren können: „Strafe setzt eine gesellschaftlich unerwünschte Abweichung von der Rechtsnorm voraus. Dem überführten Täter wird (nicht die Schuld, wohl aber) die Verantwortung für die Tat zugeschrieben, und er muss die angedrohten Folgen tragen.“ Was verstehen wir dabei unter ‚Verantwortung‘? Etwa dies: Verantwortung ist der gesellschaftliche Auftrag und die Fähigkeit, bewusst, mit Gründen und entsprechend der persönlichen Werteordnung sich für (oder gegen) eine Handlung zu entscheiden, sich die Handlung und ihre Folgen zurechnen zu lassen und für die voraussehbaren Folgen einzustehen. Das Element der Freiwilligkeit bzw. des freien Willens ist hier weggelassen. Mit dieser Explikation sollten sowohl der Determinist als auch der Libertarier leben können.

Holm Tetens: Nach meinem Geschmack debattieren Hirnforscher und Philosophen um die Willensfreiheit viel zu aufgeregt. Wir suchen nach erklärenden und rechtfertigenden Gründen für unser Handeln, fordern solche Gründe von uns selber und von anderen Personen, nehmen über die Diskussion solcher Gründe wechselseitig auf unser eigenes wie das Handeln anderer Personen Einfluss und verändern es dadurch immer wieder. Welche Alternative sollte es zu dieser altbewährten und weiterhin ununterbrochen geübten Praxis im Ernst geben? Auch die Hirnforschung hat eine solche Alternative nicht zu bieten, im Gegenteil, ohne diese Praxis gäbe es sie selber ja gar nicht. Wenn diese Praxis den Kern dessen ausmacht, was die Begriffe Willens- und Handlungsfreiheit am Ende sinnvollerweise beinhalten, hat die Hirnforschung weder in der theoretischen Analyse etwas nennenswert Neues an der recht verstandenen Willensfreiheit entdeckt noch für die alltägliche Praxis etwas verändert. Und wie man angesichts der enormen Komplexität des Gehirns mit empirisch triftigen Gründen vermuten darf, wird das auch in der weiteren Zukunft so bleiben. Warum also die Aufgeregtheit?

UNSERE AUTOREN:

Ansgar Beckermann ist Professor für Philosophie in Bielefeld, Holm Tetens Professur für Philosophie an der Freien Universität Berlin, Gottfried Seebaß ist Professor für Philosophie in Konstanz und Gerhard Vollmer ist Professor für Philosophie in Braunschweig.

Die meistrezipierten deutschsprachigen Philosophen der Gegenwart

Eine Erhebung der „Information Philosophie“

1. Jürgen Habermas	454 (1)
2. Otfried Höffe	179 (2)
3. Odo Marquard	170 (3)
4. Ernst Tugendhat	168 (4)
5. Volker Gerhardt	162 (7)
6. Karl-Otto Apel	106 (6)
7. Dieter Henrich	79 (-)
8. Dieter Birnbacher	76 (5)
9./10. Franz von Kutschera/ Albrecht Wellmer	73 (-)
11. Herbert Schnädelbach	72 (11)
12./13. Vittorio Hösle	63 (-)
12./13. Wolfgang Kersting	63 (8)

Erhoben anhand der Personenregister der 2004 bei der Redaktion eingegangenen Bücher. Die Zahl bezieht sich auf die aufgefundenen Notierungen. In Klammern die Position des Vorjahres.

HUMOR

Wie viele Hegelianer braucht man, um eine Glühbirne auszuwechseln?

Zwei natürlich: Einer steht an diesem Ende des Zimmers und behauptet, dass es nicht dunkel sei. Der andere steht ihm gegenüber und sagt, dass wahres Licht unmöglich ist. Daraus entsteht eine Synthesis, die die ganze Arbeit erledigt.

Ein Beispiel: Dass der BGH die Willensfreiheit zur Voraussetzung unseres Strafrechts, ja von Strafe überhaupt erklärte, war unnötig. Er hätte auch formulieren können: „Strafe setzt eine gesellschaftlich unerwünschte Abweichung von der Rechtsnorm voraus. Dem überführten Täter wird (nicht die Schuld, wohl aber) die Verantwortung für die Tat zugeschrieben, und er muss die angedrohten Folgen tragen.“ Was verstehen wir dabei unter ‚Verantwortung‘? Etwa dies: Verantwortung ist der gesellschaftliche Auftrag und die Fähigkeit, bewusst, mit Gründen und entsprechend der persönlichen Werteordnung sich für (oder gegen) eine Handlung zu entscheiden, sich die Handlung und ihre Folgen zurechnen zu lassen und für die voraussehbaren Folgen einzustehen. Das Element der Freiwilligkeit bzw. des freien Willens ist hier weggelassen. Mit dieser Explikation sollten sowohl der Determinist als auch der Libertarier leben können.

Holm Tetens: Nach meinem Geschmack debattieren Hirnforscher und Philosophen um die Willensfreiheit viel zu aufgeregt. Wir suchen nach erklärenden und rechtfertigenden Gründen für unser Handeln, fordern solche Gründe von uns selber und von anderen Personen, nehmen über die Diskussion solcher Gründe wechselseitig auf unser eigenes wie das Handeln anderer Personen Einfluss und verändern es dadurch immer wieder. Welche Alternative sollte es zu dieser altbewährten und weiterhin ununterbrochen geübten Praxis im Ernst geben? Auch die Hirnforschung hat eine solche Alternative nicht zu bieten, im Gegenteil, ohne diese Praxis gäbe es sie selber ja gar nicht. Wenn diese Praxis den Kern dessen ausmacht, was die Begriffe Willens- und Handlungsfreiheit am Ende sinnvollerweise beinhalten, hat die Hirnforschung weder in der theoretischen Analyse etwas nennenswert Neues an der recht verstandenen Willensfreiheit entdeckt noch für die alltägliche Praxis etwas verändert. Und wie man angesichts der enormen Komplexität des Gehirns mit empirisch triftigen Gründen vermuten darf, wird das auch in der weiteren Zukunft so bleiben. Warum also die Aufgeregt-heit?

UNSERE AUTOREN:

Ansgar Beckermann ist Professor für Philosophie in Bielefeld, Holm Tetens Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin, Gottfried Seebaß ist Professor für Philosophie in Konstanz und Gerhard Vollmer ist Professor für Philosophie in Braunschweig.

Die meistrezipierten deutschsprachigen Philosophen der Gegenwart

Eine Erhebung der „Information Philosophie“

1. Jürgen Habermas	454 (1)
2. Otfried Höffe	179 (2)
3. Odo Marquard	170 (3)
4. Ernst Tugendhat	168 (4)
5. Volker Gerhardt	162 (7)
6. Karl-Otto Apel	106 (6)
7. Dieter Henrich	79 (-)
8. Dieter Birnbacher	76 (5)
9./10. Franz von Kutschera/ Albrecht Wellmer	73 (-)
11. Herbert Schnädelbach	72 (11)
12./13. Vittorio Hösle	63 (-)
12./13. Wolfgang Kersting	63 (8)

Erhoben anhand der Personenregister der 2004 bei der Redaktion eingegangenen Bücher. Die Zahl bezieht sich auf die aufgefundenen Notierungen. In Klammern die Position des Vorjahres.

HUMOR

Wie viele Hegelianer braucht man, um eine Glühbirne auszuwechseln?
Zwei natürlich: Einer steht an diesem Ende des Zimmers und behauptet, dass es nicht dunkel sei. Der andere steht ihm gegenüber und sagt, dass wahres Licht unmöglich ist. Daraus entsteht eine Synthesis, die die ganze Arbeit erledigt.