

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung des Titels „Die Freiheit fühlen. Theologische Anmerkungen zum Determinismus“ von Michael Rosenberger in der Buchreihe *Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge* (<https://www.peterlang.com/document/1097300>).

© Peter Lang, 2004.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team

## *Die Freiheit fühlen* **Theologische Anmerkungen zum Determinismus**

„Der Glaube an die Willensfreiheit wird verschwinden!“ Diese Prognose hat der Bremer Verhaltensphysiologe Gerhard Roth im vergangenen Jahr als sein Credo, sein *Glaubens-Bekenntnis* (!) provokativ an den Anfang einer Diskussion in Graz gestellt<sup>1</sup>. Mit „Willensfreiheit“ bezeichnet Roth dabei die Möglichkeit des Menschen, anders zu handeln, wenn er nur anders handeln will. Der Glaube an eine solche Möglichkeit werde verschwinden - das ist schon eine markante These, die vermutlich bei Vielen spontan Widerspruch weckt. Und dennoch: Seien wir - gerade aus einem christlich geprägten Horizont heraus - nicht voreilig! Schauen wir uns das Problem der Willensfreiheit gründlich und in Ruhe an!

Mit ihm berühren wir ja einen zentralen Punkt der Ethik: Kann der Mensch nicht frei entscheiden, dann scheinen nach landläufiger Überzeugung moralische Appelle und ethische Überlegungen sinnlos. Insofern ist es für die Moralthologie unerlässlich, der Frage nach der Willensfreiheit nachzugehen. Dies soll hier in folgenden Schritten geschehen: Zunächst wird kurz auf den Ursprung des heute gängigen Begriffs der Willensfreiheit im frühchristlichen Denken hingewiesen. Dann wird an Hand der Thesen von Hume und Kant die typisch neuzeitliche Problembeschreibung herausgearbeitet. Die wegweisende These von Max Planck bietet sodann eine gute Grundlage, aktuelle Veröffentlichungen der Neurophilosophie zu diskutieren, ehe zuletzt ein Brückenschlag zur Existenzphilosophie und -theologie gewagt wird.

### *1 Die Geburt der Idee der Willensfreiheit in der frühchristlichen Theologie*

Im griechischen Denken hat Begriff des (freien) Willens „als Ansatzpunkt ethischer Bewertung keinen Platz“ (Albrecht Dihle 1985, 48)<sup>2</sup>. „Die Notwendigkeit eines Willensbegriffs, der es erlaubt, uns in letzter Instanz für unsere Taten verantwortlich zu machen,... kommt erst mit dem Christentum auf. Seine Bedeutung verdankt er der Freiheit, die im Rahmen des christlichen Weltbildes, als Freiheit zur Sünde mit der Güte und Allmacht Gottes in Konflikt gerät.“ (Stephan Ritzenhoff 2000, 14) Der Begriff menschlicher Willensfreiheit in dem hier verhandelten Sinn ist also aus einer spezifisch theologischen Problemstellung erwachsen. Diese hat zwei Seiten: 1) Im Blick auf das Gottesbild gilt es, das Theodizeeproblem zu lösen, d.h. die Frage, woher das Böse in die Welt kommen kann, wenn diese von Gott durch und durch gut erschaffen wurde. Die Antwort lautet: Der Mensch, der sich frei gegen Gottes Willen entscheidet, bringt das Böse in die Welt. 2) Im Blick auf das Menschenbild muss ein Weg gefunden werden, die Entscheidung zum Heil oder Unheil als genuin menschliche Tat darzustellen: Es liegt am freien Menschen, ob er einst die Vollendung im Himmel erlangt. Er selbst entscheidet über die Annahme des

---

<sup>1</sup> Ursula Baatz 2002, 12.

<sup>2</sup> Bei Plato etwa dient der Wille (thymos) der Erkenntnis des Guten und ist so letztendlich nicht mehr als ein Ableseorgan der Vernunft (Politeia 440b). Aristoteles schreibt der überlegten Wahl (prohairesis) zwar den Status einer unhintergehbaren Ursache zu, die sich auch gegen die Vernunft entscheiden kann. Diese Möglichkeit bezieht sich aber nur auf die Wahl der Mittel, nicht des Ziels (EN 1113 a10-15; 1139 a31-35). Die Stoa schließlich versteht die Willensfreiheit des Menschen als Freiheit zur weisen Zustimmung (synkathesis) oder törichten Ablehnung eines vorherbestimmten und unabänderlichen Schicksals.

göttlichen Heilsangebots. Mit dem so konstituierten starken Freiheitsbegriff wehren sich die Kirchenväter zugleich gegen das antike Schicksalsdenken wie gegen jede Form der Prädestinationslehre: Gott sieht den freien Willensentschluss des Menschen zwar voraus, bestimmt ihn aber nicht: „Unser Wille wäre nicht Wille, wenn er nicht in unserer Macht stünde. Weil er in unserer Macht steht, ist er frei.“ (Augustinus, De lib. arb. III, 3) Gott will, dass der Mensch sich frei für sein Heil entscheidet.

## 2 Die klassische Diskussion der Neuzeit

Bis zum Ende des Mittelalters ist das Gegenmodell eines starken Begriffs der Willensfreiheit ein „geisteswissenschaftlicher“ Determinismus, der im paganen Fatalismus und im christlichen Prädestinationsdenken seine klassischen Ausformungen erfährt. Dies ändert sich mit dem Beginn der Neuzeit Grundlegend. Mit Newton und Galilei bricht sich im 17. Jh. ein neuer, naturwissenschaftlich konzipierter Determinismus Bahn, dessen Ursprung in der Physik liegt. Seine zentrale These könnte so formuliert werden: Prinzipiell sind alle Phänomene einschließlich aller menschlichen Verhaltensweisen aus Ursachen erklärbar, deren (natürliche) Gesetzmäßigkeiten (einschließlich Wahrscheinlichkeitsangaben oder Unschärferelationen) sich empirisch nachweisen lassen.

Zur Untermauerung dieser These bedarf es allerdings einiger *methodischer Vorbedingungen*, die von ihren VertreterInnen oft nicht ausgewiesen werden. Sie lauten: 1) Der Beobachter stellt sich außerhalb des im Experiment Beobachteten, ist also wirklich objektiv. 2) Naturgesetze sind prinzipiell mathematisch fassbar (auch wenn nicht alle schon faktisch erfasst sind). 3) Der Ausgangszustand kann prinzipiell vollständig beschrieben werden. 4) Das Kausalitätsprinzip ist die einzige Basis des Zugangs der empirischen Wissenschaften zur Wirklichkeit; zu jedem eindeutig beschreibbaren Zustand kann eine kausale Erklärung gefunden werden. Die empirische Wissenschaften vertreten demnach per definitionem einen methodischen (!) Determinismus. Dieser ist nicht Schlussfolgerung, sondern Möglichkeitsbedingung empirischer Wissenschaft. Da für ihn universale Gültigkeit beansprucht wird, ist er nicht verifizierbar, und weil er die zugrunde liegende Methode ist, auch nicht naturwissenschaftlich falsifizierbar.

Solange der Determinismus ausschließlich eine Methode naturwissenschaftlichen Forschens ist, ergeben sich keine Probleme. Kritisch aber ist seine Übertragung in die Philosophie: Hier hat das Kausalitätsprinzip nicht mehr die Funktion einer (formalen) Methode zur Versuchsauswertung, sondern eines (materialen) Axioms, das dem klassischen Freiheitsbegriff (im Sinne der Wahlfreiheit, so oder auch anders handeln zu können) diametral entgegen steht<sup>3</sup>. Dieses Axiom muss dann aber hermeneutisch ausgewiesen und plausibilisiert werden.

Für die Annahme eines derartigen philosophischen Determinismus gibt es gute Gründe: So ist das „freie“ Verhalten der Mitmenschen aus der Perspektive Außenstehender in der Regel relativ gut „berechenbar“: Kennt man den Charakter eines Menschen, so lässt sich eine ziemlich zuverlässige Prognose seines Handelns abgeben. Die Freiheit des Willens scheint also keineswegs Beliebigkeit zuzulassen.- Aber auch die Gegenposition, die man als Libertarismus bezeichnen kann, hat gute Gründe: Eine nicht (von außen oder innen)

---

<sup>3</sup> Letztlich liegt hier, wie sich zeigen wird, das Schlüsselproblem: Der neuzeitliche Determinationsbegriff im Sinne vollständig angegebener Wirkursachen trifft auf einen spätantiken Freiheitsbegriff, der ganz andere Probleme zu lösen versucht! Schon aus dieser Beobachtung heraus liegt es nahe, dass es in der Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft einen neuen Freiheitsbegriff braucht!

gezwungen handelnde Person erfährt sich in der Regel als „frei“. Sie hat den Eindruck, „selbst“ Ursache ihrer Handlungen zu sein.

Nun sind beide Positionen, da sie je universale Geltung beanspruchen, prinzipiell unbeweisbar und damit „metaphysisch“. Der Streit kann also letztlich nur zweierlei Wege gehen: Entweder die Plausibilität der einen Position zu Lasten der anderen zu erhärten oder beide Positionen miteinander so zu vermitteln, dass sie nicht mehr als Gegensätze gesehen werden müssen, sondern zueinander kompatibel erscheinen. Da beide Wege sowohl vom Standpunkt des Determinismus als auch von der Position des Indeterminismus aus begangen werden können, ergeben sich zunächst vier Möglichkeiten, die im folgenden Schaubild verdeutlicht werden. Für alle vier hat es im Laufe der letzten Jahrhunderte etliche Vertreter gegeben. Es gibt aber auch Philosophen, die sowohl ein starkes Konzept der Freiheit als auch einen starken Begriff der Determination vertreten und doch glauben, über zusätzliche Unterscheidungen beide Gedanken miteinander vereinbaren zu können. Solche Denker einer fünften Gruppe ließen sich als „libertarische Deterministen“ oder „deterministische Libertarier“ bezeichnen.

*Schaubild: Mögliche Positionen in der Determinismus-Debatte*

	<b>Kompatibilisten</b>	<b>Non-Kompatibilisten</b>
<b>Deterministen</b>	abgeschwächtes Freiheitskonzept	„harte“ Deterministen
<b>„Libertarische Deterministen“</b>	zwei starke Konzepte miteinander vereinbar	
<b>Indeterministen/ Libertarier</b>	abgeschwächtes Determinismuskonzept	„harte“ Libertarier

### 1.1 Kompatibilistischer Determinismus: David Hume

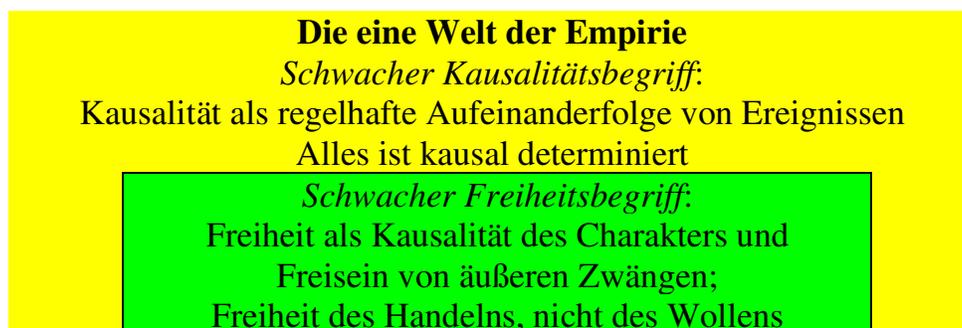
Einer der provozierendsten und klarsten Vertreter des angelsächsischen Empirismus für die hier behandelte Frage ist David Hume. Der hier gestellten Frage widmet er sich im Kapitel VIII seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ von 1748<sup>4</sup>. Nicht nur, aber auch wegen seiner darin geäußerten Thesen wird er in der scientific community bis zu seinem Lebensende gemieden. Erst posthum wird ihm die Aufmerksamkeit zuteil, die ihm gebührt. Eingangs äußert Hume den Verdacht, das eigentliche Problem der Determinismus-Debatte sei rein terminologischer Natur: Die Begriffe Freiheit und Notwendigkeit seien nicht klar definiert. So scheint es ihm evident, dass sich die Kontroverse nur um Worte drehe, während in der Sache eigentlich Einigkeit bestehe. Dies untermauert Hume durch folgende Überlegungen: Der Begriff der Ursächlichkeit bezeichne die regelmäßige Sequenz zweier Ereignisse („A ist Ursache von B“ besagt dann: „nach dem Ereignis A folgt immer das Ereignis B“). Denn mehr als die zeitliche Aufeinanderfolge von Ereignissen könne der Mensch gar nicht erkennen. Die Einsicht in ursächliche Verknüpfungen wachse dann aber aus Erfahrung, durch die Beobachtung steter Gleichförmigkeit von Abläufen. Kausalität lasse sich also nicht a priori als denknötwendig herleiten.- Hier zeigt sich, dass das empiristische Grundaxiom (jenseits empirischer Tatsachen ist dem Menschen nichts erkennbar) den Kausalitätsbegriff automatisch abschwächt.

<sup>4</sup>Originaltitel „Philosophical Essays Concerning human Understanding“. Es handelt sich um eine Überarbeitung des 1739 veröffentlichten 1. Buches des „Treatise of Human Nature“, wurde aber ebenso wie dieses in der Gelehrtenwelt mit eisigem Schweigen bedacht.

Nun sei es evident, so Hume weiter, dass die Menschen im alltäglichen Miteinander diese Gleichförmigkeit auch füreinander annähmen: Sie wüssten um den relativ stabilen Charakter des Anderen und kennten seine ungefähr konstanten Neigungen, wenngleich seine Persönlichkeit ihnen nie total erschließbar sei. Doch im praktischen Umgang gingen die Menschen so miteinander um, als ob der stabile Charakter des Anderen seine Handlungen ursächlich bestimme. Hume legt Wert auf die Feststellung, dass die Abweichungen von der Regel für menschliches Verhalten nicht größer, sondern eher geringer seien als bei naturhaften Abläufen. Insofern sei es nur logisch, auch für den Menschen von deterministischen Abläufen auszugehen, wenn dies für natürliche Prozesse ohnehin anerkannt werde. Per definitionem könne es keine nicht notwendigen Folgen von Ursachen geben. Entweder sei also der menschliche Charakter Ursache der Entscheidungen und diese determiniert. Oder Entscheidungen seien nicht determiniert, dann sei der Mensch aber auch nicht Ursache seines Handelns.

Im zweiten Teil des Kapitels versucht Hume daher einen neuen, mit dem deterministischen Konzept vereinbaren (schwachen) Freiheitsbegriff zu etablieren. Dazu greift er auf die Praxis des Strafrechts zurück: Ein Mensch werde nur bestraft, wenn angenommen werde, dass er bewusst und gezielt böse gehandelt habe. Es werde folglich stillschweigend eine Notwendigkeit angenommen, da von einer einzelnen Freiheitsentscheidung auf den (konstanten) Charakter des Menschen zurück geschlossen werde. Ergo meine Freiheit - zumindest im Strafrecht - die Freiheit von äußeren Zwängen und das alleinige Abhängen der Entscheidung von inneren Notwendigkeiten. Damit hat Hume die neue, s.E. präzisere und mit dem Determinismus kompatible Definition des Freiheitsbegriffs gefunden: Freiheit meint nicht Willensfreiheit, denn diese könnte stricte dictu nicht durch Charakterzüge, Wünsche und Motive bestimmt sein und wäre damit als Begriff nutzlos. Freiheit meint vielmehr Freiheit des Handelns: Die Abwesenheit von zwingenden Umständen, so dass die Handlung ganz durch den eigenen Charakter und eigene Wünsche determiniert ist.

*David Hume (1711-1776): Empiristische Betrachtung*



Freiheit als Spezialfall der (Natur-) Kausalität: Kausalität des Charakters

### 1.1 **Deterministischer Libertarismus: Immanuel Kant**

Ohne Zweifel kommt Hume das Verdienst zu, das Problem des naturwissenschaftlich begründeten Determinismus als erster in voller Schärfe gestellt zu haben. Das erkennt Immanuel Kant auch unumwunden an: „Seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber er

schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden...” (Prolegomena A 7 ff) Dass Hume kein Licht in das Problem bringt, liegt aus der Sicht Kants daran, dass er das eigentliche Problem nur verschiebt, nicht löst. Eine wirkliche Lösung ist deshalb das Ziel der Kant’schen Überlegungen.

Kant greift dabei zunächst die Begriffe der Willenskausalität und der Freiheit auf, wie Hume sie definiert hat: „Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann: so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.” (GMS AA IV 445) Allerdings wehrt sich Kant heftig dagegen, die Begriffe der Freiheit und Notwendigkeit als Erfahrungsbegriffe zu verstehen: „Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei... Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein... Auf der anderen Seite ist es ebenso notwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sei, und diese Naturnotwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Notwendigkeit, mithin eine Erkenntnis a priori, bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt... Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweiset und notwendig beweisen muß.” (GMS AA IV 455) Freiheit und Notwendigkeit entstammen als Begriffe dem Denken, sie übersteigen die Erfahrungen und sind mithin transzendente Begriffe. Denn sie enthalten begrifflich eine absolute, nicht mehr letztlich nachweisbare Behauptung. Für die Naturkausalität, so Kant, lassen sich zwar Erfahrungsbeispiele zur Untermauerung finden, und diese haben zweifellos die Struktur der zeitlichen Sequenz von Ereignissen, wie Hume das analysiert hat. Aber der Begriff der Kausalität oder Naturnotwendigkeit geht darüber hinaus: Er behauptet nicht nur eine äußere zeitliche Verknüpfung zweier Ereignisse, sondern deren notwendigen inneren Zusammenhang. Das Denken überschreitet damit die reinen Tatsachen der Erfahrung.

Für die Freiheit, die sich letztlich nur negativ aus der Abwesenheit von inneren oder äußeren Naturnotwendigkeiten definieren lässt, räumt Kant im obigen Zitat das Fehlen von Erfahrungskorrelaten ein. Gleichwohl ist für ihn die Annahme der Willensfreiheit eine Notwendigkeit, wenn der Vernunft überhaupt eine eigenständige Rolle im Gegenüber zur Erfahrung zugewiesen werden soll: „...so ist doch in praktischer Absicht der Fußsteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Tun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde...” (GMS AA IV 455f)

Vernunftfreiheit und Naturnotwendigkeit sind für Kant also zwei eigenständige, nicht weg zu diskutierende Realitäten. Ihr Widerspruch kann nur ein scheinbarer sein. „Indessen muß dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sei, niemals begreifen werde... Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subjekt, was sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne... dünkte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt.” (GMS AA IV 456) Freiheit und

Notwendigkeit können also nicht auf der *selben* Ebene der Wirklichkeit gedacht werden. Sie gehören zwei radikal verschiedenen Dimensionen an und sind nicht aufeinander reduzierbar: „Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Kausalität begabt, denkt, als wenn er sich wie ein Phänomen der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt und seine Kausalität äußerer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, daß beides zugleich stattfinden könne, ja sogar müsse. Denn daß ein Ding in der Erscheinung... gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe als Ding oder Wesen selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch...” (GMS AA IV 457f)

Eine Frage allerdings muss, so Kant, definitiv offen bleiben: Wie die Vernunft es vermöge, in die Erfahrungswirklichkeit hinein zu wirken, wie also der Mensch aus freiem, vernünftigen Entschluss heraus zum konkreten Handeln komme: „...alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären anfinge, wie reine Vernunft praktisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei.” (GMS AA IV 458) Das Zusammenspiel von Denken und Handeln bleibt für Kant also ein unauflösliches Rätsel und der Wille ein „Gefangener der intellegiblen Welt” (S. Ritzenhoff 2000, 138). Das ist der Preis, den Kant für einen konsequenten Libertarismus in Verbindung mit einem nicht weniger starken Determinismus bezahlt. Doch zieht er diese „Lösung” einer Reduktion der einen auf die andere Dimension vor.

*Immanuel Kant (1724-1804): Idealistische Betrachtung*

Sinnenwelt	? ∨ §	Verstandeswelt
<i>Starker Kausalitätsbegriff:</i> Ursache ist mehr als regelhaft wiederkehrende Abfolge		<i>Starker Freiheitsbegriff:</i> Freiheit als Unabhängigkeit des Willens von jeder anderen Ursache
Vollständige Determination aller Ereignisse der Sinnenwelt		Vollständige Freiheit aller Akte des Willens
Dies ist a priori denknotwendig und a posteriori aufweisbar		Dies ist a priori denknotwendig, aber nicht a posteriori aufweisbar

Strenger Dualismus zweier irreduzibler Wirklichkeiten

## 1 (Bi-) Polares Denken statt Dualismus: Max Planck

Ein Paradigmenwechsel in der Einschätzung der Willensfreiheit zeigt sich 1936 in einem beachtenswerten Vortrag von Max Planck (dokumentiert in: Ulrich Pothast 1978, 272-293). Mit ihm wird eine Überbrückung des Kant'schen Dualismus möglich, ohne erneut dem Hume'schen Monismus zu verfallen. Plancks Absicht ist zu zeigen, „wie man vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus, ohne die Voraussetzung einer universellen strengen Kausalität preiszugeben, sehr wohl zu einem Verständnis für die Tatsache der Willensfreiheit und des sittlichen Verantwortungsgefühls gelangen kann.“ (273) Dazu vollzieht Planck folgende gedanklichen Schritte: I) Determiniertheit wird verstanden als die prinzipielle Voraussagbarkeit eines natürlichen oder geistigen (!) Ereignisses durch einen passiven, d.h. unbeteiligten und „allwissenden“ Beobachter. II) Damit von universalem Determinismus gesprochen werden kann, müssen auch menschliche Willensakte determiniert sein; davon gehen Psychologie wie menschliche Intuition (die das Verhalten anderer prognostiziert) aus. III) Wenn der unbeteiligte Beobachter aus seiner Passivität austritt und dem Beobachteten etwas von seinem Wissen mitteilt, ist eine andere Situation gegeben: Die von ihm übermittelten Informationen werden durch den Beobachteten in Rückkopplung mit seinem eigenen Verhalten gebracht und verändern dieses. Die ursprüngliche Voraussage des unbeteiligten Beobachters wird nicht eintreffen. IV) Wenn der Beobachter zugleich der Beobachtete ist, gilt dies in verschärfter Weise. Dies markiert die prinzipielle, unhintergehbare Grenze der Selbsterkenntnis: Der Mensch kann sich (zumindest bezüglich seiner eigenen Zukunft!) nie als völlig unbeteiligter Beobachter gleichsam von außen betrachten - und zwar nicht wegen mangelnden Erkenntnisvermögens, sondern auf Grund der Vorgängigkeit des Willens zum Verstand (vor dem Verstehen kommt das Verstehenwollen) und dessen Unabhängigkeit von diesem (Verstehen ist kein Produkt des Willens, ist nicht willentlich „machbar“). V) „*Von außen, objektiv betrachtet, ist der Wille kausal gebunden; von innen, subjektiv betrachtet, ist der Wille frei.*“ (284) Das ist die zentrale These Plancks. Sie bedeutet für ihn keinen Widerspruch, sondern bestätigt nur die alte naturwissenschaftliche Erkenntnis der Relativität jeder Aussage in Abhängigkeit von ihrem Bezugssystem. Es geht also um zwei gleichermaßen gültige, nicht aufeinander reduzierbare Bezugssysteme: Das System des reinen Denkens und jenes des Willens und Fühlens. Nur wenn wir die Gefühle für irrelevant hielten, so Planck, löste sich die Freiheit auf. VI) Die kausal-objektive Betrachtung der Wirklichkeit versagt bei der Frage: Wie soll ich handeln? Ein Urteil ist hier prinzipiell nur in subjektiver Perspektive möglich. Gleichwohl lassen sich zwei Vorteile der analytisch-objektiven Rückschau auf vergangenes Handeln benennen: Sie ermöglicht einerseits das Erkennen von Fehlern, um diese in Zukunft zu vermeiden, und zeigt andererseits, dass auch ungünstige Situationen auf lange Sicht Gutes hervorbringen können, ermutigt also zur Gelassenheit.

Mit seinem Ansatz definiert Planck die Grenzen zwischen Determination und Freiheit neu: Determination ist eine notwendige Kategorie objektiver, distanzierter, analytisch-wissenschaftlicher Betrachtung. Empirisch lässt sich nichts anderes finden als vollständige Kausalität. Freiheit hingegen ist eine Wirklichkeit personaler Subjektivität, mithin von Wille und Gefühl. Damit erübrigt sich Kants Frage, wie die Verstandeswelt auf die Sinnenwelt einwirken könne. Eine direkte Einwirkung gibt es nicht, wohl aber eine stete Verbindung zwischen Denken und Fühlen in der Existenz des Menschen. Es ist erstaunlich, dass Planck aus rein logischen Überlegungen heraus ein Ergebnis findet, das empirische

Naturwissenschaften und transzendente Geisteswissenschaften miteinander versöhnen kann.

Hinzu kommt ein Zweites: Freiheit ist für Planck nicht nur ein a priori denknöwendiger Begriff wie für Kant, sondern auch ein a posteriori unhintergebares existenzielles Grundgefühl des entscheidenden Menschen. Dieses Gefühl konstituiert sich in der Rückkopplungsschleife zwischen Erkennen und Wollen in dem einen Ich des handelnden Subjekts. Dabei gibt es für Planck überhaupt keinen Grund, die analytische Sicht der Welt als vollständig determiniert jener anderen vorzuziehen, die dem Menschen auf Grund der subjektiven Erfahrung Freiheit zubilligt. Es handelt sich um zwei Bezugssysteme, und logisch betrachtet kann keines eine Präferenz oder Dominanz über das andere beanspruchen. Damit ist zwar nicht im naturwissenschaftlichen Sinne bewiesen, dass es „wirklich“ Willensfreiheit gibt - Freiheit ist kein empirisch aufweisbares Faktum. Es ist aber zumindest gezeigt, dass es eine existenzielle und nicht nur rein denkerische Notwendigkeit für den handelnden Menschen darstellt, die eigene Fähigkeit zu selbstbestimmtem Handeln vorauszusetzen. Und damit ist Planck weiter als Kant.

Schließlich löst sich im Planck'schen Modell der strikte Dualismus Kants zu Gunsten einer Einheit in Unterschiedenheit auf: Es ist der selbe Mensch, der die selbe Welt objektiv zu analysieren sucht, in der er als Subjekt lebt und handelt.

*Max Planck (1858-1947): Wissenschaftstheoretische Betrachtung*

<b>Das handelnde und erkennende Subjekt als Einheitspol</b>	
<b>Die Welt in objektiver Perspektive</b>	<b>Die Welt in subjektiver Perspektive</b>
analytisch-naturwissenschaftliches Denken	synthetisch-ethisches Wollen und Fühlen
<i>Starker Kausalitätsbegriff:</i> Vollständige Determiniertheit der Welt und des Menschen	In einem neuen Sinn <i>starker Freiheitsbegriff:</i> Grundlegendes Freiheitsgefühl des Menschen

Wissenschaftstheoretisch zwei völlig gleichberechtigte Perspektiven, die naturwissenschaftlich betrachtet *beide* dem Menschen zu Eigen sind.

## ***1 Die aktuelle Diskussion im Kontext der Neurowissenschaften***

Mit dem Postulat der Integration der neurowissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten zwanzig Jahre ist die Determinismus-Debatte nochmals auf einer neuen Ebene angekommen. Denn erstmals scheint es denkbar, die allein aus logischen Überlegungen formulierten Thesen Plancks neuro-logisch, d.h. empirisch zu untermauern. Es wird daher zu fragen sein, wie weit die gegenwärtigen Exponenten der Neurophilosophie das

denkerische Niveau Plancks erreichen und ob sie seinen Paradigmenwechsel selber vollzogen haben.

Zunächst aber gilt es, den puren „Anti-Libertarismus“ als ausschließlich defensiv und damit als ungenügend (wenngleich nicht falsch) zu kennzeichnen: Die von dem Neurowissenschaftler Benjamin Libet aufgewiesene Beobachtung, dass der bewusste Entschluss zum Handeln dem unbewussten Aktivieren des Handlungspotenzials mit etlicher Verzögerung nachfolgt und dass das Bewusstsein seine eigene Entscheidung künstlich zurückdatiert, kann zwar die Widerlegung bestimmter Thesen eines harten Libertarismus stützen (so verwendet u.a. von Hans Goller 2001, 420f und Hans Lenk 2001, 85f). Wird er aber zum Kernargument einer anthropologischen Grundlegung, fehlt es an konstruktiven Elementen zur Entfaltung derselben. Genau diesen Eindruck habe ich von den Veröffentlichungen des schon zitierten *Gerhard Roth*. Überzeugend und zurecht widerlegt Roth die Strategie sog. „Rückzugsphilosophen“, die überall dort von „Freiheit“ reden, wo momentan noch keine determinierenden Ursachen nachgewiesen werden können (Gerhard Roth in: Ursula Baatz 2002, 16). Aber darüber hinaus bieten seine Ausführungen wenig, um ein erneuertes Menschenbild zu konstruieren. „Es darf selbst gedacht werden“, betitelt Ulrich Schnabel deshalb im November 2001 seine Rezension von Roths Buch „Fühlen, Denken, Handeln“ in der Wochenzeitung „Die Zeit“. Schnabel findet es ärgerlich, dass Roth im genannten Buch zwar ein neues Menschenbild zu entwerfen behauptet, dies aber schlussendlich den LeserInnen selbst überlässt. Mir geht es - ich sage es offen - bei Roths Publikationen insgesamt so: Ein konstruktives, den neuen Erkenntnissen angemessenes Menschenbild wird in keiner Weise sichtbar.

Dass die Destruktion überkommener Anschauungen unvermeidlich ist, darüber besteht kein Zweifel. Aber alle im Folgenden behandelten Autoren lassen der Destruktion eine neue Konstruktion der Anthropologie folgen und gehen damit weiter als Roth.

Der Naturwissenschaftler *Henrik Walter* z.B. vertritt zwei zentrale Thesen: 1) Das Gehirn entspreche in seiner Funktionsweise am ehesten dem Chaos-Modell der Physik: Eine winzig kleine Änderung könne eine schier übergroße Wirkung haben. Doch bleibe auch ein chaotischer Mechanismus streng im deterministischen Rahmen. Die Chaostheorie gehe davon aus, dass unbeschadet geringer Prognosemöglichkeiten alle Ereignisse durch die Ausgangsbedingungen vollständig determiniert seien. 2) Freiheit könne als Akteurskausalität im Sinne einer „natürlichen Autonomie“ verstanden werden: Der Mensch mache sich seine Handlungen zu eigen, indem er sie als eigene empfinde und in seinen (nicht willkürlich steuerbaren) Gefühlen spüre: „Das habe ich getan!“ Den Sinn dieses Mechanismus im menschlichen Gehirn sieht Walter darin, die Konsistenz des Handelns mit der eigenen Vergangenheit zu sichern, dem Verhalten „Authentizität“ zuschreiben zu können und so die eigene Identität zu konstituieren. Freie, d.h. persönlich zuzurechnende Handlungen seien folglich jene, die die Person sich über Gefühle zu eigen gemacht habe. Das Nachdenken im Vorfeld einer Entscheidung sei dann interpretierbar als „Probehandeln im mentalen Raum“ (Henrik Walter 1999, 362): Das Gehirn simuliere alternative Situationen und bringe deren Resultat in gehirnimanente Rückkopplungsschleifen ein. Stimme das Resultat ausreichend mit den in Gefühlen gespeicherten internen oder externen Normen des betreffenden Menschen überein, werde er den Entschluss fällen, entsprechend zu handeln.

Philosophisch geht Walter damit von einem starken Begriff der Determination aus, den er mit einem abgeschwächten Freiheitskonzept verbindet. Seine zwingende Schlussfolgerung

lautet: „Willensfreiheit in einem libertarischen Sinn gibt es nicht... Die Illusionen einer libertarisch konzipierten Willensfreiheit sind vermutlich so unvermeidbar wie optische Täuschungen.“ (355) Damit untermauert Walter mittels der Neurologie - vereinfacht gesprochen - die Thesen David Humes. Weder die Kant'schen noch die Planck'schen Ideen und deren innovatives Potenzial greift er substanziell auf.

Anders als Walter möchte der Philosoph *Stephan Ritzenhoff* nicht den Freiheitsbegriff, sondern den Determinismusbegriff abschwächen. Dazu versucht er, das mathematisch dominierte Determinationskonzept durch ein biophilosophisches zu ersetzen: Mit Rekurs auf das Dreikörperproblem (Henry Poincaré 1892), die Chaostheorie und die Theorie von den nicht-trivialen Maschinen (Heinz von Foerster) meint er aus der Mathematik selbst zeigen zu können, dass Kausalität nicht i.e.S. mathematisch und linear verstanden werden dürfe. Es bedürfe eines komplexeren (und letztlich „schwächeren“, weil offeneren) Begriffs der Kausalität.

Im zweiten Schritt versucht Ritzenhoff einen Neuansatz auf der Basis der Theorie der Selbstorganisation nach Humberto Maturana, Francisco Varela und Ricardo Uribe. Lebende Systeme sind nach dieser Theorie durch ihre Fähigkeit charakterisiert, sich selbst zu organisieren. Dabei seien nun besonders folgende Tatsachen von Bedeutung: 1) Das umgebende Milieu löst in dem sich selbst organisierenden System Reaktionen aus, ohne diese von außen vollständig zu determinieren: Man spricht von „Perturbationen“ durch das Milieu. 2) Die Innen- und Außenperspektive eines autopoietischen Systems lassen sich nicht aufeinander reduzieren. Tun und Erkennen sind untrennbare, einander wechselseitig formende und doch je eigenständige Aspekte eines Vorgangs.

Der Versuch der Abschwächung des Determinismusbegriffs gelingt Ritzenhoff m.E. nicht. Denn die „Perturbationen“ determinieren nach Auffassung Maturanas sehr wohl in einem starkem Sinn, weil die Struktur das System selbst ebenfalls vollständig determiniert: „Wenn ein System strukturdeterminiert ist, dann bedeutet dies, daß es deterministisch ist und daß in seinem Operieren jede freie Wahl ausgeschlossen ist; es bedeutet jedoch nicht, daß das System notwendigerweise vorhersagbar ist. Determinismus ist ein Merkmal des Operierens eines Systems, während Vorhersagbarkeit und freie Wahl Ausdrücke sind, die den Wissensstand des Beobachters spiegeln.“ (Humberto Maturana 1982, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit*, Braunschweig/ Wiesbaden, 270)- Es ist verwunderlich: Ritzenhoff erwähnt die wechselseitige Irreduzibilität der Innen- und Außenperspektive selbstorganisierter Systeme, zieht daraus aber keineswegs die Konsequenz, dass es dann eigentlich keiner Abschwächung des Determinismusbegriffs bedürfte. Die entscheidende Frage, wie die beiden Perspektiven ineinander greifen könnten, stellt er nicht, obwohl sie durch Planck schon viel früher als Schlüsselfrage gekennzeichnet wurde.

Walter wie Ritzenhoff verwenden den Begriff der Akteurskausalität. In diesem Begriff wird nach Roderick Chisholm ausgesagt, dass der Handelnde sich seine Handlungen zu Eigen macht, dass er sie als seine qualifiziert und sich mit ihnen identifiziert<sup>5</sup>. Nicht enthalten ist in diesem Begriff jedoch die Frage nach der Determiniertheit der Handlungen. Der Begriff „Akteurskausalität“ liegt jenseits der Ebene empirisch-partikularer Analyse. Es handelt sich um einen Terminus existenzialer Philosophie. Das aber haben weder Walter noch

---

<sup>5</sup> Ähnlich formulieren es auch Hans Lenk 2001, 85f und Gerhard Roth 1999<sup>3</sup>, 303-311. Der Gedanke der Akteurskausalität kann wohl als seitens der Neurophilosophie allgemein akzeptiert gelten. Gleichwohl wenden sich auch Lenk und Roth wie die meisten anderen Neurophilosophen der eigentlichen Konfliktlinie im Determinismus-Streit nicht zu.

Ritzenhoff wirklich verstanden. Die beiden letzten Autoren, die ich nenne, wählen hingegen die polare Sicht, die auch Planck vertrat, zur Basis ihrer Anthropologie.

*Wolf Singer* spricht von „unüberbrückbaren Konflikten“ zwischen dem subjektiven Erleben der Freiheit einerseits und der objektiven Feststellung andererseits, dass es Freiheit nicht geben kann (Wolf Singer/ Lutz Wingert 2000, 43). Freiheit sei aus naturwissenschaftlicher Sicht eine kulturelle Konstruktion<sup>6</sup>, die der Mensch sich bereits in den ersten Lebensjahren über die Interaktion mit anderen aneigne und die ihm die subjektive Überzeugung vermittele, ein selbstbestimmtes Ich zu sein<sup>7</sup>. Davon unberührt gelte jedoch: „Die Annahme z.B., wir seien voll verantwortlich für das, was wir tun, weil wir es ja auch hätten anders machen können, ist aus neurobiologischer Perspektive nicht haltbar. Neuronale Prozesse sind deterministisch.“ (ebd. 44) Aber auch Singer betont, dass es zwei Beschreibungssysteme der Wirklichkeit gibt: Er nennt sie die Erste-Person-Perspektive der Empfindungen und die Dritte-Person-Perspektive der (analytischen) Wissenschaft<sup>8</sup>. Es ist das Empfinden, das innerhalb der sozialen Kommunikation Sinn, Werte und auch den Begriff der Freiheit „konstruiert“: „Insofern muss, aus der Dritte-Person-Perspektive betrachtet, das, was die Erste-Person-Perspektive als freien Willen beschreibt, als Illusion definiert werden. Aber „Illusion“ ist, glaube ich, nicht das richtige Wort, denn wir erfahren uns ja tatsächlich als frei.“ (Wolf Singer 2001, 75) Und Singer schließt mit der Vermutung: Es werde keine feindliche Übernahme der Erste-Person-Perspektive durch die Dritte-Person-Perspektive geben (so Wolf Singer 2000, 51), sondern es gehe darum, Metatheorien und eine „Brückensprache“ zu entwickeln, mit deren Hilfe die beiden irreduziblen Beschreibungssysteme aufeinander bezogen werden könnten (Wolf Singer 2000a).

Entfaltet werden die Thesen Singers in dem unter Neurowissenschaftlern weithin anerkannten Werk von *Antonio Damasio* „Ich fühle also bin ich“ (Antonio R. Damasio 2000): Gefühle sind für Damasio Repräsentationen von Körperzuständen (= Emotionen) im Gehirn. Ihre nochmalig gefühlte „Nacherzählung“ im zeitlichen Nacheinander und die Rekonstruktion der Wechselwirkung mit Objektrepräsentationen (= Erkennen) konstituiert den Selbst-Sinn: Das Subjekt fühlt: „Das bin ich!“ Selbstbewusstsein ist also zentral bedingt durch das Erfühlen der eigenen Subjektivität, d.h. des eigenen „Standpunkts“ bzw. Verankertseins im Körper. Selbstbewusstsein ist ohne Körper nicht denkbar. Damasio kann dabei sehr genau Hirnregionen bestimmen, die die einzelnen Funktionen erfüllen, welche den Selbstsinn und das Selbstbewusstsein des Menschen konstituieren. Seine Theorie basiert auf zahlreichen Beobachtungen an Menschen, bei denen Teile des Gehirns geschädigt oder zerstört waren. Wie Planck kommt auch er zu dem Schluss, dass es zwei nicht aufeinander reduzierbare Perspektiven menschlichen Erkennens und Denkens gibt: die objektive und die subjektive.

Der freie Wille ist in diesem Kontext ein Moment der Selbstvergewisserung des Subjekts: Im Prozess des eigenen, subjekthaften Lebensvollzugs wird das Selbst je neu konstituiert,

---

<sup>6</sup> So auch Wolfgang Prinz in: Mario von Cranach/ Klaus Foppa (hg) 1996, 97f.

<sup>7</sup> Und weil es sich um eine frühkindliche Erfahrung handle, so Singer, werde ihr Entstehungskontext vergessen: Das Kleinkind merkt sich Resultate, aber nicht den Zusammenhang ihrer Genese - vgl. W. Singer 2000a.

<sup>8</sup> Ähnlich auch Wolfgang Prinz in: Mario von Cranach/ Klaus Foppa 1996 (hg), 96: „Im [Sprach-] Spiel der wissenschaftlichen Erklärungen von Handlungen und Handlungsursachen ist für die Idee der Willensfreiheit kein Platz. Das Spiel der moralischen Bewertung und Steuerung von Handlungen ist dagegen auf die Idee der Willensfreiheit angewiesen... Wissenschaft muß sein und Moral muß auch sein; nur hat das eine mit dem anderen relativ wenig zu tun.“- Dieser letzte Halbsatz darf - mit Wolf Singer - allerdings bezweifelt werden. Insbesondere wenn Prinz ebd. S. 100 der Moral die Suche des Guten und Gerechten zuordnet, der Wissenschaft aber die Suche der Wahrheit. Hier trennt Prinz entgegen aller Tradition zwei Wirklichkeiten, die stets als untrennbar verbunden verstanden wurden. Zudem wird der Wahrheitsbegriff unnötig und unbegründet auf objektive Erkenntnisse reduziert.

indem das Subjekt sich in Gefühlen als eigen übernimmt und bestätigt. So setzt es sich in ein praktisches Selbstverhältnis und erkennt je neu an: Das bin ich! Chisholms Konzept der Akteurskausalität lässt sich also neurobiologisch erhärten. Freiheit ist so gesehen sehr real, obwohl sie „nur“ ein Gefühl darstellt. Ein entscheidender Erkenntnisfortschritt liegt daher in der Anerkennung der Gleichwertigkeit und wechselseitigen Irreduzibilität von Denken und Fühlen. Nach über 2000 Jahren impliziert er eine deutliche Distanzierung vom griechischen Denken, das (anders als das biblische Denken) den Gefühlen skeptisch gegenüber stand und sie stets in die zweite Reihe verwies: Erfahrung ist mehr als Erkenntnis.

*Schaubild: Tatsächliche Positionen in der Determinismus-Debatte*

	<b>Kompatibilisten</b>	<b>Non-Kompatibilisten</b>
<b>Deterministen</b>	Hume, Walter	
<b>„Libertarische Deterministen“</b>	a) dualistisch: Kant b) polar: Planck, Singer, Damasio, Rahner	
<b>Indeterministen/ Libertarier</b>	Ritzenhoff	

Nicht klar einordnbar: Roth (Anti-Libertarier)

Ergebnis: Klare Tendenz zu kompatibilistischer Lösung ohne Aufweichung der Begriffe Freiheit und Determination

## **1 Der Mensch als freies Subjekt:**

### **Impulse der Existenzphilosophie und -theologie**

Statt wie Kant zwischen Denken und sinnhafter Wirklichkeit zu trennen, unterscheidet die Neurowissenschaft wie Planck zwischen Innen- und Außenperspektive eines Lebewesens, zwischen der Wahrnehmung „äußerer“, unbeeinflussbarer Vorgänge (Wahrnehmung des „Objektiven“) und der Wahrnehmung handlungsdisponierender und -leitender Emotionen (Wahrnehmung des „Subjektiven“). Und statt diese beiden Dimensionen in ein Verhältnis der Über- bzw. Unterordnung zu setzen, stellt sie sie gleichursprünglich nebeneinander. Es fragt sich abschließend, welche philosophische bzw. theologische Anthropologie zu dieser Vorstellung am ehesten kompatibel ist. Meine These lautet eindeutig: Das Menschenbild der Existenzphilosophie und -theologie. Exemplarisch sei dies an Hand der Gedanken Karl Rahners gezeigt.

Das existenziale Verständnis Rahners ordnet die Freiheit begrifflich der menschlichen Subjektivität zu: „Weil und insofern ich mich als Person, als Subjekt erfahre, erfahre ich mich als frei.“ (Karl Rahner 1976, 49). „Subjektiv“ ist hier jedoch nicht abwertend gemeint, im Sinne von „ungewiss“, „nicht nachvollziehbar“, „undurchschaubar“, sondern im Gegenteil aufwertend: Die anthropologische Grundstruktur schlechthin ist die Subjekthaftigkeit als Möglichkeitsbedingung des eigenen Existenzvollzugs. Dabei ist das je eigene Subjektsein eines Menschen objektiv nie einholbar, die Reflexion kann sich ihm nur nähern, bleibt ihm aber äußerlich. Letztlich lässt sich Subjektivität nicht durch Verobjektivierung fassen. Subjekthaftigkeit und Objektivität sind vielmehr zwei

gleichberechtigte, je eigenständige Dimensionen des Menschseins, wobei in existenzphilosophischer Sicht die ursprünglichere der beiden die Subjektivität ist<sup>9</sup>.

*Freiheit wird also existenziell (synthetisch) erfahren, nicht rational (analytisch) nachgewiesen.* Sie kann prinzipiell nicht durch (natur-) wissenschaftliche Forschung erfasst werden. Doch eröffnet sich gerade dadurch ihre Bedeutung: „Freiheit ist kein Datum einer empirischen Psychologie, denn eine solche kann nur funktionale Verknüpfungen einzelner Gegebenheiten innerhalb des Horizonts der Erfahrung überhaupt feststellen, die Freiheit aber wird im voraus zu einer solchen gegenständlichen Erfahrung schon immer als Gestalt transzendentaler Erfahrung überhaupt erfaßt, darin das Subjekt als nicht gegenständlich objektivierbares sich frei weiß.

Diese radikale Geheimnishaftigkeit der Freiheit des Subjekts setzt sich auch fort in den freien Akt des Subjektes als solchen hinein. Der einzelne Akt der Freiheit partizipiert insofern am Geheimnis seiner Herkunft und seiner Hinkunft, als er nie in seiner Freiheit und darum nie in seiner sittlichen Qualität absolut objektivierbar ist.“ (Karl Rahner 1965, 230)

Freiheit ist für Rahner die „Gestalt transzendentaler Erfahrung“. Sie weist den Menschen über sich selbst hinaus und stellt ihn vor das Geheimnis, das er selbst ist. Mögen Psychologen, Soziologen, Verhaltensforscher und andere empirische Wissenschaftler jemandes Verhalten noch so vollständig aus einer Ausgangssituation herleiten können - letztlich wird diesem selbst doch immer die unabweisbare Gewissheit bleiben, dass damit noch lange nicht alles über ihn selbst gesagt ist. In seiner Herkunft und Zukunft bleibt sich der Mensch ein Leben lang (und nach Rahner sogar in der Ewigkeit!) ein unergründliches Geheimnis. Darüber hinaus wird in der eigenen Geheimnishaftigkeit auch deren Grund angerührt und erfahrbar - jener unendliche Horizont, den die religiöse Tradition „Gott“ nennt.- Menschliche Erfahrung ist Erkenntnis in Freiheit, Objektivität in Subjektivität, Gegenständlichkeit in Öffnung auf Transzendenz. So gesehen ist es die Freiheit, die den Menschen erst zum Menschen macht: Die Freiheit, sich selbst zu tun und zu bejahen, die Freiheit, den unfassbaren Grund der eigenen Existenz anzunehmen.

Eine Anthropologie, die in diesem Sinne existenzphilosophisch angelegt ist, kann unbesehen zugeben, dass in objektiver Perspektive Welt und Mensch vollständig determiniert sind. Aber sie wird kaum behaupten wollen, dass damit schon alles über die Welt und den Menschen gesagt wäre. Vielmehr verweist sie auf die Bipolarität menschlicher Verfasstheit. Als Objekt vollständig determiniert greift der Mensch als Subjekt notwendig (!) aus auf den unendlichen Horizont jenseits seiner selbst und wird sich selbst zum nie begreifbaren Geheimnis.

## 2 Epilog

„Der Glaube an die Willensfreiheit wird verschwinden!“ So prognostizierte es Gerhard Roth im vergangenen Jahr. Wenn mit diesem Glauben die Bejahung der Frage „Hätte er oder sie auch anders handeln können?“ gemeint ist, dann gebe ich Roth durchaus recht. Meine Ausführungen haben wie ich hoffe hinreichend gezeigt, dass diese Frage falsch gestellt ist. Denn sie erfasst den Menschen ausschließlich als Objekt und muss demzufolge zwangsläufig mit „nein“ beantwortet werden.

„Seele, wo bist du?“ Wie eine Antwort auf diese Titelfrage unserer Tagung können die Worte Bernhard Weltes gelten: „Sagt man also: Die Wissenschaft hat noch nie eine Seele

---

<sup>9</sup>Dies konvergiert mit der neuwissenschaftlich Erkenntnis, dass sich bei bewussten und selbstbewussten Lebewesen die Gefühle je vorgängig zum Denken bilden und vollziehen - zeitlich in der Evolution, aber auch logisch in der Gehirnstruktur.

gefunden, oder umgekehrt: bald sind wir so weit, wissenschaftlich den Übergang [von der Physik zur Seele, MR] konstruieren zu können, so beruht in beiden Fällen die Aussage auf einer Verkennung der Grundphänomene und auf einer falschen Stellung der Frage.“ (Bernhard Welte 1969, 40) Die Frage nach der Freiheit und der „Seele“ des Menschen lautet anders, nämlich: „Erfährt sich der Mensch als unvertretbar, als einzig und allein sich gehörend und aufgegeben - und doch sich selbst ein Geheimnis bleibend, das er nur schweigend annehmen kann?“ Ob jemand wirklich Gründe findet, diese Frage zu verneinen?

Michael Rosenberger

## Literaturliste

- Ursula Baatz 2002, Gehirn oder Seele? Gibt es einen freien Willen? in: memo. Ökumenischer Manuskriptdienst für religiöse Sendungen im ORF 4/2002, 12-17.
- Roderick Chisholm 1976, Person and Object, London.
- Patricia S. Churchland 1996, Feeling Reasons, in: Antonio R. Damasio u.a. (hg), Neurobiology of Decision-Making, Berlin u.a., 181-206.
- Mario von Cranach/ Klaus Foppa (hg) 1996, Freiheit des Entscheidens und Handelns, Heidelberg.
- Antonio R. Damasio 2000, Ich fühle also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins, München.
- Albrecht Dihle 1985, Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen.
- Hans Goller 2001, Fiktive Freiheit? Die Willensfreiheit aus der Sicht der Hirnforschung: Herder-Korrespondenz 55, 418-422.
- Ted Honderich 1995, Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem, Stuttgart.
- Hans Lenk 2001, Kleine Philosophie des Gehirns, Darmstadt.
- Michael Pauen/ Gerhard Roth (hg) 2001, Neurowissenschaften und Philosophie, München.
- Max Planck 1923, Kausalgesetz und Willensfreiheit, Berlin.
- Max Planck 1936, Vom Wesen der Willensfreiheit, Leipzig.
- Max Planck 1990, Vom Wesen der Willensfreiheit und andere Vorträge, Frankfurt/ Main.
- Ulrich Pothast (hg) 1978, Seminar: Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt/ Main.
- Karl Rahner 1958, Das Dynamische in der Kirche, Freiburg i.B.
- Karl Rahner 1965, Theologie der Freiheit: Rahner Schriften zur Theologie 6, 215-237.
- Karl Rahner 1976, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.B.
- Stephan Ritzenhoff 2000, Die Freiheit des Willens. Argumente wider die Einspruchsmöglichkeit des Determinismus, München.
- Michael Rosenberger 2002, Mit beherzter Vernunft. Fühlen und Denken in ihrer Bedeutung für das sittliche Urteil, in: Münchener Theologische Zeitschrift 52,58-71.
- Michael Rosenberger 2002a, Das unwiderlegbare Gefühl der Freiheit. Anmerkungen zur neueren Determinismusdebatte: Theologische Revue 98, 91-102.
- Gerhard Roth 1994<sup>1</sup>/ 1999<sup>3</sup>, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt/ Main (bes. S. 303-311).
- Gerhard Roth 2001, Fühlen, Denken, Handeln. Die neurobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Frankfurt/ Main.
- Gerhard Roth 2002, Autonomie des Handelns und Willensfreiheit aus Sicht der Hirnforschung, in: Quart 1/2002, 4-9.
- Wolf Singer 2000, Im Grunde nichts Neues: Rechtshistorisches Journal 19, 41-51.
- Wolf Singer 2000a, Ignorabimus? - Ignoramus. Wie Bewußtsein in die Welt kam: Frankfurter Allgemeine Zeitung 23.9.00, 52.
- Wolf Singer 2001, Das Ende des freien Willens? Spektrum der Wissenschaft 2/2001, 72-75.
- Wolf Singer/ Lutz Wingert 2000, Wer deutet die Welt? Ein Streitgespräch: DIE ZEIT 50/ 7.12.2000, 43f.
- Henrik Walter 1999, Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie, Paderborn.
- Henrik Walter 2000, Emotionales Denken statt kalter Vernunft. Das Konzept des Selbst in der Neurophilosophie der Willensfreiheit, in: A. Newen/ K. Vogeley (hg), Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen, Paderborn, 265-290.
- Bernhard Welte 1969, Determination und Freiheit, Frankfurt/ Main.