

Wie frei ist der Mensch?

Zum Dialog zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik

Eberhard Schockenhoff

Es gehört zur Grunderfahrung des Menschen, dass er sich als frei erlebt und sein Handeln auf die Selbstbestimmung seines eigenen Willens zurückführt; sofern wir keinem äußeren oder inneren Zwang unterliegen, erfahren wir uns selbst als Urheber unserer Handlungen. Obwohl die Erfahrung der Freiheit unbezweifelbar in unserem Selbsterleben verankert ist, bleibt sie ein zweideutiges Phänomen, da wir uns in unseren Willensentscheidungen von vielfachen inneren und äußeren Faktoren abhängig fühlen. Inmitten einer komplexen Gemengelage von Wünschen, Empfindungen, Triebregungen, emotionalen Ich-Zuständen und Umwelteinflüssen, lässt sich das „Ich selbst“ meiner Entscheidungen und Willensakte oftmals nicht eindeutig ausmachen.

1. Die Willensfreiheit in den neurowissenschaftlichen Theorien der Gegenwart

1.1 Ergebnisse der modernen Hirnforschung

Aufgrund ihrer unbestreitbaren Fortschritte ist es den Neurowissenschaften gelungen, immer speziellere Strukturen und Funktionsabläufe im Gehirn zu unterscheiden, die für das subjektive Erleben und die Bewusstseinsvorgänge des Menschen von hoher Bedeutung sind. Neurobiologische Theorien sind heute in der Lage, die neuronalen Korrelate bestimmter mentaler Phänomene mit hoher Genauigkeit zu beschreiben; insbesondere können visuelle Wahrnehmungen wie das Farberleben, Speicherungs- und Gedächtnisleistungen sowie das Schmerzempfinden mit großer Wahrscheinlichkeit synchron ablaufenden neuronalen Oszillationen in einzelnen oder mehreren Hirnregionen zugeordnet werden. Dem limbischen System gilt in der Debatte um die

menschliche Willensfreiheit insofern besondere Aufmerksamkeit, als es diejenigen Zentren umfasst, die im Gehirn an der Steuerung des Gedächtnisses, an der emotionalen Bewertung der Folgen unseres Handelns und an der Vorbereitung von Entscheidungen beteiligt sind. Ebenso sind wir über die Funktion der cortiko-thalamischen Schleifen und ihre Entkoppelungs- und Rückkoppelungsprozesse recht gut unterrichtet; die Bedeutung dieser Erkenntnisse für die Vorgänge der Informationsverarbeitung im Gehirn und die Unterscheidung von Schlaf-, Wach- und Traumphasen kann nicht mehr ernsthaft bezweifelt werden. Den so genannten Rückkoppelungsschleifen kommt hohe Bedeutung für die Steuerung unserer Empfindungen und Gefühle beim Aufbau der zeitübergreifenden Identität der Person zu; durch sie werden die Empfindungen, Wünsche und Erwartungen, die unser Verhalten unbewusst prägen, daran gemessen, ob sie zum Gesamtkonzept der Person passen oder nicht.

Die Hirnforschung beschränkt sich längst nicht mehr darauf, unser Erleben und Bewusstsein global im Gehirn zu lokalisieren, sondern es gelingt ihr inzwischen, bestimmte Teilleistungen mit hoher Evidenz immer spezifischeren Bereichen zuzuordnen. Dabei geht sie davon aus, dass die Bewusstseinserebnisse nicht durch eine zentrale Instanz im Gehirn hierarchisch reguliert werden (Homunkulus-Theorie), sondern durch parallele Verschaltungen verschiedener Hirnareale von höchster Komplexität zustande kommen. Die bildgebenden Verfahren (die so genannte Positronen-Emissions-Tomographie [= PET] und die Kernspintomographie) können die Stoffwechselprozesse (z.B. den Glukose- und Sauerstoffverbrauch) sichtbar machen, die mit der erhöhten Aktivität von Nervenzellen in den betreffenden Hirnregionen einhergehen. So entstehen farbige Bilder, die den Eindruck erwecken, wir könnten unserem Gehirn gewissermaßen beim Denken zuschauen und den Prozess begreifen, wie aus Hirnaktivität Bewusstsein, Geist und Freiheit hervorgehen (vgl. dazu Roth 2003, 9-29).

Der Gebrauch von technomorphen Metaphern - in populärwissenschaftlichen Darstellungen ist vom „Feuern“ der Neuronen und von einer Art „Blitzlichtgewitter“ im Gehirn zu lesen - zur Charakterisierung der Hirnaktivität tut ein Übriges, um diesen Eindruck zu verstärken. Ebenso suggeriert die Rede von einer topographischen Karte, die über die Verknüpfung neuronaler Netzwerke in bestimmten Hirnarealen und ihre Zuordnung zu genau definierten Erlebnisqualitäten und Bewusstseinsvorgängen Aufschluss gibt, wir wüssten nunmehr wenigstens im Groben, wie unser Bewusstsein funktioniert und das, was wir „Freiheit“ nennen, zustande kommt. Manche Neurowissenschaftler verbinden mit dieser Entwicklung die Hoffnung, in naher Zukunft durch immer engmaschigere Zuschreibungen das menschliche Bewusstsein in seiner Entstehung und spontanen Tätigkeit vollständig erklären zu können, wobei sie unter „erklären“ die Zurückführung mentaler Phänomene auf neuronale Vorgänge verstehen. Die Auseinandersetzung mit dieser radikalen Variante eines so genannten „reduktiven Physikalismus“ ist für die philosophische und theologische Ethik von besonderer Bedeutung, weil hier die Grenzen einzelwissenschaftlicher Forschung überschritten und aus empirischen Befunden weltanschauliche Folgerungen gezogen werden.

1.2 Kritische Auseinandersetzung mit dem Modell eines reduktiven Physikalismus

Ethisch relevante Handlungen, die wir in unserer Alltagssprache auf die rationale Selbststeuerung der Person und ihre moralische Verantwortung zurückführen, sollen in einer wissenschaftlich exakteren Beschreibungssprache als neuronale Ereignisse interpretiert werden, die zwar *im* Handelnden lokalisierbar sind, ihm aber nicht mehr in der Weise der verantwortlichen Urheberschaft zugeschrieben werden können. Das Verhältnis der Person zu „ihren“ Handlungen wird dabei in der Weise gedeutet, dass sie als Instanz sittlicher Verantwortung hinter dem „Ort“ verschwindet, an dem die neurophysiologischen Prozesse ablaufen, die der Gehirnforschung empirisch zugänglich sind. Die Rede von der moralischen Verantwortung und vom freien

Willen des Menschen soll dadurch als eine Illusion entlarvt werden, die uns unser Gehirn vorspiegelt. Während wir uns aufgrund dieser undurchschaute Selbsttäuschung einbilden, die Ausführung unserer Handlungen durch einen Willensentschluss selbst ins Werk zu setzen, verhält es sich tatsächlich genau umgekehrt. Sobald sich im Gehirn die notwendigen Erregungsmuster gebildet haben und das Bereitschaftspotential zu solchen Handlungen aufgebaut ist, erfolgt ihre Auslösung durch einen Mechanismus, den wir uns selbst durch die ihn begleitende Willensäußerung nur sekundär zuschreiben.

a. Die Unterscheidung von Ursachen und Gründen

Wie problematisch diese Überlegung aus der Sicht einer systematischen Ethik ist, lässt sich anhand der erstmals von Plato entwickelten Unterscheidung von Ursachen und Gründen verdeutlichen, die für eine philosophische Handlungstheorie unverzichtbar bleibt (vgl. Plato, Phaidon 98 d. 99b, vgl. dazu Schockenhoff, in: Rager 2000, 239-287). Auf die Frage: „Warum floh Sokrates nicht aus dem Gefängnis?“ sind zwei Arten von Antworten denkbar: Der erste Antworttypus (A) lautet: Weil seine Sehnen und Knochen sich nicht bewegten. Er fragt nach den Ursachen, welche die Tatsache, dass Sokrates nicht aus dem Gefängnis floh, wie ein beliebiges anderes Ereignis in der physikalischen Welt erklären können. Der zweite Typus (B) dagegen erforscht die Gründe, die Sokrates bewogen. In dieser Frageperspektive kann die Antwort heißen: weil er seinem Daimonion folgen und den Gesetzen des Staates gehorchen wollte. Gründe „bestimmen“ menschliche Handlungen, aber sie „verursachen“ sie nicht. Was menschliche Handlungen von physikalischen Ereignissen unterscheidet, ist die Struktur ihrer Intentionalität; Menschen handeln um der Ziele willen, die sie durch ihr Handeln erreichen wollen. Ein erkanntes und bewusst gewähltes Ziel „verursacht“ ihr Handeln jedoch nicht, denn es bleibt ihnen die Möglichkeit, auch anders zu handeln.

Es ist von hoher Bedeutung für unser Selbstverständnis als handelnde Subjekte, dass die Unterscheidung von Ursachen und Gründen nicht auf einer Illusion

beruht und wir uns in der Annahme nicht täuschen, unser Handeln durch vernünftige Gründe bestimmen zu lassen. Wenn „Gründen“ nur insofern Wirksamkeit im Handeln zugestanden wird, als sie mit wissenschaftlich erkennbaren „Ursachen“ konvertibel sind, wird das Phänomen des Handelns und somit die Fragestellung der Ethik bereits durch die Wahl einer solchen wissenschaftlichen Beschreibungssprache eliminiert. Wollten wir auf die Frage, warum Sokrates nicht aus dem Gefängnis floh, antworten: weil sich in seinem Gehirn kein Bereitschaftspotential aufgebaut hatte, so wäre dies zweifellos ein erheblicher wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt gegenüber dem trivialen Hinweis auf die Mechanik des menschlichen Bewegungsapparates. Trotz ihres höheren wissenschaftlichen Elaborierungsgrades müsste eine solche Auskunft aber noch immer zu dem Antwort-Typus A gezählt werden, in dessen Geltungsbereich die Frage nach den Gründen, die Sokrates bestimmten, als sinnvolle Frage überhaupt nicht gestellt werden kann.

b. Die ungeklärten Prämissen der naturalistischen Basisontologie

Das Programm eines naturalistischen Reduktionismus verdankt seine Attraktivität in hohem Maß dem Umstand, dass es grundlegenden methodologischen Prinzipien der modernen Naturwissenschaften zu entsprechen scheint. Oftmals suggerieren bereits die wissenschaftliche Fragestellung und eine entsprechend formalisierte Beschreibungssprache, unter der moralische Alltagsphänomene dargestellt werden, die theoretische Überlegenheit der dargebotenen Erklärung. Hinzu kommt die tief sitzende Überzeugung vieler Forscher vom nicht-metaphysischen oder gar ontologiefreien Charakter wissenschaftlicher Erklärungsversuche, während ihnen Grundbegriffe der philosophischen Handlungstheorie wie Intentionalität, Absichtlichkeit und Zurechenbarkeit gerade aufgrund ihrer ontologischen Implikationen obsolet erscheinen.

c. Die Elimination des Subjekts aus der wissenschaftlichen Beschreibungssprache

Die implizite Option vieler neurowissenschaftlicher Erklärungsmodelle für eine ereignisontologische Deutung der kleinsten wissenschaftlich erfassbaren Entitäten sowohl des physikalischen Bereichs wie der mentalen Sphäre bringt für die Ethik eine besondere Schwierigkeit mit sich: Werden die Handlungen von Personen ebenso wie ihre Überzeugungen, Wünsche und Absichten auf die univoke Vorstellung neuronaler Ereignisse reduziert, so löst sich nicht nur der Begriff eines komplexen Handlungsgefüges, sondern auch die ihm zugrunde liegende Vorstellung einer in ihrem Handeln präsenten Person und ihrer Lebensgeschichte auf. Eine „Handlung“ wäre demnach in der wissenschaftlich erfassbaren Welt nur als Sequenz kausal verknüpfter neuronaler Ereignisse, aber nicht mehr als ein intentionaler Zusammenhang gegeben. Dass eine wissenschaftliche Theorie zu solchen aus der Sicht der Ethik und unserer lebensweltlich plausiblen Alltagsannahmen kontraintuitiven Konsequenzen führt, qualifiziert sie nicht von vornherein als falsch. Angesichts der weit reichenden Konsequenzen, die sich aus ihren ontologischen Annahmen ergeben, trägt sie jedoch die Beweislast für diese Implikationen.

Aufgrund der methodischen Verschleierung ihrer eigenen ontologischen Voraussetzungen kommen die meisten neurowissenschaftlichen Theorien, die menschliche Handlungen als eine Unterart der Klasse natürlicher Ereignisse verstehen, dieser Argumentationsverpflichtung in keiner Weise nach. Vielmehr bewegt sich die reduktionistische Erklärung menschlicher Handlungen, Überzeugungen und Zielsetzungen immer schon in zirkulären Annahmen. Wenn Handlungen nur als Unterklasse von Ereignissen statt als Alternativbegriff zu ihnen eingeführt werden, dann ist in dieser definitiven Beschreibung bereits jene unpersönliche Ontologie wirksam, welche durch die wissenschaftliche Analyse des Handlungsphänomens erst begründet werden sollte. Die handlungstheoretische Eliminierung der subjektiven Perspektive des Handelnden ist nur möglich, wenn die Vorentscheidung zugunsten einer verdinglichten Ereignisontologie bereits gefallen ist (vgl. Runggaldier 1996, 30f. und Ricoeur 1996, 77ff).

d. Die innere Widersprüchlichkeit des reduktionistischen Programms

Neben diesen Vorbehalten lässt sich aus prinzipiellen Gründen bezweifeln, ob die reduktionistische Rückführung mentaler Überzeugungen, praktischer Intentionen oder emotionaler Erlebnisgehalte auf physikalische Basisentitäten im Rahmen einer neurophysiologischen Theorie des Gehirns überhaupt leistbar ist. Eine wissenschaftliche Theorie, die mentale Phänomene aus neuronalen Gegebenheiten erklären möchte, ist selbst ein mentales Phänomen, denn der Vorgang des wissenschaftlichen Erklärens spielt sich im Bewusstsein ab. Insofern beruht eine reduktive Theorie des Bewusstseins, die dessen Eigenständigkeit durch die Rückführung auf basale Vorgänge oder Ereignisse auflösen möchte, auf einer *petitio principii*, die das zu Erklärende (das menschliche Bewusstsein) im Vollzug des Erklärens (durch das Aufstellen einer reduktionistischen Theorie) als Bedingung seiner Möglichkeit bereits voraussetzt. Das Bewusstsein ist der Ausgangspunkt, nicht das Ergebnis des Erklärens; es kann daher auch nicht „wegerklärt“ oder auf noch ursprünglichere Phänomene zurückgeführt werden. Eine wissenschaftliche Theorie, die einen solchen Versuch unternimmt, zerstört ihre eigenen Voraussetzungen; sie endet in einem Selbstwiderspruch, da sie ihre notwendigen Entstehungsbedingungen nicht mitreflektiert, sondern nachträglich wieder aufhebt.

Die Widersprüchlichkeit einer reduktiven Deutung von Bewusstsein und Freiheit lässt sich auch durch ein aktuelles Gedankenexperiment aufzeigen. Angenommen es käme im gegenwärtigen Streit um die Willensfreiheit zu einem Zusammentreffen der besten Köpfe auf beiden Seiten. In einem Fachgespräch hinter geschlossenen Türen, das eher einer mittelalterlichen Disputation als einer modernen Talkshow vor medialem Publikum ähnelt, werden Argumente ausgetauscht und Standpunkte abgeklärt. Am Ende gelingt es den Neurobiologen und Hirnforschern, nach deren Annahmen die Perspektive der Freiheit nur ein fiktionales „als ob“ darstellt, die eingefleischten Vertreter der alteuropäischen Ethiktradition, von ihrem wissenschaftlichen Standpunkt zu überzeugen. Ihre empirischen Forschungsergebnisse waren einfach

durchschlagend, ihre Erklärungen besser, ihre Argumente überzeugender, so dass den Freunden Piatos und Kants keine andere Wahl blieb, als ihre Überzeugung zu revidieren. Die Hintergründigkeit dieses Gedankenexperiments liegt darin, dass eine derartige Situation, sollte sie jemals eintreten, paradoxerweise nicht die Moralisten der alten Schule, sondern die radikalen Protagonisten der Hirnforschung ins Unrecht setzte. Es wäre ihnen zwar gelungen, ihre wissenschaftlichen Gesprächspartner von der Richtigkeit ihrer neuen Theorie zu überzeugen, aber sie könnten - grausame List der Vernunft - eine solche Bekehrung der Vernunft auf der Basis ihrer hirneurophysiologischen Annahmen selbst nicht erklären. Wenn Argumenten, Überlegungen und rationalen Erwägungen keine eigenständige Wirksamkeit in den Orientierungsversuchen des Menschen zukommt, wird auch der Versuch sinnlos, Andersdenkende durch die Beibringung von Gründen überzeugen zu wollen. Die Teilnahme an der Wissenschaftspraxis wird selbst widersprüchlich, wenn unsere mentalen Überzeugungen sich nicht mehr nach der Beweiskraft von Gründen, sondern nach der unterschiedlichen Intensität der beim Denken auftretenden Hirnaktivität richten sollen.

e. Die existentielle Priorität der Erste-Person-Perspektive

Eine weitere Unklarheit betrifft die Gegenüberstellung von Erste-Person-Perspektive und Dritte-Person-Perspektive, die dazu dienen soll, den Konflikt zwischen dem subjektiven Erleben der Freiheit und der Annahme einer durchgängigen kausalen Determiniertheit menschlicher Handlungen zu überbrücken. Diese Unterscheidung soll die Nicht-Eliminierbarkeit der subjektiven Weltperspektive untermauern, in der unsere Selbsterfahrung als handelnde Personen und das Bewusstsein der Freiheit verankert sind. Obwohl auch von naturwissenschaftlicher Seite betont wird, dass es sich dabei um zwei gleichwertige Erkenntnisperspektiven handle, die nicht aufeinander zurückgeführt werden dürfen (Schon Planck bezeichnet die Innen- und Außenperspektive der Welt als zwei notwendige Betrachtungsweisen, die „von vornherein gleichberechtigt nebeneinander stehen“ [Leipzig 1936, 23]), sind

andere Aussagen geeignet, Zweifel daran zu wecken, ob die subjektive Teilnehmerperspektive am Ende nicht doch den scheinbar objektiven Naturbeschreibungen der Wissenschaft untergeordnet werden soll. Werden nämlich die empirisch beobachtbaren neuronalen Korrelate unserer Bewusstseinserebnisse unter dem Vorzeichen eines reduktiven Physikalismus interpretiert, ist es um ihre Unableitbarkeit und Eigenständigkeit allen entgegengesetzten Beteuerungen zum Trotz geschehen. Noch immer gibt es unter Naturwissenschaftlern einen naiven metaphysischen Realismus, der den „objektiven“ Naturbeschreibungen der Wissenschaft ganz selbstverständlich einen höheren Realitätsgehalt als dem „nur“ subjektiven Erleben der Freiheit zuspricht. Nur solange man diese zumeist unreflektierte ontologische Prämisse teilt, ist es möglich, ein Phänomen wie die Willensfreiheit, das eine unleugbare Tatsache unseres Bewusstseins ist, als subjektives Konstrukt zu betrachten, während die Wirksamkeit kausaler Netze problemlos als objektiv und real angesehen wird (Vgl. zu diesem blinden Fleck im Wahrnehmungshorizont vieler Naturwissenschaftler Rosenberger 2006, 57 und Rager, in: ders. 2006, 125-163, bes. 136f. oder theologischen Reflexionen auf die Erscheinungen des menschlichen Geistes, ohne dass damit eine Vorentscheidung über die ontologische Priorität eines Wirklichkeitsbereichs gegenüber dem anderen verbunden wäre). Wenn der in der gegenwärtigen Wissenschaftssprache eingebürgerte Begriff der „Konstruktion“ im interdisziplinären Dialog zwischen Geistes- und Naturwissenschaften Verwendung finden soll, muss er gleichermaßen auf beide Beschreibungssprachen anwendbar sein. Ein Naturwissenschaftler sollte sich deshalb der Erkenntnis nicht verschließen, dass auch die Aussagen über das subjektive (doch gleichwohl reale) Erleben der Freiheit, die er in seiner empirischen Beschreibungssprache trifft, Konstruktionen sind. Als solche hängen sie von methodischen Basisannahmen ab, deren ontologischer Status nicht im Sinne eines schlichten und naiven Realismus mit dem allein Wirklichen gleichgesetzt werden darf. Tatsächlich gilt der wissenschaftstheoretische Grundsatz, nach dem wir ursprünglich gegebene Phänomene unseres

Bewusstseins oder der Natur nur vermittelt von „Konstruktionen“ erfassen, von den „objektiven“ Beschreibungen der Naturwissenschaft nicht anders als von philosophischen.

Die erkenntnistheoretische Unterscheidung zwischen einer subjektiven Binnenperspektive der ersten Person und einer objektiven Außenperspektive der dritten Person führt zur Einsicht in die Gleichwertigkeit und Eigenständigkeit beider Betrachtungsweisen. Daher entspricht der wissenschaftlichen Erklärung subjektiver Phänomene keine ontologische Reduktion, die deren ursprünglichen Realitätsgehalt auflösen könnte (Darauf hat innerhalb der analytischen Philosophie des Geistes vor allem J.R. Searle hingewiesen: Auch die psychischen Phänomene sind reale Bestandteile unserer Welt und nicht Täuschungen oder Einbildungen. Sie existieren auf einer ontologisch höheren Ebene als die sie begleitenden neuronalen Prozesse.). Wenn vom subjektiven Erleben der Freiheit im Gegensatz zur objektiven Beschreibung von Naturprozessen - etwa der gleichzeitig mit unseren Willensregungen ablaufenden neuronalen Aktivität des Gehirns - die Rede ist, darf das Subjektive deshalb nicht in einem herabsetzenden Sinn von „unsicher“, „fragwürdig“ oder „illusionär“ im Gegensatz zu der harten, beweisbaren, unangefochtenen Realität des Empirischen gebracht werden. Das Subjektive und Mentale bezeichnet nicht eine ontologisch abkünftige Modalität des Realen, die sich wie der Schaum einer Welle als abgeleitetes Epiphänomen einer anderen Realität (der Materie oder des objektiven Seins der Naturdinge) begreifen ließe. Das Subjektive und Mentale bildet vielmehr selbst den unhintergehbaren Ausgangspunkt auch einer naturwissenschaftlichen Welterklärung; es kennzeichnet eine eigenständige ontologische Dimension der Welt, denn es ist die transzendente Voraussetzung des menschlichen Existenzvollzuges schlechthin, die Bedingung der Möglichkeit unseres Daseins als erkennende und eigenverantwortliche Wesen.

Aus einer alle menschlichen Existenzvollzüge umgreifenden Perspektive zeigt

sich auch das wissenschaftliche Beobachten, Messen und Vergleichen als eine Form des menschlichen Inder-Welt-Seins, das den Subjektstandpunkt des Denkens immer schon voraussetzt. Wissenschaft und Naturforschung sind in ontologischer Hinsicht überhaupt nur möglich, weil das menschliche Dasein eine gegenüber der Seinsart von Steinen, Gegenständen und technischen Apparaten ursprünglichere Modalität des Seins bildet; wäre dies anders, könnten wir uns nicht erkennend auf die äußere Welt beziehen, wie es im naturwissenschaftlichen Experiment oder dem Versuch der wissenschaftlichen Erklärung von Naturvorgängen.

Beachtet man den notwendigen Unterschied zwischen einer kausalen und einer ontologischen Reduktion, so kann man sogar sagen, dass Bewusstsein durch Hirnaktivität verursacht wird und dennoch als eine höherstufige Systemeigenschaft des Gehirns den neuronalen Prozessen gegenüber ontologisch eigenständig ist, weshalb Bewusstseinszustände auch ihrerseits eine kausale Funktion in der Welt ausüben können (vgl. Searle 2006, 130f., 169 und 221ff.) geschieht. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise der Welt gründet daher ontologisch in dem durch Subjekthaftigkeit, Verantwortung und Freiheit gekennzeichneten menschlichen Dasein und nicht umgekehrt. Weil Erkennen und Freiheit, Denken und Handeln Bedingungen des einen menschlichen Existenzvollzuges in der Welt sind, würde ein Naturwissenschaftler, der die eigenständige Wirklichkeit des Geistigen bestreiten wollte, den Ast absägen, auf dem er selber sitzt (vgl. dazu Welte 1989, 20ff., 40).

Die Unhintergebarkeit des erkennenden Selbst als der Ursprungsinstanz unserer Freiheit lässt sich auch durch folgende Überlegung aufzeigen: Wenn etwas als Illusion durchschaut oder als Fata Morgana entlarvt werden soll, handelt es sich um einen Vorgang mit zwei Referenzen: zum einen uns selbst, die wir ein bestimmtes Phänomen als Fata Morgana erkennen und die äußere Welt, als deren Bestandteil wir dieses Phänomen wahrnehmen. Dabei kann jedoch nur eine der beiden Referenzen als Fata Morgana durchschaut werden;

die entlarvende Instanz selbst kann nicht illusionär sein. Daraus folgt: „Was also als Illusion bezeichnet wird, ist eine falsche Vorstellung vom Selbst, nicht das Selbst als solches" (Rager, in: ders. 2000,13-51, hier 43).

Daraus ergibt sich eine weitere, für das Verständnis der Freiheit höchst bedeutsame Konsequenz: Weil das wissenschaftliche Erkennen und Beschreiben seiner Möglichkeit nach ontologisch im menschlichen Dasein gründet (es ist eine ausgezeichnete Form des menschlichen Sich-Verhaltens gegenüber der Welt) und diese Relation unumkehrbar ist, kann der Mensch das eigene Subjektsein in objektivierender Betrachtung nicht vollständig einholen. Er kann sich von sich selbst nicht restlos distanzieren, so wie er sich den Dingen der äußeren Welt gegenüber unbeteiligt geben kann. Die Realität der Freiheit kann daher durch verobjektivierende Beschreibungen psychischer Prozesse weder erwiesen noch bestritten werden; es bleibt immer ein Rest unmittelbarer Selbstgegebenheit, der das subjektive Erleben der Freiheit dem vollständigen Begreifen-Können von außen entzieht. Da der ursprüngliche Freiheitsvollzug auch seiner thematischen Bewusstwerdung durch die eigene Selbstreflexion noch vorausliegt, bleibt der letzte Ursprung der Freiheit auch für den einzelnen Menschen selbst geheimnisvoll und dunkel. Er kann sich selbst und das eigene Subjektsein nicht so begreifen, wie er Naturvorgänge begreifen kann.

Was für die Freiheit als ausgezeichneter Weise des menschlichen In-der-Welt-Seins gilt, lässt sich ebenso vom Subjektsein und jeder Bewusstseinstätigkeit des Menschen überhaupt sagen. Das Ich als denkendes, fühlendes und sich verhaltendes Selbst kann als der Ursprung seines Verhaltens (zu den Dingen oder zu sich selbst) nicht restlos vergegenständlicht und auf den bloßen Status eines gedachten Objektes reduziert werden. Daher stellt der Freiburger Religionsphilosoph *Bernhard Welte* fest: „Der innerste Punkt, als welcher der Mensch er selbst ist, kann nie Objekt werden" (Weite 1989, 74).

2. Freiheit als praktische Aufgabe des Menschen: die philosophische Perspektive

Die Frage nach der Freiheit des Menschen benennt nicht eine unter vielen anderen philosophischen Problemstellungen, sondern die ethische Grundfrage, mit der alles Nachdenken über das moralische Handeln des Menschen seinen Anfang nimmt. Ob der Mensch frei ist oder nicht, das entscheidet sich nicht zuerst in der theoretischen Philosophie oder im Bereich empirischer Einzelwissenschaften, um dann im Bereich des Handelns wie eine technische Erfindung „umgesetzt“ oder „angewandt“ zu werden. Die Antwort auf die Grundfrage der Ethik, ob und inwiefern der Mensch frei ist, fällt vielmehr auf dem Feld des menschlichen Handelns selbst. Weil der Mensch nicht einfach vorhanden ist wie ein Ding, ist auch seine Freiheit nicht einfach als empirisches Faktum konstatierbar. Die Rede von der Freiheit bedeutet demnach zuallererst: Der Mensch *soll* frei sein. Freiheit und Selbstbestimmung sind nicht natürliche Gegebenheiten seines Daseins, sondern ein Ziel und ein Auftrag, unter dem sein Leben steht. Freiheit ist deshalb kein *empirischer* und *deskriptiver*, sondern ein eminent *praktischer* Begriff. Streng genommen dürfen wir das Wort frei gar nicht in der Weise des „ist“-Sagens als Prädikat verwenden. Als Naturwesen ist der Mensch ja gerade *nicht* frei, sondern auf vielfältige Weise determiniert.

Dass Freiheit dem Menschen nicht als Naturanlage, sondern als sittliche Aufgabe gegeben ist, hat *Immanuel Kant* (1724-1804) in seiner Auflösung der Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit in paradigmatischer Weise herausgestellt. Die Einsicht, durch die Kant den gordischen Knoten des Freiheitsproblems zerschlägt, ist im Grunde sehr einfach: Freiheit meint nicht eine Leerstelle des allgemeinen Kausalzusammenhangs in der empirischen Welt, gewissermaßen ein offen gelassenes „Loch“ der Natur, sondern eine neue Form von Kausalität, durch die sich der Mensch als Vernunftwesen ansieht und durch das Vernunftgesetz bestimmen lässt.

Der theoretische Streit zwischen Behauptung und Leugnung der Freiheit lässt sich nur dadurch lösen, dass der Mensch sein Leben unter verschiedenem Blickwinkel betrachtet. Als Naturwesen, so weit er zur Welt der Erscheinungen gehört, weiß der Mensch sich unfrei; auf dieser Ebene wird er seiner selbst gleichsam von außen gewahr, als Teil der Natur, so als wäre er nichts anderes als ein Gegenstand unter anderen Gegenständen. Daneben gibt es aber eine zweite Ebene: Der Mensch kann sich auch von innen heraus, aufgrund seiner eigenen Selbsterfahrung betrachten. Unter diesem Gesichtspunkt entdeckt er in sich die Möglichkeit, ja oder nein zu sagen zu dem, was auf ihn zukommt. Er erfährt sich als Urheber seines Handelns, er versteht sich in seiner eigenen Selbsterfahrung so, dass *er* es war, der dies getan hat, dass *er* Schuld und Reue empfindet, und dass er auch anderen vorwirft, was *sie* getan haben. In der Sprache Kants heißt dies: Der Mensch sieht sich nicht nur als *homo phainomenon*, als Naturwesen an; als *homo noumenon*, als sittliches Wesen versteht er sich darüber hinaus als Glied der übersinnlichen Welt, die eine Welt der Freiheit und Unbedingtheit ist: Der Mensch denkt sich als frei und *eo ipso* ist er frei. Das ist eine souveräne Antwort auf Hume's deterministische Theorie der Willensfreiheit, die einerseits der empirischen Betrachtungsweise auf der Ebene der Natur ihr Recht belässt und andererseits den Standpunkt der Freiheit durch den Wechsel auf eine andere Betrachtungsebene aus eigenem Recht kraftvoll zur Geltung bringt. Doch der Preis, den Kant dafür bezahlen muss, dass er den Determinismus durch den triumphalen Selbsterweis der Freiheit in die Schranken weisen kann, ist hoch. Er besteht in einem Dualismus zwischen *homo noumenon* und *homo phainomenon*, einem Hiatus, der sich insofern im Menschen auftut, als dieser sich als Bürger zweier Welten denken muss, ohne dass er in seiner Selbsterfahrung eine Brücke findet, die von der einen zur anderen hinüberführt (vgl. Ritzenhoff 2000, 138). Aus der Sicht einer theologischen Ethik, die sich ihrer eigenen, durch die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts bestätigten Tradition eines ganzheitlichen Denkens verpflichtet fühlt, führt dies zu einer kritischen Anfrage an Kant: Ist der Aufweis der Freiheit durch den Dualismus nicht zu teuer erkauf?

Diese kritische Gegenfrage an das kantische Freiheitsdenken zielt darauf, ob ein weniger emphatischer Freiheitsbegriff, der sich mit den Problemstellungen empirischer Einzelwissenschaften leichter vermitteln lässt, nicht auch für die eigenen Zwecke der Ethik ausreichen könnte. Werden nämlich Freiheit und Vernunft im Sinne ihrer aristotelisch-thomanischen Auffassung nicht als Gegeninstanzen zur Natur, sondern als spezifische Momente - des rationalen Erwägens, des Mit-sich-selbst-Zurategehens, des Abwägens und Überlegens — *im* naturhaften Streben des Menschen verstanden, wäre nicht nur der missliche Dualismus hinsichtlich der handlungstheoretischen Grundlagen der Ethik vermieden, sondern auch eine bessere Anschlussfähigkeit des ethischen Freiheitsdiskurses an die Fragestellungen gegenwärtiger Hirnforschung gewährleistet.

Die Fähigkeit des Menschen, in der Verfolgung der eigenen Strebensziele Selbstdistanz einzunehmen und eine rationale und emotionale Bewertung möglicher Handlungsfolgen vorzunehmen, wird von der gegenwärtigen Hirnforschung durch ihre Einsicht in die Funktion der so genannten Rückkoppelungsschleifen auf eindrucksvolle Weise bestätigt. Die vorauslaufende Kontrolle von Handlungsplänen anhand von Bildern, die im episodischen Gedächtnis gespeichert sind, das Monitoring zukunftsgerichteter Eigenaktivitäten, die Fähigkeit des Menschen, zwischen dem Auftreten eines Bedürfnisses und seiner Befriedigung, eine durch Überlegung und Erwägung angeratene Pause einzulegen - all diese Facetten des menschlichen Freiheitsvollzugs finden in den Ergebnissen gegenwärtiger Hirnforschung eine überraschende Bestätigung (vgl. Pöppel 1997, 43-49 und Spitzer 2004). Der bessere Einblick in neurowissenschaftliche Zusammenhänge, den uns die Hirnforschung ermöglicht, muss daher keineswegs zwangsläufig in dem Versuch enden, die Willensfreiheit als Illusion oder bloßes kulturelles Konstrukt zu entlarven. Wenn sich Hirnforschung und Ethik jeweils mit bescheideneren Ansprüchen begegnen, könnte der interdisziplinäre Dialog über die Willensfreiheit von der konfrontativen in eine konstruktive Phase übergehen.

Literatur

- Planck, M. (1936): *Vom Wesen der Willensfreiheit*, Leipzig.
- Pöppel, E. (1997): *Grenzen des Bewusstseins. Wie kommen wir zur Zeit, und wie entsteht die Wirklichkeit*, Frankfurt a.M.
- Rager, G. (2000): Hirnforschung und die Frage nach dem Ich, in: ders., *Ich und mein Gehirn. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft*, Freiburg-München, 13-51.
- Rager, G. (2006): Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst, in: ders., *Die Person. Wege zu ihrem Verständnis*, Freiburg i.Ue., 125-163.
- Ricoeur, P. (1996): *Das Selbst als ein anderer*, München.
- Ritzenhoff, S. (2000): *Die Freiheit des Willens. Argumente wider die Einspruchsmöglichkeit des Determinismus*, München.
- Rosenberger, M. (2006): *Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer*, Darmstadt.
- Roth, G. (2003): *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a.M.
- Runggaldier, E. (1996): *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Stuttgart.
- Schockenhoff, E. (2000): Wer oder was handelt? Überlegungen zum Dialog zwischen Neurobiologie und Ethik, in: Rager, G. (Hg.) *Ich und mein Gehirn. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft*, Freiburg-München, 239-287.
- Searle, J.R. (2006): *Geist. Eine Einführung*, Frankfurt a.M.
- Spitzer, M. (2004): *Selbstbestimmen, Gehirnforschung und die Frage: Was sollen wir tun?* Heidelberg-Berlin.
- Welte, B. (1989): *Determination und Freiheit*, Frankfurt a.M.