

Christian Spieß (Hrsg.)

Freiheit – Natur – Religion

Studien zur Sozialethik

Ferdinand Schöningh
Paderborn · München · Wien · Zürich

Inhalt

Einleitung	9
<i>Thomas Buchheim</i>	
Unser Verlangen nach Freiheit	17
<i>Tobias Kläden</i>	
Der Freie Wille – nur ein frommer Wunsch? Begriffliche und empirische Überlegungen zur Diskussion um die Willensfreiheit	29
<i>Notger Slenczka</i>	
Von der Freiheit des unfreien Willens. Bemerkungen aus theologischer Perspektive	51
<i>Christoph Krauß</i>	
Freiheit aller Menschen? Die Spanische Spätscholastik und der Kampf gegen die Sklaverei	85
<i>Katja Winkler</i>	
Liberalismus I und Liberalismus II. Religion und die beiden Liberalismustypen bei Charles Taylor	113
<i>Hermann-Josef Große Kracht</i>	
Das demokratische Potenzial der Arbeitsgesellschaft und ihres Sozialstaates. Zu einem nicht geführten Gespräch zwischen Jürgen Habermas und der katholischen Sozialtradition	133
<i>Peter Koller</i>	
Bausteine eine Theorie ökonomischer Gerechtigkeit	193
<i>Gerhard Kruijff</i>	
Weltarmut und globale Gerechtigkeit – Wozu verpflichtet uns die Not der Menschen in anderen Teilen der Welt?	241

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier © ISO 9706

© 2010 Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)
Internet: www.schoeningh.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 978-3-506-76936-7

Von der Freiheit des unfreien Willens

Bemerkungen aus theologischer Perspektive

Hinführung

1. Abgrenzung

1.1. *Die Unfreiheit des Willens als theologisches Thema.* Das Stichwort ‚Willensfreiheit‘ markiert zunächst einmal ein binnentheologisch und gerade im interkonfessionellen Gespräch extrem kontroverses Thema. Dass der Mensch – der Sünder – die Freiheit des Willens verloren habe, unfähig sei, sich zu Gott hinzuwenden und ganz auf die erlösende Gnade Gottes angewiesen sei, ist die Grundthese nicht nur der reformatorischen Theologen, namentlich Martin Luthers und Johannes Calvins¹, sondern ist bereits die These Augustins seit seiner Auseinandersetzung mit Pelagius.² Der Mensch ist ein angewiesenes Wesen und gelangt dann in das rechte Verhältnis zu Gott, wenn er um seine Angewiesenheit weiß, nichts von sich selbst und alles von Gott erwartet.³ Denn woran ein Mensch sein Herz hängt und woher er sich alles Guten versieht – das ist, so Luther, recht eigentlich sein Gott, das macht der Mensch durch eben diese Erwartung zu Gott und ehrt er durch diese Erwartung als Gott. Erwartet er sein Heil auch nur zum Teil von sich selbst, so entzieht er Gott die Ehre, die ihm zukommt, und macht sich selbst zu Gott: Zur Quelle des Guten, auf die er sich verlässt.⁴ Die These, dass der Mensch unfähig ist, sich zu Gott hinzuwen-

¹ Ich verweise nur auf: *Martin Luther*, *De servo arbitrio*; *Johannes Calvin*, *Institutio II* 2. Dazu aus der vielfältigen Literatur nur: *Wilfried Härle*, *Der freie Wille in theologischer Sicht*, in: *Jochen Tröger* (Hg.), *Wie frei ist unser Wille?*, Heidelberg 2007, 151-174; ausführlicher: *Wilfried Härle*, *Der (un-)freie Wille aus reformatorischer und neurobiologischer Sicht*, in: *ders.*, *Menschsein in Beziehungen*, Tübingen 2005, 253-303.

² Zu Augustin etwa: *Aurelius Augustinus*, *De natura et gratia*, *Oeuvres* 21, Paris 1966; *ders.*, *De gratia Christi et de peccato originali*, *Oeuvres* 22, Paris 1975; aus den Schriften gegen die Semipelagianer insbes. *ders.*, *De gratia et libero arbitrio*, *Oeuvres* 24, Paris 1962.

³ So etwa das Argument Luthers, das auf die Ehre Gottes bzw. die Ehre Christi verweist, die nicht gewahrt sei, wenn die Alleinwirksamkeit Gottes bzw. Christi bei der Erlösung des Menschen bestritten wird und so der Mensch sich selbst einen Beitrag zu seiner Erlösung zuschreiben kann: *Martin Luther*, *De servo arbitrio*, *BoA III*, 153,38-154,11; 166,40-167,2; 179,12-19.

⁴ Vgl. die Bestimmung des Begriffs ‚Gott‘ als ‚desjenigen, woher sich der Mensch alles Guten versieht‘ und ‚woran er sein Herz hängt‘: *Martin Luther*, *Großer Katechismus*, BSLK 560.

den, ist die Kehrseite der dankbaren Anerkennung dessen, dass Gott allein Ursprung und Quelle alles Guten und des menschlichen Heils ist. Also: Das Bild, das manche Neurobiologen von der christlichen Theologie oder (weiter gefasst) von der Tradition der abendländischen Verständigung über das Wesen und die Fähigkeiten des Menschen unterhalten: dass es sich um eine am Modell der Freiheit des Willens orientierte Tradition handelt – dies Bild ist für diesen Teil der Tradition im Wesentlichen unrichtig.⁵

1.2. *Die Freiheit des Willens als theologisches Thema.* Augustin selbst hatte allerdings in seiner Frühzeit, vor der Auseinandersetzung mit Pelagius, die These vertreten, dass der Wille des Menschen frei sei und dass es am Willen des Menschen hänge, ob er sündige oder nicht⁶ – und er stand damit in einer Reihe mit dem oskirchlichen Theologen Origenes⁷ und, so muss man sagen, mit dem größten Teil der damaligen christlichen Theologie. Augustin ging es in diesen frühen Schriften um die Frage nach dem Ursprung der Sünde. Wenn sie – erste Prämissen – nicht, wie die Manichäer, denen er zunächst anhing, behaupteten, auf einen Gegengott zurückzuführen ist, und wenn – zweite Prämissen – nicht der Gott Jesu Christi Ursprung der Sünde sein kann, dann muss dieser Ursprung der Sünde in der Entscheidung des Menschen liegen. Diese muss frei sein, sonst wäre wieder nach einem anderen Grund der Entscheidung des Menschen zum Bösen zu fragen; Verantwortung kann nur dann zugewiesen werden, wenn die Fähigkeit zur richtigen Entscheidung wenigstens prinzipiell gegeben ist.⁸ Nur wenn der Mensch prinzipiell frei ist, ist ihm die Sünde als Schuld zuzurechnen. Auch die Vertreter dieser Position gestehen dabei durchaus zu, dass das Heil des Menschen von Gott und seiner Gnade abhängt – aber dies Heil wird dem Menschen nicht ohne seine Mitwirkung zuteil; die Theologen der Scholastik – namentlich etwa Wilhelm von Occam⁹ – wenden ihren gesamten Scharfsinn auf, um die göttliche Allwirksamkeit mit der Freiheit des menschlichen Willens zu vermitteln; und frei muss er, der Wille, sein, da andernfalls alles Böse und auch die Heillosigkeit der Menschen, die nicht zum Glauben finden, auf das Konto Gottes geht: Gott würde dann an uns die Sünden bestrafen und den Glauben belohnen, die er selbst in uns wirkt – so beschreibt Erasmus von Rotterdam die Konsequenzen einer Position, die die

⁵ Dazu *Notger Slenczka*, *Fides creatrix divinitatis*, in: Johannes von Lüpke/Edgar Thaidigmann (Hg.), *Denkraum Katechismus* (FS Oswald Bayer), Tübingen 2009, 171–195.

⁶ Vgl. auch *Härtle*, *Der freie Wille*, 170f.

⁷ *Augustinus*, *De libero arbitrio*, *Oeuvres* 6, 136ff.

⁸ Vgl. die Klarstellung der Aussageintention der Schrift in den *Retractions*: I cap IX, insbes. 2. und 6.

⁹ Dieser sei mit seinem größten Traktat als Repräsentant dieser Debatte genannt: *Wilhelm von Occam*, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, in: ders., *Opera philosophica et theologica* (Hg. v. Ernest A. Moody u. a.), Bd. 2, New York 1978.

Freiheit des Willens leugnet.¹⁰ Wo der Mensch unfrei ist, ist Gott das Subjekt seines, des Menschen, Geschicks und verantwortlich dafür. Der Mensch muss sich, so das Tridenter Konzil, auf den Empfang der Gnade vorbereiten und muss mit ihr zusammenwirken – und wo er das nicht tut, liegt die Schuld bei ihm und nicht bei Gott.¹¹ Die These, dass der Mensch auch nach dem Sündenfall wenigstens einen Teil seiner Willensfreiheit behalten hat, ist die Kehrseite des Wunsches, die Verantwortlichkeit des Menschen für das Böse und für sein ewiges Geschick festzuhalten. Aber dass diese Freiheit des Menschen gefährdet und gegenüber der ursprünglichen Anlage eingeschränkt ist, wird auch in diesem Zweig der christlichen Tradition betont.

1.3. *Freiheit als theologisches Thema.* Diese interkonfessionelle Debatte ist die eine Richtung, in die ein Theologe angesichts des Themas der Willensfreiheit denkt. Eine andere Richtung ergibt sich daraus, dass das Thema der ‚Freiheit‘ das Grundstichwort der Reformation ist. Allein die drei entscheidenden reformatorischen Hauptschriften Luthers schlagen schon im Titel das Thema der Freiheit bzw. der Gefangenschaft an: *Von der Freiheit eines Christenmenschen* natürlich, aber auch *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*; und auch die Adelschrift trägt nicht im Titel, wohl aber im Aufbau das Thema der Befreiung (der Welt von der von drei Mauern umgebenen Trutzburg der Papstes) in sich. Dass Christsein mit der Befreiung von allen menschlichen Bindungen zu tun hat, ist das eine; dass es diese Freiheit nur gibt in der Bindung an Gott oder im Gebundenwerden durch Gott, ist das andere – und die Worte Luthers auf dem Reichstag zu Worms sind der Niederschlag dieses Zusammenhangs von Unfreiheit und Freiheit: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen.“

Die Wirkungsgeschichte dieses Themas könnte man nun in der Philosophie- und Theologiegeschichte verfolgen und nach den Auswirkungen dieser

¹⁰ *Erasmus von Rotterdam*, *De libero arbitrio diatriba sive collatio*, in: Erasmus-Studienausgabe Lat./Dt.: *Ausgewählte Schriften*, 3. Aufl. (Hg. v. Werner Welzig), Darmstadt 2006, Bd. 4, 1–195, hier etwa II b 3 [80]; II a 16; III a 2 etc.

¹¹ *Concilium Tridentinum*, Sess. 6, *Canones über die Rechtfertigung*, can. 5–7 (DH 1554–1557); vgl. das Dekret cap. 7 (DH 1528f.), wo die Väter des Konzils die eindeutig festgehaltene Alleinsächlichkeit der Gnade (die im Vier-Ursachen-Schema allein als Ursache auftritt) mit der willentlichen Mitwirkung (*voluntaria susceptio*, DH 1528) und mit dem Verweis auf die *dispositio* am Ende des Kapitels (DH 1529) verbinden. Dies verweist auf die Notwendigkeit einer Vorbereitung auf den Gnadempfang, die in cap. 5 und 6 aufgerufen ist, und die wieder diese *praeparatio* als menschlichen Akt auf die göttliche Gnade zurückführt. Gnade und menschliches Mitwirken verweisen aufeinander – aber es gibt eben beides nicht ohne das jeweils andere – auch die eben zitierten, auf die Mitwirkung des Willens rekurrierenden *canones* müssen im Kontext der in den vorangehenden *canones* vollzogenen Abgrenzung gegen (Semi)pelagianische Positionen gesehen werden. Angaben (DH) nach *Heinrich Denzinger* (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*/ *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 42. Aufl. (Hg. v. Peter Hünermann), Freiburg/Basel/Wien 2009.

religiösen Einsicht im neuzeitlichen Freiheitsverständnis fragen – das wäre eben die andere Möglichkeit, theologisch über Freiheit zu sprechen; man könnte dann zeigen, dass die für das Selbstverständnis des Menschen in der westlichen Welt zentrale Freiheitsthematik auf religiöse Wurzeln zurückweist und systematisch auch im nachchristlichen Zeitalter religionshaltige Grundlagen hat.¹²

Aber diese Möglichkeiten rufe ich hier nun nur auf, um festzustellen, dass ich davon zunächst nicht handeln werde, wiewohl das im Rahmen einer Festschrift für einen mit Bewusstsein römisch-katholischen Theologen in vieldeutiger Weise reizvoll sein könnte. Die gegenwärtig relevanten Debatten um die Willensfreiheit drehen sich nicht um das Verhältnis von Gott und Mensch oder um den Ursprung des neuzeitlichen Autonomiekonzepts, sondern um die Frage der Freiheit des Menschen gegenüber seiner eigenen neurophysiologischen Ausstattung. Diese neueren Debatten waren Gegenstand eines Seminars, das ich gemeinsam mit dem Jubilar durchgeführt habe und an das ich gern zu rückdenke. Sie sind daher auch Gegenstand dieses Textes; im Laufe der Diskussion dieser Debatte wird sich aber zeigen, dass die angesprochenen älteren Debatten, in denen das Phänomen des Willens und seiner Freiheit über Jahrhunderte hin intensiv diskutiert und durchgearbeitet wurde, ein Reservoir von Einsichten bieten, die hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit aufgerufen werden, um zu zeigen, dass sie auch ein gegenwärtiges Gespräch über die Willensfreiheit nur zu seinem Nachteil vergisst.

2. Willensfreiheit im Gespräch mit der Neurobiologie

Das Thema der Willensfreiheit verortet sich in der Gegenwart, wie gesagt, nicht in erster Linie in einer binnen theologischen oder interkonfessionellen Diskussion, sondern im Zusammenhang der Anfragen an das Konzept des freien Willens, die in der neueren Hirnforschung gestellt werden. In diesem Kontext geht es selbstverständlich nicht um das Verhältnis von Gott und Mensch und erst recht nicht um die Frage, ob der Mensch zu seinem Heil etwas beitragen kann, sondern hier geht es darum, ob der Mensch bestimmt ist von den physiologischen Grundlagen seines Daseins, oder ob neben diesen physiologischen Bedingungen ein weiteres Prinzip anzunehmen ist: die Seele, der Geist oder wie immer man den Gegen- oder Mitspieler des Gehirns nen-

¹² Dazu vgl. etwa Notger Silenczka, Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs in der neueren protestantischen Dogmatik, in: Jörg Dierken/Arnulf von Scheitha (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus (RPT 16), Tübingen 2006, 49-64; Jörg Dierken, Freiheit als religiöse Leitkategorie, ebd. 119-144; Notger Silenczka, Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung?, in: ders./Walter Sparr (Hg.), Luthers Erben (FS Jörg Baur), Tübingen 2005, 205-244.

nen will, der sich möglicherweise unabhängig vom Gehirn dieser Naturgrundlagen bedient. Es ist ein spezifisch neuzeitliches Thema, das von und seit Descartes unter dem Stichwort der rätselhaften Wechselwirkung von *res cogitans* und *res extensa*, von Natur und Geist, von Leib und Seele behandelt wurde.¹³

2.1. Die Verschiebung der Fragestellung. Die Verschiebung, die sich damit vollzieht, kann man sich sehr einfach klarmachen: Auch diejenigen Positionen der vorneuzeitlichen Theologie- und der Philosophiegeschichte, die der Meinung waren, dass der Mensch im Verhältnis zu Gott unfrei ist, wären doch nie auf die Idee gekommen, zu behaupten, dass die Seele dem Leib gegenüber unfrei oder unentrinnbar vom Leib bestimmt sein könnte.¹⁴ Dabei ist natürlich vorzubehalten, dass die Seele von den Begierden des Leibes überwältigt werden kann und ihm dienstbar werden kann – das ist eine ethische Grunderfahrung, die bereits und wirkungsvoll Platon thematisiert. Die Seele kann sich verlieren und hat sich – Grundthese der klassischen Sündenlehre – immer schon so verloren, dass sie sich entgegen ihrer Bestimmung dem Leib und seinen weltbezüglichen Begierden unterstellt hat. Das ändert aber nichts daran, dass die Seele etwas anderes ist als der Leib, dass sie wenigstens prinzipiell dazu fähig oder wenigstens dazu bestimmt ist, sich vom Leib zu unterscheiden und anderen Antrieben zu folgen als der Leib.¹⁵ Das Erziehungsprogramm im Hintergrund der Platonischen und der Aristotelischen Ethik baut auf genau dieser Voraussetzung auf.

Die Anfrage der neueren Hirnphysiologie und die davon ausgehenden Versuche einer ‚Philosophie des Geistes‘¹⁶ stellt genau diesen vorneuzeitlichen abendländischen Basiskonsens zur Disposition, weist nämlich darauf hin, dass

¹³ Friedrich Hermann/Thomas Buchheim (Hg.), Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Perspektive, München 2006.

¹⁴ Das hat auch Luther nicht gemeint – die Dinge, die (kosmologisch) ‚unterhalb‘ der Vernunft liegen, sind dem Willen des Menschen unterstellt; dazu gehört (normalerweise) auch sein Leib – vgl. etwa Martin Luther, Disputatio De homine Th. 4-9; dazu Gerhard Ebeling, Disputatio de homine. Die theologische Definition des Menschen, Lutherstudien II/1 und 2, Tübingen 1977/1982/1989, hier II/2, 184-307. Die Unfreiheit der Sünde ist nicht in erster Linie, sondern nur folgerweise die Herrschaft des Leibes und der an ihm hängenden Seelenkräfte über die Vernunftseele, die aber ihrer eigentlichen Bestimmung nach frei ist gegenüber dem Leib und seinen Antrieben.

¹⁵ Freilich ist der Clou der Augustinischen Sündenlehre darin zu sehen, dass die Verweigerung des Gehorsams gegenüber Gott den Menschen gerade im Versuch seiner Selbstbefreiung dem Körper unterstellt. Augustin, De civitate XIV, XI 29-XV 38, hier insbes. XIII,32 etc.; so prinzipiell auch Platon, Politia VII (518 d 9-519 a 7). Dabei handelt es sich aber um eine bestimmungswidrige Abhängigkeit, die die These einer prinzipiellen Freiheit und Selbstständigkeit der Seele gegenüber dem Körper gerade nicht aufhebt, sondern voraussetzt: Augustin zum Gehorsam des Leibes unter der Vernunft vor dem Fall: Augustin, De civitate XIV, XXIV 50; XIV, XXVI 54.

¹⁶ Ich beschränke die Literaturliteraturdiskussion und die Verweise im folgenden auf das absolute Minimum und auf exemplarische Positionen.

wir es in den Phänomenen, die die Tradition mit dem Begriff ‚Seele‘ zusammenfasst und vom Leib unterscheidet, mit Manifestationen des physiologischen Apparates unseres Gehirns zu tun haben:

„Die zunehmende Verfeinerung neurobiologischer Meßverfahren hat nunmehr die Möglichkeit eröffnet, auch die neuronalen Mechanismen zu analysieren, die höheren kognitiven Leistungen zugrunde liegen. Somit werden auch diese, oft als psychische bezeichneten Phänomene zu objektivierbaren Verhaltensleistungen, die aus der Dritten-Person-Perspektive untersucht und beschrieben werden können. Zu diesen mit naturwissenschaftlichen Methoden untersuchbaren Leistungen zählen inzwischen auch solche, die uns bereits aus der Erste-Person-Perspektive vertraut sind.“¹⁷

Das allein ist noch nicht sonderlich aufregend – wohl aber die These, die zur Zeit untrennbar mit dem Libet-Experiment verbunden ist,¹⁸ das zu zeigen scheint, dass die Phänomene, die wir unter dem Begriff ‚Seele‘ zusammenfassen oder als deren Leistungen betrachten, unselbständige Wirkungen hirphysiologischer Vorgänge sind:

„Natürlich sind diese beobachtbaren kognitiven Leistungen mit den zugrundeliegenden neuronalen Prozessen nicht identisch. Wir verwenden deshalb unterschiedliche Beschreibungssysteme zur Darstellung von Verhaltensleistungen und neuronalen Prozessen, und wir sagen, Verhaltensleistungen seien emergente Eigenschaften neuronaler Vorgänge. Damit soll ausgedrückt werden, daß die kognitiven Funktionen mit den physiko-chemischen Interaktionen in den Nervennetzen nicht gleichzusetzen sind, aber dennoch kausal erklärbar aus diesen hervorgehen.“¹⁹

Damit sind wir in der Tat bei einer spannenden Frage, die nun nicht spezifisch der Theologie gestellt ist, sondern den Wissenschaften insgesamt, die sich mit dem Phänomen der Seele beschäftigen: Bei der Frage nämlich, was eigentlich gemeint ist, wenn von der Seele und von ihrer Selbständigkeit und Freiheit gegenüber dem Leib die Rede ist. Und es ist diese Frage, der ich ein paar Schritte weit nachgehen will.

2.2. Erlebnis und Ereignis. Eine erste Problemerkfassung ergibt sich, wenn man darauf aufmerksam wird, dass das zuletzt gebotene Zitat Wolf Singers in eigentümlicher und für die Debatte insgesamt signifikanter Weise ambivalent

¹⁷ Wolf Singer, *Verschaltungen* legen uns fest, in: Christian Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt 2004, 31-65, 35.

¹⁸ Benjamin Libet, *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge (MA) 2004 (dt. *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt 2005); vgl. insbes. die Beschreibung des berühmten Experiments ebd. 123-157 (dt. 159-199). Libet selbst, ein Schüler von John Eccles, vertritt übrigens die These einer Einwirkung eines naturgesetzlich nicht festgelegten und so freien Willens auf die Handlungen des Menschen; vgl. ebd. 215f. (dt. 267f.), 157-184 (dt. 200-231).

¹⁹ Singer, *Verschaltungen*, 35f.

ist: Singer stellt nämlich fest, dass psychische Vorgänge mit neuronalen Vorgängen nicht identisch sind – gemeint ist damit: Es ist nicht dasselbe, zu sagen: ‚Ich fühle‘ oder im Anwendungsfall: ‚Ich will‘, und zu sagen: ‚In meinem limbischen System (oder in meinem Okzipitallappen) ist eine erhöhte neuronale-Aktivität feststellbar‘. Zwischen den beiden Aussagenreihe besteht eine Differenz, die wir auf Anhieb eher spüren, als dass wir sie explizieren könnten. Singer trägt dem Unterschied dieser Aussagen dadurch Rechnung, dass er „Beschreibungssysteme“ für neuronale Vorgänge und für „Verhaltensleistungen“ unterscheidet. Unterschiedliche Beschreibungssysteme sind nur dann notwendig, wenn man es mit Sachverhalten zu tun hat, die nicht aufeinander reduzierbar sind und die nicht auf einer Ebene liegen; die Beschreibung eines Bildes – beispielsweise – kann auf unterschiedlichen Ebenen erfolgen und möglicherweise auf die chemische Zusammensetzung der Farbe, oder aber auf die ästhetische Wirkung, die kunstgeschichtliche Bedeutung, oder wiederum auf den Marktwert abheben. Dabei ist deutlich, dass es das jeweils Folgende nicht ohne das jeweils zuvor Genannte gibt: Nur weil eine Farbe bestimmter Zusammensetzung verwendet wird, ergibt sich eine bestimmte ästhetische Wirkung, die zur kunstgeschichtlichen Bedeutung beiträgt, die wiederum die Nachfrage nach dem Bild und damit den Marktwert steuert. Es ist aber gerade nicht möglich, zu behaupten, dass das jeweils spätere auf das jeweils vorangehende wie auf eine Ursache zurückgeht, so dass der Verweis auf die bestimmte Farbe die Erklärung für die ästhetische Wirkung wäre: Die ästhetische Wirkung kommt selbstverständlich nicht ohne die chemischen Komponenten zustande – aber eben auch nicht nur durch sie, sondern nur dann, wenn diese chemischen Komponenten ihre Wirkung in einem Kontext ästhetischen Gebildeteins und damit im Kontext einer Kultur entfalten, deren Kategorien mittels der Methoden einer chemischer Analyse nicht fassbar sind. Dem entspricht es, wenn Singer – wieder zurück zum Zitat und damit zum Verhältnis von physiologischem Geschehen und Verhalten – die „Verhaltensleistung“ als „emergente Eigenschaft“ neuronaler Vorgänge bezeichnet. ‚Emergent‘ ist das Verhalten als ein Ereignis, das ohne den vorausgehenden (physiologischen) Zustand nicht auftritt, auf ihn aber nicht exklusiv und damit vorhersagbar zurückführbar ist. Damit ist es aber wiederum nicht vereinbar, wenn Singer dann doch im folgenden Satz davon spricht, dass die „kognitiven Funktionen [...] kausal erklärbar aus diesen [physiko-chemischen Interaktionen] hervorgehen“ – die Anerkennung, dass es sich um Emergenzen handelt, schließt diese Feststellung eigentlich aus; die ‚kausale Erklärbarkeit‘ könnte eigentlich nur den Charakter der Feststellung haben, dass es bestimmte kognitive Vollzüge ‚nicht ohne‘ bestimmte physiologische Prozesse gibt, dass diese Prozesse ‚beitragen zum Auftreten kognitiver Ereignisse. Dies gilt um so mehr, wenn tatsächlich – wie der Hinweis Singers auf unterschiedliche Beschreibungssysteme nahelegt – es nicht nur wegen der Komplexität der physiologischen Vorgänge, sondern *prinzipiell* nicht möglich ist, die emergenten Phänomene auf physiologische Grundlagen zurückzuführen. Am Beispiel des Bildkunstwerkes verdeutlicht:

Man würde sich lächerlich machen, wenn man behaupten würde, dass man die kunsthistorische Bedeutung des ‚Mannes mit dem Goldhelm‘ chemisch-physikalisch herleiten könnte, wenn nur die Chemie der Farben und der menschliche Wahrnehmungsapparat hinreichend erforscht wären: Offenkundig beruht die kunsthistorische Bedeutung einerseits und jene chemischen Gegebenheiten und physiologischen Vorgänge andererseits darauf, dass ein einheitlicher Gegenstand auf unterschiedlichen Ebenen und unter nicht reduzierbaren Perspektiven betrachtet wird. Die kunsthistorische Bedeutung ist unbeschadet der chemischen Beschreibbarkeit des Gegenstandes und der physiologischen Beschreibbarkeit seiner Wahrnehmung kein Gegenstand der Chemie oder Physiologie, würde man umgangssprachlich sagen. Man trägt damit eben der Tatsache Rechnung, dass das Auftreten einer kunsthistorischen Wertung kein Ereignis ist, das auf der Ebene des physiologisch fassbaren liegt. Den kunsthistorischen Wert überhaupt wahrzunehmen, impliziert einen Perspektivenwechsel, der zu beachten ist. Das bedeutet, dass es zwischen den Ereignissen des physiologisch beschriebenen Wahrnehmungsprozesses, der durch eine bestimmte chemische Zusammensetzung von Farben ausgelöst wird, und der ästhetischen Wirkung bzw. der kunsthistorischen Wertung keinen chemisch oder physikalisch beschreibbaren Übergang gibt.

2.3. *Binnen- und Außenperspektive.* Mit Bezug auf das Phänomen der Subjektivität hat Thomas Nagel dieses Ebenenproblem in einem zu Recht als für die- se Debatte um das Verhältnis von Physiologie und Erleben bahnbrechend geltenden Aufsatz unter dem Titel *What it is Like to Be a Bat*²⁰ beschrieben, in dem er darauf aufmerksam macht, dass eine Differenz besteht zwischen dem Erleben des Subjektes und der Beschreibung dieses Erlebens aus einer Fremdperspektive, und dass es nicht möglich ist, durch externe Beschreibung die Binnenperspektive einer Fledermaus zu erfassen, ja genauer: Die ‚objektive‘ Beschreibung verfehlt geradezu in der Objektivierung den Sachverhalt, um den es geht (das Erleben)²¹; seitdem wird diese Perspektivendifferenz unter dem Titel des ‚qualia-Problems‘ als Frage nach dem Charakter der Erlebnisqualität von Ereignissen²², oder allgemeiner als Frage nach dem Verhältnis von Binnen- und Außenperspektive diskutiert.

Im Gespräch mit den neurophysiologischen Positionen geht es somit um den Versuch, den Zusammenhang zwischen parallel und in wechselseitiger Abhängigkeit auftretenden kognitiven respektive emotiven *Erlebnissen* einer-

seits und physiologischen *Ereignissen* andererseits zu verstehen; diese Versuche laufen zumindest Gefahr, die Erlebnisse erster Person auf eine Ebene zu stellen mit Vorgängen dritter Person; das ‚Ich‘ würde damit gefasst als ein räumlich vernetztes Ereignis im Zusammenhang weiterer physiologischer Ereignisse.

Dass dies nicht möglich ist, ist die unverlierbare Grundeinsicht der neuzeitlichen Subjektivitätstheorie einerseits und der auf Nagel folgenden jüngeren Diskussion um das *qualia*-Problem andererseits.²³ Dass sich diese Einsicht so schwer durchsetzt, liegt nicht nur, aber auch daran, dass dieser Status des Problems auch von denjenigen philosophischen und theologischen Apologeten des freien Willens verfehlt wird, die den Versuch unternehmen, zu zeigen, dass es (neben dem Gehirn) so etwas wie eine Geistseele ‚gibt‘, die der ontologisch selbständige Träger aller subjektiven Vollzüge ist.²⁴ Wie ihre Gegenposition setzen diese Apologeten voraus (oder laufen Gefahr, voranzusetzen), dass die ‚Geistseele‘ und die physiologisch-chemischen Vorgänge ontologisch auf einer Ebene liegen, eine Art ‚Dinge‘ sind²⁵, und auf dieser Basis interagieren.

2.4. *Der Gedankengang des Folgenden.* Ich werde im Folgenden versuchen, das Phänomen des freien Willens einzuordnen in den Kontext des weiteren Themas des Verhältnisses von ‚Seele‘ oder ‚Geist‘ einerseits und ‚Körper‘ oder ‚Physiologie‘ andererseits. In einem relativ schlichten ersten Gedankengang suche ich zu verdeutlichen, was es ursprünglich bedeutet, von der Seele als einer vom Körper unterschiedenen Größe zu sprechen und Freiheit für sie in Anspruch zu nehmen. Dieser Gedankengang geht aus von der vergegenständlichenden Fassung des Verhältnisses von Leib und Seele als zweier ontologisch gleichsinniger, als ‚Substanzen‘ verstandener Sachverhalte aus, der grosso modo als typisch für die vornezeitliche Diskussion gelten kann; ich versuche dann, mit einem Blick auf Descartes deutlich zu machen, dass das Zentrum der neuzeitlichen Reformulierungen des Begriffes der Seele darin besteht, dass die Seele als Selbstbewusstsein gefasst wird, und dass der Gewinn für das Verhältnis von Seele und Leib darin besteht, dass einsichtig wird, dass dieses Selbstbewusstsein auf nichts anderes als auf sich selbst zurückgeführt

²³ Vgl. hier nur kritisch: Thomas Metzinger, *Subjekt und Selbstmodell*, 2. Aufl., Paderborn 1999, 210-240; Daniel C. Dennett, *Consciousness explained*, New York 1991, 441-448 u. ö.; weiterführend: Chalmers, *Conscious Mind*; Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, 2. Aufl., Frankfurt 2004; Michael Pauen, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt 2008.

²⁴ Beispielsweise der dualistische Interaktionismus bei John C. Eccles, *The Human Psyche. The GIFFORD Lectures, University of Edinburgh 1978-1979*, Heidelberg 1980, insbes. chap. 2 (27-50) und 10 (230-252); Karl Popper/John C. Eccles, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*, Heidelberg 1977.

²⁵ Vgl. die entsprechende Kritik bei Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, § 9 und insbes. § 10.

²⁰ Thomas Nagel, *Mortal Questions*, 14. Aufl., Cambridge/New York 2009, 165-180.

²¹ Ebd., 178f. etc. Vgl. auch ders., *The View from Nowhere*, New York/Oxford 1986; David J. Chalmers, *The Conscious Mind*, 2. Aufl., New York/Oxford 1997.

²² Bettina Walde, *Willensfreiheit und Hirnforschung – Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus*, Paderborn 2006; dies., *Was ist Willensfreiheit? Freiheitskonzepte zwischen Determinismus und Indeterminismus*, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hg.), *Freier Wille – Frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit*, Paderborn 2006, 91-115.

werden kann (3.). Die Grundeinsichten der scholastischen und der Cartesischen Seelenlehre sollen dabei jeweils nicht philologisch nachvollzogen werden, sondern es sollen die den jeweiligen Begriffen zugrundeliegenden und sie tragenden phänomenologischen Evidenzen sichtbar werden. Der Gewinn wird die Einsicht sein, dass ‚Seele‘ kein Sachverhalt in uns ist, sondern eine Weise, sich selbst zu erfahren.

Dabei wird sich zeigen, dass das Verhältnis von Erlebnis und Ereignis in der Tat als Verhältnis zweier Perspektiven – der Selbstwahrnehmung der Subjektivität und der Fähigkeit des Subjekts, sich selbst zum Gegenstand seiner selbst zu machen – zu fassen ist. Dieses schieflich-friedliche Nebeneinander zweier ‚Perspektiven‘ wird nun aber gestört durch das Thema der Willensfreiheit; unter diesem Titel scheint die Frage gestellt zu sein, ob das Erlebnis das Ereignis bestimmt oder umgekehrt. Ich werde in einem zweiten Schritt die mit den physiologischen Forschungen und mit der so genannten ‚Philosophie des Geistes‘ aufbrechende Fragestellung skizzieren (4.).

Ich werde dann (5.) verständlich zu machen suchen, was eigentlich der Begriff ‚Wille‘, und was die Behauptung der Willensfreiheit besagt – mit dem Ziel, zu zeigen, dass sich auch angesichts des Phänomens des Willens nicht die Nötigung ergibt, zu fragen, ob ein Erlebnis ein Ereignis kausal bestimmt oder umgekehrt – auch der Wille und seine Freiheit ist genaugenommen eine (irreduzible) Selbstwahrnehmung eines Subjekts.

Diese Irreduzibilität und Unentrinnbarkeit der Selbstwahrnehmung wird in einem letzten Schritt (6.) als diejenige Instanz in Anschlag gebracht, die jeden Versuch, das Subjekt (Erlebnis) als Gegenstand (Ereignis) bzw. das Wollen als eigentlich kausal bedingtes Ereignis zu verstehen, scheitern lässt.

Durchführung

3. Phänomenologie der Seele

In diesem Abschnitt geht es darum, das den Begriffen einer Seelenlehre zugrundeliegende Phänomen zu erfassen und zu beschreiben – und damit genau das zu beschreiben, was eigentlich gemeint ist bzw. gemeint sein sollte, wenn jemand sagt, dass der Mensch mehr ist als sein Gehirn. Es geht darum, zu erfassen, dass Begriffe wie ‚Seele‘, ‚Wille‘, ‚Geist‘ etc. etwas zusammenfassen, was jemand jeweils an sich selbst und nur so erfährt und erlebt – und

manen werde ich im Folgenden zuweilen das diese Perspektive markierende Ver- oder das entsprechend vereinnahmende ‚wir‘ verwenden.²⁶

3.1. *Der vorneuzeitliche Begriff der Seele.* Also: Was ist eine Seele? Ein scholastischer Theologe hätte zunächst darauf verwiesen, dass die Seele dasjenige ist, was dafür zuständig ist, dass sich ein Lebewesen von einem Stein unterscheidet – es sind an einem Körper wahrnehmbare, bestimmte Körper (Tiere, Menschen) von anderen (Steine, Häuser, Wasser) unterscheidende Phänomene. Deren Prinzip der Begriff Seele zusammenfasst.²⁷ Wo die Seele nicht ist, da hat man es mit einem unbeweglichen Gegenstand zu tun – einem Stück Holz oder einem Stein; von diesen ist eine Leichte nicht unterschieden – denn ihr gehört die Seele. Wo ‚Seele‘ ist, beginnt die Materie, sich zu bewegen, Ziele zu verfolgen, zu leiden, zu fressen, Hunger zu haben, und – im Falle des Menschen – zu reden, zu verstehen, zu wollen, zu entscheiden.

Nicht nur Menschen haben Seelen, sondern auch Tiere.²⁸ Und die Seelen von Menschen und Tieren haben Fähigkeiten gemeinsam – die Verdauung, manche Affekte und Triebe; und sie unterscheiden sich in bestimmter Weise: Mit Menschen kann man sich unterhalten, und Menschen sind, so scheint es jedenfalls, in anderer Weise als Tiere dazu fähig, sich zu ihren Primärtrieben zu verhalten; ein Mensch kann beispielsweise sein Hungergefühl um eines immateriellen Zieles willen unterdrücken. Die Seele, so die scholastischen Theologen im Anschluss an Aristoteles, ist (im Unterschied zu Tieren) zu bestimmten Akten fähig, die auf kein körperliches Organ angewiesen sind – das Denken und das Wollen; und genau dies weist darauf hin, dass diese Art der Seele, die menschliche, gegenüber dem Körper selbständig ist und seine Auflösung überdauert.²⁹

Die Seele ist also, so scheint es, eine innere Instanz, die den Körper zum Leib, zum Werkzeug eines Lebewesens macht – sie ist es, die den Leib bewegt, und nicht umgekehrt. Auch wenn ein Mensch von seinen Trieben – etwa vom Hunger – überwältigt wird, ist nach scholastischem Verständnis nicht etwa wa der physiologische Körper wirksam, sondern die unteren Seelenkräfte, die gewiss an bestimmten körperlichen Organen haften – im Falle des Hungers am Magen; aber es handelt sich doch nicht um rein kausalmechanische Vorgänge, sondern um Vollzüge der *anima vegetabilis* in den Organen.

²⁶ Methodisch ist das im Ansatz ein phänomenologisches Verfahren – vgl. Notger Slenczka, *Phänomenologie*, in: Wilhelm Gräßl/Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 770–782.

²⁷ Vgl. nur die ‚erste‘ Definition der Seele bei Aristoteles, *De anima* II,1 [412 b 5ff]; II,2 [413 b 11–16] im Kontext; II,3 [414 a 27ff]; dazu die Rezeption etwa bei *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I q. 77 a 1 resp.

²⁸ Das Verhältnis der Seelenteile ist in den mittelalterlichen Diskursen umstritten, vgl. etwa *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I q. 76 insbes. a 1–4 jew. resp. (Einheit der Wesensform des Menschen).

²⁹ Vgl. etwa *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I q. 76 a 8 resp.; 79 a 1 resp.

3.2. *Die Einsicht des Descartes.* Wer so von der Seele spricht, der spricht gleichsam von einem Gegenstand; man merkt das daran, dass man die Seele im Verhältnis zum Leib andererseits gleichsam veräumlicht, die Seele, im Leib loziert vorstellt auch dann, wenn man auf Befragen durchaus sagen kann, dass das unangemessen ist, weil die Seele nicht räumlich ist, und weil sie, jedenfalls nach thomasischem Verständnis, nicht, im Körper, sondern *forma corporis* ist.³⁰ Aber was ist sie dann genau? Wenn man die Texte der Scholastik liest, könnte man darauf kommen, sie sich als eine Art Fluidum vorzustellen, oder als eine Art Punkt, von dem das Bewegen, das Verdauen, das Reden, das Denken und das Wollen ausgeht – aber zugleich ist ganz deutlich: Materie ist sie nicht, eine solche Vorstellung wäre unangemessen.

Die Neuzeit setzt ein mit einem revolutionären Vorschlag des Descartes, dessen Bedeutung angenommen darin liegt, dass hier ein neuer Begriff der Seele eingeführt wird.³¹ Descartes setzt bekanntlich ein mit der Frage nach dem unbezweifelbar Gewissen³², und damit mit der methodischen Anweisung, alles in Frage zu stellen, was überhaupt in Zweifel gezogen werden kann, eben mit dem Ziel, das zu finden, was jedem Zweifel entzogen ist. Dem entspringt die Einsicht, dass diesen Kassensturz der Gewissheiten nur eine einzige Einsicht und eine einzige These übersteht: In dem Moment, in dem ich *cogitare* tue, kann ich nicht daran zweifeln, dass ich dies tue.³³

Die Zentralgewissheit ist dabei angenommen nicht die, dass es eine *res cogitans* gibt.³⁴ Sondern die Zentralgewissheit ist die, dass *ich bin*. Nicht die Existenz einer Seele, sondern das Faktum des ‚Ich‘ ist von unzweifelhafter Gewissheit. Die geniale Einsicht des Descartes ist damit eben die These, dass die traditionelle Unterscheidung und Zuordnung von Seele und Leib nichts anderes meint als die Unterscheidung von Ich und Nichtich. Der Begriff der Seele meint: Ich.

³⁰ Es ist der Clou der aristotelischen Seelenlehre in *De anima*, dass er alle Vollzüge, als deren Prinzip in der vorangehenden Tradition die Seele namhaft gemacht wurde (namentlich die Wahrnehmungs- und Erkenntnisvollzüge einerseits und die Bewegungen des Leibes andererseits) ihr als dem *einen* Prinzip aller Vollzüge zuweist, also nicht nur das Erkennen und Wollen, sondern auch die Bewegung in allen ihren Hinsichten: *Aristoteles*, *De anima* I,2 [404 b 27-30] wird die damit gestellte Denkaufgabe formuliert. Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I q. 76 a 1 resp.; a 3 und 4 resp.; a 8 resp.

³¹ So ausdrücklich René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*/Meditationen über die erste Philosophie, in: ders., *Philosophische Schriften* in einem Band, Hamburg 1996, II,5 und 6 [44 und 46].

³² Ich konzentriere mich im Folgenden auf die *Meditationes*, zitiere nach der gängigen Abschnitzählung und gebe in eckigen Klammern jeweils die Seitenzählung der genannten Ausgabe Hamburg 1996 an.

³³ René Descartes, *Meditationes*, II,3, 6 und 8 [46 und 50].

³⁴ Ob Descartes selbst seine Einsicht in dieser Weise verstanden hat, ist umstritten, vgl. nur *Edmund Husserl*, *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie, 3. Aufl., Hamburg 1995, § 10 und 11; *Heidegger*, *Sein und Zeit*, § 10.

... *die Seele und die Binnenperspektive*. Das schiebt die Frage danach, was die Seele sei, nur einen Schritt weiter hinaus, denn: Was genau ist ein ‚Ich‘? Wer diese Frage so stellt, wird dessen ansichtig, dass das bestenfalls ein Oxy-moron, ein geistvoller Unsinn ist. Nach einem ‚Ich‘ kann man nicht in der Form, was ist ... fragen. Nach einem Ich fragt man nur in der Form, Was bin ich? oder genauer: ‚Wer bin ich?‘. Das ist keine Banalität, sondern eine grundlegende Einsicht, die besagt: Ein ‚Ich‘ bin ich jeweils selbst. Das Wort ‚ich‘ markiert gleichsam einen Ort und eine Zeit, ist engstens verbunden mit dem deiktischen Wort ‚hier‘ und dem ‚Jetzt‘. Es unterscheidet davon ein ‚Dort‘, diese Zeit von allem anderen – wer ‚hier‘ sagt, unterscheidet davon ein ‚Dort‘, und wer ‚jetzt‘ sagt, markiert einen Zeitpunkt im Verhältnis zu ‚damals‘ und ein ‚dann‘. Entsprechend unterscheidet, wer ‚ich‘ sagt, davon ein ‚Du‘ und ein ‚Er‘ und die entsprechenden Pluralformen.

Es gibt somit strenggenommen nicht viele ‚hier‘ und ‚jetzt‘ und ‚ich‘, sondern immer nur eines. Selbstverständlich sind alle Menschen, soweit wir wissen, ‚Iche‘, aber diese ungewöhnlich klingende Form zeigt, dass sie ungebrauchlich ist: Es gibt ‚ich‘ nur im Singular. Oder anders und korrekter: Ich bin nur im Singular. Denn das ‚Ich‘ markiert die Binnenperspektive, das heißt: die *Perspektive des Vollzuges* von Akten, die auf ‚Nichtiche‘ bezogen sind – das sind die *cogitationes* des Descartes. Diese Akte mit dem Index ‚ich‘ zu versehen – *ich* denke; *ich* sehe – heißt, zu markieren, dass ich diese Akte (die meistens jeder feststellen kann) aus einer bestimmten Richtung sehe, nämlich aus der Perspektive dessen, der sie vollzieht und erlebt, nicht aus der Perspektive dessen, der den Vollzug von sich als ‚Nichtich‘ unterscheidet und so beobachtet. Die mit dem Ich-Index versehenen Akte sehe ich damit zugleich *in einer Weise*, wie sie mir selbst und niemandem sonst erscheinen. Alles andere, was ich sehe, kann auch ein anderer ebenso sehen wie ich, spätestens dann, wenn er meinen Platz einnimmt. Auch meine Akte kann ein anderer sehen, wie ich selbst sie gleichzeitig in einem Spiegel oder in einer Filmaufnahme sehen kann. Mich selbst aber *als ich selbst* und meine Akte *als meine* Akte kann niemand anders sehen als ich.

Die entscheidende und umwälzende These des Descartes ist also die, dass der Begriff ‚Seele‘ nichts anderes als das ‚Ich‘ in diesem Sinne bezeichnet, den entscheidenden Punkt dieser These hat man allerdings erst erfasst, wenn man versteht, dass dieses ‚Ich‘ unmittelbares Selbstbewusstsein ist: Ich nehme mich selbst selbst wahr. Das allerdings hat man nur dann richtig verstanden, wenn man sich klar macht, was ‚sich selbst wahrnehmen‘ genau bedeutet.

3.4. *Die zwei Seiten der Selbstwahrnehmung (Ich als Subjekt und als Objekt).* Eine solche Präzisierung des Sinnes von ‚sich selbst wahrnehmen‘ ist notwendig, weil wir in doppelter Weise auf uns selbst bezogen sind und uns somit auch in doppelter Weise wahrnehmen. Auf der einen Seite können wir uns im

Spiegel betrachten. Gewiss, im Spiegel sehen wir uns seitenverkehrt³⁵, aber prinzipiell sehen wir uns dann so, wie jeder andere uns sieht, und wie wir alle anderen sehen. Auf diesen Blick auf uns selbst haben wir kein Privileg. Oder wir können über die vergangenen Situationen unseres Lebens nachdenken. Dann betrachten wir uns wie einen anderen, fremden Menschen. Manche Autobiographien verfahren so, dass der Autor das eigene Leben in dritter Person beschreibt – ‚Caesar ließ eine Brücke bauen.‘ Wir werden uns selbst ein Gegenstand und nehmen uns als Objekt wahr.

Selbstbewusstsein und damit der Begriff ‚Seele‘ in der Descartesschen Fassung meint etwas anderes als dieses ‚Sich Sehen‘, meint nämlich die Art und Weise, wie wir auf uns selbst bezogen sind und uns selbst wahrnehmen, ohne uns zum Gegenstand zu machen.³⁶ Man kann sich das so klarmachen, dass wir, wenn wir uns im Spiegel gleichsam als einen Fremden betrachten, zugleich diesseits des Spiegels sind und uns ansehen. ‚Ich sehe mich‘, sagen wir dann, und dieser Satz ist ausgesprochen kompliziert. Einfach ist der Schluss des Satzes: ‚mich‘ sehe ich, denn ich bin ja da ‚im Spiegel sichtbar. Kompliziert ist das ‚Ich sehe‘. Denn dass ich sehe, entnehme ich nicht der Betrachtung meines Spiegelbilds. Ich muss nicht erst im Spiegel nachsehen, ob ich denn auch wirklich sehe. Sondern dass ich sehe, weiß ich im Vollzug. Ich sehe nicht mein Sehen, ich betrachte es nicht und denke nicht darüber nach, aber ich weiß um mein Sehen, *indem* ich sehe. Unter Aufnahme einer Formulierung Schleiermachers³⁷ könnte man sagen: Ich fühle mich selbst, indem ich sehe. Ich bin eins mit mir in meinem Sehen und weiß in der Weise darum, dass ich es vollziehe. Anders ausgedrückt: Wir kennen uns *von innen*. Wir wissen nicht nur, wie wir aussehen und was wir gerade tun, sondern wir wissen, wie es sich anfühlt³⁸, ‚ich‘ zu sein und dies oder jenes zu tun.

Genau dieses ‚Wissen um mich selbst‘ im ‚Eins sein mit mir selbst‘ fasst der Ausdruck ‚ich‘ zusammen, und das ist es, was in der von Descartes ausgehenden philosophischen Tradition als ‚Subjektivität‘ oder als ‚Subjekt‘ oder als Selbstbewusstsein oder eben als Seele im neuzeitlichen Sinne bezeichnet wird: Die Art und Weise, wie ich mir (und, soviel wir vermuten können, jeder andere sich) erschlossen bin (ist) vor jedem gegenständlichen Wissen um mich (sich) selbst. Und das meint zugleich: Wir wissen in zweifacher Weise um uns

selbst. Wir wissen um uns selbst einerseits als Subjekt – das ist ein privilegiertes Zugang zu uns, den nur je wir von uns selbst haben und der dazu führt, dass wir uns gegenseitig immer zugleich kennen und nicht kennen, dass wir in allem wechselseitigen Wissen voneinander uns immer zugleich fremd bleiben: Denn keiner ist dem andern ‚von innen‘ erschlossen. Und wir wissen über uns andererseits, was eigentlich jeder von uns wissen kann. Wir kennen uns als Objekt. Denn das ist der Gegenbegriff zur Seele oder zur Subjektivität: Das Objekt, das uns Entgegengeworfene, das uns gegenüber Stehende, der Gegenstand. Das also, was wir nicht sind. Das, was wir betrachten, indem wir sehen. Denn Sehen ist immer das Sehen von etwas. Indem wir etwas sehen, fühlen wir zugleich uns selbst, sind wir uns unserer selbst unmittelbar bewusst. Und indem wir sehen, unterscheiden wir das, was wir sehen, von uns selbst. Aber wir können eben auch uns selbst von uns selbst unterscheiden und zum Gegenstand machen – etwa, wenn wir uns im Spiegel betrachten.

3.5. Gehirn und Geist. Was hat das nun mit dem Verhältnis des Erlebens (im oben genannten Sinne) zum Gehirn und den physiologischen Ereignissen, ohne die es das Erleben nicht gibt, zu tun? Das wird sofort deutlich, wenn man die Aufmerksamkeit auf ein weiteres Phänomen richtet: Genauso, wie wir ein Wissen aus der Innenperspektive um unser Sehen, Fühlen, Hören, Denken haben, so haben wir ein Wissen aus der Innenperspektive von unserem Körper.³⁹ Wir wissen, wie sich unsere Hand von innen anfühlt, und wir können sie bewegen, ohne sie zu objektivieren. Was unsere Hand ist und wie man sie wendet, lernen wir nicht im Biologiestudium oder –unterricht, in denen wir in die Mechanik und die Muskelgruppen der Hand eingeführt werden. Um nach etwas greifen zu können, muss ich nicht explizit und thematisch wissen, welche Muskeln ich in welcher Reihenfolge bewegen muss – das wäre vermutlich eher hinderlich beim Greifen. Ohne Zweifel kann ich mich nur bewegen, indem ich die richtige Zahl der richtigen Muskeln in der richtigen Reihenfolge aktiviere – aber ich weiß im Bewegen nicht ausdrücklich darum, und auch ein Biologe bewegt seinen Arm nicht geleitet vom Wissen um Nervenzentren und Muskelgruppen und der Reihenfolge ihrer Aktivierung. Vielmehr können wir uns unserer Hand bedienen, *weil wir sie von innen erleben*. Auch unser Körper ist uns also aus zwei Perspektiven zugänglich: Aus der Innenperspektive, wenn wir dieser Körper sind und durch ihn tätig sind; und aus der Außenperspektive, wenn wir unseren Arm betrachten und uns mittels eines Anatomiebuchs orientieren, wie dieser Arm aufgebaut ist, oder uns von einem Orthopäden befehlen lassen, was wir tun, wenn wir ‚uns‘ – diesen Körper – bewegen.

³⁹ Für das Folgende: Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (übertr. v. Rudolf Boehm), Berlin u. a. 1966; dazu: Notger Slenczka, *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*, Göttingen 1993, 447–502.

³⁵ Ganz genau müsste man sagen: Diese Seitenverkehrtheit des Spiegelbildes weist darauf hin, dass wir uns strenggenommen niemals so in die Augen sehen können, wie ein anderer uns sieht – zwar können wir die Seitenverkehrung durch einen zweiten Spiegel aufheben, sind dann aber nicht fähig, uns in die Augen zu sehen.

³⁶ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (Hg. v. Martin Redeker nach der 2. Aufl. 1830/31), Berlin u. a. 1960, 14 und 16f. (§ 3.2), markiert diese Differenz glücklicherweise als ‚unmittelbares Selbstbewusstsein‘.

³⁷ Wie Anm. 36; dazu Notger Slenczka, *Gott über die Religion wieder hoffähig machen – Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und die Liberale Theologie*, in: Ralf K. Wüstenberg (Hg.), ‚Nimm und lies!‘ Theologische Quereinstiege für Neugierige, Gütersloh 2008, 145–175.

³⁸ *Nagel, Mortal Questions.*

Und in derselben Weise haben wir ein doppeltes Wissen um die Vorgänge, als deren physiologische Grundlage die Neurobiologie das Gehirn ausweist: die kognitiven oder emotionalen oder voluntativen Zustände oder Akte. Einerseits können wir mit bildgebenden Verfahren die Vorgänge wahrnehmen, die sich abspielen, wenn wir oder wenn jemand anders diese Erlebnisse – beispielsweise Entscheidungen – vollzieht; das entspricht dem anatomischen Wissen um den eigenen Arm. Andererseits und in anderer Weise wissen wir um eben diese Erlebnisse, weil wir selbst ein Hirn sind und es und seine Abläufe gleichsam ‚von innen‘ wahrnehmen; das entspricht der Wahrnehmung des eigenen Armes im Bewegungsvollzug. Und in den Bereich dieser inneren Wahrnehmung gehört das *Erlebnis*, zu wollen oder selbst zu entscheiden. Auch diese Akte sind einer Außenperspektive zugänglich: Wir können eben mit bildgebenden Verfahren die Vorgänge wahrnehmen, die sich abspielen, wenn wir oder wenn jemand anders diese Binnenerlebnisse – beispielsweise Entscheidungen – vollzieht. Die Frage, um die es bei der Geist-Gehirn-Debatte geht und um die es eben auch bei der Frage geht, ob der Mensch über einen freien Willen verfügt, ist die Frage, in welchem Verhältnis genau diese beiden Perspektiven stehen, ob die Perspektiven einander aufheben und ob sie aufeinander reduzierbar sind.

4. Zuordnung des Problems der Willensfreiheit

Damit ist der Hintergrund entfraktet, vor dem die Diskussion um die Willensfreiheit zu stehen kommt, nämlich in der Diskussion um den Zusammenhang von Physiologie und subjektivem Erlebnis; dabei muss das Anliegen der gegenwärtigen Vertreter einer Bedingtheit des Willensaktes durch die Physiologie zunächst einmal gegen einen reduktionistischen Ansatz abgegrenzt werden, denn:

4.1. *Das neurophysiologische Programm ist nicht notwendig reduktionistisch.* Es gibt nur wenige Hirnphysiologen bzw. Vertreter einer ‚Philosophie des Geistes‘, die wirklich Reduktionisten sind in dem Sinne, dass sie die im Übrigen sinnlose These aufstellen, dass die Vorgänge Erster Person sich prinzipiell in Vorgänge Dritter Person transformieren lassen.⁴⁰ Die oben aufgerufene Un-

⁴⁰ David M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968; Daniel C. Dennett, *Content and Consciousness*, London 1969. Zur Notwendigkeit und zur Durchführung einer differenzierteren Position vgl. z. B. Michael Pauen/Gerhard Roth, *Freiheit, Schuld und Verantwortung*. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, Frankfurt 2008, programmatisch 9f.; dazu Pauen, *Illusion*, dort insbes. die Auseinandersetzung mit dem Willensbegriff Wegners: 209-216; Pauen/Roth schlagen den Verzicht auf ein Konzept ‚ultimativer Freiheit‘ zugunsten eines ‚aufgeklärten Naturalismus‘ vor, der die Einwände einer an der

trennscheidung von Erster-Person-Perspektive und Dritter-Person-Perspektive hat in die Diskurse der Hirnforscher Eingang gefunden, so dass nur noch wenige Vertreter die Vorgänge Erster Person als Epiphänomene oder Illusionen behandeln, das heißt: als unselbständige Begleiterscheinungen physiologischer Abläufe, die auf die physiologischen Vorgänge nicht zurückwirken.⁴¹ Zumeist haben wir es mit Positionen von Physiologen zu tun, die, wie Helmut Schwegler und Gerhard Roth, nach der physiologischen *Funktion* der Erlebnisebene fragen und behaupten, dass das Auftreten von Erste-Person-Erlebnissen oder binnenperspektivischen Vorkommnissen eine bestimmte Funktion im Weltverhältnis des Systems ‚Gehirn‘ hat – so nimmt beispielsweise Gerhard Roth an, dass ichperspektivische Erlebnisse gleichsam Markierungen für neu angelegte Neuronenverbindungen sind, die die Bewältigung eines neuen Problems erlauben: „Das Gehirn benutzt den Zustand subjektiven Erlebens als *Kennzeichnung* von solchen Gehirnprozessen, um sie von anderen zu unterscheiden.“⁴²

Das entspricht – wie der Kontext des Zitates bei Roth ausweist – der alltagsintuitiven Evidenz, dass habituelle Reaktionen in uns ablaufen, ohne dass wir ihrer thematisch bewusst werden, während wir bei der Bewältigung neuer und aufregender Aufgaben uns unseres Tuns meist klar bewusst sind; dieses Bewusstsein, so Roth, ist gleichsam eine Markierung, die das System des Gehirns anbringt, um ein bedeutsames Ereignis oder einen neuartigen Lösungsvollzug zu notifizieren.⁴³ Insgesamt ist auch Roth kein Reduktionist im eben genannten Sinne – ihm geht es lediglich darum, zu fragen, welcher physiologische Zustand bzw. welche physiologischen Abläufe ichhaften Erlebnissen korrelieren.

Erlebnisperspektive orientierten Bewusstseinstheorie integriert. Der vorgeschlagene negative ‚Minimalbegriff der Freiheit (Handlungen, die nicht erzwungen und die nicht zufällig sind) sind die Grundlage einer kompatibilistischen Lösung, die darin besteht, dass die Handlung determinierende Faktoren nicht als Einschränkungen der Freiheit, sondern als Gestalt des Willens erfahren werden. Diese Modifikation des Freiheitsverständnisses, die die beiden 89-126 und 127ff. vorschlagen, ist faktisch mit der unter 5. vorgetragenen Deutung der Freiheit als die Handlung begleitende Zustimmung (Selbstübereinstimmung im Handeln) verwandt – allerdings müsste hier die unter 3. verhandelte Ebenendifferenz, die beide durchaus berücksichtigen (125f.) deutlicher markiert werden; es scheint mir eben nicht möglich zu sein, zu behaupten, dass die als frei erfahrene Handlung determiniert ist, sondern man muss den Sachverhalt so formulieren, dass die Handlung, die aus der ‚Außenperspektive‘ ein Ereignis ist, aus der ‚Binnenperspektive‘ ein vom Bewusstsein der Freiheit begleitetes Erlebnis ist. Inkompatibilität sind nicht Freiheit und Determination, sondern inkompatibel sind diese beiden Perspektiven. Vgl. auch *Bieri*, *Handwerk der Freiheit*.

⁴¹ Vgl. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*; Dennett, *Content and Consciousness*; Daniel M. Wegner, *The Illusion of the Conscious Will*, Cambridge (MA) 2002. Zur Systematisierung der Positionen hilfreich: Geert Keil, *Willensfreiheit*, Berlin u.a. 2007.

⁴² Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 3. Aufl., Frankfurt 1999, 296.

⁴³ Roth, *Das Gehirn*, 306 und Kontext.

„Damit wir Geist sinnvollerweise als physikalischen Zustand ansehen können, müssen wir angeben können (möglicherweise auch nur mit Wahrscheinlichkeit, wie häufig in der Physik), wo, wann und wie dieser Zustand auftritt, d. h. welche Teile des Gehirns in welcher Weise aktiv sein müssen, damit ein Mensch bestimmte mentale Zustände hat. In gewissem Sinne haben wir mit dem Aufweis der beteiligten neuronalen Strukturen und Zentren auch Mechanismen angegeben. Mehr kann eine wissenschaftliche Erklärung prinzipiell nicht leisten.“⁴⁴

Grundsätzlich geht es also Roth nicht darum, zu behaupten, dass der Geist eigentlich etwas anderes sei, als dem Bewusstsein erscheint; wohl aber geht es darum, darauf hinzuweisen, dass dem Auftreten subjektiver Phänomene physiologische Vorgänge zugrunde liegen und dass die subjektiven Phänomene sich manifestieren, weil und wenn die physiologischen Prozesse ablaufen.

4.2. Die Bedeutung der Frage nach der Willensfreiheit. Und hier wird nun die Frage nach der Willensfreiheit relevant. Sie ist darum von Bedeutung, weil sie das ruhige Nebeneinander zweier Ebenen – der des physiologischen Ereignisses oder der Außenperspektive und einer wie immer gedeuteten nichtphysiologischen Ebene des Erlebnisses oder der ‚Innenperspektive‘ – nicht zulässt, sondern, so scheint es jedenfalls, zur Entscheidung der Frage drängt, welche der beiden Ebenen die jeweils andere bestimmt. Denn der Wille, so scheint es, ist nur dann frei, wenn er eine Instanz darstellt, die bestimmend ist, ohne ihrerseits von physiologischen Ursachen bestimmt zu sein. Fasst man das Problem so, dann bieten sich hier grundsätzlich zwei extreme Alternativen an: Die eine würde davon ausgehen, dass ein physiologisch nicht greifbares Prinzip – eine Entscheidungsinstanz, der Geist – in den physiologischen Ablauf eingreift und seinen Verlauf, seine Gestalt und sein Ergebnis bestimmt. Eine solche dualistische Position hat beispielsweise John Eccles vertreten.⁴⁵ Und die Alternative dazu würde in der Behauptung bestehen, dass die Selbsterfahrung als freies Wesen eine Selbsttäuschung ist in dem Sinne, dass dem sich als frei Verstehenden die physiologischen Vorgänge, die seine Entscheidung bestimmen, lediglich nicht bewusst werden – und zuweilen formulieren die Vertreter einer physiologischen Deutung des Erlebens Sätze, die in diese Richtung weisen:

„Da uns nur Prozesse, die in der Großhirnrinde stattfinden, bewusst sind, stammen also wesentliche Anteile unserer Handlungssteuerung aus Teilen unseres Gehirns, die dem Bewußtsein grundsätzlich unzugänglich sind. Die Basalganglien selbst hängen sehr eng mit dem limbischen System zusammen. Dieses System bewertet [...] alles, was wir tun, danach, ob es günstige oder ungünstige Folgen hatte, Lust oder Schmerz, Befriedigung oder Mißbehagen, Gelingen oder Mißlingen, und speichert das Resultat dieser Bewertung im Gedächtnis, das

⁴⁴ Roth, Das Gehirn, 302f.

⁴⁵ Vgl. Eccles, The Human Psyche; Popper/Eccles, The Self and its Brain.

selbst Teil des Systems ist. Dieses Bewertungsgedächtnis, in dem unsere gesamte Lebenserfahrung abgelegt ist, steuert unser Verhalten.“⁴⁶

Die Entscheidung, die wir als freien Akt Erster Person empfinden, ist also, in ‚Wirklichkeit‘ Produkt eines durch Erfahrung konturierten physiologischen Apparates Dritter Person.

Das Bewusstsein der Entscheidung – das war die entscheidende Einsicht des Libet-Experiments – ist die Folge und nicht die Ursache physiologischer Vorgänge. Und es handelt sich nicht um einen reinen Parallelismus, sondern um ein kausales Verhältnis zwischen der Entscheidung und den physiologischen Vorgängen: Weil zuvor der physiologische Vorgang abläuft, entsteht folgerweise der Eindruck einer freien, willkürlichen, meint: dem Willen entspringenden, Entscheidung.

4.3. Die physiologische These: Das Erlebnis als Wirkung von Ereignissen. Auf das Libet-Experiment hat sich nun unter dem Titel einer ‚Philosophie des Geistes‘ eine ganze Reihe von Positionen bezogen, die vorschlagen, die ‚Erste-Person-Perspektive als Leistung des Hirnapparats zu betrachten, als eine reflexive Struktur, die sich dieser grundsätzlich eine Erscheinung Dritter Person darstellende Apparat gibt; im Einzelnen jeweils unterschiedliche Vorschläge dieser Art werden von Wolf Singer⁴⁷, Thomas Metzinger⁴⁸, und etwa Michael Pauen⁴⁹ vorgetragen. Diese Vorschläge sollen hier nicht im Detail diskutiert werden – aber ihnen allen ist gemeinsam, dass sie den Versuch unternehmen, die Binnenperspektive der Subjektivität als Funktion der vorgängigen Instanz der neuropsychologischen Vorgänge des Gehirnapparats darzustellen. Das Phänomen des Erlebens wird dabei ‚hintergangen‘ auf den physiologischen ‚Apparat‘ des Gehirns, das aus bestimmten, pragmatischen oder funktionalen Gründen dieses Erleben und die Welt der Subjektivität aus sich heraussetzt. Das entscheidende Moment dieser Positionen liegt darin, dass sie den Versuch unternehmen, die neuzeitliche Begründung aller naturwissenschaftlichen Rationalität in Begründungsleistungen des selbst naturwissenschaftlich nicht fassbaren Subjekts, umzukehren: Sie zeigen, dass jede Leistung des Subjekts begründet ist in der physiologischen Wechselwirkung des Gehirns mit seiner Umwelt. Die Vertreter dieser Position tragen in den am weitesten ausgearbeiteten Varianten auch noch dem Umstand Rechnung, dass das Thematisieren dieses Begründungsverhältnisses eben nur möglich ist unter der Voraussetzung des Subjekts und seines Wahrnehmens und Erlebens. Das physiologische Gehirn kann, so sehen auch die Vertreter dieser These, nur darum thematisiert werden, weil ihr eigenes, subjektiv erlebtes Wahrnehmen es in bestimmter

⁴⁶ Roth, Das Gehirn, 306.

⁴⁷ Wolf Singer, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt 2003.

⁴⁸ Metzinger, Subjekt und Selbstmodell.

⁴⁹ Pauen, Illusion.

Weise erfasst; damit erfasst aber – so die weiterführende These – das Erleben die ontisch-gegenständliche Voraussetzung seiner selbst.⁵⁰

Eine neuzeitlich-transzendente Position wiederum macht darauf aufmerksam, dass das Subjekt als Prämisse der Rede über alles, auf das man es zurückführen könnte, irreduzibel ist, und unterstellt die von einem Subjekt erkannnte Seinsordnung (aus einer ontisch früheren Ursache geht eine ontisch spätere Wirkung hervor) der ‚Erkenntnisordnung‘ (nach der alles Erkannnte ein erkennendes Subjekt voraussetzt, das nicht als Wirkung einer früheren Ursache begriffen werden kann). Die genannten Vertreter einer naturalistischen ‚Philosophie des Geistes‘ hingegen unternehmen den Versuch, dieses Subjekt und seine Erkenntnisleistungen selbst als Wirkung einer Ursache zu verstehen, die freilich nur unter der Voraussetzung dieser Wirkung überhaupt ausgesprochen und erkannt werden kann.

4.4. Die *physiologischen Geisttheorien als Aufklärungsprojekt*. Gehen wir dem noch etwas nach – und hier wirft nun die Erinnerung an die traditionellen theologischen und philosophischen Diskussionen der Christentumsgeschichte einen ersten Differenzierungsgewinn ab: Man kann jedenfalls aus den oben kurz angesprochenen theologischen Theorien, die die Unfreiheit des Willens behaupten, lernen, dass solche Theorien jedenfalls in der Theologie durchweg ein Aufklärungsprogramm verfolgen – insbesondere gilt dies für Luther und Calvin. Sie erheben den Anspruch, dass die ‚natürliche‘ Selbsttäuschung des Menschen, der sich selbst als frei begreift und daher den Anspruch erhebt, etwas zu seinem Heil beitragen zu können, eine unentrinnbare Selbsttäuschung des Sünders darstellt. Sie erheben den Anspruch, diese Selbsttäuschung zu durchbrechen und Einsicht in die eigene Unfreiheit gewinnen zu können. Sie eröffnen damit zugleich die Möglichkeit eines neuen Selbstverständnisses – im Falle der christlichen Theologie: dass der Mensch beginnt, sich als schlechthin abhängig von dem auch noch seine Subjektivität bestimmenden Grund seines Seins und seines Lebens zu begreifen. Das gläubige Subjekt ist dadurch ausgezeichnet, dass es begriffen hat, dass es – als *Subjekt* – bestimmt ist von dem Gott, der von ihm unterschieden und somit sein (des Menschen) Objekt ist. Die These von der Unfreiheit des Menschen zielt darauf ab, den Menschen sich selbst als unfrei verständlich zu machen, zielt also ab auf eine Übernahme dieser Verhältnisbestimmung von bestimmendem Gott und bestimmtem Menschen in ein Selbstverständnis des Menschen. Dabei liegt der entscheidende Punkt in diesem Verständnis von Unfreiheit darin, dass die Unfreiheit nicht durch eine Verobjektivierung des Subjekts erkauf wird, sondern als unverfügbares Bestimmtheitssein des Subjekts (in der Erlebnis-Perspektive) gefasst wird.

⁵⁰ Vgl. etwa die Selbstmodell-Theorie von Metzinger, *Subjekt und Selbstmodell*, insbes. 151-209 und 245-291.

Darauf werde noch zurückkommen; zunächst geht es darum, dass die genannten theologischen Positionen auf eine Aufklärung des Subjekts über sich selbst zielen, das sich selbst als unfrei und angewiesen verstehen soll. Auf eine solche Übernahme der Verhältnisbestimmung von Gehirn und Subjektivität in ein Selbstverständnis und auf eine dem entspringende Aufklärungswirkung zielen auch die neueren physiologischen Ansätze, so etwa Wolf Singer, der aus der Einsicht, dass der Mensch kein frei handelndes Wesen ist, weite Folgerungen etwa für die Straftheorie ableitet.⁵¹ Es sei ein gesellschaftlich sanktioniertes, dem Menschen mit der strafbewehrten Erziehung aufgenötigtes Konstrukt, dass der Mensch sich als frei verstehe; in Wahrheit sei jede Entscheidung ein physiologisch bedingtes Ergebnis teilweise unbewusst bleibender, teilweise von explizitem Bewusstsein begleiteter, aber letztlich himphysiologisch bedingter Vorgänge. Nur die Notwendigkeit, das Zusammenleben in einer Gesellschaft harmonisch zu gestalten, führt dazu, dass wir die Handlungen der Person zurechnen und sozialunverträgliches Handeln sanktionieren – aber um dies zu erreichen, ist die (nach Singer unzutreffende) These vertichtbar, dass eine Person deshalb bestraft wird, weil sie im Moment der Handlung anders hätte entscheiden können:

„Die in der lebensweltlichen Praxis gängige Unterscheidung von gänzlich un-freien, etwas freieren und ganz freien Entscheidungen erscheint in Kenntnis der zugrundeliegenden neuronalen Prozesse problematisch. Unterschiedlich sind lediglich die Herkunft der Variablen und die Art ihrer Verhandlung: Genetische Faktoren, frühe Prägungen, soziale Lernvorgänge und aktuelle Auslöser, zu denen auch Befehle, Wünsche und Argumente anderer zählen, wirken stets untrennbar zusammen und legen das Ergebnis fest, gleich, ob sich Entscheidungen mehr unbewußten oder bewußten Motiven verdanken. Sie bestimmen gemeinsam die dynamischen Zustände der ‚entscheidenden‘ Nervenetze. [...] Die Gesellschaft darf nicht davon ablassen, Verhalten zu bewerten [...] und in Erziehungsabsicht zu sanktionieren; N. S.I.]. Nur die Argumentationslinie wäre eine andere. Sie [...] ersetzte die konfliktträchtige Zuschreibung graduierter ‚Freiheit‘ und Verantwortlichkeit durch bewußte und unbewußte Prozesse und eröffnete damit einen vorurteilsloseren Raum zur Beurteilung und Bewertung von ‚normalen‘ und ‚abweichendem‘ Verhalten. [...] Diese Sichtweise trüge der trivialen Erkenntnis Rechnung, daß eine Person tat, was sie tat, weil sie im fraglichen Augenblick nicht anders konnte – denn sonst hätte sie anders gehandelt.“⁵²

Die Wendung „daß eine Person [...] im fraglichen Augenblick nicht anders konnte [...]“ setzt voraus, dass eine Gesellschaft das Entscheiden und Handeln einer Person unter Absehung von deren Binnenperspektive allein als kausale Wirkung der neurophysiologischen Vorgänge in deren Hirn betrachtet und der Person damit nahelegt, dasselbe zu tun und ihr Verhalten und Entscheiden als Wirkung von Vorgängen dritter Person zu betrachten.

⁵¹ Singer, *Verschaltungen*, 62-64; vgl. *Paven/Roth*, *Freiheit*, 134-164.
⁵² Singer, *Verschaltungen*, 63 und 65.

4.5. Die Unentrinnbarkeit und Vorgängigkeit des Erlebens oder der Binnenperspektive: Wir werden also darüber aufgeklärt, dass wir entgegen unserem durch Erziehung und gesellschaftliche Prägung vermittelten Selbstbild nicht verantwortliche, sondern mit Notwendigkeit handelnde Wesen sind; nicht wir sind Herren im Hause,⁵³ sondern die mit dem Begriff 'ich' markierte Perspektive ist unselbständiges Produkt eines eigentlich bestimmenden neuronalen, umweltbezogenen Systems des Gehirns.

Die interessante Frage ist nun nicht die, ob hier das Selbstbild des Menschen abermals frustriert wird – zuweilen werden die Ergebnisse der Neurophysiologie in eine Reihe mit den drei großen neuzeitlichen narzisstischen Kränkungen der abendländischen Menschheit gestellt – Kopernikus, Darwin, Freud. Sondern die interessante Frage ist, ob das Modell des vom Hirn gesteuerten Subjekts überhaupt ein Selbstbild werden kann, ob ich also ernsthaft mich als Gegenstand verstehen kann: Kann ich mich ernsthaft als Gehirn im Sinne dessen, was die Neurophysiologie im Prozess des Entscheidens und Handelns wahrnimmt, verstehen?

Damit steht die Frage nach der Willensfreiheit im Kontext des Verhältnisses der zwei Arten der Selbstwahrnehmung, die ich oben im Anschluss an Descartes vorgestellt habe. Wir können uns wohl klarmachen, was in unserem Hirn abläuft, wenn wir die Welt wahrnehmen und denken, wenn wir uns entscheiden oder etwas wollen. Wir können mit bildgebenden Verfahren sogar die physiologischen Vorgänge während unseres Denken an das Gehirn oder während das Moments des Entscheidens oder Wollens erfassen, auf eine Leinwand werfen und die neuronalen Vorgänge betrachten, die das physiologische Korrelat dieser Erlebnisse sind. Wir können uns klarmachen, dass genau diese neuronalen Vorgänge ablaufen müssen, damit wir denken und wollen – aber wir können unser Denken und Entscheiden nicht mit diesen Vorgängen Dritter Person identifizieren. Das liegt nun nicht daran, dass wir diese Identifikation aus einer narzisstischen Kränkung heraus nicht akzeptieren, sondern das liegt an der Wahrheit der Cartesischen Einsicht, dass die Ichperspektive nicht reduzierbar ist auf ein anderes vom Charakter Nichtich, das heißt: Die Ichperspektive ist auf nichts reduzierbar, was nur in dieser Perspektive als deren Gegenstand gegeben und zugänglich ist. Diese Formulierung ist entscheidend, denn sie macht zugleich deutlich, woran das liegt: Die Ichperspektive ist immer die Voraussetzung von allem anderen. Objekte, auch uns selbst und die Vorgänge beim Denken als Objekt auf der genannten Leinwand, haben wir immer nur, weil und sofern wir Subjekte sind. Selbst wenn ich hundertmal meine neuronalen Vorgänge auf eine Leinwand projiziere und betrachte, bin immer noch und unentrinnbar ich in der Binnenperspektive derjenige, der betrachtet, und jede Rede von wie immer gearteten Objekten, auch jede Rede vom Gehirn, meinem eigenen Gehirn, hat mich als denjenigen, der

⁵³ Singer, *Verschaltungen; Roth*, Wir sind determiniert, in: Geyer (Hg.), *Hirnforschung*, 218-222.

systematisiert, zur Voraussetzung (und nicht zum Gegenstand!). Das Erlebnis wird nie zum Ereignis, und wenn es als Ereignis wahrgenommen wird, dann nur durch jemanden, der dieses Wahrnehmen erlebt: Auch der Hirnphysiologe, der in bildgebenden Verfahren sein eigenes Hirn über den Beamer an eine Leinwand projiziert, ist – und zwar als Voraussetzung dieses Projizierens – der Blick diesseits des Projektors, der das an die Wand projizierte Bild betrachtet, und niemals ist er dieses Bild. Die Subjektivität der Binnenperspektive ist die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens meiner selbst vor mir als Objekt. Oder: Mich als Objekt gibt es nur für mich als Subjekt – nie umgekehrt.

5. Was heißt, Wille? Damit scheint die Fragestellung aber in ein höchst unfruchtbares Dilemma einzurücken. Oben hatte ich festgestellt, dass das friedliche Nebeneinander zweier Perspektiven – Erleben und Ereignis, Binnen- und Außenperspektive, Subjektivität und Objekt – im Falle der Frage nach der Freiheit des Willens nicht mehr zulässig ist, weil sich hier mit der Behauptung der Freiheit des Willens die These zu etablieren scheint, dass das Phänomen als Erlebnis die Reihe der Ereignisse bestimmt und modifiziert. Mit der Behauptung der Unfreiheit des Willens wird die Möglichkeit dieser Einflusnahme bestritten und das Erlebnis auf ursächliche Ereignisse zurückgeführt. Auf den ersten Blick scheint im Falle der Frage nach der Willensfreiheit diese Alternative unentrinnbar zu sein; allerdings ist es nicht möglich, sich selbst ernsthaft als den physiologischen Apparat zu verstehen, den wir sehen, wenn wir mit bildgebenden Verfahren die Vorgänge betrachten, die in unserem Hirn ablaufen: Dazu, dass diese Vorgänge, wir sind, können wir uns ernsthaft nicht überreden.

Nun spricht aber auf den zweiten Blick einiges dafür, dass das recht verstandene Phänomen des Willens es nicht nur nicht fordert, sondern nicht einmal zulässt, eine Entscheidung darüber zu treffen, ob das Wollen das korrelierende physiologische Ereignis bestimmt oder umgekehrt; vielmehr verhält es sich so, dass das recht verstandene Phänomen des Wollens es nicht nur zulässt, sondern fordert, das Erlebnis des Wollens einerseits und die korrelierenden physiologischen Abläufe als wechselseitig irreduzible Erscheinungsweise – Binnen- und Außenperspektive – eines Vorgangs zu beschreiben. Dafür muss man sich knapp klarmachen, was die Termini 'Willensfreiheit' und 'Wollen' eigentlich besagen. Dass nämlich die Behauptung der Willensfreiheit nicht ein 'Entscheidungsvermögen vor der Entscheidung' und somit den Zustand der unbestimmten Neutralität bezeichnet, kann man in dogmatischen Lehrbüchern nachlesen – aber was der Terminus 'Willensfreiheit' positiv bedeutet, wird selten expliziert.⁵⁴ Ich umkreise im Folgenden das Phänomen:

⁵⁴ Anders in den Veröffentlichungen zur neueren Debatte um die Willensfreiheit – hier finden sich außerordentlich interessante und weiterführende Analysen des Phänomens des Willens,

Genaugenommen ist nämlich die Frage, ob der Wille frei ist, eine sinnlose Frage – jedenfalls dann, wenn man sich unter dem Willen ein Strebe- oder Entscheidungsvermögen vorstellt, das entweder von einem anderen in eine bestimmte Richtung genötigt wird, oder aber sich selbst zur Bestimmung überlassen ist. Ein Wille kann gar nicht unfrei sein. Und auf der anderen Seite ist die Behauptung sonnenklar und vollkommen phänomenologisch, dass der Wille unfrei ist. Das ist nun verständlich zu machen, und zwar wieder unter Aufnahme des Aufklärungspotentials der theologischen Debatte um den Willen und seine Freiheit.⁵⁵

5.1. *Der Wille ist unentrinnbar frei.* 5.1.1. *Gabriel Biel*, einer der größten vorreformatorischen Scholastiker, hat in seinem Hauptwerk die Frage abgehandelt, ob Gott den Willen zum Wollen zwingen könne, und er hat diese Frage verneint.⁵⁶ Gott kann den Willen so ändern, dass er künftig anders will. Gott kann den Willenden zwingen, etwas gegen seinen Willen zu tun. Aber Gott kann den Willen nicht zwingen, wider sein Wollen zu wollen – denn das wäre ein in sich widersprüchliches Verhältnis, und der Satz vom Widerspruch ist das einzige Gesetz, dem auch Gott unterworfen ist. Das ist mehr als eine Spitzfindigkeit, das ist eine tiefe Einsicht in das Wesen dessen, was ‚Wille‘ ist: Dieser ist kein beliebiger Akt, der auch im Bewusstsein des Zwangs stattfinden kann, sondern ist der einzige Akt, der auch im Bewusstsein des Zwangs stattdem Bewusstsein der Fremdbestimmung frei ist. Etwas zu wollen heißt, sich seiner selbst in diesem Vollzug als frei bewusst sein. Andernfalls will man eben gerade nicht, sondern wird gezwungen. Oder anders: Etwas zu wollen heißt, dass ich den Vollzug mit dem Bewusstsein begleite, *dass er auf nichts anderes als auf mich selbst zurückgeführt werden kann*. Wohl ist es vorstellbar, dass das Wollen verändert wird, bestimmt wird – hier bei Biel durch die Gnade Gottes, bei Orwell durch Gehirnwäsche, bei Aristoteles durch Erzie-

etwa: *Bieri*, Handwerk der Freiheit, 29-161; *Pauen*, Illusion, 59-103; *Pauen/Roth*, Freiheit, 21-46.

⁵⁵ Vgl. auch den genannten Beitrag von *Härle*, *Der freie Wille* 2007. Auch er weist darauf hin, dass das Wollen selbst nicht in der Hand des Willenden ist (ebd. 159f.; 171) – aber er rekurriert dafür auf die willensbestimmende Funktion der Affekte; mir scheint, dass damit doch eher ein Klärungsbedarf angezeigt ist – denn man müsste nun fragen, was eigentlich der Wille ist, wenn er in dieser Weise von den (ihn bestimmenden) Affekten unterschieden wird. Das Verhältnis von Wille und Affekt dürfte doch erheblich viel enger sein – die von *Härle* genannten Affekte sind überwiegend Strebungen (gerade beispielsweise die Furcht, die Liebe etc.), so dass die säuberliche Unterscheidung zwischen Affekten und dem Willen so nicht möglich ist. Dazu auch *Pauen*, Illusion, insbes. 216f. und Kontext.

⁵⁶ *Gabriel Biel*, *Collectorium circa quatuor libros Sententiarum* (Hg. v. Wilfridus Werbeck u. Udo Hofmann), Bd. II., Tübingen 1984, dist 25 q un a 3 dub 1 prop 4/5 [K]: „Deus potest voluntatem cogere ad volendum aliquid, ita quod non potest illud non velle. [...] Non potest Deus cogere voluntatem, ut invite velit. Patet, quia hoc videtur implicare contradictionem. Nam invitatus habet nolle; nolle est non velle. Sic invite velle est velle et nolle. Et illo modo voluntas libera est a coactione.“

... oder durch eine persönlichkeitsverändernde Hirnläsion. Sobald aber die Veränderung des Wollens vollzogen ist, ist es – sofern es sich um ein Wollen und nicht einfach um einen Vollzug handelt – auf nichts anderes rückführbar als auf sich selbst; oder es handelt sich eben nicht um ein Wollen, sondern um ein Sollen oder einen Zwang.

5.1.2. *Die unentrinnbare Freiheit des Wollens*. Genaugenommen heißt das: Es gibt nicht eine Anlage oder Instanz oder eine Art geistiges Organ in uns: den Willen – und der kann frei sein oder nicht. Sondern es gibt nur das Phänomen des Wollens. Wollen fasst eine Selbstwahrnehmung zusammen, etwa: im Vollzug eines Aktes mit sich übereinstimmen. Bejahen, was man tut. Sich un-gezwungen wissen. Dafür ist es nicht erforderlich, dass der Akt, den ich vollziehe, die Entscheidung, die ich fälle, nur aus mir selbst kommt, nicht einmal ist erforderlich, dass dieser Akt mir nicht ursprünglich von einer fremden Instanz aufgenötigt wurde. Ich kann das, was mir aufgenötigt wird – mein Geschick beispielsweise –, *wollen*, wie Nietzsche in seinem berühmten Adagium empfiehlt; das heißt: ich kann es als eigens Gesetztes übernehmen. Die Termini ‚Wollen‘ und ‚Wille‘ fassen einen Charakter, die Modalität eines Vollzuges zusammen, nämlich das einen Vollzug begleitende Erlebnis der Bejahung des eigenen Tuns; und die Ausdrucksweise ‚freier Wille‘ ist in Wahrheit ein Pleonasmus, hebt im Attribut nur ausdrücklich den Grundaspekt heraus, der dem Wollen als solchem immer eignet: Die Zwanglosigkeit. Das ‚Sich frei wissen von Nötigung‘, das, wie gesagt, auch eintreten kann, wenn ich ursprünglich zum Tun genötigt wurde. Wollen ist also nichts anderes als das einen Akt begleitende Bewusstsein der Freiheit.

Das heißt: Das Wollen oder der Wille ist keine Instanz eines eigenen Vollzuges, sondern ist eine Modalität eines Vollzuges – daher tritt das Wollen auch grammatisch nur als Hilfsverb, als modale Näherbestimmung eines Verbs auf, in Kontrapolition zu Hilfsverben wie ‚sollen‘, ‚müssen‘ oder ‚möchten‘ auch ‚dürfen‘.

5.1.3. *Wollen als Erlebnis*. Der so verstandene Wille bzw. das Wollen gehört nun aber gänzlich auf die Seite des Erlebens oder auf die Seite der Binnenperspektive der eigenen Vollzüge. ‚Wollen‘ und entsprechend ‚Freiheit‘ sind als Moment zu verstehen, das sich nur als Moment der Erlebensperspektive zeigt und das es nur so gibt. Es ist eine Art und Weise, *sich seiner selbst* im Vollzug des Aktes *bewusst zu sein*. Es ist ein Erlebnis, das indiziert, dass wir die jeweiligen eigenen Vollzüge nicht auf etwas zurückführen, was wir nicht sind, sondern sie – wie auch immer sie entstanden sind – als eigene übernehmen.

Wenn in *George Orwells 1984* der Hauptheld dazu genötigt werden soll, den Großen Bruder zu lieben, dann ist es eben nicht damit getan, dass er diesen Satz ‚Ich liebe den Großen Bruder‘ widerwillig ausspricht, sondern der Erfolg der Gehirnwäsche ist erst erreicht, wenn der Hauptheld sich in der Liebe des Großen Bruders keiner Nötigung mehr bewusst ist, sondern diese Liebe

als eigene Intention übernimmt und vollzieht.⁵⁷ Dieses Übernehmen als Eigenes' bezeichnet der Terminus 'Wille'. Dieses Übernehmen ist unvertretbar perspektivisch; unzweifelhaft ist es auf die Dauer möglich, dieses Erlebnis des Willens auch durch Manipulation am Hirn hervorzurufen – aber das Erlebnis des Willens besteht darin, dass wir diese Vollzüge uns zurechnen, indem wir sie wollen. Damit komme ich zur zweiten These: Der Wille ist unfrei, und es kann keinen unfreien Willen geben.

5.2. *Der Wille ist unentrinnbar unfrei.* 5.2.1. *Die Theologische These.* Die Einsicht, die insbesondere in den nachhinterimistischen Streitigkeiten und im Votum Luthers und Calvins gegen die Willensfreiheit, aber auch in der Spättheologie Augustin erfasst und profiliert wurde, ist die Unterscheidung der Unfreiheit des Willens von einem auf das Wollen ausgeübten Zwang. Luther stellt beispielsweise ausdrücklich fest, dass die Unfreiheit des Willens zum Guten, von der er ausgeht, etwas anderes ist als ein unwilliges Tun des Bösen.⁵⁸ Der unfreie Wille ist etwas anderes als ein unter Zwang stehender Wille – ein solcher könnte ernsthaft nicht als Wille, sondern nur als Nichtwollen bezeichnet werden, stellt er fest. Die Unfreiheit des nicht erlösten Willens liegt, nach Luther, darin, dass der Wille unbeschadet seiner Freiheit nicht anders kann, als das Böse (wie immer man es bestimmt) zu *wollen*, das heißt: Mit dem Bewusstsein der ungezwungenen Freiheit und der Übereinstimmung mit sich selbst zu begleiten.

5.2.2. *Die phänomenologische Plausibilität der theologischen These.* Fragt man nach der phänomenologischen Plausibilität dieser These von der Unfreiheit des Willens, dann erfasst man, dass sie nicht erst als aus theologischen Prämissen – einer Gotteslehre oder einer Soteriologie – abgeleitete These, sondern als Phänomenbeschreibung zutreffend und damit auch in der gegenwärtigen Debatte orientierend ist:

Darin, dass ,wollen' grammatisch immer einer Näherbestimmung durch ein transitives Verb oder durch einen Gegenstand, dessen Verwirklichung angestrebt ist, bedarf wird deutlich: Wir wollen immer *etwas*. Und es ist auch richtig: *Etwas* wollen wir immer. Es gibt keinen unbestimmten Willen.⁵⁹ Wir sind ausgerichtet auf etwas, gehen darin auf, wenn wir es haben; oder wir wollen,

⁵⁷ George Orwell, 1984, Teil III.

⁵⁸ Luther, De servo arbitrio, BoA III, 126,10-22: „Summa, si sub Deo huius saeculi sumus, sine opere et spiritu Dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem [...] ut non possimus velle, nisi quod ipse velit. [...] *Idque facimus volentes et lubentes, pro natura voluntatis, quae si cogitur, voluntas non esset.* Nam coactio, potius est (ut sic dicam) Noluntas. Si autem fortior superveniat, et illo victo, nos rapiat in spoliolum suum, rursus per spiritum eius servi et captivi sumus (quae tamen regia libertas est), ut velimus et faciamus lubentes, quae ipse velit.“ Vgl. Calvin, Institutio II,2,7 und 8 u. 8.

⁵⁹ Bieri, Handwerk der Freiheit, 49-53.

ohne zu können – oder auch dieses Wollen ist bestimmt als Wollen von etwas. Aristoteles hat das beschrieben in der *Nikomachischen Ethik*⁶⁰, wenn er den Menschen als Strebewesen beschreibt, der darauf abzielt, etwas, einen bestimmten Vollzug um seiner selbst willen – eben: im Bewusstsein der Freiheit, und nicht, wie alles Übrige, als Mittel zum Zweck – zu tun. Dieses ungezwungene und insofern willige Ausgerichtetsein auf etwas ist *immer*. Wir wollen immer etwas; unser Wünschen, Sehnen oder unser aktuelles Freiheitsbewusstsein ist immer bestimmt. Das Wollen ist definiert, begrenzt, bestimmt durch den jeweiligen konkreten Vollzug, den es begleitet.

Wer aber begrenzt, definiert, bestimmt das Streben und seine Richtung? Wenn ,wollen' das Bewusstsein der Freiheit im Vollzug eines Aktes ist, das das Bewusstsein äußeren Zwangs nicht zulässt, das nichts anderes als sich selbst als den Ursprung des Aktes weiß: Was bestimmt und begrenzt dann dies ,Wollen' als Wollen eben dieses Vollzuges oder Ziels? Bestimme ich mich selbst zum Wollen in dem Sinne, dass ich dieses Wollen in der Hand habe und bestimme, welchen Vollzug es begleitet oder worauf es sich richtet? Augustin war in der vorpelagianischen Zeit, in der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, genau dieser Meinung: Es sei lächerlich, einen Willen anzunehmen, der sich nicht selbst in der Hand habe.⁶¹ Schließlich sei auch das Erkennen zur Erkenntnis seiner selbst fähig; so auch der Wille zum Wollen seiner selbst.⁶² Wille sei Freiheit, und Freiheit ist nur Freiheit, wenn sie sich selbst in der Hand hat. In seiner Spätzeit hat er diese Aussagen in den *Retractiones* reaktiviert.⁶³ Der Wille hat sich nicht selbst in der Hand, oder besser gesagt: Derjenige der will, hat sein Wollen nicht in der Hand. Und das ist evidentermaßen phänomengerecht und daher richtig: Wir haben es nicht in der Hand, was wir wollen, und was nicht. Wer jemals unwillig etwas getan hat, hat gemerkt, dass er sich nicht oder nur unvollkommen dazu bestimmen kann, es zu wollen. Wir haben es nicht in der Hand, welche Handlungen und Akte wir mit dem Bewusstsein der Freiheit begleiten, welche wir gern und ungezwungen tun. Zum Wollen, das heißt: zum Bewusstsein der Freiheit im Vollzug eines Aktes können wir uns auch nicht selbst bestimmen. Wir können uns nötigen, etwas zu tun – etwa das Rauchen abgewöhnen. Wer es getan hat, weiß aus leidvoller Erfahrung, dass man nach einiger Zeit in einen Zustand hineinwächst, in dem man das Rauchen auch wirklich nicht mehr will. Man kann sich wohl zwingen, widerwillig nicht zu rauchen. Aber zu diesem Zustand des ,Nichtwollens' kann man sich nicht zwingen. Der stellt sich ein – wenn man sich lang genug gezwungen hat.

⁶⁰ *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, I,1 und 2 (1094 a 1-27; 1095 a 14-27); vgl. die Rezeption bei Thomas von Aquin, Summa theologiae, I-II q 1-8.

⁶¹ Augustinus, De libero arbitrio, III,3,7: „[...] nihil tam in nostra protestate quam ipsa voluntas est“; vgl. 3,8 und insbes. 1,12,26: „Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?“

⁶² Großartiger Gedanke, übrigtens: Augustinus, De libero arbitrio, II,19,51.

⁶³ Augustinus, Retractiones, I cap. IX, insbes. 2. und 6.

5.2.3. Die Unverfügbarkeit des *Wollens*. Wir verfügen also über unser *Wollen* nicht so, dass wir wählen könnten, welchen Akt oder *Vollzug* es begleitet. Das *Wollen* hat sich vielmehr immer schon eingestellt, und wir sind im Kern unserer *Ungezwungenheit* (*Freiheit*) eigenümlicher Weise nicht in dem Sinne frei, dass wir uns zur *Ungezwungenheit* bestimmen könnten. *Wollen* heißt, dass es außerhalb von uns keinen Grund für das *Tun* gibt – aber das heißt nicht, dass wir selbst der wählende Ursprung dieses *Wollens* sind. Das *Wollen* ist so unberechenbar wie das *Wünschen* oder das *Begehren*, nur ruhiger. Das *Wünschen* meldet sich, und das *Begehren* überfällt uns. Das *Wollen* stellt sich ein. *Gewiss*: Es lässt sich beeinflussen, keine Frage. Aber ob es sich einstellt, ist so wenig berechenbar wie nach der kirchlichen Tradition das *Wirken* des Heiligen Geistes. Das *Wollen* von etwas ist nicht etwas, was wir (etwa in einer Entscheidung) herstellen, sondern was wir feststellen, weil es sich eingestellt hat.

5.3. Unfreie Freiheit und die Verantwortung. *Wollend* gehen wir auf im Akt und vollziehen ihn gern als einen Akt, bezüglich dessen wir uns bewusst sind, dass er auf nichts anderes als auf uns zurückführbar ist. Aber wir haben nicht zu gleicher Zeit das *Gern-Vollziehen*, in diesem Sinne: das *Wollen* in der Hand. Wir können uns zu diesem *Wollen* verhalten, können Tränen der Reue vergießen und *post festum* feststellen, dass wir das doch *eigentlich* gar nicht wollten. Aber diese Reflexion auf das *Wollen* ist immer später als das *Wollen* selbst, das den *Vollzug* begleitet, und vor allem ist auch das *Nicht-Wollen* des *Wollens* in der Reue ein *Vollzug* eines negativen *Wollens*, der selbst wieder nicht in unserer Hand ist.⁶⁴

Aber: Wo dieses *Bewusstsein* der *Freiheit* sich eingestellt hat, ist damit untrennbar das *Bewusstsein* verbunden, dass der jeweilige *Vollzug* auf nichts anderes als auf das Subjekt zurückgeführt werden kann, dass es dieses Subjekts ist, das Rede und Antwort für den *Vollzug* zu stehen hat und nicht jemand anders. Sobald wir jemanden anderen mit der Verantwortung belasten können und ihm die Verantwortung für unser *Tun* zuweisen, sagen wir damit *eo ipso*, dass wir diesen Akt vollziehen mussten (und nicht wollten). Es handelt sich beim *Wollen*, verstanden als *Bewusstsein* der *Freiheit* im *Vollzug* eines Aktes, darum, dass der jeweilig *Vollzug* angeeignet wird, als eigener übernommen und Verantwortlichkeit für den *Vollzug* deklariert wird.

Freier Wille liegt nicht dann vor, wenn, von außen feststellbar ist, dass sich der *Vollzug* nur auf mich selbst und auf keine äußeren Umstände zurückführen lässt. Die *Freiheit* ist nicht die Abwesenheit äußerer Bestimmungs-

⁶⁴ Dazu Notger Stenetzka, Lebendiges Erbe. Von der erschließenden Kraft der dogmatischen Sünden- und Erbsündenlehre, in: Wilhelm Gräß/Martin Laube (Hg.), Der menschliche Mangel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde. Loccum Protokoll 11/08, Reiberg-Loccum 2008, 31-51; ders., Der endgültige Schrecken. Das Jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters, in: Das Mittelalter 12 (2007), 105-121.

gründe. Sondern, freier Wille beschreibt den Zustand, dass ich – wie immer beim *Vollzug* – die physiologische Verursachung des *Vollzuges* stehen mag – den *Vollzug* oder Zustand als meinen übernommen und angeeignet habe und ihn bejahen. Der freie Wille ist nicht der *Zustand* des Nichtbestimmtheits, sondern ist das *Bewusstsein* des Nichtbestimmtheits von außen, eine Form der Selbstwahrnehmung und nicht ein Zustand, der auch ohne diese Selbstwahrnehmung gleichsam objektiv, statthätte.

Dieser Wille als Selbstwahrnehmung im *Aktvollzug* ist der Grund der Selbstzuschreibung und der Zurechnung von Verantwortung für den jeweiligen Akt. Er hängt mit der Verpflichtung zur Verantwortung eines *Vollzuges* oder Aktes nicht so zusammen, wie eine Ursache mit der Wirkung zusammenhängt, sondern der Wille ist die bejahende Aneignung des *Vollzuges* und insofern identisch mit der Übernahme der Verantwortung. Diese Übernahme der Verantwortung ist aber nicht ein eigener, irgendeine aufgrund einer Entscheidung vollzogener Akt, sondern stellt sich ebenso ein wie das *Wollen* selbst. Indem jemand will, weiß er sich frei und weiß er sich verantwortlich. Verantwortung gibt es – wie das *Wollen* als *Bewusstsein* der *Freiheit* im *Akt* – nur als *Bewusstsein* der Verantwortung, das mit dem *Wollen* gesetzt ist.

Folgerungen

6. Die Unentrinnbarkeit des Freiheitsbewusstseins

6.1. Resümierend *Wollen* heißt: Sich identifizieren mit dem und durch das, was man tut. Das *Wollen* meint nicht, oder nicht notwendig, dass ich irgendwann im Zustand der ursachlosen Unentschiedenheit zwischen zwei möglichen Akten eine Entscheidung fälle, etwas zu tun; und *Freiheit* ist nicht damit gegeben, dass diese Entscheidung keine Ursache außerhalb ihrer selbst hat. Sondern das *Wollen* meint, dass ich den *Vollzug*, in dem ich begriffen bin, beständig und begleitend bejahe, dass ich also ein *Tun* auch dann nicht einsteilen würde, wenn ich es könnte. Selbst wenn ich zunächst zu einem *Vollzug* gezwungen wurde, kann sich doch der Zustand einstellen, dass ich ihn übernehme und ihn begleite mit dem *Bewusstsein*, dass er auf nichts anderes zurückzuführen ist als auf mich. Zu *wollen* heißt zugleich: Das *Gewollte* verantworten.

6.2. Die Nichtintergebarkeit des *Bewusstseins* der *Freiheit*. Die Frage im Gespräch mit den neurophysiologischen Geisttheorien ist nun, ob dieses *Bewusstsein* angesichts der neurophysiologischen Einsichten sich als Täuschung entpuppen kann – es geht also darum, ob es überhaupt denkbar ist, dass diese Selbstwahrnehmung im *Vollzug* eines Aktes eine Täuschung ist. Als Täu-

schung könnte es sich nämlich nur dann entpuppen, wenn wir wenigstens prinzipiell fähig wären, auf dieses Bewusstsein zu verzichten, die Täuschung der Freiheit durchschauend uns unserer selbst nicht als Wollender, sondern als im Akt physiologisch bestimmt bewusst zu sein. Anders: Wir müssten uns als Wirkung, als fremdbestimmtes Objekt verstehen können.

Das Angebot der reflektiertesten Vertreter einer Philosophie des Geistes besteht darin, die mit dem Wollen aufgerufene Binnenperspektive (Erleben) als funktionales Moment des Gehirns und sich selbst wesentlich als begründet in Phänomen Dritter Person zu verstehen. Das setzt aber voraus, dass wir das Gehirn als Subjekt und das Subjekt als Moment des Gehirns im physiologischen Sinne verstehen können – und dies ist aus den unter 3. entfaltetten Gründen nicht möglich: Auch wenn wir uns entschließen, uns als Hirnapparat zu verstehen, *entschließen* wir uns doch und *verstehen* wir uns doch, vollziehen also diese Akte und nehmen sie aus der Binnenperspektive wahr, wollen sie auch (oder wollen sie nicht) und begleiten sie also mit eben dem Bewusstsein der Freiheit, das wir uns abtrainieren *wollen*.

Dass wir wollen, dass wir uns im Vollzug von Akten (etwa: des Aktes, sich als Gehirn zu verstehen) der Übereinstimmung mit uns selbst in diesem Vollzug bewusst sind (oder aber diesen Akt nicht wollen und gezwungen vollziehen); dass wir in diesem Sinne die Verantwortung für diese Akte übernehmen, indem wir sie aneignen, oder die Verantwortung ablehnen, indem wir sie nicht wollen, obwohl wir sie vollziehen (müssen) – das ist ein unentrinnbares Moment der Binnenperspektive, die wir auf uns selbst haben. Ganz gleichgültig, wie diese Akte zustande kommen: Wir können nicht anders, als sie vollziehen. Wir sind nicht frei, nicht zu wollen, das heißt: Wir sind nicht frei, uns nicht als im Vollzug ungezwungen Bejahende zu erfahren. Das Wollen und damit das Bewusstsein der Freiheit ist ein ursprüngliches, keinem Entschluss entsprechendes und damit unentrinnbares Phänomen.

6.3. *Verantwortung als Anspruch und Zumutung.* Das bedeutet aber, dass das Menschsein nicht erfasst und nicht erfassbar ist, wenn wir es im Ausgang von Phänomenen Dritter Person beschreiben. Es ist vermutlich völlig unbestreitbar, dass allen Erlebnissen Ereignisse entsprechen – aber das ändert eben auch nichts daran, dass Erlebnisse keine Ereignisse sind. Erlebnisse – die menschliche Binnenperspektive in der Wahrnehmung des Körpers als Leib⁶⁵, in der Wahrnehmung sensorischer Effekte als Farben, in der Wahrnehmung chemisch-physiologischer Reaktionen als Sehen und Wollen – ist ein irreduzibler Bereich eigenen Rechts. Das würde auch dann gelten, wenn es möglich wäre, zu jedem Erlebnis-Ereignis das physiologische Korrelat zu finden, und wenn diese physiologischen Ereignis-Korrelate erkennbar früher wären als das Er-

lebnis: Selbst dann ist das Erlebnis etwas anderes als das Ereignis; die Binnenperspektive ist solange eigenen Rechtes, wie wir unfähig sind, uns als bewussthafte Objekte zu verstehen – schon diese unentrinnbare Formulierung macht deutlich, dass dies unmöglich ist.

Mit dieser Unentrinnbarkeit, sich als Subjekt und damit: sich als wollend und somit als frei wahrzunehmen, hängt die Unentrinnbarkeit der Verantwortlichkeit zusammen. Die Verantwortlichkeit für das eigene Tun folgt nicht aus dem Nachweis, dass bestimmte Taten auf das Subjekt und seinen Willen als alleinige Ursache zurückzuführen sind und dieser Wille durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt ist; vielmehr ist die Verantwortlichkeit gesetzt mit dem Phänomen des Wollens, mit dem Bewusstsein der Ungezwungenheit im Vollzug. Verantwortlichkeit ergibt sich mit dem unentrinnbaren Anspruch, Subjekt zu sein, und mit der Unfähigkeit, sich selbst als Objekt zu verstehen; und umgekehrt: Verantwortlichkeit ergibt sich mit der Anerkennung, dass der andere ebenso Subjekt ist, wie ich selbst (und nicht Gegenstand im Geschiebe der Ereignisse). Der Verzicht auf den Anspruch und die Zumutung der Verantwortlichkeit und weitergehend: Der Verzicht, auf diese Verantwortlichkeit hin von Schuld oder Verdienst zu sprechen, wäre nur zu begründen, wenn wir auf das mit der Modalität des Wollens gesetzte *Bewusstsein* der Freiheit Verzicht leisten und uns als Gegenstände und unsere Erlebnisse als Ereignisse verstehen könnten. Das aber ist uns nicht möglich – wir können nicht anders, als uns als ‚ich‘ zu wissen.

6.4. *Religion als deutender Umgang mit der Selbsterfahrung.* Diese irreduzible Ebene des Erlebens bedarf der Deutung und Bewältigung, denn es treten hier eigene, physiologisch nicht beschreibbare Probleme auf, die alle mit dem Bewusstsein der Freiheit und der Erfahrung der Verantwortlichkeit zusammenhängen. ‚Geisteswissenschaften‘ sind diejenigen Wissenschaften, die diese Binnenperspektive thematisieren, und Weltanschauungen und Religionen sind Angebote des Umganges mit den spezifischen Problemen dieser Binnenperspektive – übrigens ist auch ein rein reduktionistischer Ansatz in der Neuropsychologie ein Selbstdeutungsangebot, setzt also die Binnenperspektive, deren Relevanz möglicherweise gelehrt wird, voraus.

Das schließt ein, dass wir eben nicht frei sind, uns in dieser Weise wahrzunehmen. Wir sind unentrinnbar an die Binnenperspektive, damit an das Phänomen des Wollens und das Bewusstsein der Freiheit gebunden, sind damit rechenschaftspflichtig und verantwortlich für das, was wir unbeliebig wollen müssen, und werden von dieser Subjektivität und Rechenschaftspflicht nur im Tod erlöst.

⁶⁵ Vgl. dazu nochmals Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung; Stenczka, Realpräsenz und Ontologie, 447-502.

7. Abschließende Bemerkung

Das eben bezüglich des Phänomens des Willens ausgeführte ist, wie oben angedeutet, der phänomenologische Nachvollzug der religiösen Behauptung, dass der Wille unfrei sei, die, genau genommen, die Behauptung der Unfreiheit des freien Willens ist.⁶⁶ Der christliche Glaube stellt die Frage, ob dieses Zentralphänomen der Binnenperspektive, das Wollen, das Bewusstsein der Freiheit, selbst frei ist – ob wir also im Wollen Herren der Bestimmtheit dieses Willens und damit unserer selbst sind. Diese Frage und die negative Antwort darauf mag durch religiöse Voraussetzungen inspiriert sein; sie erweist sich angesichts des Dargelegten aber als schlicht phänomenogerechte Beschreibung dessen, was wir im Wollen erfahren, der Binnenperspektive des Willens. Dass die Bestimmtheit unseres Willens nicht in unserer Hand liegt, dass wir unser Wollen im gleichen Akt nicht selbst noch einmal wollen können, gerade diese scheinbar abstruseste aller christlichen Lehrbildungen ist eine unbedingt phänomenogerechte Grundeinsicht in das mit dem Wollen Erfahrene: das Phänomen, dass der Mensch unentrinnbar will, dieses Wollen also ungezwungen und insofern zurechenbar ist – wobei die christliche Tradition diagnostiziert: In dieser Weise will er, aber eben unentrinnbar, das Böse.

Literatur

- Aristoteles*, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Hamburg: Meiner 1995.
Armstrong, David M., A Materialist Theory of the Mind, London: Routledge 1968.
Aurelius Augustinus, *Œuvres de Saint Augustin*. Bibliothèque Augustinienne (BA), Paris: Desclée De Brouwer 1949ff.
Biel, Gabriel, *Collectorium circa quatuor libros Sententiarum* (hg. v. Wilfridus Werbeck u. Udo Hofmann), Bd. II., Tübingen: Mohr Siebeck 1984.
Bieri, Peter, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer 2004.
Calvin, Johannes, Calvin-Studienausgabe, hg. v. Eberhard Busch u.a., Neukirchener-Verlag: Neukirchener Verlagsgesellschaft 1998ff.
Chalmers, David J., *The Conscious Mind*, 2. Aufl., New York/Oxford: Oxford University Press 1997.
Dennett, Daniel C., *Content and Consciousness*, London: Routledge 1969.
Dennett, Daniel C., *Consciousness explained*, New York: Bay Back Books 1991.

⁶⁶ *Notger Slenczka*, 'Virtutibus nemo male utitur' (Augustin). Die aristotelische Tradition der Tugendethik und die protestantische Ethik. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der Unfreiheit des freien Willens, in: Hermann Deuser/Dietrich Korsch (Hg.), *Systematische Theologie heute. Zur Verselbständigung einer Disziplin* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 23), Gütersloh 2004, 170-192.

Denzinger, Heinrich (Hg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehr-entscheidungen*, 42. Aufl. (hg. v. Peter Hünermann), Freiburg/Basel/Wien: Herder 2009.

- Descartes, René*, *Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die erste Philosophie*, in: ders., *Philosophische Schriften* in einem Band, Hamburg: Meiner 1996.
Dierken, Jörg, *Freiheit als religiöse Leitkategorie*, in: ders./Schelha (Hg.), *Freiheit und Menschenwürde*, 119-144.
Dierken, Jörg/Schelha, Arnulf von (Hg.), *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus* (RPT 16), Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
Ebeling, Gerhard, *Disputatio de homine. Die theologische Definition des Menschen*, Lutherstudien III/1 und 2, Tübingen: Mohr Siebeck 1977.
Eccles, John C., *The Human Psyche. The GIFFORD Lectures*, University of Edinburgh 1978-1979, Heidelberg: Springer 1980.
Erasmus von Rotterdam, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, in: Erasmus-Studienausgabe Lat./Dt.: Ausgewählte Schriften, 3. Aufl. (hg. v. Werner Welzig), Darmstadt: WBG 2006, Bd. 4, 1-195.
Härle, Wilfried, *Der (un-)freie Wille aus reformatorischer und neurobiologischer Sicht*, in: ders., *Menschen in Beziehungen. Studien zur Rechtfertigungstheologie und Anthropologie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005, 253-303.
Härle, Wilfried, *Der freie Wille in theologischer Sicht*, in: Jochen Tröger (Hg.), *Wie frei ist unser Wille?*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2007, 151-174.
Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen: Niemeyer 1979.
Herrmanni, Friedrich/Buchheim, Thomas (Hg.), *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Perspektive*, München: Fink 2006.
Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, 3. Aufl., Hamburg: Meiner 1995.
Keil, Geert, *Willensfreiheit*, Berlin u.a.: de Gruyter 2007.
Libet, Benjamin, *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge (MA): Harvard University Press 2004 (dt. *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005).
Luther, Martin, *D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe* (Gesamtausgabe – Sonderedition), unter wissenschaftlicher Begleitung von Ulrich Köpf, Helmar Junghans und Karl Stackmann, Stuttgart/Weimar: Metzler 2000-2007.
Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (übertr. v. Rudolf Boehm), Berlin u.a.: de Gruyter 1966.
Mezinger, Thomas, *Subjekt und Selbstmodell*, 2. Aufl., Paderborn: mentis 1999.
Nagel, Thomas, *Mortal Questions*, 14. Aufl., Cambridge (UK)/New York: Cambridge University Press 2009, 165-180.
Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, New York/Oxford: Oxford University Press 1986.
Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, zweisprachige Ausgabe (hg. v. Herwig Görgemanns u. Heinrich Karpp), Darmstadt: WBG 1976.
Pauen, Michael, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a. M.: Fischer 2008.
Pauen, Michael/Roth, Gerhard, *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.
Platon, *Politeia/Der Staat* (dt. v. Friedrich Schleiermacher). *Werke* in acht Bänden (Sonderausgabe) Bd. 4, Darmstadt: WBG 1990.

- Popper, *Karl/Eccles, John C.*, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism* Heidelberg: Springer 1977.
- Roth, *Gerhard*, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999.
- Schleiermacher, *Friedrich*, *Der christliche Glaube* (hg. v. Martin Redeker nach der 2. Aufl. 1830/31), Berlin u. a.: de Gruyter 1960.
- Singer, *Wolf*, *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Singer, *Wolf*, *Verschaltungen legen uns fest*, in: Christian Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, 31-65.
- Slenczka, *Notger*, *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993.
- Slenczka, *Notger*, *„Virtutibus nemo male utitur“ (Augustin). Die aristotelische Tradition der Tugendethik und die protestantische Ethik. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis der Unfreiheit des freien Willens*, in: Hermann Deuser/Dietrich Korsch (Hg.), *Systematische Theologie heute. Zur Verselbständigung einer Disziplin (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 23)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004, 170-192.
- Slenczka, *Notger*, *Neuzeitliche Freiheit oder ursprüngliche Bindung?*, in: ders./Walter Sparr (Hg.), *Luthers Erben (FS Jörg Baur)*, Tübingen 2005, 205-244.
- Slenczka, *Notger*, *Der Freiheitsgehalt des Glaubensbegriffs in der neueren protestantischen Dogmatik*, in: Dierken/Scheliha (Hg.), *Freiheit und Menschenwürde*, 49-64.
- Slenczka, *Notger*, *Der endgültige Schrecken. Das jüngste Gericht und die Angst in der Religion des Mittelalters*, in: *Das Mittelalter 12* (2007), 105-121.
- Slenczka, *Notger*, *Phänomenologie*, in: Wilhelm Gräß/Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007, 770-782.
- Slenczka, *Notger*, *Gott über die Religion wieder hoffähig machen – Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und die Liberale Theologie*, in: Ralf K. Wüstenberg (Hg.), *„Nimm und lies!“ Theologische Quereinstiege für Neugierige*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 145-175.
- Slenczka, *Notger*, *Lebendiges Erbe. Von der erschließenden Kraft der dogmatischen Sünden- und Erbsündenlehre*, in: Wilhelm Gräß/Martin Laube (Hg.), *Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde. Loccumer Protokoll 11/08*, Rehberg-Loccum 2008.
- Slenczka, *Notger*, *Fides creatrix divinitatis*, in: Johannes von Lüpke/Edgar Thaidigmann (Hg.), *Denkraum Katechismus (FS Oswald Bayer)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 171-195.
- Thomas von Aquin, *Thomas von Aquin, Summa Theologica. Tomus I-V. Editio XXII diligentem emendata*, Romae/Taurini: Marietti 1939.
- Walde, *Bettina*, *Was ist Willensfreiheit? Freiheitskonzepte zwischen Determinismus und Indeterminismus*, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hg.), *Freier Wille – Frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit*, Paderborn: mentis 2006, 91-115.
- Walde, *Bettina*, *Willensfreiheit und Hirnforschung – Das Freiheitsmodell des epistemischen Liberalismus*, Paderborn: mentis 2006.
- Wegner, *Daniel M.*, *The Illusion of the Conscious Will*, Cambridge (MA): MIT Press 2002.
- Wilhelm von Occam, *Tractatus de praedestinatione et de praesentia Dei respectu futurorum contingentium*, in: Ockham, *Opera philosophica et theologica* (hg. v. Ernest A. Moody u. a.), Bd. 2, New York: St. Bonaventure/Franciscan Institute 1978.