

ist oder nicht, weil sich das entsprechende Halb Ereignis nicht eindeutig einer Aktivität zuordnen lässt. Motiviert ist diese Konstruktion von der Auffassung, dass der Unterschied zwischen Aktivitäten und Ereignissen konzeptueller, nicht aber empirischer Natur ist, dass die Zugehörigkeit zu einer Aktivität einem Ereignis für sich also nicht anzusehen ist. Insgesamt explizieren die hier vorgeschlagenen Begriffsbildungen nicht allein den konzeptuellen Unterschied zwischen Aktivität und Ereignis, sie lösen auch das Problem der Kausaleffizienz von Aktivitäten, ohne deren Offenheit auf ihr Ergebnis hin begrifflich preiszugeben. Sie tun dies, indem sie vorschreiben, dass nicht eine Aktivität, sondern erst eine Aktivität und ihr kontingent existierendes Ergebnis zu einem bestimmten Ereignis gehören.

## LITERATUR

- Baumgarten, H.-U. 1998: *Handlungstheorie bei Platon. Platon auf dem Weg zum Willen*, Stuttgart.
- Null, G.T. 1983: A First-Order System for Non-Universal Part-Whole and Foundation Relations. In: *Essays in Memory of Avron Garivisch*, hg. von L. Embree. Lanham, S. 463–484.
- Prauss, G. 1999: *Die Welt und wir. Bd. 2. Subjekt und Objekt der Praxis. Teil 1: Form und Inhalt einer Absicht als Bewußtsein*, Stuttgart.
- Ridder, L. 2003: Gegenstände in der Zeit. In: *Metaphysica 2*, S. 29–58.
- Ridder, L. 2002: *Mereologie. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie und Ontologie*, Frankfurt am Main.
- Scheffler, U. 2001: *Ereignis und Zeit. Ontologische Grundlagen der Kausalrelationen*, Berlin.
- Tarski, A. 1937: Appendix E. In: *The Axiomatic Method in Biology*, hg. von J.H. Woodger. Cambridge; S. 161–172.

## WAS HEISST ‚SICH ENTSCHIEDEN‘?

Thomas Fuchs

*Die Phänomenologie von Entscheidungsprozessen und die Debatte um die Willensfreiheit*

### EINLEITUNG

Die gegenwärtige Debatte um die Willensfreiheit kommt nicht von ungefähr. Sie bildet einen ersten Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen Neurobiologie und Geisteswissenschaften um die künftige Deutungsmacht über unser Menschenbild. Dementsprechend ist die Debatte weitgehend geprägt von einem Gegensatz naturalistischer und rationalistischer Positionen. Die eine Seite behauptet die Determiniertheit allen menschlichen Handelns durch neuronale Mechanismen, die unseren Motivationen, Entscheidungen ebenso wie Handlungen zugrundeliegen sollen.<sup>1</sup> Die andere Seite verteidigt die Autonomie des rationalen Subjekts unter Berufung auf die diskursive Begründung und Verantwortung von Handlungen. Gründe, die wir uns selbst und anderen für unsere Entscheidungen geben – so das Argument – entstammen einer kulturellen Sphäre, die unser Gehirn geprägt hat, und nicht umgekehrt; sie lassen sich nicht auf Naturprozesse reduzieren.<sup>2</sup>

Somit ließe sich die Debatte auf die Frage zuspitzen, ob menschliches Entscheiden und Handeln entweder durch *Ursachen* oder aber durch *Gründe* bestimmt sei. Damit gerät sie allerdings auf vorgezeichnete dualistische Bahnen: auf der einen Seite ein physikalischen Gesetzen unterworfenen Körperapparat, auf der anderen Seite die intelligible, symbolisch strukturierte Welt des Geistes. Je nach Standpunkt soll dann eine Seite die andere bestimmen. Weitgehend ausgeblendet bleibt dabei jedoch die Rolle, die die Subjektivität in ihrer zeitlichen und emotionalen Dimension bei Entscheidungen spielt. Außer Acht bleibt, mit anderen Worten, dass Entscheidungen zuallererst einem *Lebensvollzug* angehören. Sich-Entscheiden und entsprechendes Handeln stellt keinen isolierten Willensakt dar, sondern in der Regel einen zeitlich mehr oder weniger ausgedehnten, »reifenden«

<sup>1</sup> Vgl. etwa Roth 1994; Roth 2001; S. 427 ff., 443 ff.; Singer 2004; Prinz 2004; sowie die Dokumentation der öffentlichen Diskussion von Geyer (Geyer 2004).

<sup>2</sup> Vgl. Habermas 2004.

Prozess, in den Überzeugungen, Erwartungen, Erfahrungen, Grundhaltungen mit eingehen, also letztlich die persönliche Lebensgeschichte des Handelnden. Diese existenzielle Dimension zu beleuchten und so den latenten Dualismus der Debatte zu überwinden ist das Ziel der folgenden Überlegungen. Ich beginne zunächst mit einer Kritik der naturalistischen Position, um zu zeigen, dass der Begriff der Entscheidung unabdingbar an Subjektivität und die Kategorie der Möglichkeit gebunden ist. Im Weiteren wende ich mich der Phänomenologie der Entscheidung selbst zu, um die Verknüpfung von Freiheit und Existenzvollzug herauszuheben. Abschließend diskutiere ich noch einmal den reduktionistischen Einwand gegen die Freiheitsforschung im Lebensvollzug.

## 1. KÖNNEN GEHIRNE ENTSCHEIDEN?

Eigentlich muss es verwundern, dass das Gehirn in der gegenwärtigen Debatte zum Kronzeugen des Determinismus erhoben werden soll. Denn gerade das Gehirn ist ein Organ, dessen zunehmende Komplexität im Verlauf der Evolution den starren Reiz-Reaktions-Mechanismus gelockert und so den Organismen immer mehr Freiheitsgrade ermöglicht hat – es ist so gesehen *das* Organ der Freiheit. Von Unfreiheit sprechen wir etwa in der Psychiatrie vor allem bei vielfältigen Schädigungen oder Funktionsstörungen des Gehirns. Patienten mit Frontallhirn-Verletzungen leiden unter Ziel- und Initiativlosigkeit; sie können keinen gerichteten, längere Etappen überspannenden Willensbogen mehr durchhalten. Patienten mit Gilles-de-la-Tourette-Syndrom sind zu sprunghaften Bewegungen oder zum Aussprechen von Fäkalwörtern gezwungen, ohne sich dagegen wehren zu können. Zwangskranke können nicht anders als Dinge zu tun, die sie selbst sinnlos finden, oder zu denken, was sie gar nicht denken wollen. Schizophrene Patienten erleben ihre Handlungen sogar als von fremden Mächten gesteuert. In all diesen Fällen schränken Störungen der Hirnfunktionen die Freiheit der Patienten ein oder schreiben ihnen vor, was sie tun müssen.

Gerade dies soll nun aber, folgen wir Neurobiologen wie Roth oder Singer, in gewisser Weise für uns alle gelten: Hirnprozesse verlaufen deterministisch, und wir können gar nicht anders als unser Gehirn es bestimmt. So sind nach Roth »die beiden entscheidenden Komponenten des Phänomens ›Willensfreiheit‹, nämlich etwas frei zu wollen (zu beabsichtigen, zu planen) und etwas in einem freien Willensakt aktuell zu verursachen, eine Täuschung.«<sup>3</sup> Tatsächlich, so Roth, werden Entscheidungen durch unbewusste emotionale Prozesse im limbischen System gesteuert und die Handlungen dann vom Gehirn ausgelöst, bevor dies der Person bewusst geworden ist. Erst nachträglich werden die Entscheidungen

des Gehirns vom Bewusstsein gleichsam ratifiziert. Das Gehirn gaukelt uns somit das Gefühl des Handelns nur vor. Mit anderen Worten: Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun.<sup>4</sup>

Als entscheidendes Experiment für diese These fungiert Benjamin Libets Nachweis eines vorauslaufenden Bereitschaftspotenzials im Gehirn bei subjektiv erlebten Willkürbewegungen. Dabei wurden Versuchspersonen aufgefordert, auf den Impuls zur Bewegung eines bestimmten Fingers zu warten und dann anhand einer rasch beweglichen Uhr den Zeitpunkt dieses Impulses anzugeben. Als Resultat ergab sich, dass das mittels EEG-Ableitung gemessene motorische Bereitschaftspotenzial dem subjektiv angegebenen Zeitpunkt des Bewegungsimpulses um ca. 500 msec vorausging.<sup>5</sup> Dieses Experiment ist jedoch zu Recht vielfach kritisiert worden, vor allem weil es menschliches Handeln experimentell von seinem intentionalen Kontext isoliert und auf das Niveau von Zufallsbewegungen reduziert.<sup>6</sup> Es murret abenteuerlich an, dass die Willensfreiheit ausgerechnet mit einem Experiment widerlegt werden soll, das doch auf der freiwilligen Teilnahme von Versuchspersonen beruht, die ohne ihre Zustimmung ihren Finger nie bewegen hätten. Diese vorausgehende Komponente, also der eigentliche Entscheidungsprozess, wird aber vom Experiment gar nicht erfasst, sondern gerade ausgeschlossen. Insofern soll es uns hier auch nicht näher beschäftigen. Doch so wenig das Experiment eigentlich besagt – nach Roth und Singer sollen gleichwohl auch sämtliche *vorauslaufenden* Überlegungen und Entscheidungsprozesse neuronal determiniert sein, so dass man bei allen Willenshandlungen korrekt sagen müsse: ›Nicht ich, sondern mein Gehirn hat entschieden.«<sup>7</sup>

<sup>4</sup> So die bekannt gewordene Formulierung von Prinz (Prinz 1996, S. 98 ff.).

<sup>5</sup> Vgl. Libet 1985, Roth 2001, S. 437 ff. – Das Experiment wurde inzwischen, erweitert um eine alternative auszuführende Bewegung (einen von zwei Knöpfen drücken), von Haggard und Eimer (Haggard, Eimer 1999) wiederholt und im Prinzip bestätigt. Hingegen legen neuere Experimente von Herrmann et al. (Herrmann et al. 2005) nahe, dass das Bereitschaftspotenzial auch eine unspezifische Erwartungshaltung des Probanden widerspiegeln kann. Bei diesen Experimenten wurden die Versuchspersonen nicht zu einer Willkürbewegung veranlasst, sondern zu einer *Wahlreaktionsaufgabe*: Sie hatten je nach der Vorlage bestimmter geometrischer Figuren zu wählen, welche von zwei Tasten sie drücken sollten. Hier traten nun ebenfalls motorische Bereitschaftspotenziale auf, allerdings bereits vor der Darbietung des jeweiligen Bildes, also zu einem Zeitpunkt, an dem der Vorgang der Entscheidung, die linke oder rechte Taste zu drücken, auch im Gehirn noch gar nicht begonnen haben *konnte*. – Es ist also höchst fraglich, ob das Bereitschaftspotenzial in Libets Experimenten tatsächlich die letzte Bestimmung des Bewegungszeitpunkts zum Ausdruck bringt, oder nicht vielmehr eine unspezifischen Bewegungsvorbereitung dient.

<sup>6</sup> Eine detaillierte Kritik der experimentellen Durchführung findet sich bei Gomes 1998; zur philosophischen Kritik vgl. etwa Helmreich 2004 und Höffe 2004.

<sup>7</sup> ›Mir scheint der Satz ›Nicht das Ich, sondern das Gehirn hat entschieden‹ korrekt zu sein, denn ›eine Entscheidung treffen‹ ist ein Vorgang, dessen Auftreten objektiv überprüfbar ist. Auf den linken oder rechten Knopf zu drücken [...] ist eine Entscheidung, und man kann mit entsprechendem Aufwand experimentell untersuchen, was im Gehirn passiert, bevor und wenn diese Entscheidung getroffen wird. Falls es nun stimmt, dass es *nicht* das wollende und bewusst erlebende Ich ist, welches die

Entscheiden also Gehirne? – Nehmen wir zum Vergleich einen Schachcomputer und geben ihm eine bestimmte Stellung der Figuren ein, um herauszufinden, ob Zug A oder Zug B in dieser Stellung der günstigere ist. Über den programmierten Algorithmus berechnet der Computer das Resultat, Zug B. Sollen wir nun sagen, der Computer habe eine Entscheidung für B getroffen? Natürlich nicht, denn die Möglichkeit der Berechnung von Zug A hat dabei in Wahrheit niemals bestanden. Das Resultat B stand im Moment der Eingabe von vorneherein fest, nicht anders als die Lösung einer komplexen Gleichung, und nur die Tatsache, dass der elektronische Rechenvorgang aufgrund seiner Komplexität in *endlicher Zeit abließ*, könnte hier so etwas wie einen progressiven Entscheidungsprozess suggerieren – so als ob der Apparat gezögert und sich dann entschieden hätte. Die Alternative ›A oder B‹ bestand also nur in unserem Denken – sobald wir das Programm in Gang setzten, war es um sie geschehen.

Hier treffen wir auf ein Konstruens des Entscheidungsbegriffs, nämlich das der *kontingenzfaktischen Möglichkeit*. Sich-Entscheiden setzt zunächst einmal voraus, das bloß Faktische einklammern und die in Betracht kommenden Alternativen *als* Möglichkeiten denken zu können – ich könnte dies tun, oder auch nicht, oder etwas anderes. Die Voraussetzung für Entscheidungsfreiheit ist also ein Raum des Denkens, der Möglichkeiten, in dem ich mich frei von faktischen Zwängen bewegen kann. Hier lohnt ein kurzer Blick auf eine antike Philosophenschule, nämlich die Megariker<sup>8</sup>, die den Begriff der Möglichkeit als sinnlos zu erweisen suchten. Möglich sei schließlich nur das, zu dessen Verwirklichung alle notwendigen Bedingungen erfüllt sind, denn sonst wäre es ja unmöglich. Sofern nun aber alle Vorbedingungen erfüllt seien, trete das Ereignis unausweichlich ein; das sei aber nun nichts anderes als das tatsächlich Wirkliche, und von einem bloß Möglichen könne man gar nicht sprechen. Entweder ist ein Ereignis also unmöglich, oder aber notwendig wirklich – das bloß Mögliche gibt es nicht.

Für uns als Wesen, die über *Vorstellungen, Fantasie* und das Bewusstsein unserer *Fähigkeiten* verfügen, ist diese Argumentation freilich absurd (und Aristoteles hat sie auch widerlegt). Wir können uns Mögliches vorstellen und vornehmen, weil wir zum bloß Faktischen ›Nein‹ sagen, also die unmittelbare Realität gewissermaßen einklammern können.<sup>9</sup> Der menschliche Geist ist wesentlich durch die

Entscheidung über eine Handlung trifft, wer entscheidet dann tatsächlich? (Roth 2004, S. 77).

– Schon diese Fragestellung fungiert freilich ein cartesianisches ›Ich‹, das von seinem Leib, seinen Gefühlen und seinem Lebensvollzug abgekoppelt ist, nur um dann die Wirksamkeit dieses fiktiven Ich zu bestreiten.

<sup>8</sup> Dies ist der Name für eine von heute nicht mehr eindeutig identifizierbare Gruppe von Philosophen des 4. Jh. v. Chr., mit denen sich Aristoteles in seiner *Metaphysik* ausführlich auseinandersetzt (Met. IX, 1046b29–1047b1); vgl. dazu Jansen 2004.

<sup>9</sup> Dass der Möglichkeitsbegriff darüber hinaus wesentlich an das Vorliegen von Fähigkeiten oder *Vermögen*, also die Erfahrung des eigenen Könnens gebunden ist, kann hier nur angedeutet werden, da es die Argumentation in eine andere Richtung führen würde (vgl. dazu u. a. Buchheim 2006). In

Fähigkeit der *Negation* charakterisiert, also die Fähigkeit, zu A auch ein Nicht-A zu denken, oder den Irrrealis: könnte, hätte, wäre, würde usw. Doch *Negativität als solche, Nicht-Sein* und damit Möglichkeit gibt es in der physikalischen Natur nicht – insoweit waren die Megariker im Recht. Ebenso wenig gibt es Negativität in der digitalen Welt des Computers. Für Computer existiert also tatsächlich nichts Möglichen, und daher entscheiden sie auch nichts, gleichgültig wieviel Zeit sie zur Berechnung benötigen. Und selbst ein Zufallsgenerator würde daran nichts ändern, denn auch von einer Lottomaschine würden wir nicht sagen, sie habe heute die Entscheidung für die Zusatzzahl 12 getroffen.

Nun mag man einwenden, dass Gehirne ganz anders arbeiten als Computer. Das ist richtig, aber darauf kommt es hier nicht an: Betrachtet nämlich der Neurowissenschaftler die neuronalen Prozesse als rein physikalisch determinierten Ablauf, dann ist die Anzahl der Variablen zwar größer, das Resultat aber nicht weniger vorbestimmt. Somit gab es etwa bei meiner Entscheidung, ob ich heute lieber ins Kino gehe oder an diesem Aufsatz schreibe, tatsächlich niemals eine andere Möglichkeit als die faktisch realisierte. Der Begriff der Entscheidung setzt aber die Existenz alternativer Möglichkeiten für ein Subjekt voraus, nämlich die Vorstellung von Zukünftigen, dem ich meine Zustimmung geben oder auch verweigern kann (Wie schön wird es sein, den Abend im Kino zu verbringen? Wie unangenehm wird es sein, mit dem Aufsatz dann immer noch nicht fertig zu sein?). Nun soll aber meine Vorstellung nach Roth und Singer für das Resultat der Entscheidung gerade *keine Rolle* spielen, denn dieses Resultat wird allein durch neuronale Programme erzeugt, und meine subjektiven Überlegungen und Bewertungen sind dabei nur eine Begleitmusik. Da nun mein Gehirn nicht anders konnte, als mich zum Schreiben zu verdammen, und die Möglichkeit, ins Kino zu gehen, auf dieser neuronalen Beschreibungsebene tatsächlich niemals existierte, hat es auch keine Entscheidung getroffen.

Nun könnte man argumentieren, mein Gehirn habe sich doch in Gestalt seiner neuronalen Prozesse mit den Möglichkeiten der Situation ›befasst‹, während ich überlegte, habe sie miteinander verglichen und ›bewertet‹, und daher sei der Begriff der ›Wahl‹ eine korrekte Bezeichnung für den Prozess, der in meinem Gehirn abläuft.<sup>10</sup> Doch auch die Begriffe des Wertens und Wählens sind an Subjektivität gebunden. Nehmen wir zur Illustration noch einmal den Schachcomputer: Er hat sogar Millionen von Spielzügen durchgerechnet, ohne auch nur ein einziges Mal zwischen ihnen ›zu wählen‹. Denn wählen, also vorziehen beruht auf einer vergleichenden Bewertung als ›besser‹ oder ›schlechter‹, für die der Computer gar kein Organ hat. Wir selbst als fühlende und wollende Wesen haben seine Ziel-

<sup>10</sup> Erster Näherung lässt sich aber sagen: Die Negation schafft den Freiraum für das *abstrakte* Mögliche; das *konkrete* Mögliche hingegen bedarf auch des lebendigen Vermögens der Person, um vorstellbar zu sein und schließlich in der Handlung realisiert zu werden.

<sup>10</sup> So Roth 2001, S. 446.

vorgaben entsprechend unseren Wünschen und Wertungen programmiert. Da nun auch Neuronensysteme nichts ›wünschen‹ oder ›bewerten‹, können Gehirne ebensowenig ›wählen‹ oder ›vorziehen‹ wie Computer. Gegen solchen neuro-wissenschaftlichen *newpeak* sollten wir uns entschieden zur Wehr setzen. Nur indem Roth und Singer unsere Selbsterfahrung, die sie doch zur Illusion erklären, immer wieder auf das Gehirn gleichsam abfärben lassen, gewinnt ihr falscher Sprachgebrauch überhaupt nur den Anschein einer Berechtigung.

Fazit: Eine ausschließlich naturwissenschaftliche Beschreibung der Welt, in der keine Subjekte als Zentren von Vorstellungen, Wünschen und Bewertungen mehr vorkommen, macht die Begriffe der Möglichkeit ebenso wie der Entscheidung sinnlos. Das Mögliche, d. h. das Nicht-Seiende, das wir uns vorstellen können und in der Entscheidung wählen, ist im bloß Tatsächlichen nicht aufzufinden. Scheidet die Perspektive des Subjekts als illusionär aus, dann hat niemals eine andere Möglichkeit existiert als das faktische Geschehen: Gehirne entscheiden nicht.

Der Nachweis dieser eigentlich trivialen Wahrheit hat uns immerhin einen zusätzlichen Gewinn gebracht, nämlich eine erste Vorstellung einiger Momente, die unsere Erfahrung von Entscheidungen wesentlich ausmachen. Dazu gehört (1) die besondere Zeitlichkeit des Entscheidungsprozesses, der eben keinen Automatismus darstellt wie ein ablaufendes Rechenprogramm, sondern einen dynamischen, wachsenden oder ›reifenden‹ Prozess; (2) die imaginative Vorwegnahme oder Antizipation von Möglichkeiten, d. h. die Zukunftsbezogenheit des Prozesses, und (3) die Rolle der Gefühle und Bewertungen für die Entscheidung. Im Folgenden will ich diese Momente phänomenologisch deutlicher herausarbeiten und ihre Bedeutung für unsere Freiheitsforschung aufzeigen.

## 2. ZUR PHÄNOMENOLOGIE DER ENTSCHEIDUNG

Die Phänomenologie der Entscheidung lässt sich am besten anhand von Konfliktsituationen entwickeln, die nicht trivialer, sondern ernsthafter oder existenzieller Natur sind: also etwa die Entscheidung, ob man verreisen oder erst eine wichtige Aufgabe beenden sollte, ob man in eine andere Stadt ziehen oder welchen beruflichen Weg man einschlagen solle. In der Frage: ›Was soll ich tun?‹ kommt die Ernsthaftigkeit, der Forderungsscharakter der Situation zum Ausdruck: Das ›sollen‹ scheint es nicht nur meiner momentanen Laune zu überlassen, wie ich mich entscheide.

In der Sprache der Feldpsychologie von Kurt Lewin oder Hans Thomae handelt es sich dabei um ›multivalente Situationen‹, gekennzeichnet durch die Gleichzeitigkeit mehrerer verschieden gerichteter, konkurrierender Möglichkeiten, ›Aufforderungsscharaktere‹ oder ›Valenzen‹. Es sind zugleich Situationen einer mehr oder minder ausgeprägten Desorientierung, einer Krise (das griechische *krisis* bedeutet

nichts anderes als ›Entscheidung‹): Der unbefangene, unproblematische Zukunftsbezug ist unterbrochen, die Lebensbewegung erfährt eine Stockung, ein Moratorium. Es tritt nun eine Phase von virtuellen Probewebungen ein, in der die Person künftige Möglichkeiten, ihre Vorteile, Risiken oder Hindernisse vorwegnimmt, um so eine neue *Kohärenz*, eine neue Orientierung in ihrer Lebensbewegung zu finden.<sup>11</sup>

Die antizipierenden Überlegungen und Vorstellungen in dieser Phase bewegen sich nicht nur im Äußeren, sondern beinhalten ein *Verhältnis zu sich selbst*. ›Was passt zu mir?, ›was ist mir wirklich wichtig?, ›wer möchte ich sein? – das sind Fragen, die sich in dieser Situation stellen. Sie dienen der *Explikation* eines Lebensentwurfs, der sonst den impliziten Hintergrund des Lebens darstellt, aber noch nicht in besondere Gerichteheiten oder Zielvorstellungen differenziert ist. Der Zukunftsbezug dieser Phase ist freilich mit dem Begriff der Vorstellung künftiger Möglichkeiten nur unzureichend beschrieben. Die Antizipation bedeutet auch ein *Vorausfühlen*: ›Wie es sein würde, wenn ich dies tue, ›wie ich mich wohl in dieser Situation fühlen würde. Thomae hat in seiner Studie zur Entscheidung diese Vorwegnahme mit dem Kunstbegriff der ›*Vorahnung*‹ umschrieben. Er lässt ›*Vorahnung*‹ ebenso wie ›*Nachahnung*‹ anklängen und bringt damit sowohl das intuitiv-spürende als auch das leiblich-mimetische Moment der Antizipation zum Ausdruck. Es geht gewissermaßen um ein ›Sich-Vorausspüren‹ in einer imaginierten Situation. Entscheiden heißt nun, sich heranzutasten an ein Erlebnis der *Sinnigkeit*, der Kongruenz zwischen den imaginierten Möglichkeiten und einem neu aktualisierten Selbstentwurf, in dem die eigenen Motive, Erfahrungen, Neigungen und Wünsche enthalten sind. In diesem fortschreitenden Klärungsprozess durchdringen sich aktiv-suchende, kognitive und passiv-empfangliche, intuitive Momente, so dass sich die Person einerseits transparenter, andererseits auch spürbarer wird und sich mit der Wahl identifizieren kann. Im gelingenden Fall mündet dieser Prozess in den *Entschluss* als der evident erlebten und gespürten Kongruenz: ›Das ist das Richtige‹, ›so stimmt es für mich, ›so soll es sein.

Diese Kongruenz wird freilich in der Praxis häufig nicht erreicht – etwa weil die Abwägung zu keiner schlüssigen Gewichtsverteilung führt, weil der Verzicht auf eine der beiden gewünschten Alternativen zu schwer fällt, oder weil es umgekehrt bei der Entscheidung nur um das ›kleinere Übel‹ geht. Dann gibt es mehrere Möglichkeiten: (1) die Ambivalenz wird durch ein ›voluntaristisches‹ Moment der Willkür oder Spontanität des Entschlusses überwunden; (2) es wird im Gegenteil eine ›Vernunftentscheidung‹ getroffen, ohne Rücksicht auf entgegenstehende Motive und Gefühle; (3) die Entscheidung wird überhaupt an andere Personen

<sup>11</sup> Vgl. dazu Thomae 1960, S. 62f. – Sehr passend erscheint dazu die Eymologie des arabischen Wortes für ›entscheiden‹, nämlich: ›aus dem Zustand der Wanderung und Unstetigkeit in den der Sesshaftigkeit übergehen‹ (ebd., S. 16).

oder an äußere Umstände delegiert. Insofern bezeichnet der Begriff der Kongruenz weniger den Normal- als den Idealfall menschlicher Entscheidungen, in dem die Person auch den erforderlichen Verzicht mit in ihren Entschluss aufgenommen hat und gleichwohl mit sich im Reinen ist.

Als Zwischenbilanz dieser Überlegungen ergibt sich vor allem zweierlei:

(1) Im Entscheiden bewegen wir uns im Horizont der Zukunft; mit jeder Entscheidung ist eine Antizipation des eigenen Werdens verbunden. Unser Selbstentwurf enthält eine implizite ›Vorgestalt‹ der Lebensführung, die in Situationen der Entscheidung neu aktualisiert werden muss. Insofern bedeutet der Prozess der Klärung und Entscheidung selbst bereits eine Weiterentwicklung der Person, ein *Wenden*. Dass die Sprache Entscheidungen ›reifen‹ lässt, bezeichnet prägnant den inneren Wachstumsprozess, der ihnen im gelingenden Fall zugrundeliegt. Echte Entscheidungen sind als Teil der eigenen Lebensbewegung nur von einer *offenen Zukunft* her möglich und nicht aus Determinanten der Vergangenheit abzuleiten, auch wenn wir uns natürlich immer unter Bedingungen und Bedingtheiten entscheiden.

(2) Das ›Reifen‹ der Entscheidung erfolgt in einem spiralförmig fortschreitenden Prozess, in dem bewusste (explizite, verbalisierte) Komponenten und unbewusste (implizite, intuitive) Komponenten einander wechselseitig beeinflussen und vorantreiben. Das bedeutet zum einen, dass sich die Entscheidungsge-wissheit nicht durch rein rationale Erwägung intelligibler Gründe einstellt. Gründe dienen in erster Linie der Rechtfertigung vor sich und vor anderen<sup>12</sup>; für das sichere Gefühl der Stimmigkeit einer Entscheidung sind sie allein nicht tragfähig genug. Andererseits kann aber die Entscheidung auch nicht als bloßes Ergebnis unbewusster emotionaler ›Steuerung‹ angesehen werden, wie Roth annimmt (s. o.). Denn der unbewusste, automatisierte Lebensvollzug ist ja in der multivalenten Situation gerade unterbrochen. Bewusstsein und Überlegung werden deshalb erforderlich, weil vorgeformte, eingespielte Reaktionsmuster an ihre Grenzen gestoßen sind und eine Neuorientierung ansteht. Entscheiden ist also weder ein rational-diskursiver noch ein irrational-blinder Prozess, sondern bedeutet im gelingenden Fall das Sich-Einstellen einer spürbaren Kongruenz, eine Form nicht berechenbarer Sinnbildung.

Diese beiden Merkmale der Entscheidung, ihre dynamische Entwicklung und die schließliche Erfahrung von Kongruenz, möchte ich nun näher betrachten.

## 2.1 ENTSCHEIDUNG ALS DYNAMISCHER PROZESS

Das erste Merkmal, der Prozesscharakter der Entscheidung, liefert ein wichtiges Argument gegen den psychologischen Determinismus. Dieser beruht nämlich auf der mechanistischen Vorstellung eines Kräfteparallelogramms aus invarianten Größen – seien es ›Motive‹, ›Triebe‹, ›Wünsche‹, ›das Ich‹ oder ›der Wille‹ – quasi verdinglichten Faktoren also, die in der Psyche auftreten, miteinander interagieren und so ein prinzipiell vorausberechenbares Resultat erzeugen sollen. Das wäre die psychologische Entsprechung zu den sich absputelnden Algorithmen des Schachcomputers oder der neuronalen Programme. Doch es ist falsch, Vorstellungen, Wünsche oder Motive als unabhängige Variable zu denken.<sup>13</sup> Alle Komponenten, die in den dynamischen Prozess des Erwägens und Entscheidens eingehen, modifizieren, beeinflussen und durchdringen sich fortlaufend, und ehe eines der Motive sich durchsetzt, macht es gar keinen Sinn zu sagen, es sei das stärkere. Es wäre absurd, den Wunsch, nächste Woche in den Urlaub zu fahren, und den entgegenstehenden Wunsch, lieber eine begonnene Arbeit zu beenden, als je eigene Kräfte mit bestimmten Energiebeiträgen aufzufassen. Sie existieren nicht als fixe Determinanten, sondern nur als Funktionen der aktuell gelebten und erlebten Situation, die ihre Richtung, Intensität und Bedeutsamkeit bestimmt und fortlaufend modifiziert.<sup>14</sup> Vor allem dadurch, dass sich das Subjekt zu all seinen Motiven, Wünschen, Vorstellungen und Gründen *in ein Verhältnis setzt*, belässt es sie nicht in ihrem ursprünglichen Zustand.

Der Determinismus basiert auf der Annahme, dass gleiche psychische Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen. Henri Bergson hat demgegenüber gezeigt, dass die Zeitlichkeit des Psychischen eine geschichtlich fortschreitende ist, die nie wieder zu identischen Elementarbedingungen zurückgelangen kann.<sup>15</sup> Der Strom des Seelenlebens ist als ganzer einmalig, seine Stadien unwiederholbar und seine invarianten Strukturen nur Abstraktionen: Keine Erinnerung, kein Gefühl oder Gedanke wiederholt sich in exakt gleicher Form. Denn alles früher Erlebte wird entweder miterinnert oder beeinflusst das gegenwärtige implizit, als Vergessenes oder Verdrängtes. Seelisches besteht nicht aus gleichförmigen Elementarereignissen. Die Beziehung einer Handlung zu dem Zustand, aus dem sie hervorging, lässt sich daher durch kein Gesetz ausdrücken; denn dieser Zustand war einzigartig und kehrt niemals wieder. Daher sind Entscheidungen und das aus ihnen folgende Handeln nicht als gesetzlich determinierte Wirkung von Ausgangsfaktoren zu begreifen.<sup>16</sup> Es handelt sich vielmehr um einen progressiven, lebendigen und offenen Prozess, in dem Such- und Tastbewegungen, Vorerfahrungen und Vor-

<sup>13</sup> Dies hat Robert Spaemann ausführlich gezeigt, dessen Argumentation ich hier folge (Spaemann 1996, S. 223ff.).

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Thomae 1960, S. 70.

<sup>15</sup> Bergson 1911, insb. S. 134ff., 142ff.; vgl. auch Spaemann 1996, S. 224f.

<sup>16</sup> Vgl. Spaemann 1996, S. 227.

<sup>12</sup> Vor allem, wenn notwendige Erklärungen antizipiert werden, weil die Entscheidung problematisch ist. R. andere ›herrschaften oder nachteilig betreffen wird.

gefühle, Überlegungen und Selbsteurteilungen in eine nicht vorauszuberechnende, neue Sinnbildung münden.

## 2.2 ENTSCHEIDUNG ALS KONGRUENZERFAHRUNG

Damit komme ich zum zweiten vorhin genannten Merkmal, der Erfahrung von Kongruenz. Entscheidungen, so laute die Voraussetzung, resultieren nicht aus bloßer Überlegung von Gründen. Während Erkennen in vollständiger Objektivierung möglich ist, so dass wir vom Erkennen prinzipiell getrennt bleiben, verhält es sich beim Entscheiden anders: Hier müssen wir uns selbst einsetzen und Partei ergreifen. Dies aber geschieht in einer nie ganz durchschaubaren Situation, in der zudem nur begrenzte Zeit zur Verfügung steht. Wir können nie zum Handeln, wenn wir erst vollständige Übersicht über alle Konsequenzen erlangen müssten. Die Entscheidung überspringt, so Hermann Lübbe, eine Lücke in den rationalen Bestimmungsgründen des Handelns.<sup>17</sup> Wie ist dies möglich? Die zentrale Rolle dabei spielen die schon erwähnten Vor Gefühle oder ›Voraussetzungen. Durch Gefühle sind wir in der Lage, komplexe Situationen ganzheitlich, gleichsam auf einen Blick zu erfassen und zu bewerten. So gibt es auch gegenüber den vorgestellten Handlungen und Konsequenzen unserer Entscheidungen eine wortlose Spürenreaktion – sei es, dass sie als ›fremd‹, ›unpassend‹, oder aber als ›stimmig‹ empfunden werden. Die Authentizität der schließlich getroffenen Entscheidung ergibt sich demnach weniger aus rationaler Erwägung der Gründe als aus einer ›gespürten Kongruenz.‹

Das steht zunächst in einem gewissen Widerspruch zu einer philosophischen Tradition der Vernunfterschaft, der Bindung von Freiheit an intelligible Gründe und moralische Normen. Untersuchungen an Patienten mit umschriebenen Schädigungen im Frontallirn belegen allerdings, dass von Gefühlen und leiblichem Spüren abgeschnittene Entscheidungsprozesse zu nicht-authentischen und daher inadäquaten Entscheidungen führen. Patienten mit solchen Schädigungen zeigen in experimentellen Entscheidungssituationen, anders als gesunde Versuchspersonen, keinerlei vegetative Körperreaktionen; ihr leibliches Hintergrundgefühl (›Spürsinn‹, ›Bauchgefühl‹) fällt aus. Mit anderen Worten: Ihr Körper sagt ihnen nicht mehr, was sie tun sollen. Sie wissen zwar noch abstrakt, was zu tun wäre, sind aber unfähig selbst zu alltäglichen Entscheidungen, weil sie sich in den Verästelungen alternativer Möglichkeiten verlieren. So kann es für sie eine kaum zu bewältigende Aufgabe sein, einen von zwei möglichen Terminen für eine Verabredung zu wählen, da sie mit den Überlegungen buchstäblich an kein Ende kommen.<sup>18</sup> Nach Antonio Damasio, der diese Patienten untersucht hat, reagiert

der Körper normalerweise in Entscheidungssituationen über viszerale und muskuläre Funktionen, so wie er es in der Vergangenheit in ähnlichen Situationen getan hat, und meldet seinen Zustand an das Gehirn zurück. Diese auf impliziten Erfahrungen beruhende leibliche Resonanz, das Vorgefühl oder die ›Voraussetzung‹ stellt einen meist recht zuverlässigen Wegweiser für Entscheidungen dar. Frontallirngeschädigte Patienten jedoch sind von dieser Rückmeldung ihres Körpers abgeschnitten – mit fatalen Folgen für ihre Alltagsbewältigung.<sup>19</sup>

Rationalistische Handlungstheorien, nach denen Gefühle reflektierten und verantwortlichen Entscheidungen im Weg stehen, treffen demnach nicht zu. Körperzustände und Gefühle sind eine unentbehrliche Grundlage der Rationalität. Gelingende Entscheidungen bedürfen eines affektiv-leiblichen Spürsinner, in dem frühere Erfahrungen implizit enthalten sind, und über dessen stummes Votum die Person nicht ohne Gefahr der Enttrennung hinweggehen kann.<sup>20</sup> Freilich muss eine passende Artikulation dieses Spürsinner in Entscheidungsprozess erst gefunden werden, und hier liegen vielfältige Möglichkeiten der Selbsttäuschung. Nur wenn sich tatsächlich eine hinreichende Kongruenz von Überlegen und inneren Spüren eingestellt hat, wird sich die Person mit ihrer Entscheidung identifizieren. Ein hinreichendes Maß an Selbstvertrauen, Spürendeutlichkeit und die Fähigkeit, differenzierte und adäquate Artikulationen für diesen inneren Sinn zu finden, sind daher maßgebliche Voraussetzungen für personale Freiheit.

## 2.3 RESÜMEE

Sich-Entscheiden, so hat sich gezeigt, ist ein dynamisch fortschreitender Prozess, in den kognitive und emotionale Momente eingehen, und als dessen Resultat sich im gelingenden Fall eine gespürte ›Stimmigkeit‹ oder Kongruenz einstellt. Da jene Momente sich im Reifen der Entscheidung wechselseitig beeinflussen und verändern, ist die neue Sinnbildung nicht aus vorbestehenden Determinanten ableitbar, seien es ›Ursachen‹, ›Motive‹ oder ›Gründe.‹ Die Entscheidung wird aber auch nicht von einer unabhängigen Ich-Instanz vollzogen, sondern die Person selbst expliziert und entwickelt sich im Verlauf des Prozesses so, dass sie sich schließlich mit der gewählten Option zu identifizieren vermag. Diese Kongruenz erleben wir als Selbstverfügung und Freiheit, obwohl – ja, gerade weil – sie in hohem Maß den Charakter des Widerfahrnisses, einer ›Fügung‹ trägt, und nicht den einer willkürlichen ›Setzung.‹ Insofern hat das Geschehen vielmehr mit kreativen, künstlerischen Prozessen gemeinsam als mit mechanisch-deterministischen Abläufen. Entscheiden und Handeln sind nicht verstehbar als gesetzlich determiniert.

<sup>19</sup> Damasio bezeichnet dieses Modell leiblicher Bewertung von Wahlmöglichkeiten auch als Theorie der ›somaticischen Marker‹ (ebd., S. 270ff.)

<sup>20</sup> Vgl. dazu Rothbart (Rothbart 1992), der für das zunächst noch nicht verbalisierte, intuitive Spüren der eigenen persönlichen Situation den Begriff des ›Innengrunds‹ geprägt hat.

<sup>17</sup> ›Die Entscheidung überspringt einen Mangel an rationalen Bestimmungsgründen des Handelns.‹ –

Lübbe 1965, S. 131f.

<sup>18</sup> Damasio 1995, S. 263.

nierte Wirkung von Ausgangsfaktoren, seien sie neuronaler oder psychologischer Natur. Sie sind vielmehr Formen einer nicht vorhersehbaren Sinnbildung, in der sich das Selbst in neuer Weise aktualisiert.

Entscheidungen sind umso freier, je mehr Aspekte und tiefere Schichten der Person in den dynamischen Prozess des Erwägens und Vorfühlens eingehen, je mehr sie sich selbst dabei transparent und zugleich spürbar wird. Freiheit kann somit weder einem einzelnen Bewusstseinsereignis oder -akt, noch einer einzelnen psychischen Funktion zugeschrieben werden. Die Gesamtheit der für eine Handlung schließlich ausschlaggebenden Erfahrungen, Motive, Wünsche und Gründe findet sich nur in der handelnden Person als Ganzes. Wir sind, wie Bergson schreibt, dann frei, »wenn unsere Handlungen aus unserer ganzen Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie sie ausdrücken.«<sup>21</sup> Doch diese Integration ist mehr als ein Ausdruck des schon Bestehenden. Denn der Konflikt zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Selbst kann nur durch eine *Entwicklung* gelöst werden, in der sich der Selbstentwurf in neuer Weise aktualisiert. Dies wird möglich, weil die Person im Prozess der Überlegung und Abwägung zu ihren eigenen Motiven und Gründen noch einmal Stellung nehmen kann, d. h. sich *zu sich selbst in ein Verhältnis setzt*. Personale Freiheit bedeutet daher wesentlich Offenheit gegenüber einer neuen Sinnbildung. Im Entscheiden sind wir, in den Worten Ernst Blochs, »Wandrer, Kompass und das neue Land« zugleich.<sup>22</sup>

### 3. DAS GEHIRN ALS ORGAN DER FREIHEIT

Kehren wir abschließend noch einmal zur naturalistischen Position zurück. Der Neurowissenschaftler mag die Unvorhersagbarkeit des dargestellten Prozesses der Entscheidung vielleicht einräumen. Aber, so würde er argumentieren, wenn nun der ganze Prozess eben doch als determinierter neuronaler Mechanismus abläufe, den wir nur noch nicht (oder vielleicht niemals) genau vorausberechnen können? In der Tat ist für unser Freiheitserleben die Frage entscheidend, ob der Prozess der subjektiven Abwägung von Möglichkeiten *selbst das Resultat mitbestimmt*, oder ob er gewissermaßen nur die ohnmächtige Widerspiegelung physikalischer Vorgänge ist, denen die eigentliche, bestimmende Realität in der Welt zukommt. Blicke die subjektive Erfahrung für den Lauf der Welt selbst tatsächlich ohne jegliche Folgen, dann wäre die Intuition personaler Freiheit in ihrem Kern getroffen. Kommt es also darauf an, dass ich mit mir ernsthaft zurate gehe, was ich in dieser Situation tun soll? Macht es einen Unterschied in der Welt?

Wenn es zutrifft, dass wir Möglichkeiten, Wertungen, Gründe und schließlich Entscheidungen in der physikalischen Welt nicht vorfinden, dann macht es in der Tat einen Unterschied. Und dieser Unterschied, den die Subjektivität in die Welt bringt, besteht nach meiner Auffassung auch unabhängig von der Frage, ob die ihr als Träger zugrunde liegenden neuronalen Prozesse ihrerseits einer durchgängigen physikalischen Determiniertheit unterliegen oder nicht – insofern vertrete ich hier eine kompatibilistische Position. Alles, was es zur Absicherung unserer Subjektivitäts- und Freiheitserfahrung bedarf, ist die These, dass die neuronalen Trägerprozesse *nicht ausschließlich* durch physikalische Gesetzmäßigkeiten bestimmt sind; oder umgekehrt, dass sich die Bestimmtheit von Prozessen des Überlegens, Wertens, Vorziehens und Entscheidens *nicht vollständig* auf physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeiten reduzieren lässt. Um ein Beispiel zu geben: Was das Ergebnis der Rechnung  $3 \times 16$  ist, oder was ein gültiger logischer Schluss ist, darf nicht durch Naturgesetze festgelegt sein. Die Richtigkeit der Gleichung  $3 \times 16 = 48$  ergibt sich schließlich nicht aus hirneurophysiologischen, sondern aus mathematischen Gesetzmäßigkeiten. Alles andere wäre ein ›Neurologismus‹, der analog dem schon von Husserl widerlegten Psychologismus sich anheischig machen würde, alle übergeordneten Gesetzmäßigkeiten, die wir in der Welt vorfinden, auf neuronale Mechanismen zurückzuführen. Es verhält sich vielmehr umgekehrt: Das Gehirn ist ein hochgradig formbares Trägermedium, das solche übergeordneten Bestimmungsmomente aufzunehmen in der Lage ist, ohne dass dabei die physikalischen Naturgesetze auf der untersten Systemebene in irgendeiner Weise verletzt werden.<sup>23</sup>

Diese Prägung konzedieren in der Regel auch die Neurowissenschaftler. Das Gehirn sei wohl durch Sprache, Ideen und Kultur geprägt – also durch den »objektiven Geist«. <sup>24</sup> Aber das ändere nichts an der vollständigen physikalischen

<sup>23</sup> Vgl. zu einem entsprechenden systemtheoretischen Modell des Gehirns Fuchs 2006.

<sup>24</sup> Darauf stützt auch Habermas (Habermas 2004) seine Argumentation gegen den neurowissenschaftlichen Determinismus: Gehirne werden, so Habermas, selbst durch soziokulturelle geistige Phänomene (sprachliche Bedeutungen, Logik, Moral etc.) »programmiert«. Ja, wir selbst unterliegen einer »kulturellen Programmierung, die als eine Motivation durch Gründe erlebt wird« (ebd., S. 886). Es gibt also nicht nur eine physikalische, sondern auch eine »mentale Verursachung [...] im Sinne der Programmierung des Gehirns durch den objektiven Geist« (ebd.). Daraus schließt Habermas: »Der objektive Geist ist die Dimension der Handlungsfreiheit« (ebd.). Damit versucht Habermas, das von den Neurowissenschaftlern immer offener beanspruchte Erklärungsprinzip über geistige Prozesse zu bestreiten. Allerdings lässt auch das Konzept der mentalen Verursachung als Programmierung des Gehirns durch den objektiven Geist dem Individuum letztlich nur die Rolle einer Relaisstation für objektive Prozesse, die jetzt eben sozial determiniert sind statt physikalisch. Von der Subjektivität des Entscheidenden oder Handelnden ist in Habermas' Argumentation (ebd., S. 881 ff.) eigentlich nicht mehr die Rede. Geist existiert für ihn letztlich »nur dank seiner Verkörperung in ... materiellen Zeichensubstraten, also in beobachtbaren Handlungen und kommunikativen Äußerungen, in symbolischen Gegenständen oder Artefakten« (ebd., S. 886). Eine eigene Rolle des Subjekts ist in diesen symbolischen Prozessen nicht vorgesehen.

Determiniertheit: Es gehen dann in den Algorithmus der Neuronen auch funktionale Äquivalente von Bedeutungen und kulturellen Programmen ein, also z. B. von logischen oder mathematischen Regeln. Aber es sei dann immer noch das Gehirn, das diese Programme ausführt, das rechnet, denkt und »entscheidet«, weil es eben so und nicht anders programmiert wurde.<sup>25</sup> Die Subjektivität, das bewusste Erleben selbst jedoch soll keinen Einfluss auf den Entscheidungsprozess haben. Die Welt ist eben so eingerichtet, dass mit einem bestimmten Grad an Komplexität elektrochemischer Prozesse in Gehirnen Bewusstsein auftraucht – warum und wozu, wissen wir nicht, es hat jedenfalls keinen Sinn und keine Funktion, es ändert nichts am Lauf der Welt; es bleibt ein metaphysisches Rätsel.

Ein zentrales Argument gegen eine solche Position ist ein evolutionstheoretisches:<sup>26</sup> Wozu eigentlich sollten sich Subjektivität, Bewusstsein und Selbstverhältnis überhaupt entwickelt haben? Wozu der ungeheure Entwicklungs- und Energieaufwand zur Herstellung eines völlig sinn- und folgenlosen Phänomens, einer systematischen Selbsttäuschung von Milliarden von Lebewesen? – Darauf bleiben uns die Neurobiologen die Antwort schuldig. Wenn wir aber die gleichermaßen ontologische wie biologische Absurdität einer unwirksamen und folgenlosen Subjektivität nicht hinnehmen wollen, dann muss das Gehirn so gedacht werden, dass es nicht nur durch den objektiven, sondern auch durch den subjektiven Geist bestimmt werden kann. Dies impliziert keinen cartesianischen Gegensatz zwischen einem immateriellen »Ich« und seinem Gehirn, keine Lücke oder Verletzung physikalischer Gesetzmäßigkeiten, sondern eine übergeordnete Bestimmung oder Formierung der neuronalen Prozesse durch *erlebte Bedeutungen* (und nicht nur durch funktionale Äquivalente von Bedeutung).<sup>27</sup>

25 Auch nach Singer »beeinflussen kulturelle Verabredungen und soziale Interaktionen Hirnfunktionen im gleichen Maße wie alle anderen Faktoren, die auf neuronale Verschaltungen und die auf ihnen beruhenden Erregungsmuster einwirken« (Singer 2004, S. 249). Darin liegt die Schwäche von Habermas' Konzeption: Der »objektive Geist« ließe sich möglicherweise ohne Gefahr für den Reduktionismus in ein neurobiologisches Modell integrieren: Wenn nämlich das Gehirn als Zeichenräger aufgefächert und von Neurowissenschaftlern eine künftige »Neuro-Semantik« entwickelt wird, die dann erklärt, warum Bedeutungen, die wir auszusuchen, uns überzeugen müssen, oder warum Gründe, die wir uns geben, Entscheidungen herbeiführen – freilich Entscheidungen, die unser Gehirn erzeugt, nicht wir selbst. In gewisser Weise, so würde der reduktionistische Neurowissenschaftler dann sagen, ist es tatsächlich so, dass Gehirne einander zu programmieren versuchen, wenn etwa Singer und Habermas miteinander diskutieren.

26 Vgl. zu weiteren Argumenten gegen den Epiphanomalismus Jonas 1987, insb. S. 35–63.

27 Ist das Erleben von Bedeutung eine im Prinzip verzichtbare Zusage? – In der analytischen Philosophie des Geistes ist es üblich geworden, die phänomenalen Eigenschaften von Bewusstsein bzw. Subjektivität als »Qualia« von den intentionalen Eigenschaften abzutrennen. Intentionale Bedeutungen, so argumentiert etwa Chalmers (Chalmers 1996), ließen sich dann durchaus in einer funktionalistischen Theorie abbilden, die mentale Prozesse auch unabhängig von ihrer Realisierung in Lebewesen erklären könnte. Somit bliebe als »hard problem of consciousness« für die Kognition- und Neurowissenschaften nur das Qualia-Problem übrig, das sich dann aber als für den Lauf der Welt letztlich

Und das macht ja auch Sinn: Das Leben in seiner Evolution hat mit dem Gehirn ein Organ entwickelt, dessen Komplexität die Entstehung von Empfindung, Gefühl, Denken und Wollen ermöglichte, und das zum Träger subjektiv erlebter Bedeutungen werden konnte. Diesem subjektiven Geist stelle das sich entwickelnde Gehirn immer mehr Freiheitsgrade zur Verfügung und vervielfache damit seine Wahl- und Handlungsmöglichkeiten – bis hin zu der Möglichkeit unvorhersehbarer Kohärenz- und Sinnbildung, wie sie im Selbstverhältnis und in der freien Entscheidung des Menschen auftraucht. Das Gehirn ist also ein Organ der Freiheit, nicht der bloßen Notwendigkeit. Es gibt neuronale Prozesse, die für Motive, Überlegungen, Vorstellungen, Wertungen und deren Verknüpfung untereinander empfänglich sind, nicht anders als für mathematische oder logische Verknüpfungsregeln. Neuronale Bedingtheit schließt Freiheit nicht aus, sondern ist gerade die Bedingung ihrer Möglichkeit.

Somit macht es Sinn, sich die Situation nach einer Entscheidung vorzustellen, denn diese gefühlshaltige Vorstellung vergegenwärtigt sie anders als das millionenfache Summen der neuronalen Erregungen es könnte. Es macht Sinn, mit uns selbst zu Räte zu gehen, weil wir nur so spüren können, warum es uns eigentlich geht, was uns bei einer Entscheidung wichtig ist. Und es macht Sinn, weil aus diesem erlebten Prozess die schließliche Entscheidung und Handlung hervorgeht. Dass dieses Erleben nur als ein leerer Schein in die Welt gekommen sei, ist eine Behauptung, die am Ende besser als durch alle Worte durch die eigene Erfahrung einer schwierigen, aber authentischen Entscheidung widerlegt wird. Insofern geht es bei dem gegenwärtigen Streit um Determinismus oder Freiheit, wie Thomas Buchheim zu Recht hervorgehoben hat, um nicht weniger als die Wirksamkeit und damit Wirklichkeit des Subjektiven in der Welt.<sup>28</sup>

irrelevant vernachlässigen ließe. Diese Trennung von Subjektivität und Bedeutung beruht freilich auf einer reduktionistischen »Umdenkung« des Bedeutungsbegriffes, analog zum hier behandelten Begriff der Entscheidung. Dass Intentionalität nicht von Phänomenalität (Bedeutung für jemand!) abzutrennen ist, hat demgegenüber G. Strawson betont: »[M]eaning is always a matter of something meaning something to something. In this sense, *nothing means anything in an experienceless world*. There is no possible meaning, hence no possible intentionality, hence no possible intentionality, on an experienceless planet... There is a clear and fundamental sense in which meaning, and hence intentionality, exists only in the conscious moment.« (Strawson 1994, S. 208f.; Herv. TF.) – Dem letzten Satz muss man zwar in dieser Absolutheit nicht zustimmen, denn es bleibt die Frage, ob es nicht auch vorbewusst erfasste Bedeutungen gibt, die auf Bewusstheit hin angelegt sind und im Bewusstsein werden als *bereits zuvor Subjekt gehörig* erfahren werden können – etwa ein unterschwelliges Hungergefühl, das nur erst nach einiger Zeit als solches bewusst wird. Ungedacht einer möglichen Kontinuität von bewussten über rand- oder vorbewussten bis zu unbewussten Prozessen bleiben aber die in solchen Prozessen wirksamen Bedeutungen jedenfalls an die erweiterte Subjektivität eines Lebewesens gebunden und lassen sich nicht in bloßen Funktionszuordnungen beschreiben. Bedeutung setzt subjektives Leben voraus. – Vergleiche zu dieser Thematik auch den vorzüglichen Aufsatz von Zahavi (Zahavi 2003).



## LITERATUR

- Bergson, H. 1911: *Zeit und Freiheit* [Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris 1889], Jena.
- Buchheim, T. 2006: *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg.
- Buchheim, T. 2004: Die Grundlagen der Freiheit. In: *Philosophisches Jahrbuch* 111, S. 1-16.
- Bloch, E. 1978: Über Tod, Unsterblichkeit, Fortdauer. Gespräch mit Siegfried Unseld 6.8.1969. In: ders: *Tendenz - Latenz - Utopie. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main, S. 308-335.
- Chalmers, D.J. 1996: *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York.
- Damasio, A. 1995: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München.
- Fuchs, T. 2006: Kosmos im Kopf? Neurowissenschaften und Menschenbild. In: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 52, S. 3-14.
- Geyer, C. (Hg.) 2004: *Hirnforschung und Willensfreiheit*. Frankfurt am Main.
- Gomes, G. 1998: The Timing of Conscious Experience: A Critical Review and Reinterpretation of Libet's Research. In: *Consciousness and Cognition* 7, S. 559-595.
- Habermas, J. 2004: Freiheit und Determinismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, S. 871-890.
- Haggard, P., Eimer, M. 1999: On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements. In: *Experimental Brain Research* 126, S. 128-133.
- Helmut, H. 2004: Wir können auch anders: Kritik der Libet-Experimente. In: *Hirnforschung und Willensfreiheit*, hg. von C. Geyer. Frankfurt am Main, S. 92-97.
- Herrmann, C.S.; Pauen, M.; Min, B.K.; Busch, N.A.; Rieger, J.W. 2005: Eine neue Interpretation von Libets Experimenten aus der Analyse einer Wählerreaktionsaufgabe. In: *Bewusstsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*, hg. von C.S. Herrmann, M. Pauen, J.W. Rieger und S. Schickanz. München, S. 120-134.
- Höffe, O. 2004: Der entlarvte Ruck. Was sagt Kant den Hirnforschern? In: *Hirnforschung und Willensfreiheit*, hg. von C. Geyer. Frankfurt am Main, S. 177-182.
- Jansen, L. 2004: Dispositionen und ihre Realität. In: *Was ist wirklich? Realismuskontroversen in der neueren Philosophie*, hg. von C. Halbig und C. Suhm. Frankfurt am Main, S. 117-137.
- Jonas, H. 1987: *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main.
- Libet, B. 1985: Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. In: *Behavioral and Brain Sciences* 8, S. 529-566.
- Libbe, H. 1965: Zur Theorie der Entscheidung. In: *Collegium philosophicum. Festschrift für J. Ritter*, hg. von E.-W. Böckenhof. Basel.
- Roehrs, U. 1992: Erfordernis und Grenzen des Erfindens. Über den Umgang der Person mit dem Vergangenen. In: *Zeiterfahrung und Personalität*, hg. Forum für Philosophie. Frankfurt am Main, S. 158-180.
- Prinz, W. 2004: Kritik des freien Willens: Bemerkungen über eine soziale Institution. In: *Psychologische Rundschau* 55, S. 198-206.
- Prinz, W. 1996: Freiheit oder Wissenschaft? In: *Freiheit des Entscheidens und Handelns*, hg. von M. v. Cramm und K. Farnha. Feilckeberg, S. 86-103.

- Roth, G. 2004: Worüber Hirnforscher reden dürfen - und in welcher Weise? In: *Hirnforschung und Willensfreiheit*, hg. von C. Geyer. Frankfurt am Main, S. 66-85.
- Roth, G. 2001: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt am Main.
- Roth, G. 1994: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt am Main.
- Singer, W. 2004: Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konträrständige Erkenntnisquellen. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, S. 235-255.
- Spaemann, R. 1996: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*. Stuttgart.
- Strawson, G. 1994: *Mental Reality*. Cambridge MA.
- Thomae, H. 1960: *Der Mensch in der Entscheidung*. München.
- Wegner, D.M., Wheatley, T. 1999: Apparent mental causation. In: *American Psychologist* 54, S. 480-492.
- Zahavi, D. 2003: Intentionality and phenomenality. In: *The problem of consciousness. New essays in the phenomenological philosophy of mind*, hg. von E. Thompson. Calgary, S. 63-92.