

Patrick Becker

Ist die Willensfreiheit nur eine Illusion?

Die Willensfreiheit in der Diskussion zwischen
Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften

Unverblümt behauptet der Bremer Hirnforscher Gerhard Roth, dass die »Willensfreiheit (...), auch wenn sie von uns (...) subjektiv erlebt wird, eine Illusion« (Roth 2003, 553) sei. Mit dem Fortschritt seiner Disziplin, die das Gehirn, seine neuronalen Grundlagen und die kognitiven Prozesse immer weiter analysiert, wird die Willensfreiheit des Menschen von immer mehr Fachleuten geleugnet. Die Ergebnisse der empirischen Untersuchungen schlössen, so ihr Fazit, die Existenz eines eigenständigen Geistprinzips aus. Lässt sich die von uns eindeutig erfahrbare Willensfreiheit so einfach zur Illusion erklären? Um dieser Frage nachzugehen, werde ich in einem ersten Schritt das Konzept der Naturalisierung vorstellen, die die Willensfreiheit widerlegen möchte. Im nächsten Schritt werde ich einen Überblick über die Argumente geben, die gegen die Willensfreiheit ins Feld geführt werden. Abschließend werde ich Argumente für die Willensfreiheit benennen und so das Konzept der Naturalisierung bewerten.

1. Das Konzept der Naturalisierung des Geistes

Naturalisierung meint zunächst eine methodische Vorgehensweise. Die Naturwissenschaften sind mit der Selbstbeschränkung angetreten, nur das zu untersuchen, was empirisch zugänglich und natürlich erklärbar ist. Damit wird keine Aussage über die Existenz von Entitäten gemacht, die empirisch nicht erfassbar sind. Mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften drängte sich diesen jedoch die Auffassung auf, dass es außerhalb ihres Arbeitsbereiches nichts gäbe. Wenn die Naturwissenschaften alle Vorkommnisse und alles Vorkommende erklären können, dann gibt es in der Tat keinen Grund mehr, an etwas Außerempirischem festzuhalten. Diese These vertritt nun der metaphysische Naturalismus. Er behauptet, mit der Methodik der Naturalisierung sei die Welt als Ganze erklärbar – und damit auch der Geist des Menschen. Der Geist gilt dann als naturalisiert, wenn die Naturwissenschaften sein Vorkommen wie auch seine Funktionsweise vollständig erklären können bzw. wenn der vollständigen Erklärung kein prinzipielles Problem mehr entgegensteht. Anstelle der ursprünglichen Selbstbeschränkung der Naturwissenschaften

steht dann der allumfassende Deutungsanspruch, der durch die enorme Erklärungskraft der naturwissenschaftlichen Methodik begründet wird. Und in der Tat existieren bereits umfassende Erklärungsmodelle für die Entstehung und die Funktionsweise des menschlichen Geistes.

Das Ehepaar *Patricia und Paul Churchland* entwickelte bereits in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts ein derartiges Modell. Paul Churchland stellt dieses übersichtlich in seinem Buch »Die Seelenmaschine« (*Churchland 2001*) dar. Demnach stellt das menschliche Gehirn ein komplexes neuronales Netzwerk dar, das sich von den seriell arbeitenden Computern unserer Zeit nur durch seine parallele und rekurrente Anlage unterscheidet. Signale werden also zum einen nicht einzeln nacheinander abgearbeitet, sondern durchlaufen das System auf mehreren parallelen Wegen. Und zum anderen werden die umgewandelten Signale auf höheren Ebenen wieder in den niedrigeren Ebenen eingespeist. Die parallele Arbeitsweise ermöglicht dem Gehirn eine trotz der langsamen Einzelkomponenten hohe Rechengeschwindigkeit und eine hohe Ausfallsicherheit. In einem parallel geschalteten Netzwerk können ausgefallene

Bereiche fließend durch andere ersetzt werden. Die rekurrente Vernetzung bewirkt die Möglichkeit der Reflexion, stellt also die Metaebene zur Verfügung. Das System weiß über sich selbst Bescheid. Da so Signale aus verschiedenen Zeitebenen gleichzeitig zusammenkommen, können Zukunftsprognosen erstellt werden und in die Vergangenheit zurückgeschaut werden. Und so wird letztlich der Eindruck eines einheitlichen Selbst erweckt: Durch die Metaebene(n) weiß das System von sich selbst und kann sich als eine Einheit begreifen.

Es ergeben sich so zwei grundlegend unterschiedliche Formen von Gedächtnis: »Die grundsätzlichen und konstanten Eigenschaften unserer Umwelt werden (...) im Gehirn in relativ dauerhaften Mustern synaptischer Verbindungen gespeichert« (Churchland 2001, 7), die »vorübergehenden Aspekte werden durch die veränderlichen Aktivitäten in den Nervenzellen des Gehirns repräsentiert« (a. a. O.). Beständigkeit wird durch den langsamen Auf-, Ab- und Umbau der Gehirnstruktur erreicht, kurzfristige Veränderungen werden im Aktivitätsmuster der Neuronen realisiert. Hier werden die je aktuellen individuellen Situationen wiedergegeben, die durch das langsam entwickelte und so an die Erfahrungen angepasste System verarbeitet werden.

Der wesentliche Schritt zur Signalverarbeitung ist die Vektorcodierung. Dabei wird eine eingehende Sinneswahrnehmung in mehr oder weniger Aspekte zerteilt, wodurch sich ein mehrdimensionaler Raum ergibt. Churchland verdeutlicht dies am Geschmackssinn: Es gibt vier Typen von Geschmackssinneszellen in der Zunge: süß, sauer, bitter und salzig. Jeder Geschmack wird daraufhin zerlegt, wie süß, sauer, bitter oder salzig er ist. Er erhält auf diesen vier Skalen einen »Wert«, der sich in ein vierdimensionales Koordinatensystem eintragen lässt. Selbst wenn jede Skala nur 10 Trennschritte kennen würde, wären $10 \times 10 \times 10 \times 10 = 10\,000$ Unterscheidungen möglich – eine nahezu unendliche Geschmacksvielfalt, die wir feststellen und unterscheiden können. Damit will Churchland unsere Geschmacksempfindung rein biologisch erklären. Es wird

so überflüssig, von einer eigenständigen Empfindung zu sprechen, die unabhängig von den Gehirnzuständen ist und nur mittels eines das Gehirn übersteigenden Geistes erklärt werden kann. Jede Sinneswahrnehmung stellt nichts anderes dar als einen vektorisierten Input, der einen mehrdimensionalen Raum in Anspruch nimmt.

Diese vektorisierte Information durchläuft die verschiedenen Verarbeitungsebenen. So kommen nachgeschaltet etwa verschiedene Mustererkennungsmechanismen zum Zug (Geschmack, Gesichter etc. erkennen). Mustererkennung funktioniert, indem eine Zelle nur dann aktiviert wird, wenn der Input ein bestimmtes Reizmuster darstellt. In abgestufter Weise reagiert die Zelle auch dann, wenn der Input dem Reizmuster nahe kommt – so werden eine gewisse Fehlertoleranz und auch die Assoziationsfähigkeit des Menschen sichergestellt.

Die Mustererkennung wird von den Synapsenverbindungen repräsentiert, ist dem System also antrainiert. Das geschieht vom ersten Moment an, indem die Synapsenverbindungen erstellt und umgebaut werden. Die Erfolgsmeldung erhält das Netzwerk von außen. Eine bewährte Synapsenverbindung wird beibehalten, eine fehlerhafte angepasst. So wird das Netzwerk im Laufe der Jahre immer fundierter, an verschiedenste Situationen angepasst und insgesamt besser funktionierend. Die Synapsen werden von keinem Geist justiert, sondern sie regeln sich selbst. Es handelt sich um ein selbstlernendes System (vgl. Crick 1997, 231–245).

Das Ergebnis ist, dass es kein eigenständiges Selbst gibt. Die Grundeinheit der Denkprozesse stellt die Vektorumwandlung dar, die Grundeinheit des Gedächtnisses ist die Einstellung synaptischer Gewichte. Bestimmend für die Entwicklung des Gehirns ist die Bewährung der Signalumwandlung im realen Leben. Genauso, wie wir alles andere lernen müssen, indem sich aus Erfahrung die Synapsenstärken anpassen, lernen wir aus Erfahrung uns selbst kennen. Dies gelingt, weil ein rekurrentes Netzwerk über sich selbst Bescheid weiß. Daraus folgt, dass dieser Prozess

nie abgeschlossen sein kann, weil dieses Wissen über uns das Netzwerk selbst beeinflusst und damit wieder in unser Wissen über uns selbst eingeht – es ergibt sich ein ewiger Kreislauf. Bewusstsein ergibt sich dann, wenn eine kognitive Aktivität »als Vektor oder Vektorsequenz innerhalb des weiträumigen rekurrenten Systems (...) repräsentiert wird.« (Churchland 2001, 263).

Wesentliche Konsequenz des naturalistischen Entwurfes von Paul Churchland ist, dass einem elektronischen Nachbau des Gehirns keine *prinzipiellen* Schwierigkeiten im Wege stehen. Schon jetzt können rekurrente, parallele Netzwerke gebaut und mit einzelnen Funktionen belegt werden, die dem Menschen zugesprochen werden. Dazu zählt z. B. die Erkennung von Gesichtern. Die Netzwerke können trainiert und zu einem ausreichenden Erfolg geführt werden.

Mit der Ersetzbarkeit des Gehirns durch eine elektronische Maschine fällt jedoch die Vorstellung eines freien, auf den Körper einwirkenden Geistes. In der Tat behauptet Francis Crick: »Ihre Freuden und Leiden, Ihre Erinnerungen, Ihre Ziele, Ihr Sinn für Ihre eigene Identität und Willensfreiheit – bei alledem handelt es sich in Wirklichkeit nur um das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen und zugehörigen Molekülen.« (Crick 1997, 17) Wenn unser Geist nur ein Produkt einer sich physikalisch determiniert verhaltenden Masse ist, kann er nicht frei sein. »Die Formel lautet: Der Geist ist nichts anderes als ein bestimmter Hirnzustand« (Loichinger 2003, 260), bringt Loichinger das Konzept der Naturalisierung auf den Punkt. Alle mentalen Zustände lassen sich auf ihre neuronalen Korrelate reduzieren und somit restlos anhand ihrer physischen Basis erklären. Wir täuschen uns, wenn wir unseren Geist als frei und als vom Körper unterschieden erfahren.

2. Was meint Willensfreiheit?

Um den weiteren Diskussionsverlauf nachvollziehen zu können, ist es zunächst nötig, den Begriff der Willensfreiheit zu definieren.

Hier gibt es zwei Varianten, die nicht miteinander vermischt werden dürfen.

Nach meiner Interpretation, die unserer Intuition entspricht, meint der freie Wille, dass unsere Handlungen einem eigenständigen Selbst zugeschrieben werden können, das nicht von externen Faktoren wie sozialem Umfeld, genetischer und neurophysiologischer Programmierung bestimmt ist, sondern das aus verschiedenen Handlungsvarianten auswählen kann. Es muss also echte Handlungsoptionen geben, zwischen denen das Selbst sich entscheiden kann und muss. Das bedeutet, dass es unter völlig identischen Rahmenbedingungen möglich ist, dass ein Selbst unterschiedliche Entscheidungen trifft. Das Ergebnis ist daher nicht vorhersagbar und auch nicht determiniert. Diese Bestimmung des freien Willens ist mit dem vorgestellten Programm der Naturalisierung nicht vereinbar und fällt daher unter die Bezeichnung *Inkompatibilismus*.

Nun darf man freilich auch nicht über das Ziel hinausschießen: selbstverständlich ist eine gewisse Abhängigkeit von externen und internen Faktoren nicht zu bestreiten. Unsere Handlungen laufen häufig routiniert ab oder werden durch unterbewusste Vorlieben gesteuert. Und äußerliche Zwänge minimieren unsere Wahlmöglichkeiten sowieso. Ich gehe jedoch davon aus, dass wir grundsätzlich die Möglichkeit haben, auch standardisierte oder unterbewusst ablaufende Vorgänge in das Bewusstsein zu holen und damit zu einer freien Entscheidung zu machen. Echte freie Entscheidungen laufen nicht in Sekundenbruchteilen ab. Dass es für unser Überleben oder das ganz banale tägliche Geschehen nötig ist, dass die Mehrzahl unserer Handlungen ohne langes Nachdenken geschehen, mindert nicht die Existenz des freien Willens an sich. Wir erleben es häufig genug, dass wir uns nach einem Gespräch oder einer Aktion denken, dass wir uns in Zukunft anders verhalten möchten. Spätestens hier auf der Reflexionsebene ist meines Erachtens der freie Wille anzusiedeln. Oder in langen Entscheidungsprozessen, wenn wir vor der Berufswahl, der Annahme eines Angebotes oder einer wich-

tigen Kaufentscheidung stehen. Gerade dass das langwierige und nicht einfache Entscheidungsprozesse sind, zeigt doch, dass wir gut damit fahren, wenn wir für alltägliche Routinesituationen vereinfachte Prozeduren haben. Wir müssen uns nicht jeden Abend lange Gedanken machen, ob wir uns die Zähne putzen. Aber dass wir uns grundsätzlich die Zähne putzen, ist eine Entscheidung, die wir einmal bewusst getroffen haben oder die wir zumindest ins Bewusstsein holen könnten. Vielleicht stolpern wir irgendwann über Argumente gegen das Zähneputzen oder stoßen auf eine bessere Alternative – dann können wir unsere Grundsatzentscheidung bewusst neu oder auch erstmalig (wenn wir das Zähneputzen unhinterfragt etwa von den Eltern übernommen haben) treffen.

Nun existieren auch andere Definitionen von Willensfreiheit. Für die Diskussion entscheidend ist die Position des *Kompatibilismus*. Sie versucht eine Form von Willensfreiheit zu vertreten, die mit dem Determinismus vereinbar ist. Damit wäre ein goldener Mittelweg gefunden, der sowohl das Anliegen des freien Willens als auch die Argumentation der Naturalisierung aufnimmt. Prominenter aktueller deutschsprachiger Vertreter dafür ist der Magdeburger Philosoph *Michael Pauen*.

Da Pauen es nicht für möglich hält, den Freiheitsbegriff positiv zu definieren, wählt er die umgekehrte Variante, indem er bestimmt, wann eine Handlung unfrei ist. Unfrei sind demnach Handlungen, die entweder unter Zwang oder zufällig geschehen sind. Mit dieser negativen Abgrenzung erhält Pauen immerhin Minimalbedingungen für eine freie Handlung – wenn Zufall oder Zwang vorliegen, kann auf keinen Fall von Freiheit gesprochen werden. »Jede Theorie der Willensfreiheit, unabhängig davon, wie anspruchsvoll oder anspruchslos sie ansonsten sein mag, muss imstande sein, Freiheit von Zwang oder Zufall abzugrenzen.« (Pauen 2004, S. 15). Pauens These ist nun, dass inkompatibilistische Konzepte zwar anspruchsvoll seien, aber gerade diese Minimalkonzeption verfehlen würden – womit inkompatibilistische Konzepte

prinzipiell zum Scheitern verurteilt wären. Diesen Gedankengang werde ich im dritten Punkt aufgreifen.

Pauens eigenes Konzept vereint die Minimalbedingungen für Freiheit mit dem Determinismus, indem er feststellt, dass lediglich Autonomie und Urheberschaft des Handelnden gegeben sein müssen, um Zwang und Zufall ausschließen zu können. Autonomie meint, dass nicht ausschließlich externe Faktoren an der Handlung einer Person ursächlich beteiligt sind – womit Zwang ausgeschlossen ist. Urheberschaft bedeutet, dass eine Handlung einer Person zugeschrieben werden kann – womit kein Zufall vorliegt. Autonomie und Zwang sind jedoch völlig unabhängig davon, ob eine Entscheidung einer Person selbst determiniert ist oder nicht: Es kommt »nicht darauf an, ob eine Handlung determiniert ist, entscheidend ist vielmehr, wodurch sie bestimmt wird: Ist sie durch den Handelnden selbst bestimmt, dann ist sie eben selbstbestimmt und damit frei.« (Pauen 2004, 17). Entscheidend ist also der Wille des Handelnden: Kann dieser umgesetzt werden, ist der Handelnde frei. Dass der Wille selbst durch Überzeugungen, Wünsche und Bedürfnisse des Handelnden determiniert ist, tut dem Freiheitsbegriff und dem Freiheitserleben keinen Abbruch.

Pauens Definition von Willensfreiheit entspricht einem Minimalanspruch, dem auch meine zu Beginn dieses Punktes genannte Definition gerecht werden muss. Sie scheint mir jedoch den entscheidenden Punkt unserer Erfahrung von echter Wahlfreiheit nicht zu erreichen. Ich werde deshalb im weiteren Text die inkompatibilistische Variante benutzen, gegen die sich Pauen explizit wendet. Seine Argumente werden deshalb in den nächsten Punkt einfließen, der die Position der Gegner einer inkompatibilistischen Form von Freiheit wiedergibt.

3. Argumente gegen die Willensfreiheit

Das Konzept der Naturalisierung stellt selbst bereits ein starkes Argument gegen die Willensfreiheit dar. Allein die Tatsache, dass es

möglich ist, alle Prozesse, die in unserem Gehirn ablaufen, natürlich zu erklären, macht es schwierig, an einem weiteren unabhängigen Wirkprinzip festzuhalten. Wenn wir für eine Handlung hinreichende und notwendige Gründe in der naturwissenschaftlich erfassbaren Funktionsweise des Gehirns angeben können, wird der Versuch, einen weiteren Grund im freien Willen zu finden, von vornherein unter einem ungünstigen Vorzeichen stehen. Es macht keinen Sinn, eine zusätzliche und damit überflüssige Ursache für diese Handlung zu finden. Wenn aus A hinreichend und notwendig B folgt, muss und kann ich nicht C als Ursache für B ins Spiel bringen. Soweit die geradezu zwingende Logik der Naturalisierung.

Formal ist diese Überlegung sicherlich korrekt. Die Frage ist jedoch, ob die Prämissen stimmen. Erklärt das Konzept der Naturalisierung wirklich alle Phänomene? Ist die unbestreitbare Erfahrung der Willensfreiheit nicht Grund genug, davon auszugehen, dass sie eben doch auch wirklich vorliegt und nicht nur eine Illusion ist? Hier liegt der Knackpunkt: Ist es nicht möglich, die Willensfreiheit als wirkmächtige Ursache innerhalb des natürlichen Bereiches unterzubringen? Gegner der Willensfreiheit argumentieren nun auf zwei Ebenen: Einerseits wird im Konzept der Naturalisierung die Frage aufgenommen, wie die Illusion eines eigenständigen Selbst und damit des freien Willens entsteht. Erst wenn das gelingt, wird das gerade dargestellte Argument stichhaltig, die Annahme eines eigenständigen Geistprinzips sei ein überflüssiger Zusatz zu einem kausal geschlossenen geistlosen System. Erst wenn ein rein naturalistisches Konzept lückenlos zweierlei erklären kann, nämlich einerseits wie das Gehirn funktioniert und alle beobachtbaren Funktionen erfüllt und andererseits wie das Gehirn das Selbst und die Illusion des freien Willens erzeugt, erst dann wird es schwierig, an der Existenz eines unabhängigen Geistprinzips festzuhalten. Doch ein derartig lückenloses Konzept liegt nicht vor – der von mir vorgestellte Ansatz Paul Churchlands geht zwar in diese Richtung und stimmt deshalb durchaus

nachdenklich, dennoch stellt das menschliche Gehirn noch immer ein viel zu großes Rätsel dar, als dass es zum momentanen Wissensstand eine derartig umfassende Antwort geben könnte. Und vielleicht wird es diese auch niemals geben. Zumindest wenn es den freien Willen gibt, wage ich zu bezweifeln, dass wir ihn jemals endgültig belegen werden können.

Deshalb wird eine zweite Argumentationsebene bemüht, die philosophischer Natur ist. Sie läuft darauf hinaus, dass die Forderung nach alternativen Handlungsmöglichkeiten bei absolut identischen Bedingungen nicht nur nicht nötig sei, sondern die Idee eines freien Willens geradezu konterkariere. Wenn eine Handlung unabhängig von Bedürfnissen, Wünschen und Überzeugungen geschehen kann, »hinge es offenbar nicht mehr von den Handelnden ab, welche Option realisiert wird, vielmehr wäre dies eine Sache des Zufalls. (...) Doch dann wird man nicht mehr davon sprechen können, dass hier eine Person anders hätte handeln können; man könnte nur noch sagen, dass zufällig etwas anderes hätte passieren können.« (Pauen 2004, 18) Die entscheidende Frage Pauen ist, wie wir einer Person eine Entscheidung zuordnen können, wenn diese Entscheidung in keinem Zusammenhang mit den Überzeugungen, Wünschen und Bedürfnissen dieser Person steht. Das Ursachenprinzip wäre demnach verletzt, weil zwischen der Entscheidung und der sie treffenden Person ein Bruch bestände. »Man widerspricht sich jedoch selbst, wenn man einerseits zugibt, dass das Selbst durch personale Merkmale konstituiert wird, auf der anderen Seite jedoch eine Unabhängigkeit von diesen Merkmalen fordert und damit unterstellt, dass wirkliche Freiheit durch eben die Wünsche, Überzeugungen und Bedürfnisse eingeschränkt wird, die das ›Selbst‹ doch konstituieren« (Pauen 2004, 94)

Grundvoraussetzung dieser Argumentation ist jedoch, dass es kein eigenständiges Selbst gibt. Pauen setzt das Selbst mit Überzeugungen, Wünschen und Bedürfnissen gleich. Damit handelt es sich um einen Zirkelschluss. Der Bruch in der Ursachenkette entsteht nur

dann, wenn es eben kein eigenständiges Selbst gibt, das als Ursache in Frage kommt. Dieses Selbst ist sicherlich von den Überzeugungen, Wünschen und Bedürfnissen einer Person beeinflusst, kann aber diese in den freien Entscheidungsprozess mit einbeziehen und somit reflektieren. Die freie Entscheidung meint ja gerade das Hinwegsetzen (auch) über innere Zwänge.

Gegen die Behauptung, das Selbst fungiere als Ursache, kann der Naturalist darauf verweisen, dass eben keine relevanten Wirkweisen des Selbst feststellbar seien. Auch wenn das Selbst eine naturwissenschaftlich nicht analysierbare Entität ist, muss es irgendwo eine Schnittstelle geben, an der seine Wirkung naturwissenschaftlich fassbar wird. Hier liegt in der Tat die Schwachstelle eines jeden inkompatibilistischen Ansatzes. Möglicherweise liegt das Problem jedoch darin, dass wir uns außer Determination und Zufall keine andere Form von Kausalität vorstellen können. Das scheint mir jedoch ein kulturelles Problem zu sein – vor der quantenmechanischen Verankerung des Zufalls war der ebenso in den Naturwissenschaften außerhalb des Vorstellbaren. Warum sollte es nicht eine dritte Form von Kausalität geben, nämlich die mentale Verursachung? Sollte es sie geben, würde sie den freien Willen mit den naturalistischen Ergebnissen vereinen. Dass es Sinn macht, sie zu postulieren, sollen meine Argumente im vierten Punkt dieses Artikels zeigen.

Der letzte Absatz hat eine dritte Ebene benannt, auf der ein Gegner der Willensfreiheit argumentieren kann: die naturwissenschaftlich-experimentelle. Es wurde durchaus schon der Versuch unternommen, den freien Willen experimentell zu widerlegen. An erster – und bis heute nahezu einziger – Stelle sind hier die in jedem Text zu diesem Thema zitierten Versuche aus den 80er Jahren von *Benjamin Libet* zu nennen. Ihr Grundergebnis ist einfach: Der Beschluss, eine Handlung auszuführen, ist in den neuronalen Strukturen des Gehirns bereits gefällt, bevor das Bewusstsein überhaupt etwas mitbekommt. Also kann das Bewusstsein keine eigene kausale Rolle spie-

len. Der Versuchsaufbau hat eine Menge an Kritik hervorgerufen: Obwohl es um winzige Zeitabstände geht, muss mit allerhand Ungenauigkeiten operiert werden. So kann etwa das im Gehirn zu einer Einleitung einer Handlung auftretende Bereitschaftspotenzial, das in diesen Versuchen gemessen wird, nicht direkt ermittelt werden, weil es zu schwach ist – es wird deshalb aus einer Vielzahl von Versuchen gemittelt. Schwierig erscheint zudem, dass die Versuchspersonen ihr Gefühl einer willentlichen Handlung mit einer Stoppuhr ermitteln mussten. Das entscheidende Problem besteht jedoch darin, dass der Versuchsaufbau eine Handlung vorsah, die nicht unbedingt frei sein muss, nämlich das Heben eines Fingers bzw. der Hand. Damit ein derartiger Versuch Beweiskraft erlangt, müsste er eine Handlung heranziehen, die auch sicher in den Bereich der freien Willensentscheidung fällt, also etwa eine Berufswahl. Und dann müsste einwandfrei bestimmbar sein, wann die freie Entscheidung gefällt wurde und ob die neuronalen Aktivitäten definitiv der Bewusstseins erfahrung vorausgingen. Das ist experimentell nicht durchführbar. Möglicherweise ist ein derartiger fester Zeitpunkt einer freien Willensentscheidung prinzipiell nicht bestimmbar, weil es sich um einen Prozess ohne qualitative Sprünge handelt. Der direkte Vergleich des freien Willens mit seinem neuronalen Korrelat dürfte daher zumindest auf absehbare Zeit nicht möglich sein.

Einen anderen Weg, empirisch zu zeigen, dass der freie Wille keine kausale Rolle spielt, sondern nur eine Illusion darstellt, geht *Daniel M. Wegner*. Er unterscheidet zwischen der realen Verursachung einer Handlung und der Erfahrung der willentlichen Entscheidung (»The force is not the same thing as the experience« – *Wegner* 2002, 12). Dass es sich bei Letzterer nur um eine Illusion handelt, will er dadurch zeigen, dass er Beispiele nennt, in denen beide Seiten eindeutig auseinanderklaffen. Das ist nach *Wegner* z. B. dann der Fall, wenn wir das Gefühl für unsere Handlungen verlieren und unser Körper etwa fremd gesteuert wird (Hypnose, multiple Per-

sönlichkeiten). Aus derartigen Beispielen, die allesamt Extremsituationen darstellen, meint Wegener schließen zu können, dass unsere Handlungen grundsätzlich unabhängig vom freien Willen vollzogen werden. Dieser Schluss von Sonderfällen, in denen eine Störung des normalen Prozesses vorliegt, auf den Allgemeinzustand scheint mir jedoch nicht legitim. Wegners Grundfehler besteht darin, dass er nur die beiden Pole akzeptiert: entweder sind alle menschlichen Handlungen frei oder keine. Nach meinem Freiheitsbegriff sind aber nur bestimmte, bewusst getroffene Entscheidungen wirkliche Beispiele für freie Handlungen. So können auch unterbewusst beschlossene Handlungen kein Argument gegen die Existenz des freien Willens an sich darstellen (Vgl. Wegner 2002, S. 156).

Ein viertes und letztes Argument, das etwa von *Laura Waddell Ekstrom* (Ekstrom 2000, 15f.) aufgeführt wird, soll hier nur kurz erwähnt werden. Es behauptet, dass der freie Wille des Menschen nicht mit der göttlichen Allwissenheit in Einklang gebracht werden kann. Im Allgemeinen wird dieses Argument umgekehrt verwendet: Demnach vertragen sich der freie Wille wie auch die Existenz des in der Quantenmechanik verankerten Zufalls nicht mit der göttlichen Allwissenheit, da Gott nicht vorher wissen kann, was prinzipiell nicht im Vorhinein gewusst werden kann. Diese Überlegung übersieht jedoch, dass Gott außerhalb der Zeit steht, da die Zeit ein mit dem Universum entstandenes Phänomen ist. Für ein außerhalb der Zeit stehendes Wesen kann das, was uns als Abfolge von einzelnen Momenten erscheint, gleichzeitig sein. Gott würde damit Anfang und Ende des Universums gleichzeitig kennen. Damit schränkt er aber den Zufall und die Freiheit nicht ein, weil das Wissen um sie nicht heißt, dass er sie nicht zulassen würde. Das Argument erscheint mir daher in beide Richtungen nicht tragend, da die Allwissenheit Gottes und der freie Willen des Menschen sehr wohl kompatibel sind.

4. Argumente für die Willensfreiheit

Ein wesentliches Argument für die Willensfreiheit geht auf die Erfahrung zurück, dass unser Geist eine kausale Rolle spielt. *John R. Searle* illustriert dies etwa an dem Beispiel, dass auch ein Determinist sich nicht in einem Restaurant von der Entscheidung für ein bestimmtes Gericht drücken kann, indem er sich darauf beruft, dass es keinen freien Willen gäbe und er sich daher nicht zu entscheiden brauche, da ja alles deterministisch festgelegt sei. »Wir können unseren freien Willen nicht wegdenken«, schließt er (Searle 2004, 18). Searle behauptet die Existenz einer bzw. sogar mehrerer kausaler Lücken, in denen der freie Wille greife: »In typischen Fällen des Überlegens und Handelns gibt es (...) eine Lücke oder eine Reihe von Lücken zwischen den Ursachen jedes Stadiums im Prozess der Überlegung, der Entscheidung und der Handlung.« (Searle 2004, 6). Diese Argumentationsweise Searles klingt zunächst plausibel – nur widerlegt sie nicht die Grundannahme der Gegner der Willensfreiheit, dass es sich bei dieser Lückenerfahrung um eine Illusion handelt. Sie verdeutlicht eher die inkompatibilistische Position.

Allerdings lässt sich Searles Argument weiterdenken. Wenn diese Lückenerfahrung – also positiv formuliert die Erfahrung der Willensfreiheit als Wirkursache – nur eine Illusion darstellen soll, muss der Kompatibilist erklären können, wie sich ein unfreies System die Willensfreiheit einbilden kann. Wir tun uns sehr schwer mit der Vorstellung, ein Computer könne sich frei fühlen. Das ist jedoch im Grunde die Aussage des Kompatibilisten: Ein System, das so ähnlich wie das Gehirn konstruiert ist – also sowohl in der Struktur als auch der Komplexität –, muss sich ebenso frei fühlen. Das erscheint intuitiv unplausibel. Allerdings muss zugestanden werden, dass die Gegenthese ebenso unplausibel ist. Sie würde nämlich lauten, dass die Willensfreiheit völlig abgekoppelt von den natürlichen Umständen ist. Konsens dürfte in der aktuellen Diskussion jedoch sein, dass sich das Bewusstsein und mit ihm der freie

Wille im Rahmen der Evolution auf Grund einer ausreichend komplexen Basis, also des Gehirns, entwickelt hat. Wenn dem so ist, muss zugestanden werden, dass auch andere, sogar künstliche Systeme ebenso Bewusstsein besitzen können. Wer diesen Konsens verlassen möchte, muss von einer direkten Geistbe-seelung oder etwas Ähnlichem durch Gott ausgehen. Dann ergeben sich jedoch philosophisch kaum lösbare Schwierigkeiten, weil die Position des Leib-Seele-Dualismus gewählt werden muss, der nicht erklären kann, wie die Interaktion zwischen beiden Bereichen funktioniert. Der Dualismus spielt daher in der philosophischen Debatte kaum eine Rolle mehr (vgl. die zahlreiche Literatur zu diesem Thema, etwa *Brüntrup* 2001). Der springende Punkt ist nun: Kompatibilisten wie Inkompatibilisten gehen davon aus, dass das Bewusstsein bzw. eben die Illusion des freien Willens im natürlichen Rahmen der Evolution entstanden ist. Deshalb müssen beide zugestehen, dass die physische Basis für Bewusstsein prinzipiell nachgebaut werden kann. Nach inkompatibilistischer Auffassung besitzt ein derartig künstlich geschaffenes Bewusstsein ebenso einen echten freien Willen – und hat natürlich auch die Erfahrung eines freien Willens. Ein Kompatibilist kann diesem System wie auch dem Menschen nur die Illusion des freien Willens zugestehen. Dann muss er jedoch die Frage beantworten, warum eine unfreie Maschine überhaupt diese Illusion entwickeln sollte. Welchen Grund, welchen Nutzen sollte es haben, dass eine Maschine sich die Willensfreiheit vorgaukelt? Das macht schlicht und ergreifend keinen Sinn – und hier ist mir auch keine akzeptable Antwort bekannt.

In der Diskussion wird dieses Argument häufig noch ausgebaut: Die These von der eingebildeten Willensfreiheit stößt sich an der Evolutionstheorie. Nach dieser wird jede Eigenschaft eines Systems im Rahmen der Evolution entwickelt und muss daher entweder selbst einen Vorteil für das System bieten oder zumindest eine Begleiterscheinung einer Eigenschaft darstellen, die einen Vorteil beinhaltet. Entweder müsste die Illusion des

freien Willens also selbst einen Vorteil bringen. Das kann eine Illusion jedoch prinzipiell nicht, da sie keinerlei kausale Wirksamkeit bietet und damit funktionslos sein muss. Oder sie stellt nur eine Begleiterscheinung einer anderen Eigenschaft dar. Die naturalistische These geht nun in diese Richtung: Jedes ausreichend komplexe und rekursive Netzwerk bringe demnach automatisch eine derartige Illusion hervor, etwa um die Zuordnung von Handlungen zum Gesamtsystem zu ermöglichen. In der Tat muss zugestanden werden, dass es möglich ist, dass das komplexe menschliche Gehirn mit seiner psychologisch undurchsichtigen Funktionsweise eine Illusion aufbaut. Und auch wenn noch nicht exakt benannt werden kann, wie die Illusion entsteht und wozu sie genau die Begleiterscheinung ist, heißt dies nicht, dass die Grundthese widerlegt wäre. Aber es erscheint doch reichlich unwahrscheinlich – wohingegen es nicht schwer fällt, dem freien Willen selbst den Status eines evolutiven Fortschritts zuzugestehen.

Abschließend soll noch ein praktisches Argument genannt werden, das mir in der aktuellen Diskussion zu kurz kommt. Von kompatibilistischer Seite werden zwar Veränderungen benannt, die ihre Thesen auf die Weltsicht und das konkrete Zusammenleben der Menschen nach sich ziehen. Hier wird gerne auf das Rechtssystem verwiesen, das nicht mehr mit moralischen Begriffen wie Schuld arbeiten kann, sondern nur noch mit funktionalen wie Fehlverhalten. Es wird jedoch selten in den Blick genommen, was dahinter steht, und das dürfte einer kulturellen Katastrophe gleichkommen. Die Grundlagen unseres Zusammenlebens, unsere Vorstellungen von Verantwortung, von Sehnsüchten, von menschlichem Zusammenleben, ja unser ganzes Selbstkonzept müssten radikal verändert oder ganz über Bord geworfen werden. Der Begriff von Würde wäre nicht mehr aufrechtzuerhalten, der Mensch wäre zu einer bloßen Maschine degradiert, die abgeschaltet werden kann, wenn sie fehlerhaft ist. Ohne freien Willen wäre der Mensch nicht mehr als ein besonders komplexer Grashalm. Si-

cherlich stellt das ein logisch schwaches Argument dar. Aber es stellt eine enorm hohe Hürde auf: Die ethischen Folgen der naturalistischen Position wären derart gravierend – und würden auch den kulturellen Fortschritt der letzten Jahrtausende vernichten –, dass sie erst dann ergriffen werden darf, wenn die Argumente für sie erdrückend sind. Und das scheint mir definitiv nicht der Fall zu sein.

5. Zusammenfassung

Es muss zugestanden werden, dass die Verbindung zwischen dem freien Willen und den neurophysiologischen Gesetzmäßigkeiten bisher nicht gefunden wurde. Damit hat jede Argumentation für ein eigenständiges Geistprinzip eine Schwachstelle. An irgendeiner Stelle müsste die Gesetzmäßigkeit des Gehirns ein geistiges Einwirken zulassen. Es müsste eine Offenheit des Systems für eine andere, geistige Ebene feststellbar sein. Aktuelle Versuche, naturwissenschaftliche Ergebnisse in diesem Sinne zu deuten, sind nicht erfolgreich. Es genügt nicht, auf die Unvorhersagbarkeit chaotischer Bereiche zu verweisen, da sich das Chaos zwar unberechenbar, aber dennoch deterministisch verhält. Es genügt auch nicht, den Zufall auf Quantenebene zu bemühen, da mit einem rein zufälligen Verhalten, das sich zudem gesamt betrachtet ausmittelt, kaum intentionales Verhalten erklärt werden kann. Auf der ande-

ren Seite ist es nicht legitim, das eindeutig erfahrbare Phänomen der Willensfreiheit nur deshalb zu leugnen, weil eine Erklärung fehlt. Es gibt sowohl für den freien Willen als auch gegen ihn nachvollziehbare Argumente, die keine abschließende Bewertung erlauben. Aber so lange die Gegner der Willensfreiheit sich nicht Gedanken darüber machen, welche gigantischen kulturellen Umbrüche – in meinen Augen eine Katastrophe – ihre Position nach sich zieht, so lange ist sie ethisch bedenklich.

Literatur

- Brüntrup, Godehard*: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart 2001.
- Churchland, Paul M.*: Die Seelenmaschine. Eine philosophische Reise ins Gehirn, übers. v. Markus Numberger, Berlin 2001.
- Crick, Francis*: Was die Seele wirklich ist. Die naturwissenschaftliche Erforschung des Bewußtseins, übers. v. Harvey P. Gavagai, Reinbek bei Hamburg 1997.
- Ekstrom, Laura Waddell*: Free Will. A Philosophical Study, Boulder (USA) u. Oxford 2000.
- Loichinger, Alexander*: »Ich habe dich beim Namen gerufen« (Jes 43,1), in: *rhs* 46 (2003), 259–267.
- Pauen, Michael*: Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung, Frankfurt/Main 2004.
- Roth, Gerhard*: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt/Main 2003.
- Searle, John R.*: Freiheit und Neurobiologie, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt/Main 2004.
- Wegner, Daniel M.*: The Illusion of Conscious Will, Cambridge u. London 2002.