



DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

„Die Krise des freien Willens. Geist – Gehirn – Verbrechen.“

verfasst von / submitted by

MMag. Kiesling Markus

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt / A 092 296

degree programme code as it appears on the
student record sheet:

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt / Philosophie

field of study as it appears on the student record
sheet:

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. i.R. Dr. Josef Rhemann

„Ein philosophisches Problem hat die Form: »Ich kenne mich nicht aus.«“
(Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 123)

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung.....	5
1.1. Hans Sluga und die philosophische Diagnose.....	5
1.2. Vorschau.....	16
2. Daten und Fakten – Verbrechen und Bestrafung.....	18
2.1. Österreich.....	18
2.2. Gefängnis.....	20
2.2.1 Gerichtshofgefängnis.....	20
2.2.2. Strafvollzugsanstalt.....	21
2.2.3. Maßnahmenvollzug.....	22
2.3. Strafrecht.....	25
2.3.1. Geschichte des Strafrechts.....	25
2.3.2. Einzelne Paragraphen.....	25
2.3.3. Positives Recht.....	29
2.4. Gesetzesübertretungen.....	31
2.4.1. Die Insassen.....	31
2.4.2. Die Gerichte.....	33
2.4.3. Das Unbekannte.....	35
2.4.4. Die Vergangenheit.....	37
2.4.4.1. Griechische Antike - Hellenismus.....	39
2.4.4.2. Spätantike – Frühbyzanz.....	41
2.4.4.3. Hochmittelalter - Al-Andalus.....	42
2.4.4.4. Aufklärung – Die Kritik.....	45
2.5. Schlussfolgerung.....	48
3. Die Philosophen.....	49
3.1. Aristoteles.....	49
3.1.1 Einschub Platon.....	63
3.2. Augustinus.....	72
3.3. Ibn Ruschd (Averroës).....	93
3.3.1. Einschub Intellekt.....	107
3.4. Immanuel Kant.....	115
4. Die Hirnforscher.....	144
4.1. Benjamin Libet.....	144
4.1.1. Das Libet-Experiment.....	159
4.2. Wolf Singer.....	167

4.3. Gerhard Roth.....	193
5. Die Kritik.....	212
5.1. Brigitte Falkenburg.....	212
5.1.1. Das Einheitsproblem.....	213
5.1.2. Die Modularität des Gehirns.....	220
5.2. Felix Hasler.....	232
5.2.1. Was uns die Bilder zeigen.....	234
6. Die Diagnose.....	244
7. Die Determination eines Behandlungsprotokolls	250
7.1. Abermals Kant.....	250
7.2. Die methodische Sicht Helmuth Plessners.....	254
8. Schluss	286
9. Anhang: Zusammenfassung.....	296
9.1. Zusammenfassung Deutsch.....	296
9.1. Abstract English	298
x. Anhang: Literatur:.....	299

1. EINLEITUNG

1.1. HANS SLUGA UND DIE PHILOSOPHISCHE DIAGNOSE

2011 wurde ein sehr erhellender Essay von Hans Sluga in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* veröffentlicht. Er trägt den Titel *Von der normativen Theorie zur diagnostischen Praxis* und hat als Grundgedanken eine Überlegung, die auch dieser Arbeit motivational vorausging.

Der Berkeley-Professor beginnt dabei mit einem Rückgriff auf Karl Marx und einer Stelle im *Kommunistischen Manifest*:

Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen. (Marx/Engels MEW 4, S. 465)

Der Grund dafür ist, dass er damit eine Argumentationsreihe beginnt, welche den Zweck hat, die Wichtigkeit der *Diagnose* - auch und gerade - in der Philosophie herauszustreichen. Doch bei aller Scharfsichtigkeit Marx' zeigen uns eben diese Diagnosen gerade auch die Grenzen seiner Einsicht. Das wiederum verhindert jedoch nach Sluga nicht, dass man Marx „als Beobachter der außergewöhnlichen Fluidität des modernen Lebens“ (Sluga 2011, S. 819) anerkennen müsse.

Auch Marshall Berman habe in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts diesen *diagnostischen Blick* gepflegt, und seine Schilderungen hätten vielleicht heute (von Sluga ist 2011 gemeint) sogar noch mehr Brisanz als zum Zeitpunkt der Veröffentlichung. Mit dem Titel seines Werkes – *All that is Solid Melts into Air* – nimmt er direkt Bezug auf die Verflüssigung der modernen Welt nach Marx. Berman erkannte jedoch nach Sluga darüber hinaus, dass es neben der Transformation auch Gegebenheiten gebe, die sich *nicht*, oder gegebenenfalls in einer anderen Zeit, transformieren.

„Ich erinnere an all dies“ führt Sluga weiter aus, „um zu betonen, wie schwer es ist, den

Gesamtcharakter unserer Wirklichkeit in den Blick zu bekommen – besonders dann, wenn wir versuchen, über unsere Lage philosophisch nachzudenken.“ (Sluga 2011, S. 820)

Es sind nie *nur* unsere äußeren Lebensbedingungen von etwas betroffen, sondern die gesamte menschliche Existenz ist immer verwoben. Die vielfältige und immer vielfältiger werdende Welt wird jedoch von der Philosophie immer noch so behandelt, als könnte man sie allgemeingültigen, abstrakten und universalen Prinzipien und auch Wahrheiten unterordnen, oder sie zumindest dadurch ausdrücken. Diesen Zugang sieht Sluga als überholt an - wenn er denn überhaupt je sinnvoll war. Das *normative Theoretisieren* sollte ersetzt werden durch eine *diagnostische Praxis*, denn

die Veränderungen unserer Lebenswelt müssten uns eigentlich auf die Notwendigkeit einer anderen Art des Philosophierens aufmerksam machen – eines Philosophierens, das sich mit den konkreten Bedingungen befasst, unter denen wir leben, und mit den praktischen Aufgaben, vor denen wir stehen und die sich nicht durch die einfache Berufung auf abstrakte Normen lösen lassen, sondern nur aus einer intimen Kenntnis unserer Gegenwart heraus. (Sluga 2011, S. 820f.)

Das Rad müsse hierzu jedoch nicht gänzlich neu erfunden werden, da schon einige Denker sich dieser Art des Philosophierens bedient hätten. Sluga bringt einen Hinweis Michel Foucaults zum Einsatz (wahrscheinlich einer der prominentesten *Diagnostiker* des 20. Jahrhunderts), welcher darauf aufmerksam machte, dass gerade Immanuel Kant als der Urheber *beider* Stränge angesehen werden könne:

Nicht nur war er der erste Philosoph, der die eigene Gegenwart zum Objekt des Nachdenkens, der Diagnose also, machte (*Was ist Aufklärung?*), sondern er hat gleichzeitig auch die normative Theorie mit den *Kritiken* begründet. „Kant steht ...“ schreibt Sluga also folgerichtig, und immer noch mit Bezug auf Foucault, „an dem Punkt, an dem sich die Pfade von normativer Theorie und diagnostischer Praxis zuerst geschieden haben.“ (Sluga 2011, S. 821)

Die Reihe der Diagnostiker setzt sich mit Hegel, Marx und Nietzsche fort, und führt schließlich über Heidegger von und nach 1936 und über die Frankfurter Schule (mit Ausnahme des späten Habermas) auch zu Carl Schmitt und Hannah Arendt, um schlussendlich auch beim späten Wittgenstein bemerkbar zu werden - um ganz prominent natürlich das gesamte Werk von eben jenem Michel Foucault zu charakterisieren.

Was ist nun aber nach Sluga fragwürdig daran, ob und wie sich das normativ-theoretische Philosophieren mit Problemen moralischer und politischer Natur auseinandersetzt? Erstmal ist das *Denken in Dilemmata* immer eine Art Grundannahme, das heißt, der Mensch wird als vor einer Entscheidungsmöglichkeit stehend gesehen, in der es mindestens zwei Alternativen gibt.

Diese Situation wird ebenso als *transparent* angesehen, was bedeutet, dass mehr oder weniger klar zu sein scheint, was genau bei den jeweiligen Möglichkeiten zu passieren hat. Es ist somit wenig Nachdenken erforderlich, alles scheint klar und vorhersehbar vor uns zu liegen, die moralische Problematik liegt damit in der *Auswahl*, sie ist also, „mit anderen Worten, ein Entscheidungsproblem“. (ebd.)

Diese Annahme lässt sich wieder mit einem Beispiel von Kant verbildlichen, Sluga nennt den Einbrecher mit dem Fleischermesser, der unter Drohung wissen will, ob X da sei, und dieses Dilemma dann mit dem kategorischen Imperativ auflöst. Die Ausgangslage für die moralische Überlegung ist also klar: riskiere ich selber Schaden oder liefere ich X aus, auf dass dieser Schaden nimmt? (vgl. Kant AA VIII, S.425f: *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*.) Die Frage an dieser Stelle ist nun, ob diese Beispiele überhaupt irgendeinen *praktischen* Wert haben. In der Fußnote 4 findet sich folgende Überlegung:

Beschreibungen solch schematischer Fälle sind in der normativ-theoretischen Literatur geläufig. Sie sollen die abstrakten Überlegungen konkretisieren und zeigen, dass die abstrakteren Normen sich auf aktuelle moralische Probleme anwenden lassen. Die Frage ist aber, ob solch vereinfachende Fallbeschreibungen nicht in Wirklichkeit die moralische Problematik entstellen. (Sluga 2011, S. 822)

Jedoch findet man bei John Rawls den gleichen Ansatz, denn auch er ist davon überzeugt, dass gerechtes Handeln in erster Linie davon abhängt, „vernünftige Prinzipien“ aufzustellen. (Sluga 2011, ebd.) Jene Prinzipien, die Sluga an dieser Stelle von Rawls zitiert, arbeitet selbiger in *Outline of a Decision Procedure for Ethics* aus dem Jahre 1951 wie folgt heraus:

5.3. Next it is necessary to specify the kind of situation in which the problem of the justice of a decision and the action consequent thereto arises. This is done as follows: the problem of justice arises whenever it is the reasonably foreseeable consequence of the satisfaction of two or more claims of two or more persons that those claims, if given title, will interfere and conflict with one another. Hence the problem of the justice of actions, as a theoretical question, is essentially the problem of formulating reasonable principles for determining to which interests of a set of competing interests of two or more person it is right to give preference. (Rawls 1999, S. 13)

Sluga selbst ist anderer Meinung, denn schon reine Entscheidungsprobleme ließen sich demnach in Wirklichkeit sicher *nicht nur* durch eine Berufung auf erkannte Prinzipien lösen. Manchmal habe die Lösung auch mit reiner Willkür zu tun, manchmal auch mit *ad-hoc*-Entscheidungen.

Willküreentscheidungen sind etwa das Werfen einer Münze. Hier kommt es in erster Linie darauf an, dass *irgendeine* Entscheidung getroffen wird.

Ad-hoc-Entscheidungen beziehen sich zwar meist durchaus auf rationale Berechnungen und Überlegungen, jedoch kommt es letztendlich zu einer autoritären Entscheidung einer *bestimmten* Person in einer *bestimmten* Situation. „Wir kennen diese Art von Entscheidungsverfahren, zum Beispiel von politischen Systemen, in denen Herrscher ohne Bezug auf Gesetze regieren.“ (Sluga 2011, S. 822)

Und dann gibt es noch etwas was Sluga *prinzipielle* Entscheidungen nennt: hier werden allgemeine Regeln schlichtweg angewandt, wie man es aus unseren bürokratischen Verwaltungssystemen kennt.

Kurzum ist er also davon überzeugt, dass hinter der je einzelnen Entscheidung eben gerade *nicht* immer ein allgemeines Prinzip am Werk sein muss!

Geht es jedoch um moralische Probleme scheint in der modernen Welt ein Konsens darüber zu herrschen, dass diese weder willkürlich noch *ad-hoc* gelöst werden sollen, sondern durch Prinzipien mit einer moralischen Gültigkeit aufgelöst werden müssen. Die Fragen sind natürlich sofort klar: wo sollen wir diese Prinzipien finden und wie sollen wir ihre Gültigkeit beweisen?

Eine Regel der normativen Theorie dabei ist, sich möglichst nicht auf einen Einzelfall zu beziehen, sondern so weit wie möglich zu abstrahieren, „[d]er Moralist muss sich nach transzendenten, transzendentalen oder rationalen Gründen umschauen.“ (Sluga 2011, S. 823)

Nach Sluga stellt sich nun dieses *Verständnis* der moralischen Probleme solcherart dar, dass selbige erstens Entscheidungsprobleme sind und zweitens mit universal gültigen Lösungen lösbar sein sollen. Drittens solle es bei der Anwendung möglichst zu der Formel: „In der Situation X tue Y, wobei X transparent ist und Y definit“ (ebd.) - definit im Sinne von genau bestimmt – kommen.

Leider irren sich die Normativisten nach Sluga hier jedoch, denn weder sind alle moralisch-politischen Probleme Dilemmata, genauso wenig wie eine etwaige Transparenz einfach von der Komplexität abhängt. Und nur wenn jene Transparenz wirklich gegeben wäre könnten genau bestimmte Wahlmöglichkeiten angenommen werden.

Sluga nennt hier bekannte komplexere Problemkreise, sowie die Abtreibung oder die Euthanasie. Diese komplizierten Sachverhalte sind zwar den jeweiligen Denkern und Denkerinnen bekannt, nach Sluga hindern diese sich jedoch selbst durch ihre abstrakte Art zu denken daran, alle Gegebenheiten auch nur ansatzweise zu überblicken!

Sein nüchternes und wohl auch hellsichtiges Zwischenresümee lautet an dieser Stelle: dies ist der Grund, warum wir über solch interessante und komplexe Themenbereiche des

Moralischen und auch des Politischen nichts von der Philosophie lernen können, sondern vielmehr „aus persönlichen Erfahrungen und Gesprächen, aus Zeitungen und Romanen, Theaterstücken und Filmen, historischen und biographischen Darstellungen“ mehr Nutzen ziehen. (Sluga 2011, S. 824)

Diese Quellen helfen den Menschen bei Entscheidungen und zeigen zugleich, wie wenig hilfreich abstrakte Normen eigentlich sind. Sie können, so Sluga, in manchen Fällen durchaus nützlich sein, sie können jedoch auch völlig ohne Belang sein, oder manchmal sogar kontraproduktiv, wenn nicht gar gefährlich, werden.

Wenn nun 'der Westen' zum Beispiel darüber übereingekommen ist, dass die Demokratie die beste aller Regierungsformen ist, kann trotzdem noch lange nicht gesagt werden, dass es sich für alle Länder der Welt genauso verhalten muss. Weder können wir alle möglichen Regierungsformen aller Zeiten abschließend betrachten, noch können wir sie ernsthaft in eine lineare Ordnung setzen. Ob dieses System auch für einen Staat mit über einer Milliarde Einwohner sinnvoll sein kann wurde bis jetzt schlichtweg noch nicht überprüft, und im Falle von zum Beispiel China kann dies nur das eigene Volk herausfinden. „Eine Lösung dieses Problems kann jedenfalls nicht von außen vorgeschrieben werden, und die Formel, dass die Demokratie die beste Regierungsform ist, kann uns nicht zu dieser Lösung verhelfen.“ (Sluga 2011, S. 825) Dazu kommt natürlich noch, dass es nicht dergestalt ist, wie normative Theorien vorweg annehmen, dass nämlich die Regierungsform eine simple Entscheidung der Menschen sei und somit frei gewählt werden könne. Jeder kann sich etwas wünschen und sich für etwas einsetzen, aber ob es dann eintritt, und ob es darüber hinaus stabil in der Zeit sein kann, hängt nicht (alleine) vom moralischen Wollen ab!

Aus genau diesen Gründen plädiert Sluga für das Gegenteil dessen, was am Anfang der normativen Theorien steht: Aufmerksamkeit für die Sachlage.

Wir müssen genau das Gegenteil von dem tun, was der Moralist getan hat, als er auf den Berg Horeb stieg; was der Philosoph anstrebt, der die menschliche Höhle zu verlassen sucht; oder was die Verhandelnden der Gerechtigkeitsprinzipien unternehmen, wenn sie sich hinter den Schleicher des Nicht-Wissens zurückziehen. Wir müssen auf festem Boden bleiben, uns die Dinge von nahe ansehen und im vollen Licht des Tages, im klaren Bewusstsein, wer wir sind und wo wir sind. (ebd.)

Wir müssen also eine *echte* philosophische Diagnose durchführen, und zwar möglichst bevor daraus eine Theorie oder gar eine Norm werden kann. An dieser Stelle vergleicht er nun die philosophische mit der medizinischen Diagnostik, was *eine* mögliche Herangehensweise darstellt. (Gerade Foucault stand zum Beispiel dieser Art von Analogie skeptisch gegenüber, wie Sluga selbst weiter hinten [vgl. Sluga 2011, S. 829] anmerkt.)

Vier verschiedene Schritte können an dieser Stelle ausgemacht und auch in Deckung gebracht werden, um die Diagnostik weiter auszuführen und die Ähnlichkeit zur Medizin zu unterstreichen:

1. Identifizierung von Symptomen = Phänomenologie
2. Bestimmung des Entwicklungsverlaufes = Genealogie
3. Beurteilung der weiteren Entwicklung = Prognose
4. Determination eines Behandlungsprotokolls = Präskription (siehe Sluga 2011, S. 826)

Jede Diagnose beginnt naturgemäß mit der *Beobachtung von Symptomen*, wobei jene im medizinischen Bereich klar definiert sind, im philosophischen jedoch missverstanden werden könnten. Sluga wählt dieses Wort vor allem, um eine Unterscheidung zur husserlschen Phänomenologie als *Wesensschau* zu treffen. Die Symptome sind nach Sluga direkt zugängliche Dinge, Körper oder Situationen, können aber auch zu tieferen, nicht direkt beobachtbaren Zuständen verweisen, eben genauso wie dies in der Medizin der Fall ist. An einem absoluten, vollständigen und systematischen Bild des Ganzen gibt es kein Interesse, nur das Krankhafte soll identifiziert werden. Dies beinhaltet auch die Möglichkeit, dass irrtümlich etwas als Symptom klassifiziert wird, „[d]ie Phänomenologie von Symptomen als Ausgangspunkt der Diagnose muss also stets zu Revisionen im weiteren Verlauf der Diagnose bereit sein.“ (ebd.) Gerade bezogen auf das Zurückziehen einer bereits aufgestellten These scheinen die Medizinerinnen und Mediziner weniger dogmatischer als die Philosophen und Philosophinnen zu sein.

Wenn nun die Symptomatik geklärt ist kommt die Zeit, sich die Frage zu stellen, wie es denn so weit kommen konnte, wann das alles begonnen hat, wie die Veränderungen abliefen, ... usw. Die *Genese* soll demnach erhoben werden, um somit ein dynamisches Bild der Symptome zu erhalten.

Noch schwieriger wird sich oft die *Prognose* gestalten, sowohl im medizinischen wie auch im philosophischen Bereich, wobei es hier wie da Fehleinschätzungen geben wird; andererseits werden auch Fälle auftreten, bei denen alles klar und erhellt auf dem Tisch liegt.

Und schließlich wird es einfache und komplizierte *Behandlungen* geben müssen, Fälle, bei denen man schlichtweg nichts machen muss, und andere, bei denen man nichts mehr machen kann.

Nach Sluga hat nun der medizinische Vorgang viel mit dem philosophischen gemein, zumindest mit jenem, den er für *erstrebenswert* hält. Liest man die Punkte im metaphorischen Vergleich, kann man das Besondere nicht leicht ausmachen, da man geneigt ist, diesen gedanklichen Viererschritt als vollkommen logisch und allen Überlegungen vorläufig, im Sinne

von vorhergehend, anzusehen. Dennoch ist Sluga sich sicher, dass eben gerade jene Denker und Denkerinnen, die das normative Theoretisieren bevorzugen, diese Schritte – aus Überzeugung oder auch ungewollt – schlichtweg übersehen.

„Für das normative Theoretisieren ist jede Situation und jede Handlungsweise von Anbeginn an eindeutig mit einem positiven oder negativen Wert besetzt.“ (Sluga 2011, S. 827) Gerade dieser Wert müsste aber ebenso immer wieder *diagnostisch* erarbeitet werden, anstatt beim Lösen von moralischen Problemen von vornherein die Handlungen als gut oder böse, vorgeschrieben oder verboten, etc. klassifiziert zu haben. „Die diagnostische Perspektive verlangt dagegen“ folgert Sluga somit weiter,

dass wir unser moralisches und politisches Handeln immer nach vielen Dimensionen beurteilen. Die differenzierten Behandlungsweisen, die sich beim Ausgang der philosophischen Diagnostik ergeben, unterscheiden sich daher radikal von den Ja- oder Nein-Urteilen der normativen Theorie. (ebd.)

Bevor eine Situation beurteilt wird sollte also keineswegs eine Wertung vorgenommen werden oder gar schon feststehen, wenngleich es – ähnlich wie in der Medizin – wohl eine Art von *Kanon an Krankheiten* geben muss, an dem es sich zu orientieren lohnt. Jedenfalls muss man immer bereit sein, einen Schritt zurück zu machen, die Sachlage zu überdenken und gegebenenfalls wieder ganz neu beginnen, auch wenn der bisher eingeschlagene Weg in einem anderen Fall, bei einem anderen Problem, durchaus zum Erfolg geführt haben sollte.

Für Sluga selbst ist das Paradebeispiel für diese diagnostische Haltung, vielleicht wenig überraschend, Nietzsche. Trotzdem er in der Antike verfangen scheint, habe er sich doch immer mit den Problemen seiner eigenen Zeit beschäftigt, was für eine Diagnose natürlich unabdingbar ist. Diese diagnostizierte er nach Sluga als „Krisen- und Zerfallsprodukt des optimistischen Rationalismus“ (ebd.), was sich durch Nietzsches gesamtes Werk zieht. Neben einer Betrachtung der Phänomene kommt es zu einer Prognose des Verfalls (Nihilismus), zu einer Aufzählung der davon abhängenden Symptome, und dann auch zu einer Genealogie (der Moral) dieser Symptomatik. Wieder ist das durchgehende Motiv, wie bei Marx, die Verflüssigung der gesamten Welt, die Unsicherheit, die Unmöglichkeit, noch weiter zu planen als bis eben Jetzt - denn, so schreibt Nietzsche:

Meine Freunde, wir haben es hart gehabt, als wir jung waren: wir haben an der Jugend selber gelitten, wie an einer schweren Krankheit. Das macht die Zeit, in die wir geworfen sind – die Zeit eines großen inneren Verfalles und Auseinanderfalles, welche mit allen ihren Schwächen und noch mit ihrer besten Stärke dem Geiste der Jugend entgegenwirkt. Das Auseinanderfallen, also die Ungewißheit ist dieser Zeit eigen: nichts steht auf festen Füßen und hartem Glauben an sich: man lebt für morgen, denn das Übermorgen ist zweifelhaft. Es ist alles glatt und gefährlich auf unserer Bahn, und dabei ist das Eis, das uns noch trägt, so dünn geworden: wir fühlen alle den warmen

unheimlichen Athem des Thauwindes – wo wir noch gehen, da wird bald Niemand mehr gehen *können*! (Nietzsche 1964, 47.)¹

Gerade das Krankhafte der Gesellschaft wird von Nietzsche oftmals beschrieben, was eine weitere Parallele zur Medizin deutlich macht, wobei der Begriff der Krise selbst seinen Ursprung rein in der Heilkunde selbst hatte, und erst nach und nach in den allgemeinen Sprachgebrauch übergang. So kam der Ausdruck auch in den Gebrauch der Philosophie, wobei Sluga hier exemplarisch Schmitts *Krise der Demokratie* erwähnt, sowie Arendts *Autoritätskrise*.

Dennoch gibt es ebenso problematische Seiten an der philosophischen Diagnose, wobei die erste fast naturgemäß zu nennen ist: man muss sich als Philosoph oder Philosophin mit *empirischen Tatsachen* befassen, „die selbst Spezialisten – Historikern, Soziologen, Politologen usw.“ (Sluga 2011, S. 829) Schwierigkeiten bereiten können. Somit besteht bei der Diagnose die Gefahr, dass man vom originär Philosophischen ins rein Empirische abzugleiten droht, und selbiger muss immer entgegengesteuert werden. Wenn die Beschäftigung, eben die Diagnose, philosophisch durchgehalten werden kann, dann stellt sich weiters die Frage, „ob sie je dem Maßstab der empirischen Wissenschaften entsprechen kann.“ (ebd.) Nach Sluga ist nun das spezifisch Philosophische an seiner angestrebten *Diagnostik* erstens die Begrifflichkeit und zweitens ihr skeptisches Potential.

Genau wie die Medizin arbeitet die Philosophie seit langer Zeit an einer *eigenen* Sprache, nicht zum Selbstzweck, sondern eben um neuartige Phänomene treffend benennen zu können. Symptome müssen überhaupt einmal erkannt und registriert werden, aber auch beschrieben, klassifiziert und interpretiert. Dies ist nicht immer mit bekannten Ausdrücken möglich.

Die Sprache muss demnach dafür Werkzeuge bereitstellen können, und die Diagnostiker – von Marx über Nietzsche zu Foucault – haben dies eben immer wieder versucht. Das hat natürlich die Philosophie an sich immer schon gemacht, aber „[d]iese Konzentration auf die Schaffung einer neuen Begrifflichkeit ist dabei, im Gegensatz zum traditionellen, apriorisch vorgehenden philosophischen Denken, bewusst auf das Verständnis der Gegenwart gerichtet.“ (Sluga 2011, S. 830)

Als Beispiel für den Wandel der Begrifflichkeit führt er an dieser Stelle wieder die Demokratie an, denn unumstößlich ist wohl, dass wir uns viele der heutigen Begriffe diesbezüglich von

1 Was hier erwähnt werden muss: *Der Wille zur Macht* ist bekanntermaßen ein an sich umstrittenes Werk, welches so sicher nicht von Nietzsche geschrieben wurde; er hat auch nie ein Werk mit diesem Namen herausgebracht (obwohl er dies anscheinend wollte). Prof. Sluga selbst verwendet im Text die Ausgabe von 1964, die den Untertitel *Versuch einer Umwertung aller Werte, ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche* trägt. Es ist dies sicher nicht die unumstrittenste Stelle bei Nietzsche und wird nur verwendet, um Slugas Argumentation der Diagnose zu unterstützen. In der Kritischen Gesamtausgabe Nietzsches von Colli und Montinari, die als einzige unverfälschte Ausgabe anerkannt ist, kommt diese Kompilation nicht vor.

den alten Griechen gleichsam geborgt haben (*Demokratie* selbst natürlich, aber auch *Politik* an sich, *Republik*, *Autorität*, etc.), aber dennoch jenes Konstrukt, was wir heute als moderne Demokratie bezeichnen, im antiken Griechenland vielmehr das *Gegenteil* von ebendieser gewesen wäre. Nichtsdestotrotz verwenden wir immer noch das gleiche Wort, wobei ja noch offensichtlich hinzu kommt, dass auch *unsere* Demokratie flüssig ist und einem permanenten Wandel unterliegt; man muss nur an die immer öfter hinzugezogenen Experten denken, die eigentlich die politischen Entscheidungen fällen, ohne dazu legitimiert zu sein.

Somit gleichen diese Demokratien der westlichen Welt vielmehr „einer modernen Variante der platonischen Herrschaft der Philosophenkönige.“ (ebd.) Und dieser indifferente Begriff soll nun ernsthaft an China oder die instabilen arabischen Staaten verkauft werden? „Brauchen wir hier vielleicht“ fragt Sluga also zusammenfassend, „nicht ganz neue Begriffe und Begriffssysteme, um unsere sich radikal verändernde Wirklichkeit in den Griff zu bekommen?“ (ebd.)

Ein weiter Punkt spricht nun nach ihm für die Parallele zur medizinischen Diagnostik und vielleicht ist dies der wichtigste: die Medizin zeigt nämlich bei aller Präzession in der Diagnostik auch auf, dass es trotzdem Erkenntnis*grenzen* gibt und geben muss. Die medizinischen Diagnose ist immer unvollständig, und Fehler – so gerne man sie vermeiden und so ungern man dies akzeptieren möchte – gehören nun mal zum Geschäft dazu. Dies liegt in erster Linie daran, dass die Datenlage nie vollständig sein kann, egal wie sehr man daran arbeitet, die Diagnosemitteln zu verfeinern.

Die Sachlage ist in der Philosophie ähnlich, aber gleichzeitig noch »schlimmer« (im Sinne von ungewisser), denn erstens behandelt sie nicht den menschlichen Körper, der an sich schon verflochten genug ist, sondern eine „hyper-komplexe Gesellschaftsstruktur“ (ebd.)², und zweitens steht natürlich der Diagnostiker oder die Diagnostikerin nicht außerhalb des Diagnosegegenstandes, sondern ist im Gegenteil „mitten in der Lage, die er [sie, Anm.] diagnostisch verstehen will.“ (Sluga 2011, S. 831)

Schon die Daten, welche nun in der Diagnose zur Verfügung stehen, werden somit „rahmenmäßig beschränkt, subjektiv verfärbt und möglicherweise auch deformiert.“ (ebd.) Die Arbeit findet demnach unter Bedingungen prinzipieller Unübersichtlichkeit statt, und alleine deswegen ist das Ergebnis der philosophischen Diagnosen stets ungewiss!

All dies ist nach Sluga jedoch nicht so wichtig wie das eigentliche Problem, der wahre Fehler der philosophischen Diagnostik. „Während unsere Diagnostiker“ stellt er so trocken wie überzeugend dar, „die Wissensgrenzen ihrer Prozeduren im Prinzip durchaus erkennen,

2 Zu diesem Ausdruck setzt Sluga eine interessante Fußnote: unter hyper-komplex versteht er Strukturen, „die ein Verständnis von sich selbst als Strukturelement enthalten.“ (Sluga 2011, S. 830f., Fußnote 21) Eine Maschine könne somit nie hyper-komplex sein, eine politisch System hingegen stets; ein Mensch sei es hingegen normalerweise auch, allerdings könne das „in der *medizinischen* Diagnose oft ausgeklammert werden, während sie (die Hyper-Komplexität, Anm. MK) in der psychotherapeutischen Diagnose natürlich von größter Bedeutung ist.“ (ebd., Kursivsetzung im Original)

ignorieren sie diese Erkenntnis immer wieder in Bezug auf ihre eigenen Einsichten.“ (ebd.) Das bedeutet nichts anderes, als dass man, wenn man zum Beispiel die Ansicht hat, dass alles auf der Welt krankhaft ist, selbst auch krank sein muss. Oder: wenn das Kapital alles steuert, dann steuert es auch mich.

Dazu kommt es aber normalerweise eben nicht, „[d]ie philosophische Diagnose erweist sich daher oft als ausgesprochen unreflektiert.“ (ebd.) So hat Marx mit absoluter Sicherheit an seine Prognosen geglaubt, Nietzsche hat zwar begriffen, dass er selbst wohl auch Nihilist sein müsse, sieht aber nicht ein, wie sehr dieses Faktum seine Diagnose beschränken müsste, und war sich schließlich sicher, die Geschichte der nächsten zweihundert Jahre beschreiben zu können. Hannah Arendt durchblickte die unbedingte Parteilichkeit, das Vorurteil jedwedes politischen Urteils, wendet diese Einsichten jedoch ebenfalls nicht an sich selbst an. Und schließlich scheint selbst Foucault, als hellsichtiger Analytiker der Verhältnisse zwischen der Vernetzung von Wahrheit und Macht, nicht davor gefeit gewesen zu sein, ebendiese Mechanismen nicht bei seinen eigenen Beschreibungen der „disziplinären Gesellschaft oder der Geburt der Biopolitik“ (ebd.) ausreichend anzuwenden.

Dies führt Sluga zu der wenig erbaulichen, wenngleich auch anspornenden, Schlussfolgerung, dass es „[s]elbst unseren dezidiertesten diagnostischen Denkern ... anscheinend an einer zureichend ernsthaften skeptischen Haltung gegenüber den Möglichkeiten und Grenzen ihrer Praxis [fehlt].“ (ebd.)

Wobei dies kein Grund sein muss, den Ansatz der philosophischen Diagnostik gänzlich zu verwerfen, im Gegenteil sollte er beständig ausgebaut werden. Das eigene Denken könnte etwas vorsichtiger bewertet werden, und seine Ansichten den gleichen Kriterien, welche den Inhalt der jeweiligen Theorie bilden, zu unterwerfen wird kaum ein Fehler sein. Für Sluga ist auch hierin die Medizin eine gute Lehrmeisterin, und sie hatte in der Entwicklung der Diagnose wesentlich mehr Zeit gehabt. Jedenfalls ist die Medizin viel eher mit skeptischen Zweifeln vertraut, welche jede ernsthafte Diagnose unbedingt begleiten müssen.

Was die philosophische Diagnostik jedoch zu leisten habe ist, dass *sowohl* die eigene Position *als auch* das normative Denken skeptisch beleuchtet werden müssen; so muss es also zur Frage kommen, wie es denn überhaupt geschehen konnte, dass die Philosophie einen entrückten, außerhalb stehenden Blick eingenommen hat, um ein Prinzipiennetzwerk für zum Beispiel *richtiges Handeln* aufstellen glauben zu können.

Welche Berechtigung haben eigentlich die Annahmen der normativen Denker, wenn unsere Welt sich doch permanent auszulösen scheint? Auch wenn es immer schon diesbezügliche Bewegungen gegeben hatte, ist Sluga überzeugt davon, dass sich die jeweiligen Bedingungen der modernen Welt fundamental von jenen der Vormoderne unterscheiden. „Neu sind vor allem die Geschwindigkeit und das Ausmaß der historischen Veränderlichkeit. Noch wesentlicher ist allerdings die rapide und radikale Veränderung unseres Bewusstseins dieser

Veränderlichkeit.“ (Sluga 2011, S. 832) Die immer schneller voran laufende Veränderung des menschlichen Lebens ist mittlerweile in jedem Magazin zu lesen, der interessantere Punkt ist sicherlich die Erkenntnis, dass unser *Bewusstsein* sich über diese Veränderung zumindest mit-verändert, wobei die Geschwindigkeit hierbei nicht klar auszumachen ist.

In der vormodernen Zeit konnten sich die Menschen nach Sluga das Zeitliche immer aus dem Unzeitlichen zu erklären versuchen, wodurch diese Art des Normativismus auch jetzt noch verständlich erscheint. Durch und nach Kant kam es jedoch zu einem *neuen* Normativismus, und unter diesem Aspekt müssen wir die Welt nun verstehen. Wie kann das normative Denken „unter den Bedingungen unserer veränderlichen Gegenwart“ (ebd.) verstanden werden?

Vielleicht kann das Denken der Vormoderne nur durch eine Art von nostalgischer Rückschau erklärt und verstanden werden, und man glaubt so eine vermeintlich gesicherte Zeit zu entdecken; vielleicht ignorieren die normativen Entwürfe auch einfach die Gegenwart, wissentlich oder unwissentlich, oder vielleicht werden sie gerade deshalb aufgestellt, um unserer unsicheren Zeit endlich wieder einen Halt zugeben?

„Oder ist es so“ fragt Sluga weiter, „dass hyper-komplexe Strukturen und beschleunigte Änderungsprozesse nur durch Regulierung und Normativisierung von uns zu bewältigen sind?“ (ebd.) Dann wäre aber die ganze Macht des Normativen – vielleicht unverständlich – im Nicht-Normativen begründet, Sluga schreibt „in den praktischen Notwendigkeiten und Bedingungen des menschlichen Überlebens.“ (ebd.) Nur eine echte diagnostische Praxis könnte so wiederum überhaupt den Sinn des normativen Denkens aufklären, jede Art von Unzeitlichkeit wäre somit nur als „Funktion des Zeitlichen“ (ebd.) zu beschreiben. Was er selbst versuchen möchte ist eine Analyse der Verbindung der beiden Denkformen zu schaffen, wenngleich sie sich streng angewandt aufzuheben scheinen – die Praxis zeigt jedoch bei genauer Betrachtung, dass in den Werken der meisten Philosophen und Philosophinnen zwangsläufig die Ansätze verschwimmen, und so hat sogar Rawls selbst versucht, seine Prinzipien der Gerechtigkeit auf einer Diagnostik aufbauen zu lassen, sowie auch Arendt trotz aller diagnostischen Versuche nicht dem Reiz des Normativen, der abstrakten Charakterisierung des Politischen, gänzlich entkommen konnte. (vgl. Sluga 2011, S. 833)

Wichtig ist jedoch, diese Übergänge vorerst überhaupt zu bemerken, und auch zu bedenken, welchen Einfluss auf die Grundaussagen des Denkens diese Vermischungen haben; eine weitere Frage wäre, warum es überhaupt dazu kommt und wie man sie vermeiden kann.

Man kann in der Tat jeden normativen Text auf seinen versteckten diagnostischen Hintergrund abklopfen. So lassen sich Platons moralisch-politische Dialoge nicht nur als konsequenter Ausdruck eines rein normativen Denkens lesen, sondern auch als Ergebnis einer Diagnostik der athenischen Kultur seiner Zeit. (Sluga 2011, S. 833)

1.2. VORSCHAU

Wie bereits oben angedeutet hat dieser Essay von Hans Sluga für die folgende Arbeit besondere Bedeutung. Da ist an erster Stelle die Motivation, seinen Ansichten zu folgen und die Philosophie dort beginnen zu lassen, wo das Leben stattfindet, in meinem Fall also im Gefängnis. An sich stellt sich ebenda die Frage nach dem freien Willen nicht zwangsläufig, denn ganz selten hat man es mit Menschen zu tun, die von sich selbst behaupten, strafrechtlich relevante Taten wie aus einem inneren Zwang heraus getätigt zu haben. Innerhalb des Tätigkeitsbereiches des psychologischen Dienstes, also in meinem Bereich, kann es vorkommen, dass manche Delikte so gedeutet werden, Kindesmissbrauch oder schwere Gewalttaten etwa. Doch dafür gibt es im Strafgesetz in der Regel bestimmte Entsprechungen, man denke an das *Handeln im Affekt* etwa, oder das Wahrnehmen von Übergriffen und Verhalten als *psychische Erkrankung*. Das Hauptthema in Haft ist vielmehr, ob das Bestrafungssystem gerecht ist, und weniger, ob eine Verantwortung für die Taten überhaupt gegeben ist.

So waren es die Stellungnahmen der bekannten deutschen Hirnforscher, die diese beiden Themen – Strafvollzug und freier Wille – miteinander verschmolzen haben. Jene Wissenschaftler, die vornehmlich aus dem Bereich der Biologie kommen, haben verschiedene Erkenntnisse ausgedehnt und in die Rechtsprechung hineingetragen, durchaus vehement und mit der Forderung, die ganze Praxis der Verurteilungen neu zu regeln, denn, so die radikale These: wo kein freier Wille vorhanden, da kann auch keine Verantwortung für Verbrechen bestehen, einfach deswegen, weil willentliche Handlungen nicht möglich seien.

Diese Diskrepanz – meine tägliche Arbeit einerseits, die Reduzierung auf die Verantwortlichkeit des Gehirns andererseits – hat mich zu dem Themenkomplex Geist – Gehirn – Verbrechen geführt. Wer ist wie sehr für seine unrechtlichen Taten verantwortlich? Diese Frage sollte nicht vom Labor kommend in das Gefängnis hineingetragen werden, sondern aus dem Gefängnis heraus philosophisch beleuchtet, eben analysiert werden. Und hier scheint wieder der von Sluga beschriebene Weg der Diagnose hilfreich zu sein, weshalb sein Standpunkt eingangs auch so ausführlich erläutert wurde.

Aus philosophischer Sicht scheint sich der freie Wille tatsächlich in der Krise zu befinden, auch auf diesem Gebiet haben sich die Naturwissenschaften scheinbar einen Vorsprung erarbeitet; sie geben die Themen vor, beziehungsweise begrenzen sie das Gebiet eben auf das menschliche Gehirn, und kaum jemand kommt an den schönen bunten bildgebenden Verfahren vorbei, die eindeutig zu belegen scheinen, dass das Psychische, das Mentale oder auch das Seelische immer nur nachrangig für das Menschsein sind. Und das, wie ich immer mehr feststellen konnte, obwohl es sowohl aktuell, also im 21. Jahrhundert, wie auch schon in der Vergangenheit der Philosophie, schlagende Argumente zur Entkräftung gibt und gab.

Ich möchte versuchen, eine Diagnose nach Sluga zu dem Themenkomplex *freier Wille und*

Verbrechen anzubieten, welche einige Denker der Philosophie ausführlicher zu Wort kommen lässt, die weiters genau die Standpunkte der Hirnforscher herausarbeitet, also Phänomene erfasst, vielleicht erklärbar macht, wie es zu der Krise kam, wie es weitergehen könnte und auch, welche Werkzeuge die Philosophie selbst zu Überwindung anbieten kann. Dies alles implizit im Geiste der Verflüssigung der Welt, der Unverlässlichkeit der je modernen Methoden und Wahrheiten und auch der Unmöglichkeit, jemals *alles* auch nur ansatzweise erfassen zu können. Die geschichtliche Herangehensweise soll somit eben gerade *nicht* normativ wirken, sondern vielmehr das Relative hervorheben. Es wird sich auf den nächsten Seiten somit vielleicht wenig Neues finden, vielmehr soll das Neue im Aufdecken der Schichten zu sehen sein.

2. DATEN UND FAKTEN – VERBRECHEN UND BESTRAFUNG

Um ein Bewusstsein für die Problematik *Delikte und deren Geschichte* zu bekommen werden zu Beginn einige grundlegende Eckdaten präsentiert und in Erinnerung gerufen.

2.1. ÖSTERREICH

Österreich ist ein kleines Land in der Mitte Europas. Zirka 8,5 Millionen³ Menschen leben hier, man kann *grosso modo* sagen, das Land sei wohlhabend. Die Arbeitslosigkeit lag im September 2012 bei 4,5%⁴, das mittlere Bruttojahreseinkommen der unselbstständig Erwerbstätigen war 2010 mit 24.516 Euro relativ hoch, das nominale Bruttoinlandsprodukt lag 2011 bei 419.243 Milliarden US Dollar.⁵ Als Staatsform ist Österreich eine parlamentarische Bundesrepublik, das Regierungssystem ist jenes der parlamentarischen Republik. Folgerichtig lautet auch der Artikel 1 des Österreichischen Bundes-Verfassungsgesetzes (B-VG): „Österreich ist eine demokratische Republik. Ihr Recht geht vom Volk aus.“

Trotz aller innereuropäischer Unterschiede scheint es in der Sache möglich, Österreich als Untersuchungsgegenstand der Thematik Strafvollzug zu verwenden, da die Länder Europas strafrechtliche Vergehen ähnlich ahnden, beziehungsweise eine Übereinkunft darüber besteht, dass *Freiheitsentzug* das Mittel der Strafe darstellt. Wie bekannt sein dürfte ist das nicht in allen Regionen der Welt so, man muss hier nur das kontroverse Thema der Todesstrafe anführen. Natürlich muss schon an dieser Stelle bemerkt werden, dass es sich sogar so grob gefasst um eine Idealisierung handelt, wie der Menschheit bezüglich der Folterskandale auf europäischen Boden im Jahre 2005 wieder schmerzlich bewusst wurde – plakativ wurde dies unter „CIA Foltergefängnis“⁶ bekannt.

An sich gilt jedoch: Strafe für Delikte gemäß dem österreichischem Strafgesetzbuch kann sich in Geldbußen oder Freiheitsstrafen ausdrücken, wobei diese wiederum bedingt oder unbedingt sein können. Die Vergehen und Verbrechen werden so in gewisser Weise nivelliert, denn alleine die quantitative Dauer des möglichen Freiheitsentzuges oder eben die Höhe der Geldbuße spiegelt die qualitativen Unterschiede der Delikte wieder.

3 Vgl. dazu: Statistik Austria, http://www.statistik.at/web_de/presse/061801. Quelle: Internet, Zugriff vom 29.10.2012: „Am 1. Jänner 2012 lebten vorläufigen Ergebnissen von Statistik Austria zufolge rund 8,440 Mio. Menschen in Österreich, ...“

4 http://www.bmask.gv.at/site/Startseite/News/Hundstorfer_zu_Septemberdaten_Steigende_Arbeitslosigkeit_bei_gleichzeitig_steigender_Beschaeftigung Quelle: Internet, Zugriff vom 29.10.2012

5 http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2012/01/weodata/weorept.aspxpr.x=80&pr.y=4&sy=2010&ey=2017&scm=1&ssd=1&sort=country&ds=.&br=1&c=122&s=NGDP_R%2CNGDPD%2CNGDP%2CNGDPDPC&grp=0&a= Quelle: Internet, Zugriff vom 29.10.2012

6 <http://www.spiegel.de/politik/ausland/abc-bericht-cia-soll-foltergefaengnis-in-litauen-betrieben-habena6644090.html> Quelle: Internet, Zugriff vom 29.10.2012

Der obige Überblick soll der weiterführenden Frage dienen, was für Menschen es denn sind, die in einem wohlhabenden, mitteleuropäischen Staat Zeit in Gefängnis verbringen müssen, und die folgenden Zahlen etwas plakativer machen.

2.2. GEFÄNGNIS

Offiziell heißen Gefängnisse in Österreich Justizanstalten (JA), und es finden sich 27 solche auf dem Staatsgebiet. 15 davon sind gerichtliche Gefangenenhäuser, sieben reine Stravollzugsanstalten für Männer. Es gibt außerdem eine Stravollzugsanstalt für Frauen⁷, eine für Jugendliche und weitere drei sind Anstalten, die für den Maßnahmenvollzug (siehe weiter unten) vorgesehen sind. An die reinen Strafvollzugsanstalten können sogenannte Außenstellen angegliedert sein. Darüber hinaus besteht seit 1. September 2010 die Möglichkeit eine Haftstrafe in Form des Elektronisch Überwachten Hausarrests (EÜH) zu verbüßen, landläufig als Fußfessel bekannt.⁸ Was sind die Unterschiede?

2.2.1 Gerichtshofgefängnis

Ein gerichtliches Gefangenenhaus, oder eben Gerichtshofsgefängnis, hat vor allem ein interessantes Unterscheidungsmerkmal: es beinhaltet sowohl Untersuchungshäftlinge als auch Strafgefangene bis zu 18 Monaten (Rest-)Strafe. Ausnahmen bezüglich dieses Strafausmaßes sind möglich, hier jedoch irrelevant. In anderen Worten heißt das, dass es sowohl Menschen, für die die Unschuldsvermutung noch gilt, als auch bereits rechtskräftig verurteilte Straftäter beherbergt. (Vergleiche hierzu den Artikel 6 – *Recht auf ein faires Verfahren*, Abs. 2 Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK): „Bis zum gesetzlichen Nachweis seiner Schuld wird vermutet, daß der wegen einer strafbaren Handlung Angeklagte unschuldig ist.“ Die Europäische Menschenrechtskonvention ist gemäß BVG BGBl. Nr. 59/1964 in Österreich mit Verfassungsrang ausgestattet.)

Wenn nun jemand verurteilt wurde, dann hat ihn der Richter bzw. die Richterin eindeutig für schuldig befunden. Wenn jemand jedoch in Untersuchungshaft ist, dann steht er unter dringendem Verdacht, ein Vergehen oder Verbrechen begangen zu haben - es laufen also Ermittlungen von Seiten der Staatsanwaltschaft gegen diese Person. Diese Untersuchungen alleine reichen aber natürlich für eine Inhaftierung nicht aus, denn ermittelt kann auch ohne Haft (Ermittlungen *auf freiem Fuß*) werden. Wird eine Person von der Polizei in eine Justizanstalt überstellt – und zwar nur in ein gerichtliches Gefangenenhaus, anderes ist nicht möglich - dann hat sich ein Untersuchungsrichter auf Antrag der Staatsanwaltschaft für dieses Vorgehen aus bestimmten Gründen entschieden. Diese Art der Haft (eben die Untersuchungshaft) dient nur dem Sicherungszwecke und hat vier Voraussetzungen:

⁷ Wegen besserer Lesbarkeit, und auch aufgrund dieser prozentualen Verteilung, wird in weiter Folge nur die männliche Form gebraucht.

⁸ Vgl. <http://strafvollzug.justiz.gv.at/> Quelle: Internet, Zugriff vom 29.10.2012

1. der Beschuldigte ist *höchstwahrscheinlich* der Täter,
2. mindestens ein *Haftgrund* muss bestehen (siehe dazu unten),
3. es gibt *keine anderen Mittel* um den Sicherungszweck zu erfüllen, und
4. die Anordnung der Untersuchungshaft muss mit der Tat und der möglichen Strafe in einem *angemessenen Verhältnis* stehen.

Auch bei den Haftgründen gibt es wieder vier Möglichkeiten:

1. Fluchtgefahr,
2. Verdunkelungsgefahr,
3. Tatbegehungsgefahr,
4. Tatausführungsgefahr. (§ 180 StPO⁹)

Kommt ein Beschuldigter in Untersuchungshaft und wird letztendlich verurteilt, dann wird ihm die Zeit in der JA vor der Verurteilung natürlich als Haftzeit angerechnet.

Gerichtshofgefängnisse sind oft kleinere Justizanstalten, die auch, durch die Anbindung an die Gerichte, mitten in den Städten liegen. Sie sind mehr auf innere denn auf äußere Sicherheit bedacht, und beinhalten, wie nun klar sein dürfte, mutmaßliche und tatsächliche Rechtsbrecher aller Art. Pauschal gesagt ist vom notorischen Zechpreller über den Dieb, den Räuber und Sexualverbrecher bis hin zum Mörder alles vertreten. Alle Delikte, die begangene werden können und die nötige Schwere (Verhältnismäßigkeit) aufweisen, werden von Menschen auch begangenen und bestenfalls geahndet – zur Verteilung dieser Delikte siehe weiter unten. In Österreich verteilt gibt es wie gesagt 15 gerichtliche Gefangenenhäuser.

2.2.2. Strafvollzugsanstalt

Eine Strafvollzugsanstalt ist vom Klientel aus betrachtet demnach leicht erklärt: sie beinhaltet alle verurteilten Straftäter mit einer Haftstrafe größer als 18 Monaten. Die Insassen wurden ausnahmslos von einem Gerichtshofgefängnis weitergeleitet und sind somit rechtskräftig verurteilt. Meist haben diese bereits eine längere Phase der Untersuchungshaft hinter sich, doch auch wenn sie, wie oben erwähnt, auf freiem Fuß verurteilt wurden, müssen sie ihre Strafe, wenn auch nur kurzfristig, in einem Gerichtshofgefängnis antreten. Es gibt nun JA, die auf kürzere Strafen, 18 Monate bis drei oder fünf Jahre, spezialisiert sind, weiters einige die

9 Die österreichische Strafprozeßordnung „regelt das Verfahren zur Aufklärung von Straftaten, über die Verfolgung verdächtiger Personen und über damit zusammenhängende Entscheidungen“ (§ 1. Das Strafverfahren) und kann leicht eingesehen werden, z.B. über www.jusline.at. Zur Untersuchungshaft siehe auch www.richtervereinigung.at. Sonst z.B.: Fabrizy, Ernst (2009¹⁰): *StPo und wichtige Nebengesetze*. Manz, Wien.

vorzugsweise Insassen mit mittleren und auch langen Strafen beherbergen. Logischerweise spiegelt sich also innerhalb der Strafvollzugsanstalten eine Differenzierung und Spezialisierung wieder, die den Aufkommen der verschiedenen Delikte entspricht. Es gibt in Österreich sieben Strafvollzugsanstalten für Männer, eine für Frauen und eine für Jugendliche – dies repräsentiert sehr schön eine Verteilung, auf die später noch zu sprechen kommen sein wird.

2.2.3. Maßnahmenvollzug

Die restlichen drei Anstalten sind dem sogenannten Maßnahmenvollzug vorbehalten, wobei dies etwas ungenau aufgefasst werden könnte, da auch andere Strafvollzugsanstalten Insassen nach dieser Vollzugsform aufnehmen können, beziehungsweise müssen. Ebenso befinden sich viele dieser Rechtsbrecher in rein psychiatrischen, natürlich geschlossenen, gleichsam externen Einrichtungen. Dem umfassenden Komplex *Maßnahme* wird an dieser Stelle etwas mehr Raum gewidmet, da es ein Thema darstellt, welches die ganze Arbeit zumindest indirekt durchziehen wird, und auch im Sinne der Problematik des freien Willens von großer Bedeutung ist. Vielleicht wird dadurch auch der Sinn der trockenen Einführung in das ganze Thema etwas klarer.

Kurz gesagt bedeutet Maßnahmenvollzug nichts anderes als: Gefängnisstrafe für zurechnungsunfähige Täter. Diese müssen dann im Vollzug an Maßnahmen im eigentlichen Sinn teilnehmen – klinisch-psychologische Behandlung, Psychotherapie, psychiatrische Interventionen, sozialarbeiterische Betreuung etc. Im österreichischen Strafgesetzbuch ist dies unter § 21 *Unterbringung in einer Anstalt für geistig abnorme Rechtsbrecher* klar dargelegt:

(1) Begeht jemand eine Tat, die mit einer ein Jahr übersteigenden Freiheitsstrafe bedroht ist, und kann er nur deshalb nicht bestraft werden, weil er sie unter dem Einfluß eines die Zurechnungsfähigkeit ausschließenden Zustandes (§ 11) begangen hat, der auf einer geistigen oder seelischen Abartigkeit von höherem Grad beruht, so hat ihn das Gericht in eine Anstalt für geistig abnorme Rechtsbrecher einzuweisen, wenn nach seiner Person, nach seinem Zustand und nach der Art der Tat zu befürchten ist, daß er sonst unter dem Einfluß seiner geistigen oder seelischen Abartigkeit eine mit Strafe bedrohte Handlung mit schweren Folgen begehen werde.

(2) Liegt eine solche Befürchtung vor, so ist in eine Anstalt für geistig abnorme Rechtsbrecher auch einzuweisen, wer, ohne zurechnungsunfähig zu sein, unter dem Einfluß seiner geistigen oder seelischen Abartigkeit von höherem Grad eine Tat begeht, die mit einer ein Jahr übersteigenden Freiheitsstrafe bedroht ist. In einem solchen Fall ist die Unterbringung zugleich mit dem Ausspruch über die Strafe anzuordnen.

(3) Als Anlasstaten im Sinne der Abs. 1 und 2 kommen mit Strafe bedrohte Handlungen gegen fremdes Vermögen nicht in Betracht, es sei denn, sie wurden unter Anwendung von Gewalt gegen eine Person oder unter Drohung mit einer gegenwärtigen Gefahr für

Der angesprochene § 11 erhellt die Sache noch weiter:

Wer zur Zeit der Tat wegen einer Geisteskrankheit, wegen einer geistigen Behinderung, wegen einer tiefgreifenden Bewußtseinsstörung oder wegen einer anderen schweren, einem dieser Zustände gleichwertigen seelischen Störung unfähig ist, das Unrecht seiner Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln, handelt nicht schuldhaft.

Es ist also nochmals festzuhalten: Taten, die unter den § 21 Abs. 1 fallen, können *nicht als schuldhaft* angesehen werden – jedoch in dieser Direktheit *nur* diese Taten. Festgestellt wird diese fehlende Schuldfähigkeit praktisch durch ein (meist psychiatrisches Gutachten. Eine genaue Erläuterung bietet ein Artikel des *Journals für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*:

Das Rechtsmerkmal „Geisteskrankheit“ umfasst nach österreichischem Recht endogene und exogene Psychosen sowie hirnorganische Psychosyndrome und unter Umständen extrem ausgeprägte Neurosen oder Persönlichkeitsstörungen. Unter „Schwachsinn“ fallen nur besonders ausgeprägte Formen der intellektuellen Behinderung, die schwerwiegende Auswirkungen auf die Dispositionsfähigkeit haben. Das Rechtsmerkmal der „tiefgreifenden Bewusstseinsstörung“ umfasst unterschiedliche psychiatrische Zustandsbilder wie Alkohol-, Medikamenten- und Drogenintoxikation, exogene Reaktionstypen, krankhafte und nicht-krankhafte Dämmerzustände, Schlaftrunkenheit, Erschöpfung sowie schwere Affektzustände. Unter einer „anderen schweren, einem der vorgenannten Zustände gleichwertigen seelischen Störung“ sind schwere Neurosen und Persönlichkeitsstörungen, Störungen der Impulskontrolle, organische und schizophrene Residualzustände sowie alkohol- und drogenbedingte Wesensveränderungen zu verstehen. (Stompe/Schanda 2010, S.30)

Und, wie oben in § 21 Abs. 1 ersichtlich, muss ernsthaft angenommen werden, dass eine weitere drastische Tat begangen werden könnte, um überhaupt diese Maßnahme zu verhängen. Ein großer Unterschied zur Strafe durch Freiheitsentzug in einer Justizanstalt ist, dass die Maßnahme nach § 21/1 StGB auf *unbestimmte Zeit* angeordnet wird und jährlich vom regionalen Vollzugsgericht überprüft wird. Erst nach einer Probezeit können diese Menschen entlassen werden – mit der Betonung auf *können*.¹¹

Der zweite Absatz des § 21 trifft nun auf eine ganz andere Art von Tätern zu: er entspricht *de facto* einer Sicherheitsverwahrung, denn eine Zurechnungsunfähigkeit wird hier *nicht* eingefordert:

10 Sämtliche Gesetze sind z.B. unter www.jusline.at einzusehen, oder auch unter dem Rechtsinformationssystem des österreichischen Bundeskanzleramt unter www.ris.bka.gv.at. In gedruckter Form z.B.: Bachner-Foregger, Helene (2012²⁴): *StGB*. Manz, Wien.

11 An dieser Stelle sei bemerkt, dass Kundige der Materie die Vereinfachungen und Verkürzungen dieser komplexen Sachverhalte entschuldigen mögen. Interessierte seien auf die Gesetzestexte, insbesondere natürlich das StGB und das StVG, verwiesen.

Zur ausgesprochenen Strafe wird nur zusätzlich eine Behandlung angeordnet. Unterschiedliche Perspektiven können einander divergierende Aspekte in der Unterbringung nach § 21/2 sichtbar machen: Einerseits könnte der Behandlungsaspekt in den Vordergrund gestellt und somit der § 21/2 einem fortschrittlichen, auf Resozialisierung fokussierten, therapeutischen Vollzug zugeordnet werden, andererseits lässt sich aus der Tatsache, dass die Unterbringung eine potenziell lebenslängliche Anhaltung im Gefängnis ermöglicht, der Sicherheitsaspekt unschwer erkennen. (Frottier 2010, S. 10)

Kurz gesagt werden unter Absatz 2 des § 21 also jene Straftäter zusammengefasst, welche zurechnungsfähig gehandelt haben, jedoch psychisch erheblich gestört sind, wie immer das definiert werden möge. Auch hier wird ein psychiatrisches Gutachten von Seiten des Gerichts herangezogen, jedoch ist wohl wichtig zu erwähnen, dass, wie auch im obigen Fall bezogen auf den Absatz 1, natürlich *das Gericht selbst* die letzte Entscheidung bezüglich einer Einweisung fällt, und nicht die zugezogenen Experten.

Nach Frottier werden Menschen nach § 21/2 in die Maßnahme eingewiesen, die

1. zwischen Recht und Unrecht unterscheiden können,
2. nach dieser Einsicht auch handeln können, weiters
3. geistig abnorm sind und schließlich
4. als gefährlich eingestuft werden. (vgl. Frottier 2010, S. 11)

Schon diese kurze Einführung macht im Umkehrschluss klar, dass von rechtlicher Seite die meisten Rechtsbrecher für ihre Tat *unabdingbar verantwortlich* gemacht werden, und nur in ganz speziellen Fällen davon ausgegangen wird, dass die Taten gleichsam willenlos erfolgten.

2.3. STRAFRECHT

Bevor wir uns weiteren abschwächenden Effekten zuwenden, die auch eine Brücke zu Kapitel 1 des Teils 3, namentlich zu Aristoteles, schlagen werden, wird nun das Österreichische Strafrecht ganz allgemein und einführend betrachtet werden – vor allem die ersten, ebenfalls sehr erhellenden, Paragraphen.

2.3.1. Geschichte des Strafrechts

Das österreichische Strafgesetzbuch (öStGB) stellt eine Neubearbeitung des Strafrechtes dar, welche sehr lange auf ihre Erscheinung warten musste. Im Jahre 1803 wurde davor zuletzt ein neues Strafgesetz vorgelegt, das auch 1952 nur ergänzt und novelliert wurde. „Die Wurzeln unseres heutigen Strafgesetzbuches“ reichen jedoch schon bis in diese Zeit zurück, nämlich ins Jahr 1954, „in dem eine Strafrechtsreformkommission des Bundesministeriums für Justiz eingesetzt wurde.“ (Fuchs 2004, S. 22) Die sogenannte *Große Strafrechtsreform* wurde dann erst Anfang der 1970er Jahre zur Verwirklichung gebracht. Aber auch damals dauerte es, vor allem aufgrund von Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Fristenlösung (gemeint ist die gesetzliche Regelung eines erlaubten Schwangerschaftsabbruches) bis zum 23. Jänner 1974 um einen Beschluss im Nationalrat zu erwirken. Mit 1. Jänner 1975 trat dieses Gesetz jedoch endgültig in Kraft, und seit damals kam es zu vielen Überarbeitungen, ohne dass jedoch Substanzielles verändert wurde. (vgl. dazu Fuchs 2004, 22ff.) Das StGB ist die wichtigste Quelle des materiellen Strafrechts in Österreich, andere Quellen sind zum Beispiel das Jugendgerichtsgesetz, das Mediengesetz, das Pornographiegesezt, das Verbotsgesetz 1947 oder das Waffengesetz.

2.3.2. Einzelne Paragraphen

Das StGB beinhaltet zwei Hauptteile: den Allgemeinen Teil, der sich wieder in die Lehre von der Straftat (AT I) und die Lehre von den Folgen der Straftat (AT II) scheidet, und den Besonderen Teil, in welchem die einzelnen Delikte benannt werden.

Mit der Bitte, das Thema des freien Willens bezüglich Straftaten ganz allgemein mitzubedenken, folgen nun die ersten Paragraphen des öStGB, Allgemeiner Teil. Es wird direkt klar werden, wie essentiell die Annahme willentlicher Handlungen rechtsstaatlich ist.

§ 1. *Keine Strafe ohne Gesetz.* Als Vergehen oder Verbrechen kann nur gewertet werden, was gegen ein Gesetz verstößt; nur wenn die Regeln also in ein Gesetz gegossen wurden sind Verstöße sanktionierbar. Dieser Paragraph scheint auf den ersten Blick vielleicht weniger wichtig als er tatsächlich ist, stellt er doch bei näherer Betrachtung nicht weniger dar als einen Leitfaden geschichtlicher Veränderung aller möglichen gesellschaftlichen Prozesse. So wurde zum Beispiel das bekannte Suchtmittelgesetz (SMG) in Österreich erst 1998 als strafrechtliches Nebengesetz erlassen, obwohl es natürlich Vorgänger hatte, allen voran das Suchtgiftgesetz (SGG), welches 1951 in Kraft trat.¹² Auch der Tatbestand der Vergewaltigung in der Ehe war bis Ende 2004 (!) in Österreich nur auf Antrag des Opfers überhaupt zu verfolgen, unter die Strafbestimmung fiel diese jedoch bis 1989 gar nicht.¹³ Weniger drastisch, doch in Österreich hart umstritten, ist vielleicht das Beispiel des Nichtraucherschutzgesetzes.

Allesamt zeigen diese zeitlich recht nahen Modifikationen jedoch, dass Handlungen, unabhängig ihres moralischen, gesundheitlichen oder gewalttätigen Gehaltes, einzig durch das Gesetz zu strafbaren Handlungen werden. Am Ende dieses Kapitels der Zahlen und Fakten wird ein kurzer Überblick zeigen, *welche* Ausmaße damit gemeint sind.

§ 2. *Begehung durch Unterlassung.* Aufgrund der Dichte wird dieser Paragraph zur Gänze wiedergegeben:

Bedroht das Gesetz die Herbeiführung eines Erfolges mit Strafe, so ist auch strafbar, wer es unterläßt, ihn abzuwenden, obwohl er zufolge einer ihn im besonderen treffenden Verpflichtung durch die Rechtsordnung dazu verhalten ist und die Unterlassung der Erfolgsabwendung einer Verwirklichung des gesetzlichen Tatbildes durch ein Tun gleichzuhalten ist.

Jeder Bürger und jede Bürgerin, so kann man sagen, hat auch die Pflicht einen Gesetzesbruch, so möglich, nicht zum Erfolg kommen zu lassen.

§ 3. *Notwehr.* Dieser Paragraph ist wohl vertrauter und besagt nichts anderes, als dass man sich von Rechts wegen verteidigen darf und dadurch nicht rechtswidrig handelt - jedoch nur, wenn die Notwehr verhältnismäßig ausfällt.

12 Vgl.: Foregger, Egmont (Hrg.)(1998): *Suchtmittelgesetz*. Manz, Wien.

13 Vgl. z.B.: <http://www.parlament.gv.at/PERK/FRAU/GES/> Quelle: Internet, Zugriff vom 24.04.2014.

§ 4. *Keine Strafe ohne Schuld.* Was so einfach klingt steht jedoch als große Frage nicht nur hinter vielen Romanen und Bühnenstücken, sondern auch hinter dieser Arbeit. Im Wortlaut klingt es deutlich: „Strafbar ist nur, wer schuldhaft handelt“ - vorgehend ist hier, mit Verweis auf den schon oben erwähnten § 21 StGB, anzumerken: ist schuldhaftes Handeln nur mit freiem Willen möglich?

§ 5. *Vorsatz.* Dieser Paragraph schließt an den vorherigen an, und wirft womöglich noch mehr Fragen auf. Im Wortlaut:

(1) Vorsätzlich handelt, wer einen Sachverhalt verwirklichen will, der einem gesetzlichen Tatbild entspricht; dazu genügt es, daß der Täter diese Verwirklichung ernstlich für möglich hält und sich mit ihr abfindet.

(2) Der Täter handelt absichtlich, wenn es ihm darauf ankommt, den Umstand oder Erfolg zu verwirklichen, für den das Gesetz absichtliches Handeln voraussetzt.

(3) Der Täter handelt wissentlich, wenn er den Umstand oder Erfolg, für den das Gesetz Wissentlichkeit voraussetzt, nicht bloß für möglich hält, sondern sein Vorliegen oder Eintreten für gewiß hält.

Man muss also als Täter einen Plan haben, um einen Gesetzesbruch durchzuführen – oder auch nur zu entwerfen und durchführen zu wollen. Weiters muss absichtlich und wissentlich gehandelt werden – wodurch sich wieder die gleiche Frage stellt: ist das ohne freien Willen möglich?

Interessante Paragraphen – neben den oben bereits erwähnten §§ 11 und 21 – sind in unserem Zusammenhang noch der

§ 17. *Einteilung der strafbaren Handlungen.* Diese Unterteilung ist im Wortlaut denkbar einfach:

(1) Verbrechen sind vorsätzliche Handlungen, die mit lebenslanger oder mit mehr als dreijähriger Freiheitsstrafe bedroht sind.

(2) Alle anderen strafbaren Handlungen sind Vergehen.

Ein Gesetzesbrecher muss demnach nicht gleichzusetzen sein mit einem Verbrecher; jedoch wird auch hier unter (1) der Vorsatz ausdrücklich erwähnt.

Und weiters ist anzuführen der

§ 35. *Berauschung.* Wieder im Wortlaut:

Hat der Täter in einem die Zurechnungsfähigkeit nicht ausschließenden Rauschzustand gehandelt, so ist dies nur insoweit mildernd, als die dadurch bedingte Herabsetzung der Zurechnungsfähigkeit nicht durch den Vorwurf aufgewogen wird, den der Genuß oder Gebrauch des berauschenden Mittels den Umständen nach begründet.

Dieser Paragraph ist wiederum bezogen auf eine bekannte Stelle bei Aristoteles (EN 1110b, 14ff., EN 1110b, 26f.) interessant. Bei einer vollen Berausung (bei Alkohol *im Allgemeinen* mehr als 3 Promille)¹⁴ kommt der erwähnte § 11 StGB zur Anwendung, jedoch nicht, wenn die erfolgte Tat schon *vor* dem Rausch geplant wurde, und dieser Zustand gleichsam in die Tat – wieder vorsätzlich – mit einbezogen wurde. Unter dieser nicht genau definierten Grenze kann sich der Rausch mildernd oder auch schuldverstärkend auswirken. (Vgl. dazu § 81 StGB)

Und um die etwas antiquierte und vielleicht auch leicht ungenaue – oder auch *offene* - Sprache des Strafgesetzes zu verdeutlichen sei noch verwiesen auf

§ 71. Schädliche Neigung. „Auf der gleichen schädlichen Neigung beruhen mit Strafe bedrohte Handlungen, wenn sie gegen dasselbe Rechtsgut gerichtet oder auf gleichartige verwerfliche Beweggründe oder auf den gleichen Charaktermangel zurückzuführen sind.“

Was hier auffällt sind die Wörter *Neigung* und *Charaktermangel* – sie werden ohne genaue Definition verwendet, und man muss sich fragen, welche Bedeutung ihnen zukommt - und ob sie nicht ebenfalls, wie das Recht an sich, einem intensivem Wandel über die Zeit unterworfen sind. Auch ist es hier sicherlich möglich, einen Zusammenhang mit dem moralischen Handeln zu ziehen, wodurch ebenfalls eine genauere Betrachtung der aristotelischen Überlegungen fruchtbar sein könnte.

An sich bedeutet der Paragraph 71, dass Delikte öfter (oder auch immer wieder) gesetzt werden, und eine bestimmte ungünstige Voraussetzung *im Täter selbst* der Grund dafür sei. Umgangssprachlich wird eher davon ausgegangen, dass ein Charakter ein mehr oder weniger stabiles Wesensmerkmal ist, was ja der ursprünglichen Bedeutung, nämlich Prägestempel¹⁵, gerecht wird. Moderner sieht es allerdings schon Aristoteles selbst, der ja annahm, dass der Mensch sich einen positiven Charakter erarbeiten kann und muss – durch Übung und Gewohnheit. Diese Konzeption – wie viel und wovon ist der Mensch geprägt? - wird in dieser Arbeit immer wieder ein wichtiges Thema werden.

Oben schon erwähnt wurde weiters der

§ 81. Fahrlässige Tötung unter besonders gefährlichen Verhältnissen. Während im § 80 die fahrlässige Tötung an sich besprochen wird, die mit bis zu einem Jahr zu bestrafen ist, wird hier im Unterschied diese Tötung mit einer eigenen Schuld verknüpft, und der Strafraum auf drei Jahre angehoben. Bekannte Beispiele wären hier das betrunkene Autofahren oder das Halten gefährlicher Tiere – kommt es zu einem Todesfall könnte man hier also von einer hervorgerufenen Fahrlässigkeit sprechen.

14 Vgl. aber auch dazu den Rechtssatz des OGH: „Es gibt keinen allgemeinen Erfahrungssatz, daß jeder Mensch bei einer Blutalkoholkonzentration von über drei Promille zurechnungsunfähig ist. Es kommt vielmehr auf die Umstände des Einzelfalls an. BGH vom 23.10.1973, 1 StR 448/73; Veröff: GoltdArch 1974,344.“ Zit. nach: http://www.ris.bka.gv.at/JustizEntscheidung.wxeAbfrage=Justiz&Dokumentnummer=JJT_19800522_OGH0002_01200S00051_8000000_000&IncludeSelf=True , Zugriff vom 18.11.2012.

15 Vgl.: griechisch χαρακτήρ (charaktér).

An dieser Stelle ist vorerst einmal festzuhalten, dass der Gesetzgeber in den meisten Fällen von einer Zurechnungsfähigkeit der Täter ausgeht – die einzigen Ausnahmen sind die in § 11 StGB festgehaltene Zurechnungsunfähigkeit, die dezidiert zu *nicht schuldhaftem* Verhalten führt. Psychische Erkrankungen oder auch totale Rauschzustände können dies auslösen. Bezüglich der sogenannten Maßnahme, einer anderen Form der Unterbringung von Gesetzesbrechern, findet sich diese Ausnahme in § 21 Abs. 1 StGB wieder. Ansonsten kann es durch Berausung zu einer Umdeutung der Strafe kommen (§ 81 StGB), jedoch wie auch im Falle des § 21 Abs. 2 wird *nicht* von einem Verhalten ausgegangen, das *schuldfrei* ist.

2.3.3. Positives Recht

Was innerhalb des ganzen Diskurses ungemein wichtig zu trennen ist, sind die Begriffe Recht und Gerechtigkeit. Ohne die Debatte philosophisch abarbeiten zu wollen, scheint es notwendig, die Lage in der demokratischen Republik Österreich klar zu stellen. Bezogen auf das Gegensatzpaar Rechtspositivismus – Naturrecht wird in Österreich die Philosophie der *Reinen Rechtslehre* vertreten, wie sie Hans Kelsen (geboren am 11. Oktober 1881 in Prag, damals Österreich-Ungarn, gestorben am 19. April 1973 in Orinda, USA, er gilt als einer der bedeutendsten Rechtswissenschaftler des 20. Jahrhunderts) vertreten hat, der auch am maßgeblichen Bundes-Verfassungsgesetz von 1920 mitgearbeitet hat.

Dass nur staatliche Normen Rechtsnormen sind, ist der Standpunkt des **Rechtspositivismus**. Auf dieser Auffassung beruht die österreichische Verfassung. Der Ausdruck des '**positiven Rechts**' leitet sich aus dem lateinischen Begriff „ponere“ (setzen) ab und bringt zum Ausdruck, dass lediglich solche Verhaltensanordnungen als Rechtsnormen zu qualifizieren sind, die von dazu ermächtigten Rechtssetzungsorganen erzeugt (= gesetzt) werden. **Nur das vom Staat gesetzte Recht ist demnach Recht.** (Leitl-Staudinger 2011, S. 3. Hervorhebungen im Original.)

Anders ausgedrückt bedeutet das, dass die Rechtsnormen nicht inhaltlich zu beurteilen sind, sondern nur formal. Ob das Gesetz auch zu ungerechten Ergebnissen führen kann ist unerheblich, es wird „die Frage der **Gerechtigkeit** vom **Rechtsbegriff**“ getrennt, und „auch '**ungerechtes Recht**'“ akzeptiert, „solange es nur formell richtig zustande kommt.“ (Leitl-Staudinger 2011, S. 3f. Hervorhebungen im Original.)

Im Gegensatz dazu steht die Naturrechtslehre, die davon ausgeht, dass es *vor* dem gesetzten Recht ein Recht gibt, dass den Menschen - von Gott, von der Natur oder von der Vernunft kommend – unveräußerliche Rechte zugesteht. Die österreichische Rechtsordnung lehnt diesen Ansatz ab, „[d]ennoch kennt sie vereinzelt auch naturrechtliche Ansätze, etwa wenn §

16 ABGB bestimmt, dass *jeder Mensch angeborene, schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte hat*. (Leitl-Staudinger 2011, S. 4. Hervorhebungen im Original.)

Dieses Recht kann demnach willentlich befolgt werden, oder auch nicht – dies führt bekannterweise zu Sanktionen. Nicht nur im öffentlichen Recht ist diese Willensbindung überall zu finden, auch im Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuch vom Juni 1811 (ABGB) heißt es zum Beispiel im 17. Hauptstück *Von Verträgen und Rechtsgeschäften überhaupt* gleich anfangs unter *Abschließen eines Vertrages*, § 861:

Wer sich erklärt, daß er jemanden sein Recht übertragen, das heißt, daß er ihm etwas gestatten, etwas geben, daß er für ihn etwas tun, oder seinetwegen etwas unterlassen wolle, macht ein Versprechen; nimmt aber der andere das Versprechen gültig an, so kommt durch den übereinstimmenden **Willen** beider Teile ein Vertrag zustande. So lange die Unterhandlungen dauern, und das Versprechen noch nicht gemacht, oder weder zum voraus, noch nachher angenommen ist, entsteht kein Vertrag. (Hervorhebung MK)

Bezogen auf unsere Arbeit kann man auch hier vorausblickend die Frage stellen, wie ohne freie und bewusste Willensannahme Verträge entstehen sollten?

2.4. GESETZESÜBERTRETUNGEN

2.4.1. Die Insassen

Im Weiteren werden nun die Insassen genauer betrachtet und in verschiedene Gruppen aufgeteilt, also gleichsam in Zahlen wiedergegeben. Das kann ziemlich genau geschehen, da das Justizministerium in Österreich jedes Jahr einen für alle Bürger einsichtigen Sicherheitsbericht herausbringt – einen *Bericht über die Tätigkeit der Strafjustiz*.¹⁶ Über das Jahr gemittelt waren 2011 in Österreich 8.816 Menschen in Justizanstalten angehalten (BMJ 2012, S. 85)

Das zweite Kapitel des Berichts – *Verurteilungen* – fußt auf Zahlen der Statistik Austria.¹⁷ Im Jahre 2011 wurde in

österreichischen Gerichten 36.461mal eine Person nach dem Strafgesetzbuch oder strafrechtlichen Nebengesetzen rechtskräftig verurteilt. Von den Verurteilten waren 85,1% Männer und 14,9% Frauen, 7,5% Jugendliche, 14,1% junge Erwachsene und 78,3% Erwachsene. 68,1% waren österreichische StaatsbürgerInnen und 31,9% ausländische Staatsangehörige. (BMJ 2012, S. 34)

Es wird ersichtlich, dass es doch eine recht hohe Zahl von Verurteilungen gibt (immerhin zirka zehn pro Tag), wenngleich die Zahl rückläufig sei, und weiters, dass die meisten Rechtsbrecher, wie auch schon oben erwähnt, Männer sind. Mehr als zwei Drittel sind Österreicher, wobei anzunehmen ist, dass auch einige Verurteilte deshalb als Ausländer geführt sind, weil sie schlicht keine Staatsbürgerschaft haben, wenngleich sie in Österreich geboren wurden.

Zu den Arten der Rechtsübertretungen ist festzuhalten:

[d]ie Verurteilungen im Berichtsjahr erfolgten überwiegend (39,2%) wegen Vermögensdelikten, zu 22,3% wegen Delikten gegen Leib und Leben, zu 1,7% wegen Delikten gegen die sexuelle Integrität und Selbstbestimmung und zu 12,2% wegen Suchtmitteldelikten. Die übrigen Verurteilungen verteilen sich auf verschiedenste Deliktgruppen. (BMJ 2012, S. 35)

In Zahlen bedeutet das, dass 14.283 Menschen wegen den §§ 125-168e StGB (fremdes Vermögen), 8.131 wegen den §§ 75-95 StGB (Leib und Leben), 605 wegen den §§ 201-220b

16 Dieser ist unter der Seite des Ministeriums einsichtig: [justiz.gv.at](http://www.justiz.gv.at). Der behandelte Bericht stammt aus dem Jahre 2011 und wurde unter: <http://www.justiz.gv.at/internet/file/2c94848525f84a630132fdbd2cc85c91.de.0/sb2011.pdf>, Quelle: Internet, Zugriff vom 21.11.2012, aufgerufen.

17 Siehe auch www.statistik.gv.at. Quelle: Internet, Zugriff vom 22.11.2012 unter: http://www.statistik.gv.at/web_de/statistiken/soziales/kriminalitaet/verurteilungen_gerichtliche_kriminalstatistik/index.html.

StGB (sexuelle Integrität) und 4.444 nach dem Suchtmittelgesetz verurteilt wurden. 8.998 verteilen sich auf andere Deliktgruppen.

Als grober Überblick über diese Gruppen sei angemerkt, dass mehr als die Hälfte (7.230 der 14.283) der Delikte gegen *fremdes Vermögen* reine Diebstahldelikte sind, etwas mehr als 10% entfallen auf Sachbeschädigung (1.505), weniger als 10 % auf Diebstahl durch Einbruch (1.280). Raub (699), unbefugter Gebrauch von Fahrzeugen (195), räuberischer Diebstahl (50) und Diebstahl mit Waffen (3) komplettieren das Bild. (vgl. BMJ 2012, S. 36f.)

Gegen *Leib und Leben* bedeutet in erster Linie Körperverletzung nach § 83 StGB, mehr als die Hälfte der Verurteilten (4.460) fallen in diese Kategorie. Es folgen fahrlässige Körperverletzung (1.693), schwere Körperverletzung (986), fahrlässige Tötung (145), vorsätzliche Tötungsdelikte (61), Mord (60) und fahrlässige Tötung unter besonders gefährlichen Verhältnissen (30), was den oben besprochenen § 81 StGB darstellt. (vgl. BMJ 2012, 38f.)

Die strafbaren Handlungen gegen die *sexuelle Integrität* nehmen eigentlich einen geringen Raum ein, in der öffentlichen Diskussion, also anders ausgedrückt: medial, haben sie aber einen prominenten Stellenwert. Die 605 Verurteilungen gliedern sich in 96 Vergewaltigungen, 28 geschlechtliche Nötigungen und insgesamt 153 Verurteilungen wegen sexuellen Missbrauchs von Unmündigen (§§ 206, 207 StGB). 167 Verurteilungen gab es wegen pornographischer Darstellung Minderjähriger, 4 wegen sexuellen Missbrauchs von Jugendlichen, 25 wegen sexuellen Missbrauchs an wehrlosen/psychisch beeinträchtigten Personen und schließlich 87 wegen sexuellen Belästigungen und öffentlichen geschlechtlichen Handlungen. (Der Rest fällt unter Sonstige.) (vgl. BMJ 2012, 39f.)

Einen interessanten Punkt stellt der relativ neue § 107a StGB dar – *Beharrliche Verfolgung*, auch „Stalking-Paragraph“ benannt – der am 01.01.2008 in Kraft trat, und damit ein weiteres, relativ neues Beispiel, für die Wichtigkeit des § 1 ist – *Keine Strafe ohne Gesetz*. Gleich 2.552 Fälle wurden 2011 bekannt, wobei es zu 336 Verurteilungen kam. (vgl. BMJ 2012, S. 41)

Zum Vergleich dazu zeigt sich, dass die Drogenproblematik eine große Dimension angenommen haben muss: gleich 4.444 Personen wurden wegen *Drogendelikten* verurteilt. Die meisten Personen wurden wegen unerlaubten Umgangs mit Suchtgiften (§ 27 SMG) (3.137), oder wegen Suchtgifthandels (§ 28s SMG) (1.026) verurteilt, alle der hier angeführten

Personen jedoch wegen SMG Paragraphen (§§ 27 – 31 SMG), die bekannte Beschaffungskriminalität fällt *nicht* unter diese Zahlen. (vgl. BMJ 2012, S. 41f.)

Weitere Delikte sind Verhetzung und *NS-Wiederbestätigung* (6 Verurteilungen), *Computerkriminalität* (88) und *Umweltkriminalität* (9). (vgl. BMJ 2012, 42ff.)

Betrachtet man die Delikte nach Personengruppen, so sieht man, dass die Männer wie oben erwähnt 86,3% aller Verurteilten ausmachen, jedoch 96,2% aller Delikte gegen die sexuelle Integrität und 90,5% aller Delikte gegen Leib und Leben auf diese Gruppe entfallen, aber nur (im Sinne von unterrepräsentiert) 79,4% aller Vermögensdelikte. Jugendliche sind zwar bei den Delikten gegen Leib und Leben und bei Vermögensdelikten etwas überrepräsentiert, sonst jedoch unterrepräsentiert, was bezüglich der SMG Delikte vielleicht verwundert. Junge Erwachsene (also hier unter 21, aber über 18 Jahren) weisen hingegen überdurchschnittlich viele Verurteilungen wegen Drogen- und Aggressionsdelikten auf. Delikte gegen die sexuelle Integrität werden hingegen größtenteils von Erwachsenen gesetzt. Fremde sind bei Vermögens- und Suchtmitteldelikten überrepräsentiert, bei Körperverletzungs- und Sexualdelinquenten jedoch recht deutlich unterrepräsentiert, wobei Staatsangehörige aus der Türkei und aus Ex-Jugoslawien bei keiner Gruppe hervorstechen. (vgl. BMJ 2012, S. 45ff.) Die Zahlen laut Bericht im Detail:

Fremde Staatsbürger (31,9% der Verurteilten) sind unter den verurteilten Vermögens- und Suchtmitteldelinquenten (mit 38,0% bzw. 38,1%) stärker vertreten als im Allgemeinen, unter den verurteilten Körperverletzungs- und Sexualdelinquenten hingegen mit 22,8% und 17,2% unterrepräsentiert. [...] Österreicher, 68,1% aller Verurteilten, fallen hingegen unter den wegen Delikten gegen Leib und Leben und die sexuelle Integrität Verurteilten mit Anteilen von 77,2% und 82,8% relativ stark auf. (BMJ 2012, S. 46)

2.4.2. Die Gerichte

Auch die Tätigkeit der Strafjustiz wird im Bericht des Ministeriums genau erfasst und jetzt kurz beleuchtet, vor allem, um einen Bezugspunkt zu den *gesamten* Gesetzesübertretungen zu bekommen, denn natürlich führt nicht jede Anzeige zur Verurteilung, und nicht jeder Gesetzesbruch wird im Gefängnis gesühnt.

2011 haben die österreichischen Bezirksgerichte die beachtliche Zahl von 355.145 Anzeigen behandelt, wobei 219.182 davon gegen unbekannte Täter waren. Die Staatsanwaltschaften

hatten immerhin 177.920 Fälle zu bearbeiten, wobei 108.931 gegen unbekannte Täter waren. Die Strafgerichte hatten auf Ebene der Bezirksgerichte 2011 32.711 neue Fälle zu bearbeiten und auf Ebene der Landesgerichte insgesamt 38.797 neue Anfallszahlen. 33.349 Fälle wurden durch Bezirksgerichte erledigt, 25.394 durch Landesgerichte. (vgl. BMJ 2012, S. 11ff.)

Bezogen auf die Fälle, mit denen sich die Staatsanwaltschaft zu beschäftigen hat, wird berichtet:

Von den im Berichtsjahr durch die Staatsanwaltschaft endgültig erledigten Strafverfahren waren insgesamt 255.446 Personen betroffen. Gegen 69.590 wurde ein Strafantrag eingebracht (25,0%), Anklage erhoben (2,2%), oder ein Antrag auf Unterbringung in einer Anstalt für geistig abnorme Rechtsbrecher gestellt (0,1%), zusammen also in 27,2% ein gerichtliches Hauptverfahren in Gang gesetzt. In allen anderen Fällen (72,8%) erfolgte die Verfahrenserledigung ohne die Involvierung der Strafgerichte. (BMJ 2012, S. 15)

In 12,9% der Fälle (32.995) kam es zu diversioneller Erledigung, 59,8% der Verfahren (152.861) wurden einfach eingestellt. So kann man kurz sagen, dass von den 255.446 Erledigungen 63.879 oder 25% einen Strafantrag und 5.547 oder 2,2% eine Anklageschrift mit sich zogen, und weiters 164 oder 0,1% einen Unterbringungsantrag evozierten. (vgl. BMJ 2012, S. 15)

Bezogen auf die gesamten justiziellen Erledigungen, deren Beschreibung nicht ganz einfachen statistischen Berechnungen und Annahmen folgen, gilt, dass sich die „justiziellen Verfahrensergebnisse“ im Jahre 2011 wie folgt verteilen:

Von insgesamt 249.108 betroffenen Personen, bei denen es zu einer Enderledigung kam, erfolgten 158.967 Einstellungen des Verfahrens, 42.008 endgültige Rücktritte von Verfahren nach einer Diversionsmaßnahme, 37.336 Verurteilungen und 10.797 Freisprüche.

Auf 100 Personen, deren Verfahren erledigt wurde, entfallen 64, deren Verfahren nach Ermittlungen - teilweise auch erst nach Strafantrag oder Anklageschrift – ohne weitere Konsequenzen eingestellt wurde, 17, denen nach Akzeptanz und Erfüllung von bestimmten Bedingungen durch Diversion ein Gerichtsurteil erspart wurde, 15, bei denen es zu einer Verurteilung kam und vier, die einen gerichtlichen Freispruch erfuhren. Diese Zahlen zeigen Größenordnungen und -verhältnisse auf, ohne dass sie exakte Einstellungs-, Diversions-, Verurteilungs- oder Freispruchquoten für die Population von strafrechtlich Beschuldigten des Berichtsjahres oder bestimmter Vorperioden liefern. (BMJ 2012, S. 24)

Der zweite Absatz fasst auch schön denjenigen Punkt zusammen, der hier herausgestrichen werden sollte, und kombiniert mit dem oben Genannten kann als kurzes Zwischenrésumé angemerkt werden: es gibt eine ziemlich große Anzahl an Anzeigen in Österreich, viele richten sich jedoch gegen unbekannte Täter. Das Phänomen *Gesetzesbruch* ist also jedenfalls keine gesellschaftliche Randerscheinung, sondern wohl eher ein Kernphänomen. Allerdings

kommen von diesen Fällen nicht alle vor Gericht, vielmehr nur eine geringe Zahl. Und auch von diesen haben nur wenige die Konsequenz eines Urteils, und noch weniger führen in Haft.

2.4.3. Das Unbekannte

All diese Überlegungen gewinnen noch an Substanz, wenn man kriminologische Ansätze zu Hilfe zieht. Im Standardwerk *Kriminologie* von Hans-Dieter Schwind ist der ganze § 2¹⁸ des ersten Teils der *Kriminalität im Hell- und Dunkelfeld* gewidmet – wobei mit Dunkelfeld die nicht bekannt gewordene Kriminalität gemeint ist. Nun lässt sich schon bei wenig Überlegung klar sagen, dass eine Dunkelziffer bei Delikten natürlich so gut wie nicht *exakt* erhoben werden kann. Nur auf verschiedenen Umwegen ist es möglich, zu *einigermaßen* gesicherten Annahmen zu kommen. Bevor darauf näher eingegangen wird gleich vorweg die Trendresultate, welche nach Schwind in allen Studien bestätigt werden:

- „erstens: es werden (grundsätzlich) **weniger Straftaten angezeigt als nicht angezeigt**, d.h. das Dunkelfeld ist (grundsätzlich) bei allen (bisher untersuchten) Deliktsarten größer als das Hellfeld [...];
- zweitens: es besteht **ein von zu [sic!] Delikt zu Delikt** (mehr oder weniger) **varierendes Dunkelfeld**; besonders groß ist das Dunkelfeld z.B. beim Ladendiebstahl, bei der Kindesmißhandlung, bei der Beförderungerschleichung, bei Rauschgiftdelikten [...];
- drittens: **im Dunkelfeld sind leichte Delikte weit überproportional** häufig vertreten [...];
- viertens: besonders **große Dunkelfelder sind in den Bereichen der Kinder- und Jugenddelinquenz** festgestellt worden;
- fünftens: [...] **mit zunehmender Delinquenzhäufigkeit wächst die Wahrscheinlichkeit, polizeilich gefaßt zu werden**;
- sechstens: den Informationen [...] entsprechend scheinen Mädchen (Frauen) nicht nur im Hellfeld, sondern auch im Dunkelfeld weit weniger kriminalitätsbelastet zu sein als Jungen (Männer) [...];
- siebtens: scheinen sich die **'geographischen Kriminalitätsschwerpunkte** [...] weitgehend zu decken.' (Dörmann 1988, 403)“ (Schwind 2011, S. 53f., Hervorhebungen im Original.)

Es ist gut vorstellbar, dass valide Daten diesbezüglich nicht einfach zu bekommen sind – wer gibt schon ein begangenes Vergehen gerne nachträglich zu, oder wer gibt andersrum an, Opfer eines Autonomieübergriffs geworden zu sein, wenn er selbigen zum stattfindenden Zeitpunkt, meist wahrscheinlich aus subjektiv guten Gründen, nicht zur Anzeige gebracht hat? Abgesehen von Schätzungen erfahrener Experten aus den Bereichen Polizei und Justiz haben sich dennoch einige Erhebungsmethoden herauskristallisiert. Sowohl das Experiment als auch die Teilnehmende Beobachtung haben sich jedoch wegen methodischer Mängel und auch ethischen Bedenken nicht wirklich durchsetzen können (vgl. Schwind 2011, S. 40 ff.), sodass heute verschiedene *Befragungen* das Mittel der Wahl darstellen.

Bei der der „Täterbefragung ('self reported delinquency') wird der Proband [...] einer

18 Das Buch von Schwind ist nicht in Kapitel sondern in Paragraphen eingeteilt, § 2 entspricht hier also bloß Kapitel 2.

(Zufalls-)Stichprobe [...] anonym gefragt (Selbstauskunft), ob er selbst (in einem bestimmten Zeitraum) ein nicht entdecktes Delikt verübt hat.“ (Schwind 2011, S. 43) Anders wird bei der Opferbefragung vorgegangen, hier „wird der Proband einer Zufallsstichprobe [...] darüber befragt, ob er (in einem bestimmten Zeitraum) Opfer von bestimmten [...] Delikten geworden ist. (Schwind 2011, S. 47) Eine weitere Möglichkeit ist die Informantenbefragung, hier „wird ein Proband gefragt, 'ob er Kenntnis von der Ausführung bestimmter Delikte, die von anderen gegen andere verübt wurden, erlangt hat' (Stephan 1972, 115).“ (Schwind 2011, S. 51) Und schließlich sind noch kombinierte Befragungen möglich.

Interessant ist nun natürlich in erster Linie das Verhältnis des Hell- und Dunkelfelds. Gesicherte Ergebnisse kann man hier nicht erwarten, vor allem, da, wie oben erwähnt, die Dunkelziffer auch zwischen den Delikten erheblich schwanken dürfte. Schwind geht von einem *gemittelten* Verhältnis von 1 zu 3 aus (bei allen Vorbehalten, wohlgemerkt), was bedeutete, dass auf ein Delikt, welches zur Anzeige kommt, drei ähnliche entfallen, die überhaupt nirgendwo aufscheinen. Er spielt dies besonders drastisch am Beispiel aller Diebstahlsdelikte in Deutschland durch:

etwa drei Millionen Diebstahlsdelikte werden in Deutschland pro Jahr bekannt, hochgerechnet könne man also davon ausgehen, dass insgesamt zirka zehn Millionen Diebstahlsdelikte verübt werden. Das Trichtermodell dazu würde bedeuten dass es etwa

- 10 Millionen Straftaten im Hell- und Dunkelfeld gibt, jedoch nur
- 3 Millionen das Hellfeld darstellen, also die Anzeigen, die überhaupt erfassen werden. Von diesen werden ca.
- eine Million geklärt (aufgeklärtes Hellfeld), und davon
- 750 000 Tatverdächtige ausgemacht, von denen etwa
- 200 000 abgeurteilt, jedoch nur rund
- 160 000 verurteilt werden, und von diesen wiederum
- 40 000 zu Freiheitsstrafen verurteilt werden. (vgl. Schwind 2011, S. 59f.)

Das bedeutet also, dass es sich beim ganzen Gebiet der Kriminologie nur um einen von Anfang an sehr eingeschränkten Forschungsbereich handelt, nämlich um das sogenannte *aufgeklärte Hellfeld* - hier 10% aller verübten Delikte - was Schwind zu der ernüchternden, und im Zusammenhang mit dieser Arbeit wichtigen Standpunkt führt: „Damit sind jedoch 'alle vermeintliche gesicherten Erkenntnisse und Informationen über abweichendes Verhalten und Kriminalität in Frage gestellt' (Leder 1993, 693; so schon Schwind in: JR 1974, 12ff).“ (Schwind 2011, S. 60)

Anders ausgedrückt bedeutet dies, dass es sich bei allen Überlegungen, die man in der

kriminologischen Forschung anstellt, von vornherein nur ein sehr kleiner Teil aller Delikte und Personen erfasst wird – und werden kann.

Wenn wir in dieser Arbeit jedoch immer wieder auf die Frage der Autonomieübertretungen zu sprechen kommen werden, denn nicht anderes stellt ein Delikt - vom Diebstahl über den sexuellen Missbrauch bis zum Mord - dar, dann sollte mitgedacht werden, dass es sich dabei nicht um ein Phänomen derjenigen Menschen, die polizeilich erfasst werden oder auch gar nur als Anzeige aufscheinen, und schon gar nicht nur um jene, die eine Gefängnisstrafe verbüßen, handelt, sondern dass dieses Phänomen durchaus eines ist, welches unsere ganze Gesellschaft als *Allgemeines* umfasst. Wenn wir dieses Wissen mit den oben erläuterten Zahlen kombinieren, so kommen wir zu dem Schluss, dass in einem wohlhabenden Land mit ungefähr 8,5 Millionen Einwohnern sich zwar nur etwa durchschnittlich 8.800 Menschen in Haft befinden, jedoch jährlich ungefähr 350.000 Anzeigen von den Gerichten bearbeitet werden. Wendet man hierbei den 1:3 Schlüssel an käme man auf eine hypothetische Anzeigenflut von mindestens einer Million!

Auch wenn sicherlich Eigentumsdelikte hier den größten Teil ausmachen (wobei nicht vergessen werden soll, dass auch der einfache Diebstahl eine Autonomieverletzung darstellt), so sollte doch nochmals auf die wohl sehr hohe Dunkelziffer im Bereich der innerfamiliären Gewalt hingewiesen werden. *Somit muss das Fazit in aller Deutlichkeit eigentlich lauten, dass wir in einer von Vergehen und Verbrechen durchwobenen Realität leben, und eine einfache Unterteilung in gut und böse, wie immer, fehlgeleitet wirkt.*

2.4.4. Die Vergangenheit

Aber, und auch das sollte noch kurz anhand einiger Überlegungen erwähnt werden ohne jedoch zu weit in rechtsphilosophische Gefilde auszugleiten, das ganze Phänomen, wie schon weiter oben beschrieben, basiert auf etwas, das heutzutage im § 1. StGB festgehalten ist: *Keine Strafe ohne Gesetz*. Auch wenn ein Gesetz als ungerecht empfunden wird – oder möglicherweise sogar objektiv *ist*, wenn man nur an die späte Einführung des Frauenwahlrechts denkt – wird und wurde eine Übertretung, so sie namhaft wird, bestraft. Es kann im Umkehrschluss gesagt werden, dass Unrecht, welches nicht, oder noch nicht, in ein Gesetz gegossen wurde, demnach ungestraft bleiben muss. Und diese Feststellungen sind natürlich keine Selbstverständlichkeiten, sondern von Menschen aufgestellte Regeln, wie auch immer man den Hervorbringungsprozess von Gesetzen erklären möge.

Nun ist die österreichische Kriminalgeschichte, sowie die gesamteuropäische, über die Jahrhunderte betrachtet sicher kein Ruhmesblatt der christlichen Nächstenliebe. Bekannt und immer noch schockierend ist der effektvolle Beginn Foucaults *Überwachen und Strafen* (*Surveiller et punir*) aus dem Jahre 1975, wo er die Hinrichtung des Attentäters Damiens am 2.

März 1757 in Paris wiedergibt. Zur Erinnerung:

Nach zwei oder drei Versuchen zogen die Scharfrichter Samson und derjenige, der ihn mit der Zange gepeinigt hatte, Messer aus ihren Taschen und schnitten die Schenkel vom Rumpf des Körpers ab; die vier Pferde rissen nun mit voller Kraft die Schenkel los: zuerst den der rechten Seite, dann den andern; dasselbe wurde bei den Armen gemacht, und zwar an den Schultern und an den Achselhöhlen; man mußte das Fleisch beinahe bis zu den Knochen durchschneiden; die Pferde legten sich ins Geschirr und rissen zuerst den rechten und dann den andern los. (Foucault 2007/1977, S.11).

1757 kann man schwerlich als tiefes Mittelalter bezeichnen, woran diese Hinrichtung vielleicht am ehesten denken ließe. In der Tat markiert diese Epoche genau jene Wende, die Foucault selbst immer wieder anspricht, welche, getragen von Aufklärung und Kritik, die Bestrafung des Menschen ändert, sie geheimer macht und von der körperlichen zur seelischen Pein wandelt.

Daß die Bestrafung auf die Zukunft abzielt und mindestens eine ihrer Hauptfunktionen die Vorbeugung ist, gehörte seit Jahrhunderten zu den gängigen Rechtfertigungen des Strafrechts. Der Unterschied aber ist, daß die Vorbeugung, die man sich als Wirkung von der Maßlosigkeit einer aufsehererregenden Strafe erwartete, nun zum Prinzip der Ökonomie und zum Maß ihrer richtigen Proportionen zu werden beginnt. Man muß gerade so viel bestrafen, um zu verhindern. Es kommt zu einer Verschiebung in der Mechanik des Exempels: [...] Das Strafexempel ist nicht mehr ein Manifestationsritual, sondern ein Verhinderungszeichen. (ebd., S. 119)

Damiens war einer der letzten Menschen, der mit der Bestrafung für Königsmörder, eben dieser oben beschriebenen nicht gerade geglückten Vierteilung, sein Leben qualvoll aushauchte.

Diese Tötungsart war den Königsmördern oder Königsattentätern vorbehalten; sie war jedenfalls ein Gesetz, welches de facto vollzogen wurde, und im 18. Jahrhundert wurden solche Hinrichtungen noch vom Volk regelrecht zelebriert. Doch auch für andere Vergehen gab es peinliche Bestrafungen, wobei aus heutiger Sicht so gut wie immer die Art der Bestrafung schlimmer erscheint als das Verbrechen selbst. Dennoch kam es eben zu dieser Transformation, die Foucault möglicherweise in *Der Wille zum Wissen* noch eindringlicher beschreibt, die hier jedoch zu weit führen könnten; angeführt sei nur eine kurze Passage zur Bio-Politik, die am Ende dieser Arbeit vielleicht klarer und zusammenhängender verstanden werden wird:

Hinter dem Gesetz steht immer das Schwert. Eine Macht aber, die das Leben zu sichern hat, bedarf fortlaufender, regulierender und korrigierender Mechanismen. Es geht nicht mehr darum, auf dem Feld der Souveränität den Tod auszuspielen, sondern das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren. Eine solche Macht muss eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen als sich in einem

Die Rechtsprechung, und auch die Frage, was denn ein Verbrechen eigentlich sei, unterliegt nun logischerweise in einem Rechtsstaat – in einem Staat demnach, der die Staatsgewalt an das Recht bindet – der Obrigkeit. Man kann sicher sagen, dass dies in Österreich, sowie in ganz Europa, in den letzten zweieinhalb tausend Jahren nicht immer der Fall war, vor allem, wenn man ein heutiges, mehr oder weniger modernes Bild eines Rechtsstaates im Kopf hat. Und selbst wenn dies der Fall war, scheint ein Zusammenfallen von Recht und Gerechtigkeit nicht immer leicht auffindbar, was ja, wie oben erläutert, rechtswissenschaftlich anscheinend gar nicht relevant ist.

Es sollen nun vorbereitend die Umstände kurz gestreift werden, in welchen sich die im nächsten Teil zu besprechenden Philosophen gleichsam *real* wiederfanden, namentlich Aristoteles, Augustinus, Averroes oder Ibn Rushd und Kant.

2.4.4.1. Griechische Antike - Hellenismus

Während das römische Recht einen Siegeszug durch die Geschichte angetreten hat, ist von Griechenland viel eher die Rechtsphilosophie denn eine Rechtsprechung bekannt. Nach Ulrich Manthe ist das bezüglich der römischen Rechts kein Zufall, denn

[s]ein hoher Abstraktionsgrad erlaubt, es für beliebige Gesellschafts- und Wirtschaftsformen anzuwenden, [...] Das römische Recht beruft sich nicht auf eine religiöse Legitimierung, wie es etwa das talmudische Recht tut, und es ist daher unbeschränkt in Länder anderer Religionen und Kultur exportierbar; es ist ein Recht der reinen Vernunft, [...] Schließlich ist das römische Recht auch kaum von nationalen ethischen Vorgaben abhängig (wie etwa das Recht des konfuzianischen China) und daher von zeitlich bedingten Anschauungen frei. (Manthe 2011, S.7)

Heinz Barta weißt jedoch darauf hin, dass der Einfluss der griechischen Rechtsprechung, und auch des Orients, auf die römische zu lange unterschätzt wurde:

Rom und seine (Privat)Rechtswissenschaft wären ohne die Leistungen der griechischen Rechtskultur – und nicht nur etwa nur der griechischen Philosophie, die (entgegen einer weitverbreiteten Ansicht) hochentwickelt, weitverzweigt und vielschichtig war (und auch Rezeptionen aus dem Alten Orient einschloss) wenn nicht unmöglich, so doch sehr beeinträchtigt gewesen. Die klischeehafte Etikettierung: Griechenland = Philosophie, Dichtung, Kunst und Rhetorik und Rom = Staat und Recht, sitzt allerdings tief. (Barta 2010, S. 6)

Dies jedoch nur als Randbemerkung zu der engen Verschlungenheit des Rechtsdenkens in der geschichtlichen Betrachtung, interessanter erscheint hier das weitläufig bekannte Thema, welches die Vergleichbarkeit aller Systeme einigermaßen schwierig macht, namentlich das des Bürgers. Da nur für diesen in der griechischen Polis die Rechte im vollem Umfange galten, kam es unabdingbar zu einer Zweiteilung der Bevölkerung eines Stadtstaates. Während die einen alle Rechte hatten, hatten die anderen wenige oder gar keine.

Direkt griechisch sind auch die oft verkannten und missbrauchten Ideen des *Volksrechts*, der *Volksgerichtsbarkeit* und der umfassenden *Teilhabe des Volkes* am öffentlichen und politischen [sic!] und am Rechtsleben eines Gemeinwesens, was verständlicherweise zu starkem Interesse und intensiver Befassung des Rechts und Rechtsdenkens mit Fragen des öffentlichen Rechts führte. (Barta 2010, S. 543)

Natürlich hatten die Bürger großes Interesse und auch Wissen über ihre Partizipationsmöglichkeiten innerhalb der Gemeinschaft, und es dürfte auch ein Ideal gegeben haben, so dass man einerseits durchaus behaupten kann, dass Demokratie

generell [als] die Verwirklichung des Prinzips der Gleichheit (Isonomie) in dem Sinne, daß alle Bürger einschließlich der minderbemittelten oder besitzlosen Politen in der Volksversammlung, in der die wichtigsten Entscheidungen (wie die Beschlüsse über Krieg und Frieden und die Verabschiedung der Gesetze) getroffen wurden, abstimmen konnten und auf diese Weise an der Herrschaft teil hatten [galt]. (Welwei 1998, S. 11)

Andererseits muss man sich jedoch sehr wohl vor Augen halten, dass diese Bürgerschaft innerhalb des Gebietes einer Polis immer nur eine „Minderheit“ war, denn:

In Athen und Attika leben um 430 etwas 250 000 Personen (Bürger und Metoiken mit ihren Familien und Sklaven), von denen [...] nur etwa 40 000-50 000 freie Athener staatsrechtlich den sog. Demos bildeten. Der Demosbegriff konnte aber auch im engeren Sinn die nicht zum 'Adel' bzw. zur wohlhabenden Oberschicht zählende breite Masse der Politen oder sogar nur die im Stadtgebiet lebenden Handwerker, Kleinhändler und Lohnarbeiter bezeichnen. (ebd.)

Diese Tatsache hatte natürlich Auswirkungen auf die Anwendbarkeit und Auslegung der Gesetze, denn einerseits war einer großen Gruppen vieles gar nicht erlaubt, andererseits hatten viele wohl wirklich den Status einer Sache, eines Objektes, womit sie natürlich nicht in den Rechtsbogen hineinfielen. Zusammenfassend sollte angemerkt werden, dass es zur Zeit des Aristoteles, der selbst Metöke (ein Ansiedler, ein Fremder, der zwar Grieche war, aber nicht alle Bürgerrechte hatte) war, verschiedene Trennungslinien gab:

Sieht man davon ab, daß es Politen mit unterschiedlichen Rechten gab und die Frauen der Bürger sowie die minderjährigen Kinder bürgerlicher Herkunft im 'juristischen' Sinne kein Bürgerrecht besaßen, so verlief die Grenze einerseits zwischen Bürgern und Nichtbürgern, andererseits zwischen Freien und Sklaven. Die Formen der Unfreiheit konnten wiederum sehr unterschiedlich sein. (Welwei 1998, S. 13)

Als Beispiel kann die Große Inschrift von Gortys dienen, eines der ältesten bekannten Gesetze in Europa. In dieser ist zum Beispiel am Tatbestand der Vergewaltigung abzulesen, dass eine gänzlich andere Logik hinter dem Strafrecht stehen musste:

Der je unterschiedliche Grad der Gewalt auf Seiten des Täters und mithin der der Schädigung seines Opfers sollte also keinen Unterschied im Strafmaß nach sich ziehen. Den Ausschlag sollten vielmehr andere Kriterien geben, wie etwas die soziale Stellung des Opfers – für die Vergewaltigung der Frau eines Nichtbürgers, eines Apetairos, sollte der Täter nicht mit 100, sondern nur mit 10 Stateren bestraft werden; [...] Offenbar wog die Tat nur dann in voller Schwere, wenn sie eine Bürgerfamilie in ihrem Innersten traf. (Link 2004, S. 176)

2.4.4.2. Spätantike – Frühbyzanz

Das vierte Jahrhundert nach Christi ist von manigfaltigen Umwälzungen gekennzeichnet. Die Hochblüte des römischen Rechts ist vorbei, sowie das ganze Reich immer mehr untergeht. Die Teilung in Ost und West wird offensichtlich und schließlich im Jahre 395 vollzogen, wobei der Osten noch länger eine Vormachtsstellung einnehmen kann, und auch das hohe Niveau der Rechtsprechung hält. Konstantin der Große hat das Christentum zur alleinigen Religion erhoben, die späteren Bemühungen von Kaiser Julian dem entgegenzuwirken waren bekannterweise zum Scheitern verurteilt. 375 setzte zudem noch die große Völkerwanderung ein. Das erklärt auch die schlechte Datenlage, wie Manthe anmerkt: „Unter Diokletian wurden zwei private Sammlungen von Kaisergesetzen geschaffen, der *Codex Gregorianus* (nach 291) und der *Codex Hermogenianus* (nach 294) – von ihnen ist kaum etwas erhalten. Eine umfassendere Kodifikation des Jahres 438, der *Codex Theodosianus*, ist besser überliefert.“ (Manthe 2011, S. 110)

Jedenfalls ist klar, dass sich im Laufe des 4. Jahrhunderts die spätantike Gesellschaft durch den Einfluss des Christentums weitreichend veränderte, auch wenn die Christen zu Zeiten der konstantinischen Öffnung „auf keinen Fall als eine relevante und darum machtpolitisch interessante Macht angesehen werden konnten.“ (Giradet 2010, S. 14) Dennoch, und obwohl die Christen vorerst einerseits einen kleinen Prozentsatz der Gesamtbevölkerung einnahmen, und andererseits noch kurz davor wüste Verfolgungen über sich ergehen lassen mussten, folgte spätestens 318 „die *audientia episcopalis*, das rechtliche Gehör beim Bischof in

Zivilstreitigkeiten [...]; eine veritable Alternative zu staatlichen Gerichten.“ (Giradet 2010, S. 133) Nicht weniger war geschehen, als dass eine Art von zweiter Gerichtsbarkeit eingeführt wurde.

Es kam somit zu der weitreichenden Transformation der gesellschaftlichen, antiken Götter, die inmitten der Geschehnisse der Menschen verankert waren und existierten, hin zu dem *Einen*, alles übersteigenden Gott, der einen Platzhalter auf Erden hat, und dessen Gesetz exekutiert werden will. Augustinus selbst hatte daran bekannterweise keinen geringen Anteil:

Hatte der attische Philosoph konstatiert, dass nur wenige wirklich erkenntnisfähige Persönlichkeiten zu φυλακες, zu Staatsführern, geeignet sind und dies im Bild vom Schiffsführer überdeutlich herausgearbeitet, so hatte der Römer CICERO die Hoffnung formuliert, dieses Anführerideal in der römischen Senatsaristokratie zu finden. AUGUSTINUS schließlich hatte den ciceronischen Gedanken dahingehend umgeschaffen, dass nicht die Aristokratie des Weltenstaates zu wahren Erkenntnis [...] berufen sei, sondern die Nobilität der Stadt Gottes [...], der Kaiser. (Kreutz 2008, S. 301f.)

In unserem Zusammenhang ist als Beispiel dieser Rechtsprechung interessant, dass zum Beispiel im Bereich des religiösen Lebens tiefgreifende Veränderungen innerhalb weniger Jahrzehnte stattgefunden haben: was gerade noch eine gesellschaftlich und persönlich wichtige und ehrenvolle Tätigkeit war – die Verehrung der alten Götter - wurde nun eine verpönte Angelegenheit von Heiden, wenn nicht sogar ein Verbrechen.

Constantius II. hatte die Schließung der Tempel als Kultstätten angeordnet und ein generelles Opferverbot erlassen. [...] Das Gesetz *Cod. Theod.* 16,19,4, dessen Datierung zwischen 346 und 356 schwankt, schrieb außer dem Opferverbot die Schließung der Tempel vor, indem es den Zutritt zu Kultzwecken untersagte. (Bonamente 2011, S.67)

Obwohl es keine eindeutige rechtliche Handhabe gab kam es aber dadurch ebenso zu, mehr oder weniger erwünschten, Plünderungen und auch Zerstörungen ganzer Tempelanlagen. (vgl. ebd.) Nicht nur waren ehemals wertvolle Handlungen unter Strafe gestellt, sondern die ganze Art der Bestrafung wurde neu formiert.

2.4.4.3. Hochmittelalter - Al-Andalus

Im 12. Jahrhundert finden wir wieder gänzlich andere Voraussetzungen der Rechtsprechung vor, auch weil sich das Hochmittelalter natürlich vielfältiger in der Überlieferung präsentiert. In Europa werden die Vorläufer des später berühmt werdenden Templerordens gegründet, die geistigen Grundlagen für die Inquisition werden verfestigt, viele Bücher werden aus dem

Arabischen ins Lateinische (rück-)übersetzt und auch die islamische Vorherrschaft auf der iberischen Halbinsel wird endgültig durchbrochen, wenngleich die Almohaden die Reconquista bis zur historischen Schlacht bei Las Navas de Tolosa 1212 verzögerten.

In diesem Jahrhundert kam es zu einer Rückwendung zum Römischen Recht, vor allem durch die Wiederentdeckung der Digesten, einer Sammlung geltenden Rechts von Kaiser Justinian aus dem Jahre 533. Dieses Verdienst kommt „einem einzigen Mann [zu], dem Bologneser Irnerius (Werner?), der als einer der ersten anhand der Digesten Rechtsunterricht erteilt hat.“ (Kunkel/Schermaier 2005, S. 230) Er und seine Nachfolger erklärten im Form der Glosse die Gesetzestexte, und so kam es zu ganzen „Glossenapparaten“ (Kunkel/Schermaier 2005, S. 231), die schließlich zu einem *Corpus iuris* zusammengefasst wurden, und in Italien wieder Einzug ins „praktische Rechtsleben“ (Kunkel/Schermaier 2005, S.232) fanden. Dies scheint tatsächlich der Strang zu sein, der das Römische Recht bis heute als so wirkmächtig erscheinen lässt. Jedoch ist das nur die eine, positiv klingende Seite der Medaille. Nicht umsonst verweist Henry Charles Lea in seinem Monumentalwerk über die Inquisition im Mittelalter schon im ersten Band ziemlich früh darauf, dass diese Rückkehr der nüchternen Vernunft, diese wahrhaftige Rückbesinnung, nicht von allen wohlwollend aufgenommen wurde. „Freilich“ fügt er an „war unter diesen neu ausgegrabenen Schätzen die wahrsagende Astrologie der Hauptgegenstand des Studiums und der Betrachtung.“ (Lea 1997, S. 63) Jedoch wurde zu dieser Zeit das Werk Aristoteles an der Universität Paris verboten und auch unter Strafe gestellt, und „[n]och bedrohlicher für die Kirche war das Wiederaufleben des römischen Civilrechts.“ (ebd.) Kirchenrecht und Volksrecht waren die beherrschenden Rechtsformen dieser Zeit, und daran sollte sich noch länger nichts Grundlegendes ändern.

In Österreich hatte zu dieser Zeit der Marktgraf, ab 1156 der Herzog, eine Sonderstellung, da er, und nicht der deutsche Kaiser direkt, oberster Richter war. Drei Mal im Jahr wurde in Korneuburg, Tulln und Mautern ein Gericht abgehalten, wobei diese Verfahren kaum etwas mit unseren Vorstellungen von Gerichtsbarkeit zu tun hatten. (vgl. Ehrlich 2008, S. 14f.) Eine besonders seltsame Form der Entscheidungsfindung war das Gottesurteil oder Ordal.

Die Götter oder Gott sollten die Unschuld des Beklagten erweisen, etwa durch die »Kreuzprobe«, bei der man einander mit ausgebreiteten Armen gegenüberstand. Wer die Arme früher sinken ließ, galt als schuldig. Auch ließ man den Beschuldigten ein »heißes Eisen« anfassen: heilten die Wunden rasch, war er unschuldig. [...] Ein weiteres Ordal war die »Bahrprobe«, bei der die Wunden des Opfers bluten sollten, wenn der Täter beim Schwur die Hand auf den Leichnam legte. Eine solche mittelalterliche Bahrprobe fand noch 1601 in Waidhofen an der Ybbs statt. (Ehrlich 2008, S. 15)

Gleichzeitig zu dieser bekannteren europäischen Geschichte kam es zu jener Zeit zu einem realen *Nebeneinander* zweier Strömungen, denn das Maurische Spanien, und damit eine

eigene islamisch geprägte Geisteshaltung, war in Hochblüte, und mit den Entwicklungen Resteuropas wohl kaum vergleichbar. Für unsere abendländische Kultur war sie jedenfalls sehr wichtig, und zwar aus zwei Gründen:

In al-Andalus wurden die großen Traditionen der Philosophie und Wissenschaft eigenständig weiterentwickelt, einige der bedeutendsten Denker und Forscher der arabischsprachigen Welt sind Andalusier; außerdem war al-Andalus der Ort, wo die Essenz des arabischen Denkens an das christliche Europa weitergegeben wurde, zunächst auf lateinisch, später dann auch auf spanisch. (Bossong 2007, S. 79)

Hier stößt man bezüglich der Rechtswissenschaften nun auf eine Besonderheit. Denn der Einfluss des Islam auf das europäische Mittelalter in den Bereichen Mathematik, Astronomie, Medizin, Musik etc. ist vielleicht geistesgeschichtlich nicht entsprechend verankert, aber dennoch gesichert. (vgl. z.B. Watt 2002, Hunke 2005) Die Rechtswissenschaft ist wiederum ein ganz anderes Kapitel, denn

[d]ie Muslime hielten sich immer vor Augen, daß Naturwissenschaften und Philosophie »fremde Disziplinen« waren, die nicht zur normalen höheren Bildung der islamischen Welt gehörten. Vielmehr bestand diese aus den religiösen Wissenschaften oder Disziplinen, deren vornehmste die Rechtswissenschaft (*fiqh*) war.“ (Watt 2002, S. 61)

Diese Rechtswissenschaft folgte anscheinend aus sich heraus, und vom Rest Europas eher unberührt, einem eigenen Weg, und auch nur eine ansatzweise diesbezügliche Aufklärung würde den Rahmen weit sprengen.

Mit *fiqh* ist grob gesagt die gesamte islamische Jurisprudenz verstanden, die auf den Gesetzen des Koran und der Sunna basiert. Ein weiterer Bezugspunkt ist ein festgelegter Konsensus aller islamischen Rechtsgelehrten, *Idschma* genannt, der jedoch mit den Gesetzen in Einklang stehen muss. Wenn diese drei Quellen nicht ausreichen ist zur Urteilsfindung noch der Analogieschluss durch den jeweiligen Rechtsgelehrten zulässig. (vgl. Muranyi 1987, S. 300-307) Zusammengefasst wird diese Praxis schon von Max Weber (wo er sie der rein charismatischen Justiz auf gewisse Weise gegenüberstellt):

Die spezifische charismatische Form der Streitschlichtung ist die Offenbarung durch den Propheten oder das Orakel oder der aus streng konkreten oder individuellen, aber absolute Geltung beanspruchenden Wertabwägungen heraus gefundene „salomonische“ Schiedsspruch eines charismatisch qualifizierten Weisen. Hier liegt die eigentliche Heimat der „Kadijustiz“ im sprichwörtlichen, nicht im historischen Sinn des Worts. Denn die Justiz des islamischen Kadi in seiner realen historischen Erscheinung ist gerade gebunden an die heilige Tradition und deren oft höchst formalistische Auslegung und erhebt sich zu regelfreier individueller Wertung des Einzelfalles nur da – da aber allerdings – , wo jene Erkenntnismittel versagen. (Weber 1980, S. 657)

Wichtig ist hier die Unterscheidung in sprichwörtliche – vielleicht im Sinne von uns Europäern verzerrt gekannte – und historische Kadijustiz. Die historische, also belegbare, Variante erkennt nur im oben genannte vierten Fall eine charismatische Rechtsprechung an, gleichsam als letzten Ausweg.

Einige Beispiele für das generelle Rechtsverständnis in Córdoba des 11. Jahrhunderts liefert Christian Müller in seiner Studie über die Rechtspraxis, wobei Aufzeichnungen aus dieser Zeit wohl eher die Ausnahme darstellen dürften. Als interessanter Einblick sei noch folgendes zitiert:

Im *fiqh* gehörte Totschlag (*qatl*) prinzipiell zu den Vergehen [...], für die die Obrigkeit das Recht auf private Vergeltung garantierte und gleichzeitig vor einem Übermaß an Vergeltung schützte. Eine Bestrafung von Amts wegen war bei dieser Deliktgruppe im Gegensatz zu den *ḥadd*-Strafen im allgemeinen nicht vorgesehen. Vielmehr hat der Blutkläger [...] als dazu berechtigter Verwandter die Möglichkeit, entweder für den Täter die Vergeltungsstrafe [...], d.h. bei Totschlag die Hinrichtung des Schuldigen zu fordern oder darauf zu verzichten, sei es unentgeltlich [...] oder gegen Zahlung einer vertraglich vereinbarten Summe. (Müller 1999, S. 169)

Es gab also keine Bestrafung durch die Obrigkeit wenn es zu einem Totschlag gekommen ist, selbige hatte jedoch die Pflicht dafür zu sorgen, dass die Hinterbliebenen ihr *Recht auf Vergeltung* ausüben können, diese jedoch immer in einem gewissen Rahmen geschah.

2.4.4.4. Aufklärung – Die Kritik

Die Aufklärung ist begrifflich verbunden mit dem 18. Jahrhundert, in welches die amerikanische und die französische Revolution genauso hineinfielen wie die Erbfolgekriege, der Beginn des Liberalismus, Goethe und Schiller und die Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika, um nur einige Aspekte aus der Sicht Europas und Nordamerikas zu nennen. Gemeinhin gilt sie als die Zeit der Überwindung, mit Kant ist sie der

Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! (Kant 1784, S. 481)

Doch so wichtig Kant nicht nur für den deutschsprachigen Raum war und ist, natürlich ist er weder Ausgangspunkt noch Zentrum der Aufklärung gewesen. Dieser ganze Prozess, der mittlerweile eine Geschichtsepoche kennzeichnet und im Englischen *Age of Enlightenment*,

im Französischen *Siècle des Lumières* genannt wird, wurde schon im 17. Jahrhundert entwickelt und vorbereitet. An sich war das allgemeine Bestreben, die Menschheit mittels einer vollkommen vernünftigen Weltordnung zu verbessern. Wenn man mit Werner Schneiders von einem „mittelfesten, d.h. einem nicht allzu engen und flexiblen Aufklärungsbegriff“ (Schneiders 1992, S. 2) ausgeht, dann kann man den Beginn der deutschen Aufklärung ziemlich genau mit dem 31. Oktober 1687 datieren, und zwar mit einem akademischen Ereignis. In diesem Jahr kündigte der damals 32jährige Christian Thomasius in Leipzig eine Vorlesung auf Deutsch an – ein „Eklat“ mit dem er damals „seine Karriere als Aufklärer begann.“ (ebd.) Jedoch blieb die Aufregung nicht auf akademischen Boden verharren, immer mehr Bereiche des Lebens wurden mit den Gedanken der Vorherrschaft der Vernunft ergriffen, wenn auch in England und Frankreich mit anderen Vorzeichen. Somit verwundert es kaum, dass auch der Bereich der Verbrechen und der Strafen neuen Überlegungen unterzogen wurde.

1764 war es schließlich Cesare Beccaria, der mit seinem Werk *Von den Verbrechen und von den Strafen (Dei delitti e delle pene)* Überlegungen vorlegte, die nachfolgend in ganz Europa zu Reformen im Strafrecht führten. Beccaria trat darin gegen die Folter und auch gegen die Todesstrafe auf. Mit seinen Forderungen hatte er auch kurzfristig Erfolg, doch wie die Geschichte lehrt war zum Beispiel die Abschaffung der Todesstrafe vor der französischen Revolution nur von kurzer Dauer. Wolfgang Nauke arbeitet sehr gut die Schwächen in der Begründung der beccariaschen Reform heraus, die sich ganz klassisch aufklärerisch auf ein *Gefühl* von Humanität stützt.

Die Schwäche in Beccarias Begründungen ist ihre Abhängigkeit von einer bestimmten humanen intellektuellen und emotionalen Ausstattung der Politiker und Juristen. Ändert sich diese Ausstattung, dann ändert sich das Strafrecht, ohne daß es falsch würde. Dies genau geschieht in der Folge und macht über lange Perioden Strafrechte möglich, die mit Beccaria nichts mehr zu tun haben. (Nauke 2005, S. XX)

Genau diese Abhängigkeit des Rechts von einer nicht eindeutig bestimmten Position ist eine Problematik, die nicht nur bezogen auf Beccari, sondern generell in dieser Arbeit immer wieder einfließen wird, dass nämlich das Strafrecht nicht einfach *grosso modo* mit dem Recht an sich oder gar mit Gerechtigkeit gleichgesetzt werden kann. Und selbst bei Beccaria finden sich natürlich Stellen, die wenig von jener Modernität besitzen, die ihm gerne nachgesagt wird. Wenn er etwa gegen die Todesstrafe argumentiert, dann kristallisiert sich heraus, welche Alternative er stattdessen anzubieten hat: jene der lebenslangen Knechtschaft.

Um gerecht zu sein darf eine Strafe nur jene Intensitätsgrade besitzen, die ausreichen, um Menschen von Verbrechen abzuhalten. Nun gibt es aber niemanden, der, wenn er

nachdenkt, die völlige und dauerhafte Vernichtung der eigenen Freiheit für ein noch so vorteilhaftes Verbrechen wählen würde. [...] Sehr viele sehen dem Tod mit ruhigem und festem Blick entgegen, sei es aus Fanatismus, aus Eitelkeit [...]; doch weder Fanatismus noch Eitelkeit erhalten sich zwischen Fesseln und Ketten, unter Schlagstock und Joch oder in eisernem Käfig. (Beccaria 2005, S. 51f.)

Man kann davon ausgehen, dass der eiserne Käfig, von dem Beccaria schreibt nicht als sprachliches Bild gemeint war. Hier zeigt sich auch wieder die zu behandelnde Problematik der Verbindung des Verbrechens mit dem freien Willen: „wenn er nachdenkt“ bedeutet hier nichts anderes, als die totale Möglichkeit, ein Verbrechen – und hier ist eines gemeint, das lebenslange Knechtschaft hervorrufen kann – *willentlich* zu begehen oder es zu unterlassen.

Abschließend noch ein Beispiel der wohl üblichen Justizpraxis in Österreich zu dieser Zeit:

Der 33-jährige Gregori R. stammte aus Hof an der March und war als 19-jähriger Bursch zum Braumeister von Petronell gekommen. Er hatte ihm bis zu dessen Tod gedient, aber den ihm zustehenden Lohn nicht erhalten. So beschloss er, bei der Witwe zu bleiben und mit ihr nach Zwölfaxing zu übersiedeln, wo er wiederholt das ihm zustehende Geld verlangte. Sie wollte sich mit ihm vergleichen, er aber beharrte auf der Auszahlung des Gesamtbetrages. Um das Geld endlich zu bekommen, ermordete er sie schließlich mit einem Säbel. Als ihr die junge Dienstmagd zu Hilfe eilen wollte, verletzte er diese schwer. Er büßte sein Verbrechen am 4. Juni 1761 durch das Schwert, der Körper wurde aufs Rad gelegt und der Kopf auf einen Pfahl gesteckt. (Ehrlich 2007, S. 128)

2.5. SCHLUSSFOLGERUNG

Im zweiten Kapitel sollte in erster Linie das Problemfeld beleuchtet werden. Die Zahlen und Fakten dienen dazu, die Tragweite des komplexen Vergehen/Verbrechen darzustellen. Es ist (leider) wahrlich nicht so, dass eine riesige Mehrheit Rechtstreuer einer verschwindenden Minderheit von Rechtsbrechern gegenübersteht, im Gegenteil müssen Unmengen von Anzeigen jedes Jahr alleine in Österreich behandelt werden, ganz zu schweigen von den nicht zu eruierenden, aber sicherlich vorhandenen Dunkelfeldern in den verschiedenen Kategorien. All diesen Taten liegt, von *rechtswissenschaftlicher* Seite gesprochen, bis auf wenige Ausnahmen, ein *freier Wille* zu Grunde – die Täter hätten sich immer auch entschließen können, anders zu handeln. Es wurde auch dargestellt, wie sich die Masse der Gesetzesübertretungen zusammensetzt, welche Delikte also wie oft vorkommen, und wegen welchen Taten Menschen in die Gefängnisse müssen.

Dann wurde behandelt, was denn warum eigentlich bestraft wird (Positives Recht), und anschließend kurz beleuchtet, wie sich diese Strafbarkeit verschiedener Taten geschichtlich veränderte und verändert – exemplarisch festgehalten an den Epochen der im Anschluss zu besprechenden Philosophen.

Und vorgreifend auf die dann weiter hinten zu besprechende Position der Neurobiologie sei hier noch ein diese Thematik ansprechendes Zitat von Gerhard Roth wiedergegeben:

In der Tat geht es darum, diejenigen Anteile des traditionellen strafrechtlichen Schuldbegriffs aufzugeben, die auf der Fiktion eines immateriellen, in das Gehirngeschehen von außen eingreifenden »freien« Willens beruht. Straftäter und wir alle handeln in jedem Augenblick so, wie uns Gene, Psyche, Erziehung und sonstige Erfahrungen über die limbische Motivbildung es vorschreiben. Wir müssen also auf den rein moralischen Schuldbegriff im Sinne Kants vollständig verzichten, d.h. auf den Vorwurf »du hättest auch anders handeln können, wenn du nur gewollt hättest!«, ... (Roth 2009, S. 202)

Müssen wir das wirklich? Und wenn ja: müssen wir es auf Grund der Argumentation der Neurobiologie, der modernen Hirnforschung und der Psychiatrie?

3. DIE PHILOSOPHEN

3.1. ARISTOTELES

An der vorliegenden Stelle der Ethik interessiert noch der Umstand, daß die Anschauung, wonach gewissermaßen jeder seines Glückes Schmied ist, zur unerläßlichen Voraussetzung die menschliche Willensfreiheit hat, von der Aristoteles noch im folgenden ausführlich handeln wird. (Eugen Rolfes EN, FN 30, I,10)

Aristoteles unterteilte im Sechsten Buch der Metaphysik die Wissenschaft in verschiedene, namentlich drei, Hauptdisziplinen.

(2.a) (i) Von der Physik, welche ebenfalls eine Gattung des Seienden behandelt – nämlich diejenige Wesenheit, welche das Prinzip der Bewegung und der Ruhe in sich selber hat -, ist offenbar, daß sie weder auf ein Handeln noch auf ein Hervorbringen geht (...). Denn bei den auf das Hervorbringen gerichteten Wissenschaften ist das Prinzip in dem Hervorbringen, sei es Vernunft (...) oder Kunst (...) oder irgendein Vermögen, das Prinzip aber der Wissenschaften, welche auf das Handeln gehen, ist in dem Handelnden der Entschluß; denn dasselbe ist Gegenstand der Handlung und des Entschlusses (...). (ii) Wenn also jedes Denkverfahren entweder auf ein Handeln oder auf ein Hervorbringen geht oder betrachtend (...) ist, so muß hiernach die Physik betrachtend sein, aber in Beziehung auf ein solches Seiendes, welches bewegt werden kann, und auf eine Wesenheit, welche zwar überwiegend durch den Begriff bestimmt ist, aber nur nicht selbständig trennbar (...) ist. (Met. 1025B, 19-28)

Es gibt demnach nach Aristoteles einerseits theoretische (erkennende), andererseits praktische und eben herstellende (einwirkende) Wissenschaftsdisziplinen. Was hier weniger interessiert ist die an dieser Stelle vorgestellte Definition der Physik, der ja anschließend die der Mathematik und dann die der ersten Philosophie folgt, sondern die Abgrenzung der Erkenntnisgebiete. Die rein theoretischen Disziplinen haben die Welt zu betrachten und eine Wahrheit zu erkennen. „Hiernach würde es also drei betrachtende philosophische Disziplinen geben: Mathematik, Physik, Theologie“, führt Aristoteles dann auch weiter aus. (Met. 1026A, 17-19) Die hervorbringenden Wissenschaften sind jene, die ein Ergebnis als Sache präsentieren können, welche vom Akt der Hervorbringung selbst abzulösen ist. Christof Rapp folgend (vgl. Rapp 2012, S. 18) wird diese Unterscheidung im Sechsten Buch der Nikomachischen Ethik deutlich:

Denn Hervorbringen und Handeln ist voneinander verschieden, ... Demnach ist auch der mit Vernunft verbundene Habitus des Handelns von dem mit Vernunft verbundenen Habitus des Hervorbringens verschieden; daher auch keiner in dem anderen enthalten ist. Denn das Handeln ist so wenig ein Hervorbringen, als das Hervorbringen ein Handeln. (EN 1140a 1ff.)

Das Handeln ist natürlich ein zentraler Begriff in der Nikomachischen Ethik, der sich zumindest in den ersten sechs Büchern immer wieder findet. „Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluß, scheint das Gute zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige hat, wonach alles strebt“ (EN 1094a 1ff.) beginnt folgerichtig das Erste Buch. Gleich darauf stellt Aristoteles fest, was unabdingbar zum Handeln gehört: ein Ziel. Dies erscheint in unserem Zusammenhang wichtiger als die bekannte Unterscheidung in Handlungen, deren Zweck in sich selbst liegt, und solche, denen das entstehende Ding vor gereicht wird.

Und damit nicht hinter jedem Ziel ein neues auftauche, legt Aristoteles eine Art von Hauptziel fest: „das Gute und das Beste“ (EN 1094a, 26f.) soll menschliche Handlungen leiten. Nach der oben getroffenen Unterteilung bewegen wir uns also im praktischen Teil des Wissens, da es um Handlungen geht, deren Ziel im Vollzug der Handlung selbst liegt. Handlungen gehören nach Aristoteles demnach weder zu den theoretischen noch zu den herstellenden Disziplinen.

Bevor wir das Handeln und den damit zusammenhängenden Willen weiter behandeln, lohnt es sich auf eine hier, also gleich am Anfang der Nikomachischen Ethik, vorkommende interessante Stelle kurz einzugehen. Wenn man sich mit der Wissenschaft des rechten Handelns befassen will, also mit der Staatskunst wie Aristoteles meint,

so muß man zufrieden sein, wenn sie denjenigen Grad von Bestimmtheit erreicht, den der gegebene Stoff zuläßt. Die Genauigkeit darf man nicht bei allen Untersuchungen in gleichem Maß anstreben, so wenig als man das bei den verschiedenen Erzeugnissen der Künste und Handwerke tut. Das sittlich Gute und das Gerechte, das die Staatswissenschaft untersucht, zeigt solche Gegensätze und solche Unbeständigkeit, daß es scheinen könnte, als ob es nur auf dem Gesetz, nicht auf der Natur beruhte. (EN 1094b, 19ff.)

Zwei Dinge sind hier zu beachten: erstens deutet Aristoteles eine Definition von Genauigkeit an dieser Stelle an, die eben gerade *nicht* über alle wissenschaftlichen Gebiete mit der gleichen Härte gezogen werden darf und kann, sondern je nach Untersuchungsgegenstand unterschiedlich sein muss. Die Genauigkeit in der Ethik muss demnach eine andere sein als jene in der Geometrie, ohne dass eine der beiden den Vorzug erhalten sollte. Auch in der Metaphysik wird ähnliches ausgesagt, wenn es da heißt:

Daß es aber keine Wissenschaft des Akzidentellen gibt, ist offenbar. Denn jede Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstande das, was immer oder doch in den meisten Fällen stattfindet. Denn wie sollte man es sonst lernen oder einen anderen lehren? Es muß vielmehr als immer oder als in der Regel stattfindend bestimmt sein; (Met. 1027A 20-25)

Wissenschaft handelt also von den Dingen die *immer*, oder aber – gleichgesetzt – *zumindest in den meisten Fällen*, also regelhaft, vorkommen. „Sätze“ folgert Christof Rapp, „die in der Regel gelten, sind für Aristoteles nicht nur Ausdruck einer statistischen Wahrscheinlichkeit, sondern sind am ehesten mit den notwendigen Sätzen verwandt, obwohl sie anders als diese den Vorbehalt möglicher Ausnahmen enthalten.“ (Rapp 2012, S. 21) (vgl. dazu auch EN1098a, 41ff.; 1098b, 6f.)

Der zweite relevante Punkt, der aus dem obigen Zitat der EN abzuleiten ist, hat mit dem schon erwähnten Standpunkt des positiven Rechts zu tun. Es könnte nach Aristoteles so scheinen, als wäre eine rein positive, im Sinne vom *gesetzte*, Rechtsprechung am Werk, jedoch gilt ja gerade er als einer der Philosophen, die das Recht viel differenzierter gesehen haben, und durchaus auf einem naturrechtlichen Standpunkt beharrten, wie auch die passende Fußnote zu obiger Stelle von Eugen Rolfes zeigt: „Einer der Grundpfeiler der aristotelischen Sitten- und Rechtslehre ist der Satz, daß ihre obersten Grundsätze nicht positiv und veränderlich, sondern in der Natur der Dinge begründet und unveränderlich sind.“ (vgl. Fußnote 9 zum Ersten Buch EN) Wobei natürlich - ganz im Sinne der aristotelischen Begründung in der Natur und innerhalb des *zoon politikon* - kein naives natürliches Regelwerk, sondern ein dynamischer Prozess des geregelten Werdens gemeint sein muss.

Interessant für das Weiterfolgende ist jedenfalls festzuhalten, dass der Begriff der Wissenschaftlichkeit schon und gerade von Aristoteles sehr differenziert, aus heutiger Sicht vielleicht sogar liberal, gesehen wurde, und dass andererseits auch die (immer noch aktuelle) Frage, *wie* denn Gesetze zustande kommen (sollen) ebenfalls ein Thema ist, welches Lösungsskizzen hervorgebracht hat, die weit in die Antike zurückreichen.

Womit wir uns jetzt wieder dem Bereich des Handelns bei Aristoteles zuwenden und einige Punkte der Nikomachischen Ethik herausarbeiten, um dann zu jenem Thema zu kommen, das beim Philosophen dankenswerterweise relativ einfach verknüpft ist: der Verbindung von Handeln und freiem Willen. Handlungen mit Bezug auf die Ethik müssen bei Aristoteles, wie wir weiter unten noch genauer sehen werden, immer freiwillig sein, und „nicht durch externe Umstände erzwungen“ (Detel 2005, S. 95) worden sein. Vorausschicken können wir hier die mahnenden Worte von Wolfgang Detel, die gut zum hier behandelten Themenkreis passen, und die auch sehr gut zeigen, dass oft vorschnell in die eine oder andere Richtung gedacht werden könnte:

Allerdings müssen wir uns davor hüten, die Freiwilligkeit von Handlungen mit der Handlungsfreiheit zu verwechseln, die auf der absoluten Willensfreiheit beruht, wie sie Kant zu beschreiben versuchte. Die Willensfreiheit, die nach Kant freies Handeln als Handeln aus Pflicht ermöglicht, ist eine Selbstbestimmung unseres Willens – ein geistiger Akt, der in der Entscheidung besteht, einer Handlungsmaxime aus dem

einzigsten Grund zu folgen, dass diese Maxime gerecht ... ist. Von diesem Hintergrund ist bei Aristoteles nicht die Rede. [...] Die ontologische Seite der Freiwilligkeit besteht darin, dass freiwillige Handlungen, die es nach Aristoteles zweifellos gibt, nicht durch Absichten und Meinungen determiniert sind. (ebd.)

Das erste Buch der Nikomachischen Ethik behandelt nun die Suche nach der Definition des menschlichen Guts an sich, es geht um das Glück *als* das höchste Gut. Nach Aristoteles wird jedes absichtliche Tun dadurch gesteuert, dass der Mensch ein bestimmtes Gut erhalten will. Absichtliches Handeln hat ein Ziel, und dieses Ziel ist demnach eben ein *Gut*. Das höchste Ziel ist ihm zufolge bekannterweise das Glück an sich, also das gute Leben.

Als Endziel in höherem Sinne gilt uns das seiner selbst wegen Erstrebte gegenüber dem eines andern wegen Erstrebten und das, was niemals wegen eines anderen gewollt wird, gegenüber dem, was ebenso wohl deswegen wie wegen seiner selbst gewollt wird, mithin als Endziel schlechthin und als schlechthin vollendet, was allezeit seiner wegen und niemals eines anderen wegen gewollt wird. Eine solche Beschaffenheit scheint aber vor allem die Glückseligkeit zu besitzen. (EN 1097a, 31 – 1097b, 1)

Zu dieser eindeutigen Definition kommt jedoch noch etwas hinzu, denn wenn man das höchste Gut nach Aristoteles erreichen will, dann muss man unbedingt etwas dafür tun, man muss tätig werden, also eben *handeln*. Es ist nämlich nicht unwichtig, ob man „das höchste Gut in ein Besitzen oder ein Gebrauchen, in einen bloßen Habitus oder in eine Tätigkeit setzt.“ (EN 1098b, 33-35) Für Aristoteles ist klar, dass der bloße Habitus nicht ausreicht, vielmehr muss der *Aktus*, das Tätigwerden also, den Ausschlag geben, um überhaupt das höchste Gut erlangen zu können. Der praktische Ansatz wird durch sein Beispiel an dieser Stelle unterstrichen: „Wie aber in Olympia nicht die Schönsten und Stärksten den Kranz erlangen, sondern die, die kämpfen ..., so werden auch nur die, die recht handeln, dessen, was im Leben schön und gut ist, teilhaftig.“ (EN 1099a, 4ff.) Was das Gute, das Glück bei Aristoteles, sein kann wird hier nicht weiter besprochen, es sei auf das sogenannte *Ergon-Argument* (vgl. Rapp 2012, S. 25; Wolf 2010, S. 83ff.) verwiesen. Wichtig ist an dieser Stelle vor allem, dass für Aristoteles die Aktivität der Seele von großer Bedeutung ist, und zwar jene des vernünftigen Teils an sich, aber auch die jenes Teils, der von der Vernunft geleitet werden kann. „[D]as menschliche Gut ist der Tugend gemäße Tätigkeit der Seele,“ schreibt er, „und gibt es mehrere Tugenden: der besten und vollkommesten Tugend gemäße Tätigkeit. Dazu muß aber noch kommen, daß dies ein volles Leben hindurch dauert.“ (EN 1098a, 16ff.¹⁹)

Der Königsweg dieses durchaus hohe Ziel zu erreichen liegt für Aristoteles weder im

19 Oder nach anderer Übersetzung, vielleicht verständlicher: „Das für den Menschen Gute ist (a) die Aktivität (*energeia*) der Seele (b) gemäß der Vortrefflichkeit (*areté*), (c) bzw. wenn es mehrere Arten der Vortrefflichkeit (*areté*) gibt, gemäß der besten und vollkommenen – (d) und dies während eines ganzen Lebens.“ (Übersetzung nach Christof Rapp, „Aristoteles“, in: Marcus Düwell u.a. (Hg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2002, 69-81 (72).

Individuum alleine noch in einem göttlichen Geschenk, sondern vielmehr in einer multikausalen Aktivität, die vor allem mit der besten aller Künste, um mit dem Philosophen zu sprechen also mit der Staatskunst, zu tun hat. Diese müsste die Menschen befähigen und in Stande setzen, nicht nur das Gute zu tun, sondern es auch *mit Überzeugung* zu tun. „Der Staatskunst ist es um nichts so sehr zu tun als darum, die Bürger in den Besitz gewisser Eigenschaften zu setzen, sie nämlich tugendhaft zu machen und fähig und willig, das Gute zu tun.“ (EN 1099b, 31-34) Der Staat als Lenker soll demnach die Bürger dazu ermächtigen, aus freien Stücken die richtigen Entscheidungen treffen zu können. Möglich ist das alles dadurch, dass der Mensch nach Aristoteles Vernunft besitzt, und diese liegt, wie bereits erwähnt, *innerhalb* der Seele. Die Seele ist aber, wie noch auszuführen sein wird (bei Aristoteles im 6. Buch), nicht durchwegs vernünftig. Schon im dreizehnten Kapitel des ersten Buches kommt er darauf zu sprechen, dass, wie schon in den „exoterischen Schriften“ behandelt, die Seele eben einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil beinhaltet. Und gerade im Bezug auf die Hirnforschung und deren Standpunkte sollte man vielleicht schon an dieser Stelle folgendes Zitat im Hinterkopf behalten:

Ob diese beiden Teile sich so voneinander unterscheiden wie die Teile des Körpers und alles Teilbare, oder ob sie ihrer Natur nach untrennbar, und nur dem Begriff nach zwei sind wie die innere und äußere Seite der Kreisperipherie, ist für unseren Zweck gleichgültig. (EN 1102a, 28ff.)

Mit gleichgültig ist wohl gemeint, dass sich der Philosoph eine eindeutige Festschreibung offen lassen will; interessant ist jedenfalls, dass gerade diese Frage der Unterscheidung heutzutage so prominent diskutiert wird.

Fest steht jedoch, dass man nicht den Fehler erliegen sollte zu glauben, Aristoteles sehe es als möglich an, dass die beiden Teile der Seele wirklich *gleich* seien und „nur der Betrachtungsweise nach verschieden“; vielmehr sind Verstand und Sinnlichkeit zwei Vermögen einer Substanz, der Seele nämlich, aber, wie Eugen Rolfs folgert, „ihrem Träger nach verschieden, insofern der Verstand ausschließlich im Geist seinen Sitz hat, die Sinnlichkeit aber in dem Ganzen aus Geist und Körper.“ (Rolfes 1911, FN 42, I, 13) Dem nicht genug unterteilt Aristoteles diese Teile noch weiter, wobei das Beachtenswerteste bezogen auf unsere Arbeit wohl ist, dass es ein unvernünftiges Vermögen gibt, welches vom vernünftigen Teil der Seele gleichsam überredet werden kann, also quasi innerpsychisch auf eine wie auch immer übergeordnete Instanz hört, „etwa in der Art, wie wir uns in praktischen Dingen nach dem Rat des Vaters und der Freunde, nicht wie in der Wissenschaft nach den Sätzen der Mathematik richten.“ (EN 1102b, 31ff.)

Auch die Tugend wird nach diesem Schema in eine Verstandestugend (Weisheit, Klugheit) und eine Sittlichkeitstugend (Freigebigkeit und Mäßigkeit) eingeteilt.

Wie kommt es nun zu den Unterschieden zwischen den Menschen, wie kann der eine tugend-, der andere lasterhaft sein? Sind diese Vermögen von Gott, der Natur gegeben, also fest eingeschrieben und angeboren? Wieder ist es bei Aristoteles nicht so einfach diese großen Fragen zu beantworten. Denn wie er im ersten Kapitel des zweiten Buches festhält, entsteht die Verstandestugend durch Belehrung, und benötigt dadurch Erfahrung und Zeit, während die Sittlichkeitstugend durch Gewöhnung entsteht. Es kann also keine der beiden von Natur aus zum Menschen gehören. (vgl. EN 1103a, 4ff)

Es ist aber nicht so, dass wir unsere Tugenden *gegen* die Natur bekämen, vielmehr haben wir „die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit wird diese Anlage durch Gewöhnung.“ (ebd.) Man erlernt Sachen demnach aufgrund einer Anlage wegen der Tätigkeit, oder wie Aristoteles etwas weiter unten formuliert: „Denn was wir tun müssen, nachdem wir es gelernt haben, das lernen wir, indem wir es tun.“ (ebd.) Sonst würde ja niemand, wie er bemerkt, einen Lehrer brauchen, und die Menschen kämen als Experten oder Nichtkönnern zur Welt, ohne etwas verändern zu können. „*Daher müssen wir uns Mühe geben, unseren Tätigkeiten einen bestimmten Charakter zu verleihen;*“ legt er fest, „denn je nach diesem Charakter gestaltet sich der Habitus.“ (EN 1103b, 23f., Hervorhebung im Original.) Womit wir wieder ganz beim Thema der Arbeit wären, weil all diese Bemühungen, ein gutes Leben zu leben, hängen bei Aristoteles mit dem jeweiligen Habitus zusammen, und dieser kann wiederum nur durch Handlungen geformt werden. Und die Handlungen, und ihre Bewertungen, sind auf bei ihm ein klares Prinzip zurückzuführen – die Vermeidung und Gewinnung von Lust.

Als ein Zeichen des Habitus muß man die mit den Handlungen verbundene Lust oder Unlust betrachten. Wer sich sinnlicher Genüsse enthält und eben darin Freude hat, ist mäßig, wer aber hierüber Unlust empfindet, ist zuchtlos. Und wer Gefahren besteht und sich dessen freut oder wenigstens keine Unlust darüber empfindet, ist mutig, wer aber darüber Unlust empfindet, ist feig. Denn die sittliche Tugend hat es mit der Lust und der Unlust zu tun. Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute. (EN, 1104b, 4-10)

Man darf nun erstens nicht glauben, dass bei Aristoteles tugendhafte Handlungen nur die Lust oder deren Vermeidung zum Hauptzweck haben sollen – das Gute wird ja woanders verortet, im Heil der Gemeinschaft etwa -, als *Ziel der Handlung* sollte jedoch durchaus die Lust verstanden werden (vgl. dazu auch im siebenten Buch der EN die Kapitel 12 und 13). Die Ansprüche des Philosophen sind auch hier wieder sehr hoch: nicht nur soll man das Richtige tun und das Falsche unterlassen, sondern man soll es auch noch gerne, ja geradezu lusterfüllt tun, „deshalb sind auch tugendhafte Charakterzüge daran zu erkennen, dass man die tugendhaften Handlungen gerne und mit Lust vollzieht.“ (Rapp 2012, S. 33) Und den eingangs erwähnten „Charakter“, der ja auch in der Rechtsprechung Verwendung findet,

erklärt Christof Rapp an gleicher Stelle, bezogen auf die Tugendhaftigkeit, sehr erhellend:

Dies unterscheidet den Tugendhaften von dem, der nur durch Selbstbeherrschung richtig handelt. Um aber einen der Tugend entsprechenden Charakterzug auszubilden und dadurch Freude an der Tugend zu empfinden, genügen nicht einzelne Handlungen, sondern muss man sich an das tugendhafte Handeln gewöhnt haben. Und nur wenn man daran gewöhnt ist und tugendhafte Handlungen gerne tut, kann die Tugend als konstitutiver Teil des eigenen Glücks verstanden werden. (ebd.)

Nach Aristoteles muss man zuerst einmal *erkennen*, was denn die richtige, im Sinne von gute, Handlungsweise überhaupt ist, dann muss diese Handlung *gesetzt* werden, aber nicht einmal, sondern ab dem Zeitpunkt des Erkennens *immer wieder*, und dann muss nach der Gewöhnung auch noch die Überzeugung dazukommen, das Richtige auch *gerne* zu tun. Die tugendhafte Handlung beim Philosophen richtet sich bekanntermaßen immer danach, die Mitte zwischen zwei extremen Polen, *mesotês*, zu wählen. Diese Endpositionen mit den dazugehörenden mittleren, anzustrebenden Handlungsweisen werden in vorliegender Arbeit keine große Rolle mehr spielen, vielmehr aber die Handlungstheorie an sich, die im dritten Buch ausgearbeitet wird. Aber schon im zweiten Buch gibt es dazu sehr Aufschlussreiches zu lesen – wie auch folgendes längere Zitat, welches direkt der Kern dieser Abhandlung betrifft:

Eine dem sittlichen Bereich angehörende Handlung aber ist nicht schon dann eine Handlung der Gerechtigkeit und Mäßigkeit, wenn sie selbst eine bestimmte Beschaffenheit hat, sondern erst dann, wenn auch der Handelnde bei der Handlung gewisse Bedingungen erfüllt, wenn er erstens wissentlich, wenn er zweitens mit Vorsatz, und zwar mit einem einzig auf die sittliche Handlung gerichteten Vorsatz, und wenn er drittens fest und ohne Schwanken handelt. Für die Künste zählen diese Bedingungen nicht mit, da es bei ihnen nur auf das Wissen und Können ankommt. Für die Tugend aber bedeutet das Wissen wenig oder nichts, das andere dagegen, was wir durch fortgesetzte Übung und Gerechtigkeit und Mäßigkeit erworben wird, bedeutet nicht wenig, sondern alles. (EN 1105a, 28 – 1105b, 5)

Auch ohne auf die Sittlichkeit alleine abzustellen, können hier drei wichtige Aspekte der Handlung an sich herausgelesen werden. Ähnlich wie oben bezüglich der rechtlichen Situation genannt, müssen drei Voraussetzungen erfüllt sein: Wissen, Vorsatz und Überzeugung. Der Handelnde muss also genau wissen, was er tut, ebenso muss er wissen, was er damit bewirkt und schließlich sicher sein, es tun zu wollen. Diese Definition ist von unserem heutigen Verständnis einer ehrlichen Handlung nicht weit entfernt, außer natürlich, man stellt die Freiwilligkeit an sich in Frage.

Im zweiten Buch beschäftigt sich Aristoteles dann noch mit der Definition von Tugend - „Es ist

mithin die Tugend ein *Habitus des Wählens, der die nach uns bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird und zwar so, wie ein kluger Mann ihn zu bestimmen pflegt*“ (EN 1107 a 1f., Hervorhebung im Original) - und mit der weiteren Ausarbeitung der Bestimmung der richtigen Mitte. Bemerkenswert ist die Feststellung der „nach uns bemessenen Mitte“, die ganz klar darauf abzielt, eine generelle Mitte des rechten Handelns eben *nicht* zuzulassen, sondern eine individuelle Lösung für jeden Menschen beansprucht. Richtiges Handeln ist anspruchsvoll und folgt einem bestimmten Raster, dennoch kann es von Mensch zu Mensch verschieden sein, was denn die durch Vernunft bestimmte Mitte genau sei.

Danach kommt Aristoteles aber im dritten Buch zu dem Kernstück seiner Handlungstheorie, und er beginnt hier mit der Umschreibung der Unfreiwilligkeit, sowie es überhaupt scheint, als ob sich beim Philosophen nicht die Frage stellt, *ob* es denn einen freien Willen und freies Handeln gibt, sondern vielmehr jene, wann und unter welchen Umständen es denn *keinen* gebe. So bringt es auch Christof Rapp auf den Punkt: „Freiwillig sind für ihn [Aristoteles, MK] solche Handlungen, für die es keine guten Entschuldigungsgründe gibt.“ (Rapp 2012, S. 42) Damit wird natürlich die Frage nach einem freien Willen sehr vereinfacht – mit Hilfe einer negativen Definition wird er als sonst, also in allen nicht beschriebenen Ausnahmen, immer gegeben angenommen. Drei Fragen versucht Aristoteles an dieser Stelle zu beantworten: Was ist die Freiwilligkeit? Was ist die Entscheidung? Was ist die Verantwortung? (vgl. dazu Rapp 2010, S. 109ff.)

Unklar ist hier, und darauf weist Christoph Jedan hin, ob Aristoteles an dieser Stelle wirklich im Sinne einer absoluten Willensfreiheit gelesen werden kann, gleichsam als Indeterminist, oder aber ob er nicht sogar als Vorläufer und Wegbereiter der heutigen Deterministen gesehen werden kann. Die Frage hierbei ist, ob „kausale Faktoren, die das Eintreten eines Ereignisses unausweichlich ... machen, erst im Laufe der Zeit auftreten und nicht von jeher bestehen.“ (Jedan 2008, S. 44) Die Standardinterpretation dieser Problematik nimmt eben dieses Auftreten im Laufe der Zeit an, jedoch könnte man sich nach Jedan genauso gut auf Metaphysik VI,2-3 beziehen und das „Auftreten solcher kausaler Faktoren ... als Zusammenlaufen von vorher getrennten Kausalketten“ (ebd.) interpretieren; dadurch käme man dann zur Standpunktfrage: die Trennung der Kausalketten kann einfach eine menschliche Sichtweise sein, die jedoch von einem anderen Standpunkt aus (bei Augustinus wird dieser im Spätwerk die Gnadenlehre werden, für manche Forscher unserer Zeit scheint es, dass möglicherweise das Gehirn diesen Platz ausfüllen kann) nichts weiter als eine einzige, und somit nicht künstlich getrennte, Kausalkette sein kann.

Anders ausgedrückt geht es um die Frage, ob die Zukunft offen oder geschlossen ist, und wie Aristoteles die Problematik lösen wollte. Und dies wiederum hat naturgemäß Auswirkungen auf die Frage, ob der Handelnde Urheber seiner Handlungen sein kann. Auch hier merkt

Jedan plausibel an, dass Aristoteles' Drängen auf die generelle Handlungsmöglichkeit (außer eben in Ausnahmefällen) eine starke Stütze für die „Willensfreiheitsthese“ (Jedan 2008, S. 46) darstellt, jedoch ebenso eine andere, alternative Sichtweise möglich ist. Nach der kompatibilistischen Interpretation betont Aristoteles hingegen vielmehr,

dass unsere Entscheidungen vielfach die entscheidenden Weichenstellungen sind, die bestimmen, welchen weiteren Verlauf die Geschehnisse nehmen werden. Unsere Entscheidungen liegen normalerweise in dem Sinne in unserer Macht, dass sie von uns getroffen werden und wir nicht unter Zwang handeln. Das heißt aber nicht, dass wir diese Entscheidungen in einem indeterministischen Sinne >frei< treffen. Dieser Interpretationsrichtung zufolge ist Aristoteles also Vorläufer eines Kompatibilismus, nicht einer Willensfreiheitsthese.“ (ebd.)

Diese Auslegungsunterschiede zwischen den Aristotelesexegeten werden hier nicht geklärt werden können, aber es schien wichtig darauf hinzuweisen, dass der Philosoph hier als Vorläufer ganz unterschiedlicher weiterführender philosophischer Sichtweisen herangezogen werden kann und auch wird.

Nach dieser Erläuterung wenden wir uns wieder der Nikomachischen Ethik zu, und zwar wieder genau zu dem gerade zweiseitig zu betrachtenden Problem der Freiwilligkeit. Sich berufend auf die Tugend und die Moral stellt Aristoteles nämlich zu Beginn des dritten Buches fest, dass „Lob und Tadel“ (EN 1109b, 30) nur dann bezogen auf Tugendhaftigkeit möglich seien, wenn Freiwilligkeit vorliegt. Wann liegt diese nach ihm eben *nicht* vor?

Unfreiwillig scheint zu sein was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht. Erzwungen oder gewaltsam ist dasjenige, dessen Prinzip außen liegt, und wo der Handelnde oder der Gewalt Leidende nichts dazu tut, z.B. wenn ihn der Wind oder Menschen, in deren Gewalt er ist, irgendwohin führen. (EN 1109b, 35 – 1110a, 2; Hervorhebung im Original.)

Generell gibt es demnach zwei Komponenten, die Handlungen unfreiwillig erscheinen lassen können. Einerseits schiere Unwissenheit – da man nicht genau weiß, was man tut, kann auch von einer Freiwilligkeit des Tuns nicht geredet werden. Andererseits kann man direkt, von Naturgewalten oder auch Menschen, zu Handlungen gezwungen werden, und dieser Zwang schließt folgerichtig jede Freiwilligkeit aus.

Der *Zwang* wird von Aristoteles im dritten Buch zuerst behandelt, und man kann sagen, dass er die Grenzen des Zwanges sehr eng zieht. Beispiele, die er selbst gibt, und die im Zweifel eher der Willensfreiheit unterzuordnen seinen, sind: ein Tyrann fordert eine böse Tat von uns

ein und erpresst uns damit, unsere Familie in seiner Gewalt zu haben. Oder man sieht sich gezwungen, Güter von Bord eines Schiffes zu werfen, weil man sonst zu schwer wäre und im Sturm unterzugehen drohe. (vgl. EN 1110a, 3ff.) Er nennt diese Taten „gemischter Natur“ (ebd.), jedoch doch mehr freiwillig als unfreiwillig, weil sie nämlich, *während* sie begangen werden, freiwillig gewählt erscheinen. „Und darum muß etwas mit Rücksicht auf die Zeit der Handlung als freiwillig und unfreiwillig bezeichnet werden.“ (EN 1110a, 13f.) Es ist also der *Zeitpunkt der tatsächlichen Tat* vor dem Zeitpunkt der Motivation der Tat zu stellen – oder anders ausgedrückt: selbst bei dieser Art von Erpressung (durch Mensch oder Natur) ist es immer noch möglich, frei und eben anders zu handeln. Es ist demnach Aristoteles folgend sehr schwer, gezwungenermaßen *nicht* frei zu handeln; Entschuldigungsgründe lässt er eigentlich kaum zu. „Was soll nun als *erzwungen* gelten?“ fragt er dann auch nach. „Das, antworten wir, dessen Ursache außen ist und wo der Handelnde nichts dazu tut.“ (EN 1110b, 1f.)

Hellsichtig beugt der Philosoph auch hier gegen etwaige Schlupflöcher vor: sollte jemand argumentieren, dass das Lustbringende überhaupt, oder das sittlich Gute an sich, etwas Zwingendes sei, und sich also außen befände, dann wäre ja *alles* zwingend - und somit ein freier Wille erst recht wieder *unmöglich*. Aber alle Menschen handelten ja immer aus jenen Gründen, somit würde es als Begründung der Ausnahme nach Aristoteles wegfallen, genauso wie das Erzwungene und Unfreiwillige ihm zufolge schmerzlich zu sein hätten, Freiwilliges jedoch Freude mache. Und so folgt seine diesbezügliche Abrechnung mit der vorgegebenen Gezwungenheit, plus einer erweiterten Definition am Ende des ersten Kapitels:

Es ist also lächerlich, die äußeren Güter anzuklagen und nicht sich selbst, der man so leicht von Derartigem gefangen wird, lächerlich, das Gute sich selbst zuzuschreiben, das Schimpfliche aber auf Rechnung der äußeren Reizes zu setzen. Erzwungen ist und bleibt doch wessen Prinzip außen ist, wo aber das den Zwang Erdulden nichts dazu tut. (EN 1110b, 14ff.)

Selbst wenn das, was wir begehren, oder auch nachdem wir süchtig sind, außerhalb unser selbst liegt, so liegt doch das Begehren danach nur in uns, im Streben des jeweils Handelnden. Und damit ist die Bedingung des freiwilligen, nicht erzwungenen Handelns erfüllt.

Auch der zweiten Möglichkeit, der *Unwissenheit*, wird nicht allzu viel Raum gelassen, wie Aristoteles im zweiten Kapitel präzisiert. Gleich der erste Punkt ist etwas irreführend: eine unwissende Handlung muss von „Schmerz und Reue“ (EN 1110b, 18) begleitet sein, und wenn dieses (nachträgliche) Missfallen am Getanen fehlt, dann kann der Mensch vielleicht nicht freiwillig (indem er es nicht wusste) gehandelt haben, aber nach Aristoteles sicher auch *nicht unfreiwillig*. Einer, der die Tat nicht bereut, wird vom Philosophen als *nicht freiwillig*

Handelnder (im Gegensatz zum *unfreiwillig* Handelnden) bezeichnet. Es wird hier interessanterweise eine nachträgliche emotionale Ebene eingeführt, denn zum Zeitpunkt der Tat sind ja sowohl die Bereuenden wie die nicht Bereuenden gleich unwissend, und erst in der emotionalen Reaktion auf das Ergebnis der Tat wird dann vom Philosophen in unfreiwillig (= bereuend) und nicht freiwillig (= nicht bereuend) unterschieden. (vgl. Kenny 1979, S. 169; Rapp 2010, S. 118f.) Christian Kock erklärt diese *Rück-Sicht* mit Kenny als für Aristoteles' Denken unumgänglich:

Kenny explains how in all practical reasoning, as Aristotle sees it, we argue as it were backwards; that is, we start with a certain goal, value or end that we want to promote, for example, health; given that the end is good, we look for a means to bring about that end, because that means will also, in that respect, be good. Thus, if health is the end, it follows that what brings health is also good, and since exercise is something which brings health, it follows that exercise is good. So, to speak generally, we look for steps in reasoning that will transfer or *preserve goodness* from the end to the means. (Kock 2014, S. 17)

Weiters wird bei Aristoteles dann in Unwissenheit und „ohne Wissen“ (EN 1110b, 26f.) unterschieden, womit Handlungen im Zorn oder im Rausch gemeint sind. Der Bürger habe nach Aristoteles natürlich die Pflicht, sich kundig zu machen, was erlaubt sei und was nicht – selbst gewählte Unwissenheit führe daher keineswegs zu unfreiwilligem Handeln. Beides zeige nur von schlechtem Charakter, eine echte Unwissenheit müsse hingegen vielmehr auf den Einzelfall gerichtet sein. Mögliche unfreiwillige Handlungen aus Unwissenheit sind nach Aristoteles z.B. das Verraten eines Geheimnisses, von dem man nichts wusste, das zufällige Losgehen einer Wurfmaschine beim Demonstrieren derselben, den Sohn für einen Feind halten (sowie Merope in Kresphontes von Euripides), das Verwechseln einer stumpfen mit einer spitzen Lanze oder das eines Steines mit Bimsstein, oder auch das Töten eines Gegner, den man nur niederschlagen wollte²⁰. (vgl. EN 1111a, 10ff.)

Aristoteles fasst zu Beginn des dritten Kapitels dann wieder zusammen:

Da unfreiwillig ist was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht, so möchte *freiwillig* sein: *wessen Prinzip in dem Handelnden ist und zwar so, daß er auch die einzelnen Umstände der Handlung kennt*. Denn es ist wohl verkehrt, wenn man als unfreiwillig bezeichnet was aus Zorn oder Begierde geschieht.

Denn, ernstlich würden dann keine anderen Sinneswesen mehr freiwillig, das heißt spontan, tätig sein und ebensowenig die Kinder. (EN 1111a, 20ff., Hervorhebung im Original)

20 Vgl. dazu die Analyse Rapps bezüglich der gleichzeitigen Einschränkung und auch Erweiterung des Unwissenheitskriteriums bei Aristoteles bezogen auf die heutige Sicht – Rapp 2012, S. 45f.

Der erste Teil des Zitats ist leicht verständlich: in erster Linie ist es eine Zusammenfassung des schon oben Erwähnten, dass nämlich freiwilliges Handeln einen Grund *innerhalb* des Handelnden bedarf, und dass die Wirkungen der Handlung gekannt werden müssen. Zorn und Begierde veranlassen demnach Handlungen, die *ebenfalls* freiwillig sein müssen.

Der zweite Absatz führt für das Thema dieser Arbeit wohl schon zu weit, dennoch sollte kurz festgehalten werden, dass Aristoteles hier erstens, zumindest nach der Übersetzung von Rolfes (der hier keine Fußnote setzt), Freiwilligkeit und Spontanität gleichsetzt, und beides sowohl Kindern als auch Tieren (geringstenfalls wohl einigen, die seiner Meinung nach Sinn haben) zugesteht. In der englischen Übersetzung verschwindet diese Gleichsetzung Freiwilligkeit = Spontanität jedoch:

An involuntary action being one done under compulsion or through ignorance, a voluntary act would seem to be an act of which the origin lies in the agent, who knows the particular circumstances in which he is acting. For it is probably a mistake to say that acts caused by anger or by desire are involuntary.

In the first place, if we do so, we can no longer say that any of the lower animals act voluntarily, or children either. (Selbe Stelle auf Englisch, Übersetzung: Rackham)

(Eine andere Sichtweise auf ein ähnliches Thema wird uns weiter hinten bei Helmuth Plessner noch interessieren.)

Nach der Abhandlung der Freiwilligkeit wendet sich Aristoteles dann einem äußerst interessanten Begriff zu: dem der „EntschlieÙung oder der Willenswahl“. ²¹ (EN 1111b, 6f.) Diese Willenswahl „scheint vor allem das eigentümliche der Tugend auszumachen und noch mehr als die Handlungen selbst den Unterschied der Charaktere zu begründen“ (ebd., im Anschluss). Damit ist geklärt, dass die Willenswahl den Handlungen vorausgeht, und wohl noch mehr als diese zum Charakter an sich beizutragen scheint; da sie eine Wahl ist muss sie wohl auch freiwillig sein, „fällt aber nicht mit dem Freiwilligen zusammen, sondern letzteres hat einen weiteren Umfang.“ (EN 1111b, 8f.) Somit muss die Willenswahl so etwas wie eine Unterform der Freiwilligkeit sein – es kann durchaus freiwillig, aber ohne Willenswahl gehandelt werden.

Und nun das Zitat der anschließenden Stelle, welches sowohl auf oben Erwähntes als auch auf den ganzen nächsten Teil dieser Arbeit Bezug nimmt:

21 Das schöne Wort Willenswahl erklärt Rolfes in Fußnote 6 zum dritten Buch noch gesondert: „Mit Willenswahl, lat. *electio*, übersetzen wir *προαίρεσις*. Es bedeutet eigentlich [...]: einem vor anderem den Vorzug geben.“ (Rolfes 1911, III, 4, FN 6) Vorsatz wäre eine mögliche Übersetzung, nach Rolfes scheint dieses Wort jedoch die Bedeutung zu haben, dass etwas Schwieriges noch bevorsteht, oder die Ausführung schwer oder langwierig sein kann. (vgl. ebd.) Mit Wahl scheint ein neutralerer Begriff gefunden, der auch in dieser Arbeit verwendet werden soll.

Das Freiwillige oder Spontane findet sich auch bei den Kindern und den anderen Sinneswesen, eine Willenswahl dagegen nicht; und rasche Handlungen des Augenblicks nennen wir zwar freiwillig, sagen aber nicht, daß sie aufgrund vorbedachter Willenswahl geschehen sind. (ebd.)

Die Willenswahl, wenn sie denn eine sein will, muss einige Kriterien erfüllen, wie gleich ausgeführt wird. Eine freiwillige oder spontane Handlung, wie das Heben der Hand, vielleicht um einen Ball zu greifen oder einem schönen Vogel zuzuwinken, oder das Bellen des Hundes aus Wohlgefallen, werden kaum unter diese Definition fallen – es wird ihnen also keine Willenswahl voraus gehen müssen.

Weiters legt Aristoteles demnach fest: die Willenswahl ist keine Begierde und nicht Zorn, Meinung oder bloßer Wille. Letzteres vor allem deshalb nicht, weil es nach Aristoteles keine Willenswahl des Unmöglichen gebe, und auch, weil der bloße Wille mehr auf einen Endzweck, die Willenswahl aber „auf die Mittel zum Zweck“ (EN 1111b, 26) abziele; denn „die Willenswahl scheint überhaupt nur da eine Stelle zu finden, wo etwas in unserer Macht steht.“ (EN 1111b, 30f.) Es geht also darum zu überlegen, mit Hilfe welcher Schritte, Mittel oder Handlungen ein schon definiertes Ziel erreicht werden soll. Das impliziert, dass es *mehre* Wege geben muss, die zum Ziel führen, weil sonst ja keine Wahl möglich wäre.

Die Willenswahl ist demnach etwas Freiwilliges, *frei gewählt* und *überlegt* oder *vorbedacht*. Sie erfolgt mit *Verstand und Vernunft*, und was sie tut ist, dass sie etwas vor einem anderen *auswählt*. (vgl. EN 1112a, 14ff.) Und die Überlegung handelt nicht vom Ziel, sondern von den *Mitteln*, dieses zu erreichen. Zum bereits feststehenden Ziel präzisiert Aristoteles dann noch:

Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen, der Redner nicht, ob er überzeugen, der Staatsmann nicht, ob er dem Gemeinwesen eine gute Verfassung geben, und überhaupt niemand, ob er sein Ziel verfolgen soll, sondern nachdem man sich ein Ziel gestellt hat, sieht man sich um, wie und durch welche Mittel es zu erreichen ist; (EN 1112b, 12-16)

Die interessante Sache ist demnach, sich überhaupt ein übergeordnetes Ziel zu setzen, und dieses wird das folgerichtig angestrebt. Die Zielsetzung muss jedoch schon davor getroffen (oder auch erzwungen) worden sein.

Und bezogen auf die Willenswahl differenziert Aristoteles weiter: „Gegenstand der Überlegung und der Willenswahl ist eines und dasselbe nur mit dem Unterschied, daß das Gewählte schon bestimmt ist.“ (EN 1113a, 3f.) Wenn man jetzt Christof Rapp folgt und Willenswahl mit

Entscheidung übersetzt (vgl. dazu Rapp 2010, S. 113ff.; Rapp 2012 S. 46ff.), wird der Sachverhalt vielleicht noch klarer: „Eine Entscheidung ist für Aristoteles dementsprechend“ führt Rapp aus,

'ein mit Erwägung verbundenes Streben nach dem, was in unserer Macht steht.' (EN 1113a 10f.) Eine überlegte Handlung wird immer dann ausgelöst, wenn wir zu einem erstrebten Ziel denjenigen in unserer Macht stehenden Weg wählen, den wir nach erfolgter Abwägung für den besten halten, sofern keine äußeren Hindernisse auftreten. (Rapp 2012, S. 48)²²

Es geht also darum, *selbst* einen Weg, eine Handlungsanleitung, zu finden, und diesen dann in die Tat zu setzen. Und zu eben diesen Handlungen äußert sich Aristoteles am Beginn des siebenten Kapitels des Buches: „Da nun also der Zweck Gegenstand des Wollens ist und die Mittel zum Zweck Gegenstand der Überlegung und Willenswahl, so sind wohl die auf diese Mittel gerichteten Handlungen frei gewählt und freiwillig.“ (EN 1113b, 2-5) Somit gibt der Philosoph spätestens an dieser Stelle doch ein recht deutliches Bekenntnis zum *freien Willen* ab, vor allem, was das freiwillige Handeln betrifft – was aber, wie schon besprochen, nicht bedeutet, dass *jede* Handlung freiwillig sein muss.

Eine Handlung nach Aristoteles muss nämlich - wieder Christof Rapp folgend - zusammenfassend vier Kriterien erfüllen:

1. Bezogen auf ein bestimmtes Ziel muss die Handlung A der Handlung B *vorgezogen* werden – Handlung A muss für besser gehalten werden, und zwar auch deshalb, weil man diese Handlung mehr *will*. (vgl. EN 1112a, 5)
2. Die Bevorzugung der Handlung A darf *nicht von anderen Bedingungen* als dem Wollen *abhängen* – A muss besser als B sein. Mit dieser Entscheidung ist schon mehr getan als mit einer einfachen Erwägung, da sie bestimmt ist. (vgl. EN 1113a, 3f.)
3. Die Handlungsweisen (hier A und B) müssen *direkt ausführbar*, also zeitnah, sein, und auch *tatsächlich ausführbar*, also praktisch zu bewerkstelligen.
4. Wenn das Individuum nun A mehr als B will, dann muss diese Handlung *unverzüglich gesetzt* werden, es sei denn, es tritt ein Hindernis auf. Das Streben muss sofort zur Handlung und somit zur Realisation führen, denn „[d]as Denken für sich allein aber bewegt nicht.“ (EN 1139a, 35) (vgl. Rapp 2010, S. 125f.)

²² Zum Vergleich die Stelle übersetzt von Rolfes: „Da also Gegenstand der Willenswahl etwas von uns abhängiges ist, das wir mit Überlegung begehren, *so ist auch die Willenswahl ein überlegtes Begehren von etwas, was in unserer Macht steht.*“ (EN 1113a, 10f., Hervorhebung im Original.)

Es ist nach Aristoteles ganz einfach in unserer Macht, das Gute und das Böse zu tun, oder es eben auch zu unterlassen, wir können „sittlich und unsittlich“ (EN 1113b, 13f) sein. Jetzt gäbe es im restlichen Buch noch viele Hinweise und auch Erklärungen zum freien Willen oder auch zu Recht und Unrecht, da dies aber keine Abhandlung über Aristoteles werden soll und noch viele andere zu Wort kommen sollen, wird nun nur noch auf einen, hoffentlich hinreichend wichtigen Aspekt, eingegangen.

Unter EN 1113b, 14f. zitiert Aristoteles einen Ausspruch unbekannter Herkunft, nämlich die Annahme, dass „mit Willen schlecht und ungern glücklich keiner ist.“²³ Für ihn ist diese Feststellung, die gegen Platon gerichtet ist (vgl. Rolfes, III, 7, FN 11), teils richtig, teils falsch.

3.1.1 Einschub Platon

Die Frage, ob nun Schlechtes aus Unverstand, also unabsichtlich, oder aus Schwäche, also absichtlich, getan wird ist eine, welche auch die heutige Debatte über Schuld und Sühne weit über Dostojewski hinaus bewegt. Platon hat sie zum Beispiel im *Protagoras* anders als Aristoteles beantwortet, worauf sich eben jener ja an obiger Stelle bezieht. Der Punkt 37 dieses Dialoges ist schon überschrieben mit *Verkehrtes Handeln beruht auf Unverstand*, womit klar ist, worauf Platon wohl hinaus will. Die Stelle unter 357c-d fasst die Meinung sehr schön zusammen, und wird wieder länger wiedergegeben:

Ihr fragtet uns nämlich, wenn ihr euch dessen erinnert damals als wir Beide mit einander einverstanden waren, es gebe nichts stärkeres als die Erkenntnis, und wo sie nur wäre, herrschte sie auch überall über die Lust und alles andere, ihr aber behaupten wolltet die Lust herrsche oftmals auch über den erkennenden Menschen, wir aber euch dies nicht zugeben wollten, damals fragtet ihr uns, O Protagoras und Sokrates, wenn dieser Zustand das nicht ist, daß man von der Lust überwunden wird, so sagt uns doch, was er denn ist, und wie ihr ihn erklärt? Wenn wir euch nun damals gleich gesagt hätten, er wäre eben Unverstand, so würdet ihr uns ausgelacht haben; jetzt aber wenn ihr uns auslachen wollt, müßt ihr euch selbst mit auslachen, denn ihr habt selbst eingestanden, wer bei der Wahl der Lust und Unlust, das heißt des Guten und Bösen fehle, der fehle aus Mangel an Erkenntnis, und nicht nur an Erkenntnis, sondern noch weiter habt ihr ja zugegeben, daß es eine messende sei. (Protagoras 357c)

Was mit dem Verstand, der Erkenntnis also, vermessen und abgewogen werden kann, das kann *nur* das Richtige hervorbringen. Es sollte so sein, dass der Mensch, wenn er weiß, was das Richtige ist, gar nicht anders kann, als dieses auch zu wählen und somit richtig zu handeln. Eine andere Möglichkeit scheint es nicht zu geben.

Auch der nächste Punkt 38 handelt davon, wie schon die Überschrift deutlich macht: *Niemand wählt freiwillig das Schlechte*. Unter 358b-d erläutert Platon, dass es nicht nur unmöglich sei,

²³ „Mit Willen schlecht ist keiner, noch ungern beglückt“ übersetzte hier Adolf Lasson.

mit Wissen das Falsche zu tun, sondern auch gegen die Natur des Menschen selbst:

Wenn nun, sprach ich, das Angenehme gut ist, so wird ja niemand, – er wisse nun oder glaube nur, daß es etwas besseres, als er tut, und auch ihm mögliches, gibt, – noch jenes tun, da das Bessere in seiner Macht steht; und dieses zu schwach sein gegen sich selbst ist also nichts anders als Unverstand, und das sich selbst beherrschen nichts anderes als Weisheit. – Dem gaben Alle Beifall. – Wie nun? nennt ihr das Unverstand falsche Meinungen zu haben und sich zu täuschen über wichtige Dinge? – Auch dem stimmten Alle bei. – Ist es nicht auch so, daß Niemand aus freier Wahl dem Bösen nachgeht, oder dem was er für böse hält? und daß das, wie es scheint, gar nicht in der Natur des Menschen liegt, dem nachgehn zu wollen, was er für böse hält anstatt des Guten, wenn er aber gezwungen wird von zwei Übeln eins zu wählen, niemand das größere nehmen wird, wenn er das kleinere nehmen darf? – Dieses alles kommt uns Allen einem vor wie dem andern. (Protagoras 358b-d)

Auch wenn Prodikos und die anderen an dieser Stelle überzeugt werden konnten, kommt Platon selbst in den *Nomoi* abermals auf dieses Thema zu sprechen, zum Beispiel wenn der Athener dem Kleinias in Punkt 114 b) *Die Verbundenheit des Gerechten mit dem Schönen und der Satz von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns* (860c) eben die Unmöglichkeit des freiwilligen Frevels erklären will:

Der Athener: In meinen früheren Reden habe ich es wohl, denke ich, ausdrücklich angesprochen, oder geschah es nicht früher, so spreche ich jetzt es aus.

Kleinias: Was denn?

Der Athener: Daß alle Schlechten in allem unfreiwillig schlecht sind. Wenn sich dies aber so verhält, dann folgt notwendig aus diesem der nächste Satz.

Kleinias: Welchen meinst du?

Der Athener: Daß der Ungerechte wohl schlecht, der Schlechte aber das unfreiwillig ist. Unfreiwillig aber etwas Freiwilliges zu tun, das hat keinen Sinn. Demnach möchte also demjenigen, welcher das Unrecht für etwas Unfreiwilliges erklärt, der unrecht Handelnde unfreiwillig unrecht zu handeln scheinen. Auch jetzt muß ich das einräumen, denn ich gebe zu, daß alle unfreiwillig unrecht handeln. Und wenn auch jemand aus Streitsucht oder Ehrgeiz behauptet, daß sie wider ihren Willen ungerecht sind, doch viele freiwillig unrecht handeln, so ist doch meine Überzeugung die vorige, nicht diese. (Nomoi, 860c)

Kurz gesagt: wer Unrecht tut handelt ohne freien Willen – eine so gesehen für manche durchaus moderne Position.

Zurückkehrend zu Aristoteles kann jedoch wiederholt werden: der Philosoph teilt diese Ansicht *nicht*. „Niemand ist unfreiwillig glücklich,“ schreibt er, „aber die Schlechtigkeit ist etwas Freiwilliges.“ (EN 1113b, 15f.) Das Problem, welches sich dem Philosophen stellt, ist, wie es denn möglich sein kann, dass ein Mensch zwar klug und geschickt sein kann, aber dennoch

unenthaltssam – es geht also um das Problem der Willensschwäche, die es nach Platon und Sokrates eigentlich gar nicht gibt oder geben dürfte. Und diese wird von Aristoteles im siebenten Kapitel abgehandelt, nach Christof Rapp deswegen, weil Aristoteles der Auffassung war, dass die „Philosophie die vorphilosophischen Intuitionen angemessen berücksichtigen muss ... [und] philosophische Abhandlungen den Überzeugungen des Common Sense Rechnung tragen müssen.“ (Rapp 2012, S. 49) Mit anderen Worten könnte man sagen, dass Aristoteles einfach die Notwendigkeit sah, die offensichtlichen Handlungen der Menschen – nämlich Handeln *wider* besseren Wissens – in sein Denken mit aufzunehmen und nicht einfach zu negieren. Dies wirft er auch Sokrates vor, der meinte, „es sei entsetzlich, wenn jemand wirkliches Wissen innewohnte, und doch etwas anderes stärker wäre und ihn wie einen Sklaven hin- und herzöge.“ (EN 1145b, 24f.) Wobei diese Betrachtungsweise Aristoteles selbst wohl nahe stand, Sokrates aber, folgert er weiter „bekämpfte überhaupt den Begriff, wie wenn es Unmäßigkeit gar nicht gäbe.“ (ebd.) Dies kann er nicht gelten lassen, zu offensichtlich anders ist das Leben:

Allein diese Vorstellung ist mit den klaren Tatsachen entzweit, und man muß nur sein Augenmerk auf den Affekt, die Leidenschaft richten und wenn wirklich unwissentlich gefehlt wird, die Frage stellen, in welcher Art die Unwissenheit entsteht. Liegt es doch auf der Hand, daß der Unenthaltssame erst dann meint, das Verbotene tun zu sollen, wenn die Leidenschaft ihn übermannt. (EN 1145b, 28-32)

Die klaren Tatsachen widerlegen also die Vorstellung, alles Schlechte passiere durch Unwissenheit, vielmehr hat eine Leidenschaft ihre Finger im Spiel – ein Wort, welches ja gerade im Deutschen exzellent für das Gemeinte zu passen scheint. Und weiters muss die Unwissenheit, wenn sie denn entsteht, jedenfalls eine selbst gemachte sein, und somit nicht nachsichtig beurteilt werden.

Die Verfehlungen, von denen Aristoteles nun spricht, sind keine strafrechtlich relevanten, sondern das Gute und das Böse bezieht sich auf die Enthaltssamkeit. Es scheint aber annehmbar, die Thematik abstrakter auf Verfehlungen zu beziehen, vor allem, da es sich ja um die Problematik der *akrasia*, der Willensschwäche, handelt. Die erste Frage zur Unenthaltssamkeit, die Aristoteles stellt, lautet, wo der Unterschied zum Enthaltssamen zu verorten ist. Ist man unenthaltssam wegen des Gegenstandes, oder weil das Verhalten einfach so beschaffen ist, oder ist es gar eine Kombination aus beiden Komponenten? Dann müsse man zu beantworten versuchen, ob dieses Problem sich um alle Dinge dreht oder nur um spezielle. (vgl. EN 1146b, 15ff.) Er folgert:

Der schlechthin Unenthaltssame hat es nämlich nicht mit allem zu tun, sondern vielmehr mit eben dem, worauf die Unmäßigkeit sich bezieht, und er ist unenthaltssam, nicht insofern er überhaupt zu dem betreffenden Ding ein Verhältnis hat, da das dasselbe

wäre wie die Unmäßigkeit, sondern insofern, er dieses bestimmte Verhältnis hat. Der eine nämlich gibt sich mit Vorsatz und aus freier Wahl der Begierde hin und hat dabei die Meinung, daß man immer die Lust des Augenblickes genießen müsse; der andere meint das nicht, fröhnt der Lust aber doch. (EN 1147a, 19-23)

Es scheint also so, dass das gleiche Verhalten – die Unenthaltbarkeit – je verschiedene Ursachen haben kann. Der Kernpunkt dieser Unterschiede ist nach Aristoteles hier die unterschiedliche Form, die Wissen annehmen kann - oder die Formen, in denen sich Wissen zeigt. Während man nun eine Handlung setzen können drei Arten von Wissen an den Tag treten:

1. Ein Wissen, welches man einerseits hat, aber auch gegenwärtig besitzt, also zur Tatzeit anwendet.
2. Ein Wissen, welches man eigentlich hat, gegenwärtig aber vergessen hat, und so nicht anwenden kann oder will.
3. Ein Wissen, welches man gleichzeitig hat und nicht hat, da man durch eine starke Erregung in eine Art doppelten Habitus versetzt ist, und demnach das Wissen nicht anwenden kann, weil es gleichsam gar nicht vorhanden ist. (vgl. EN 1146b, 31 – 1147a, 16)

Daraus webt Aristoteles nun eine etwas verwirrende Handlungstheorie der Willensschwäche, die Christof Rapp wieder in vier Schritte unterteilt (die Argumentation folgt nun Rapp 2012, S. 50-53):

Erstens gibt es eben zweierlei Erscheinungsformen von Wissen: einerseits kann man Wissen besitzen und anwenden, andererseits besitzen und nicht anwenden. (EN 1146b, 31ff.)

Zweitens kann es etwas ganz Unterschiedliches bedeuten etwas zu wissen. Anhand des praktischen Syllogismus kann sich das Wissen auf alle drei Ebenen beziehen: ein Wissen um die allgemeinen Dinge wie in einem Obersatz, ein Wissen um die partikulären Dinge wie im Untersatz oder ein Wissen um die Handlung wie in der Konklusion. (EN 1146b, 23ff.) So kann man nach Aristoteles zwar im Obersatz wissen, dass eine Handlung zu unterlassen ist, gleichzeitig im Untersatz jedoch nicht.

Drittens, und hier macht es Aristoteles der Leserin und dem Leser nicht leicht, kann man etwas wissen und dieses Wissen sogar ausdrücken und vortragen, ohne dass man es aber *wirklich* weiß. Damit bezieht er sich auf einen Vergleich (diese Stelle kommt hier bei Rapp meiner Meinung nach zu kurz), dass nämlich der Unenthaltbare, wie oben im Punkt 3 beschrieben, das Wissen hat und auch wieder nicht hat, und sich in seiner Unentschlossenheit so verhält wie ein „Schüler der Anfangsstufe“ (EN 1147a, 21f.), der Wörter aneinander reihen kann, ohne zu wissen, was sie bedeuten. Die „Sache“ so Aristoteles weiter,

„muß ihnen zuerst in Fleisch und Blut übergegangen sein ... Man muß also annehmen, daß ein Mensch, der sich nicht beherrschen kann, Worte macht wie ein Schauspieler auf der Bühne.“ (ebd.) Dieser Vergleich ist nicht ganz zutreffend, denn während der Schauspieler auf der Bühne ja weiß, dass er auf der Bühne steht und Worte anderer Menschen als seine eigenen ausgibt, ist es genau jener Prozess beim Unenthaltamen, der problematisch ist. Ich verstehe den Vergleich nur als letzte Erklärungsunterstreichung des weiter oben schon Gesagten, und demnach wäre ein günstigerer Vergleich zum Beispiel jener mit einem Philosophiestudenten, der nach ein paar Semestern über Nietzsche redet und vollkommen überzeugt davon ist, ihn gänzlich erfasst zu haben, während dies erstens sicher nicht der Fall ist (es muss in Fleisch und Blut übergegangen sein, und das bedarf der Zeit, meint der Philosoph), der Student also irrt, zweitens wäre es ihm aber möglich, mit Selbstreflexion und Vertrauen auf ältere Lehrerinnen und auch Bücher, einzusehen, dass sein Wissen momentan nur ein Scheinwissen sein konnte. Die Worte macht man zwar wie ein Schauspieler auf der Bühne, das Wissen um die Wörter gleicht aber nicht dem des Schauspieler, sondern dem des übereifrigen Schülers.

So wäre dann auch *viertens* der nächste Schritt im aristotelischen Denken nach Rapp verständlicher: Die Willensschwäche kommt dadurch zustande, und jetzt kommt der große Sprung, dass bei ihr, und vielleicht nicht nur da, immer *zwei* praktische Syllogismen *parallel* ablaufen. Ausgeführt wird das ab EN 1147a 23 bis 1147b 17 und beginnt mit:

Man kann sich die Ursache der Erscheinungen, die uns beschäftigt, auch in folgender Weise nach dem natürlichen Hergang in der Seele klarmachen. Die eine das Handeln bestimmende Meinung ist allgemein, die andere geht auf das Einzelne, das als solches der Sinnlichkeit untersteht. Wird nun aus den beiden Meinungen durch logische Verknüpfung eine, so muß die Folgerung da, wo es sich bloß um die Erkenntnis handelt, von der Seele bejaht, dagegen im Praktischen sogleich in die Handlung übersetzt werden; es muß z.B., wenn man alles Süße verkosten muß und dieses bestimmte Ding, als ein im allgemeinen befaßtes Einzelnes, süß ist, der Mensch, wenn er es kann und nicht gehindert oder abgehalten wird, dieses gleichzeitig auch tun. (EN 1147a 23-33)

Es gibt demnach erstens den einen Syllogismus, der nach Platon und Sokrates, und wenn alles nach Wunsch laufen würde wohl auch nach Aristoteles, der einzige sein sollte - jenen der *Vernunft* nämlich, oben „allgemein“ genannt. Und dann gibt es einen zweiten, ebenfalls das Handeln bestimmenden, logischen Schluss, der aber auf das „Einzelne“ geht und nicht der Vernunft, sondern der „Sinnlichkeit“ untersteht. Diese beiden Syllogismen werden nun laut Aristoteles logisch verknüpft, wobei es nicht ganz schlüssig scheint, wie diese Verbindung geschieht. Nach dem Philosophen gewinnt jedenfalls in diesem Fall die Sinnlichkeit, denn wenn man nicht gehindert wird, dann kostet der Mensch die Süßigkeit, auch wenn die Vernunft sagt, Süßes ist gesundheitsschädlich. Bei Aristoteles lautet es nun weiter:

Wenn demnach zwar die eine allgemeine Meinung, die das Verkosten verbietet, in der Seele vorhanden ist, daneben aber eine andere, daß alles Süße angenehm und dieses bestimmte Ding süß ist – und diese singuläre Meinung wirkt -, und wenn überdies die Begierde die Seele einnimmt, so heißt zwar jene erste Meinung den Genuß meiden, aber die Begierde treibt und führt zu ihm hin, da sie jeden Seelenanteil zu bewegen vermag, und so geschieht es, daß man gewissermaßen durch Schuld der Vernunft und der Meinung unenthaltlich ist, einer Meinung aber, die nicht an sich, sondern mitverfolgend mit der Vernunft entzweit ist; denn die Begierde, nicht die Meinung, ist mit der rechten Vernunft entzweit, daher die Tiere auch deswegen nicht unenthaltlich sind, weil sie keine Meinung vom Allgemeinen haben, sondern nur Vorstellungsvermögen und Gedächtnis für das Einzelne. (EN 1147a, 33 – 1147b, 5)

Christof Rapp nennt den einen vorhandenen Syllogismus *Syllogismus der Vernunft*. Dieser beginnt mit

Obersatz: Gesundheitsschädliches ist zu meiden

und fährt fort mit

Untersatz: [Dies ist gesundheitsschädlich]

um dann abzubrechen:

Konklusion: -

Dieser Schluss ist zwar im Obersatz vollständig ausgeprägt – die große Regel ist bekannt. Schon bei der Spezifizierung kommt es aber zu Problemen: dass dieses *eine* Ding, sagen wir der Anschaulichkeit halber ein Marillenkuchen, gesundheitsschädlich wäre, ist nur mehr als theoretisches Wissen vorhanden - man besitzt es zwar, aber es wird zur Zeit nicht angewendet. Und somit kann es zu keiner Handlungsanleitung, keiner Konklusion kommen, die vielleicht lauten würde, dass man das dritte Stück Kuchen jetzt nicht mehr essen dürfe.

Dazu konkurrierend existiert der *Syllogismus der Begierde*. Dieser beginnt mit

Obersatz: Süßes ist gut

setzt dann fort mit

Untersatz: Dies ist süß

und endet logischerweise mit

Konklusion: Dies soll gegessen werden.

Und somit ist das dritte Stück Kuchen ebenfalls verschwunden. Die Frage, warum (und auch

wie) diese beiden Syllogismen nebeneinander existieren, sich ergänzen, kombinieren oder bekämpfen, bleibt jedoch bestehen. Im obigen Zitat steht: „aber die Begierde treibt und führt zu ihm hin, da sie jeden Seelenanteil zu bewegen vermag“, und damit meint Aristoteles wohl, dass die Begierde auch die Vernunft zu bewegen mag, diese also unterordnen kann. Dafür spricht auch die Stelle weiter unten, wo es heißt: „Da aber die zweite Prämisse im praktischen Schlußverfahren eine Meinung über etwas Sinnfälliges und Herrin der Handlungen ist, so ist der leidenschaftlich Erregte entweder nicht in ihrem Besitz oder doch nur so, daß dieser Besitz kein Wissen ist.“ (EN 1147b, 9f.)

Die genaue Lösung der Problematik der Willensschwäche wird hier kaum gelingen, es bleibt kurz zu wiederholen: Nach früherer Meinung, sagt Aristoteles und verweist auf Sokrates und Platon, sollte es so etwas wie Willensschwäche nicht geben – entweder, man hat das notwendige Wissen, dann entscheidet man sich immer richtig, oder man hat es eben nicht, und dadurch kommen Fehlentscheidungen und Verfehlungen nur durch Unwissenheit zustande und sind damit *unfreiwillig*. Aristoteles selbst unterstützt die Macht der Vernunft, will aber das „echte Leben“ in seine Theorie mit einbauen, und dieses würde uns einfach zeigen, dass Menschen wider besseren Wissens handeln können und auch tun. Genau deshalb entwickelt der Philosoph an dieser Stelle die Zweigleisigkeit, die aber nicht wirklich zusammengeführt wird - „[w]ie nun die einzelnen Schritte zu einer kohärenten Erklärung der Willensschwäche kombiniert werden müssen, ist in der Forschung umstritten“ merkt auch Christof Rapp hier an, und er verweist auf Jens Timmermann und Gerasimos Santas.²⁴ Aristoteles selbst erklärt hier wenig, außer, dass er wieder angibt, dass der Unenthaltssame gleich einem Schauspieler handelt. Rapp geht nun davon aus, dass der Philosoph meint, dass jeder praktische Syllogismus unausweichlich zur Handlung führt sobald er komplett ist. Der Vernunftssyllogismus bleibt also unvollständig, wobei aber, man denke oben an den zweiten Schritt, der Mensch trotzdem eine Meinung zu einem Thema hat. Nur bezieht sich diese eben nicht auf den ganzen Syllogismus, sondern in unserem Fall nur auf den Obersatz. Man weiß also durchaus, dass Gesundheitsschädliches zu meiden ist, muss aber dennoch keine Handlung daraus ableiten. Dieses Wissen um die Gefahr für die Gesundheit ist eine Meinung die man hat, aber eben nicht anwendet, da der Untersatz ganz oder zumindest teilweise fehlt, vergleiche hierzu den ersten Schritt oben. Und hier liegt nun nach Rapp der Schlüssel in der aristotelischen Theorie der Willensschwäche: dieser Untersatz ist, durch den Einfluss der Begierde nämlich, genauso vernebelt, wie der Betrunkene, der redet, aber selbst nicht glaubt, was er sagt. (Wieder ein schwieriger Vergleich, weil der lallende Betrunkene eher das Negative, die vernebelte Vernunft aber eher das Positive darstellt. Die Vernunft redet also eigentlich das Richtige, nur der von der Begierde gesteuerte Mensch verhält sich so, als

24 Vgl. G. Santas, 'Aristotle on Practical inference, the Explanation of Action, and akrasia', in: *Phronesis* 14, 1969, S. 162-189; J. Timmermann, 'Impulsivität und Schwäche', in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54, 2000, S. 47-66.

wären es nur hohle Worte.)

Christof Rapp folgert demnach:

Dadurch ist einerseits Willensschwäche möglich, andererseits bleibt das Prinzip, dass absichtliches Handeln immer auf der Meinung beruht, es sei gut, hier und jetzt die entsprechende Handlung auszuführen, auf doppelte Weise gewahrt. Erstens ist die Meinung, die das Essen des Süßen verbietet, nur in einer allgemeinen Form gegeben, wird aber nicht zu dem Urteil vervollständigt, dass es hier und jetzt das Beste sei, das Süße nicht zu essen. Und zweitens beruht auch die willensschwache Handlung auf der Meinung, dass es gut sei, dies zu tun; denn wie jede absichtliche Handlung basiert diese ebenfalls auf einem vollständigen praktischen Syllogismus – dem der Begierde. (Rapp 2012, S. 52f.)

Doch auch diese Erklärung löst die oben angesprochenen Fragen nicht, und so kommt auch Rapp zu dem Schluss, dass das Modell letztendlich doch etwas enttäuschend ist. Wenn dem Willensschwachen ein entsprechendes Wissen nicht zugänglich ist (dritter Schritt des Vernunftssyllogismus), dann wäre er eigentlich nur eingeschränkt zurechnungsfähig, und somit zu freiem Handeln nicht mehr fähig, was nicht in Aristoteles' Sinn sein kann, da Willensschwäche eben nur auf absichtliche Handlungen zielen kann. Weiters ist es unmöglich, die Handlungsoptionen direkt zu vergleichen und zu bewerten, um ohne vorgefertigte Hierarchie der Strebensziele beurteilen zu können, welche Handlung denn besser wäre.

Trotz aller philosophischen Probleme beurteile ich den aristotelischen Versuch aus psychologischer Sicht äußerst gelungen. Zwar bleiben die oben genannten Fragen offen, und es scheint so, dass der Philosoph selbst jene nicht beantworten konnte, denn sonst hätte er es wohl an dieser Stelle der Nikomachischen Ethik getan. Die Analyse der menschlichen Handlungsweise, mit einer sich widersprechenden Meinung, die zu einem Ergebnis kommen muss, ist aber bestechend.

Wie alle Vorstellungen der zu besprechenden Philosophen werde ich nun dieses Modell mit einem typischen Beispiel aus dem Strafvollzug verdeutlichen, welches in der Praxis häufig vorkommt: Gewalt gegenüber Frauen.

Nehmen wir einen jungen Mann, der wegen Körperverletzung eine Haftstrafe von 18 Monaten zu verbüßen hat, er hat seine Schwiegermutter geschlagen. Im Gespräch ist festzustellen, dass er generell jede Gewalt gegen Frauen ablehnt, ja verachtet, gleichzeitig aber immer noch der Meinung ist, in diesem Fall richtig gehandelt zu haben. Mit Aristoteles kann man jetzt nicht erklären, warum er die Tat gesetzt hat, und auch nicht, warum andere die Tat vielleicht nicht setzen würden, aber innerpsychisch liefert sie eine schöne Analysemöglichkeit.

Der praktische *Syllogismus der Vernunft* könnte allgemein lauten:

Obersatz₁: Gewalt an Frauen ist verabscheuungswürdig.

Untersatz₁: Die Schwiegermutter ist eine Frau.

Konklusion₁: Die Schwiegermutter schlägt man nicht.

Nun ist dem jungen Herrn leider der *Syllogismus der Begierde* in den Weg gekommen, hier zum Beispiel in Form falsch verstandener Ehre:

Obersatz₂: Wer mich beleidigt wird geschlagen.

Untersatz₂: Die Schwiegermutter hat mich beleidigt.

Konklusion₂: Die Schwiegermutter soll geschlagen werden.

Und schon überdeckt der Syllogismus der Begierde den Untersatz und somit die Konklusion des Syllogismus der Vernunft, und wie oben abgeleitet kann unser Mensch sowohl die Meinung des Obersatzes₁ vertreten, wie auch das Empfinden haben, gut und richtig nach Konklusion₂ gehandelt zu haben.

Der Vorteil der aristotelischen Theorie liegt also vielleicht eher im praktischen Bereich, in der genauen Analyse des Gegebenen sowie in der Sichtbarmachung möglicher Denkstrukturen, die, und auch das ist sehr modern, emotionale Aspekte des Denkens und Handelns mit einbeziehen.

3.2. AUGUSTINUS

Die Welt, auf die dieser Blick fiel, lag im letzten Abendlicht. Die Menschen, die sie zerstören sollten, waren schon unterwegs. Dies waren nicht nur die Barbaren ... Es war vor allem Augustin selbst, dessen Sinn für die wachsende Dissonanzen der Welt wenige Jahre nach 390 dieses harmonische Ineinander von Platonismus und Christentum zerschlagen hat. (Kurt Flasch, Nachwort de vera rel., S. 230)

Anfangs stellt sich vielleicht die Frage, ob Augustinus denn überhaupt als Philosoph gesehen werden soll und darf, denn bekannt ist vor allem der *späte Augustinus*, also sozusagen der Bischof.

Genauere biographische Daten werden hier nicht erwähnt, zum besseren Verständnis muss aber das Jahr 396, also jenes, in dem er Bischof wurde, besonders hervorgehoben werden.

Trotzdem er vielleicht als ursprünglicher Kirchenlehrer der lateinischen Kirche mehr Berühmtheit erlangt hatte, sind seine philosophischen Gedanken und Schriften ebenso einflussreich gewesen und geblieben, man denke nur an seinen Wahrheitsbegriff oder seine Zeitauffassung. Und natürlich gibt es ein weiteres großes Themengebiet, eben das des freien Willens (oder bei Augustinus: die Frage nach dem Bösem), welches direkt mit dem Zeitpunkt der Bischofsweihe vermennt ist. Denn Augustinus bedeutet auch und vor allem Prädestinationstheorie und Erbsündenlehre; beides sind Konzepte, die einem freien Willen mindestens so diametral gegenüber stehen wie die Standpunkte der später noch zu erläuternden Hirnforscher unserer Zeit.²⁵

Und dennoch war der *frühe* Augustinus ein glühender Verfechter des freien Willens, welcher uns Menschen nach ihm natürlich von Gott gegeben wurde und deshalb, gerade durch diese absolute Bezogenheit, wiederum so frei gar nicht sein konnte.

Auch in Abgrenzung zum Manichäismus lautet die Devise bei ihm, bis das große Umdenken einsetzte, schon in frühen Jahren:

Wir sind zur Freiheit berufen. Freilich muß man von diesem Freiheitsbegriff einige moderne Assoziationen fernhalten: Die Menschen sind Sklaven Gottes und sollen es sein. Sie sollen es nur freiwillig sein. Ihr Weg ist klar vorgezeichnet; an der Hierarchie der Werte ist kein Zweifel gestattet: Wir müssen von der sinnlichen Welt weg zur ewigen. ... Der Geist sollte über den Körper, Gott sollte über den Geist herrschen. (Flasch 2010, S. 227f.)

²⁵ Alleine die Analyse der Prämissen der Hirnforscher und der des Augustinus', und ein Vergleich der Ergebnisse, würde wohl ein Buch füllen; diese Arbeit wird aber an anderer Stelle genauer zu verfolgen sein.

Einerseits bedeutet freier Wille bei Augustinus also niemals absolute Unabhängigkeit, andererseits gibt es in seinem Denken nach 395/396 bezogen auf die Thematik einen fundamentalen Bruch: während er vorher den Platonismus, und damit naturgemäß die Philosophie, als einen Denkgrund anerkennt, und in Wirklichkeit das Christentum als eine für die Menschen bessere Form zur Umsetzung der platonischen Werte, ja sogar deren Nachfolge, ansieht, bekämpft er diesen als Bischof regelrecht. So schreibt er etwa zu Beginn *De vera religione* (um 390) noch:

Wenn nämlich Plato selber noch lebte und mich nicht abwies, falls ich ihn befragte, oder vielmehr, wenn einer seiner Zeitgenossen und Schüler ihm meine Frage vorlegte, so weiß ich, was er antworten würde. Denn er hatte seinen Schülern klargemacht, daß man die Wahrheit nicht mit leiblichen Augen, sondern nur mit reinem Geiste schaut, ... Er hatte sie ferner belehrt, daß folglich die Seele erst gesunden muß, um die unwandelbare Form der Dinge und die stets unveränderliche, sich gleichbleibende Schönheit zu schauen. ... Nun also, angenommen es fragt ihn jener Schüler, ob er wohl, wenn es einen großen und göttlichen Mann gäbe, der er fertigbrächte, das Volk zum Glauben an diese Wahrheiten, die es nicht begreifen kann, zu überreden und den wenigen, die es begreifen können, dazu zu verhelfen, daß sie nicht von den falschen Ansichten der Masse verwirrt und von den weitverbreiteten Irrtümern mit fortgerissen werden, ob er dann solch einen Mann nicht göttlicher Ehren für wert hielt. Plato würde, so meine ich, antworten, kein Mensch könne das leisten, wenn ihn nicht Gottes Kraft und Weisheit über die natürlichen Verhältnisse hinausgehoben [...] hätte. (*De vera rel.* III.3, 8-12)

Das Christentum, durch Jesus selbst, hätte also nach Augustinus den großen Vorteil, dass es eben nicht nur die Gelehrten auf den rechten Weg führen könnte, sondern durch wörtliche Überredung (*persuadere*: „qui talia populis persuaderet credenda saltem sie percipere non valerent“, ebd.) auch das gemeine Volk, das ja des Verstehens gar nicht mächtig sei, dazu bringen kann, das Rechte (also die Lehren der Kirche) doch endlich zu glauben. Sogar Plato würde somit, nach Augustinus, die Göttlichkeit des Sohnes anerkennen, da Jesus seine eigenen (also Platos) Ideen massentauglich umsetzen könnte.

Oder wie es Kurt Flasch in seiner ausführlichen Einführung beschreibt:

Indem Augustin den christlichen Gott mit seinem Konzept von Wahrheit identifiziert, übersetzt er einen urchristlich-jüdischen Erfahrungskomplex in die abstrakte Formelwelt seiner spätantik-verkürzten Platonismusrezeption; er brauchte nicht ganz 10 Jahre, um den künstlich-abgeleiteten und sterilen Charakter dieser Formelwelt zu durchschauen. Spätestens 395/396 stürzte er sie und sich in eine Krise, die sie nur mit erheblichen Verlusten überstand. (Flasch 2003, S. 69)

Augustinus hatte weder die vollständige Datenlage, also alle Schriften, zur Verfügung, und ebenso führten Verknappungen sicher zu einem teilweise falsch verstandenen Platonismus - dies alleine könne jedoch kaum seine fast aggressive Abkehr in den späteren Jahren erklären.

Er hätte durchaus auch einen anderen Weg finden können, seine Ansichten zu erneuern und zu erweitern. Nichtsdestotrotz überraschen gerade diese frühen und mittleren Werke mit einem positiven Menschenbild und einem Optimismus, die man dem späteren vehementen Vertreter der Kindstaufe, da wir seiner Logik nach alle ja schuldig vom ersten Tag und unabhängig von unseren Taten seien, kaum zutrauen würde. Und natürlich spiegeln sie die große Ablösung, den gesamtgesellschaftlichen Wandel, wider: den Untergang der Antike und den Beginn des Mittelalters.

In seiner Einführung in das mittelalterliche Denken fixiert auch Kurt Flasch diesen Übergang an Augustinus selbst, jedoch eben zwei Jahre später, 397, im Jahr nach seiner Bischofsweihe und der Schrift an Simplician, in welcher erstmals die Gnadenlehre enthalten war. Diese führt auch zur Auseinandersetzung mit Pelagius, denn

[n]ach der neuen Gnadenlehre ist es dem Menschen unmöglich, sich durch Nachdenken und sittliches Wollen auf die Gnade vorzubereiten. Pelagius widerspricht dieser Lehre im Namen eines ethisch-radikalen Christentums. Er warf Augustin vor, er zerstöre die Freiheit des Willens und kehre zum manichäischen Dualismus zurück. Augustin beharrte: Gott gibt die Gnade, wem er sie geben will; er versagt sie, wem er sie versagen will. ... Gott ist gerecht, aber was seine Gerechtigkeit bedeutet, können wir mit unserem menschlichen Begriff von Gerechtigkeit nicht wissen. (Flasch 2000, S. 46f.)

Und damit hinterlässt er nicht nur der Kirche ein ziemlich schwieriges Erbe, sondern er zielt direkt auf die Fundamente der philosophischen Theologie. So verwundert es auch nicht, dass Augustinus selbst in seinen *Revisionen (Retractiones)*, geschrieben drei Jahre vor seinem Tod, mit seinen eigenen Werken von 386 – 396 hart ins Gericht ging und darin seinen Glauben an einen freien Willen als *wirklichen Fehler* ansah. Genau dieser frühen (vielleicht könnte man sagen: philosophischeren) Episode wird sich der anschließende Teil vor allem widmen.

Zur Rezeption ist noch anzumerken, dass nicht nur in der moderneren Geschichte der Katholischen Kirche, wie ja seine Verehrung durch Joseph Ratzinger (auch Papst Benedikt XVI.) gezeigt hat, Augustinus' Einfluss weiterhin groß ist und war. Wilhelm Geerlings folgend war er nämlich nicht nur oberste theologische Instanz im Mittelalter, vermittelt vor allem durch Gregor den Großen, sondern für so klingende Namen wie Anselm von Canterbury, Wilhelm von Auxerre und Bonaventura ebenfalls wichtiger Bezugspunkt. Aber auch auf Abaelard war sein Einfluss groß, ebenso wie sich ein politischer Augustinismus herausbildete, der, ausgehend von Papst Gelasius I., wichtig für die bekannte und wirkmächtige Entwicklung der Theorie der zwei Schwerter war. John Wyclif, Ägidius von Rom und Richard Fitzralph sind die Namen, die damit in Verbindung stehen. Anderen, aber nicht weniger wichtigen Einfluss hatte

er auf Joachim von Fiore, sowie auch generell auf die gesamte mönchische Bewegung. Und auch die Reformatoren, allen voran Luther selbst, aber auch Karlstadt, Zwingli und Calvin, waren von ihrer Augustinuslektüre geprägt. Später berufen sich dann Erasmus und natürlich Petrarca auf den Kirchenvater, und auch der berühmte Vertreter des Jansenismus, Blaise Pascal, kann seine Nähe zu ihm nicht verbergen. Schließlich darf man weder Edmund Husserl, Adolf von Harnack, Rudolf Otto und auch Max Scheler in dieser Reihe unerwähnt lassen, um dann schließlich über Karl Jaspers zum bedeutsamsten modernen Interpreten zu kommen: Martin Heidegger. „In dessen Daseinanalyse meint man Augustin selbst zu hören.“ (Geerlings 2004, S. 107) Auch nicht gerade unbekannt ist die Studie Hannah Arendts über den augustinischen Liebesbegriff. (vgl. bez. der Aufzählung Geerlings 2004, 102ff.)

Nach diesen einführenden Worten wollen wir uns aber dem Werk direkt zuwenden, welches vor 396 von einer für unsere Arbeit in zweifacher Hinsicht wichtige Frage getragen wurde, nämlich der so zutreffenden, schon erwähnten, Doppelfrage: Haben wir einen freien Willen, oder: was ist das Böse?

Auch heute interessiert es ja weitaus mehr, warum ein Mensch offensichtlich schlechte, also böse, Taten begeht – man denke an Mord oder Kindesmissbrauch -, als warum jemand ein bestimmtes Waschmittel im Supermarkt kauft. Beides kann jedoch mit einem freien Willen in Verbindung gebracht werden – ob zu Recht wird sich noch weisen.

Bei Augustinus wird die Frage nach einem freien Willen gleich behandelt mit der Frage: *Woher kommt das Böse?* Und dies wiederum bedeutet im christlichen Sinn nicht anderes, als die Frage nach dem Ursprung aller Sünden zu stellen. Hier argumentiert Augustinus, gerade bei den späten Frühwerken, bekannterweise in erster Linie *gegen* die Ansicht der Manichäer, welche besagt, dass es sowohl ein gutes als auch ein böses Weltprinzip gebe - also diesbezüglich als echter Dualismus gelten kann. Dies kann hier nicht weiter behandelt werden, es muss aber auf die Wichtigkeit hingewiesen werden, da Augustinus' *Abnabelung* vom Manichäismus (die ja vielleicht nie ganz vollständig war), und sein regelrechter Kreuzzug gegen diese Lehre unabdingbar für das Verständnis seiner Philosophie sind. Der Platoniker Augustinus *musste* für die Einheit stärker argumentieren, und zwar anfänglich noch in erster Linie philosophisch, als der Christ Augustinus. (vgl. dazu Flasch 2003, S. 92) Diese Zeit des Übergang waren die Jahre 388 bis 391, oder auch bis 395, da es so lange dauern sollte, bis das dritte Buch *De libero arbitrio* fertig gestellt wurde. Augustinus will zu dieser Zeit vor allem

die Freiheit des Willens gegen die Manichäer beweisen. Immer noch stellt sich das Problem des Bösen. Er hebt hervor, das Böse sei kein Naturbestand, sondern ein Werk des freien Willens. Wo kein freier Wille sei, könne nichts Böses sein. Dies widerspricht

der Erbschuldlehre des späten Augustin. ... Augustins spätere Lehre von einer unfreiwilligen Schuld wäre demnach ebenso freiheitsfeindlich wie blasphemisch. (Flasch 2003, S. 100)

In *Über die wahre Religion* spricht er dem Teufel selbst freien Willen zu, denn aus diesem Grund sei er schließlich böse geworden:

Nun kann auch der böse Engel, wegen seiner Bosheit Teufel genannt, den Geheiligten nichts schaden. Denn auch er, soweit er Engel ist, ist nicht böse, sondern nur soweit er aus eigenem Willen verkehrt geworden ist. Man muß ja zugeben, daß auch die Engel von Natur aus wandelbar sind, weil nur Gott unwandelbar ist. ... Was aber weniger ist als vorher, das ist nicht, sofern es ist, sondern sofern es weniger ist, böse. (De vera rel. XIII.26, 70-72)

Schön zu sehen ist hier die Notwendigkeit des freien Willens, um überhaupt Böses tun zu können, als auch die Definition des Bösen durch Augustinus zu dieser Zeit: es ist eigentlich gar nichts, außer ein Fehlen, und somit kann die Einheit gerettet werden. Das Böse hat also kein eigenständiges Wesen, keine Substanz für sich.

Das ist der Kern seiner sogenannten Privationstheorie, der Beraubungstheorie, die über die Aufklärung bis ins unsere Tage wirkt, denn was bedeutet *le siècle des Lumières* oder *the Age of Enlightenment* anderes, als dass alles Böse aus Torheit besteht, und wenn diese Torheit, die Dunkelheit, erhellt würde (und auch bei Augustinus zu dieser Zeit wohl vor allem noch durch den Intellekt), würde damit gleichsam das menschliche Defizit aufgelöst werden können. „Das erste Verderben der vernünftigen Seele“ definiert Augustinus also, „ist der Wille, zu tun, was die höchste und innerste Wahrheit verbietet.“ (De vera rel. XX.38, 101) Was wiederum nichts anderes bedeutet, als dass der Mensch damit wissentlich falsch handeln kann.

Jedoch ist die Vernunft nicht der einzige Weg zur Erkenntnis, auch der Autorität muss Rechnung getragen werden, doch sogar bei dieser spielt offensichtlich eine willentliche Entscheidung eine Rolle, „da man sich überlegen muß, wem man glauben soll“. (De vera rel. XXIV.45, 122) Die Wahrheit ist bei Augustinus jedoch nichts, worüber der Mensch in irgendeiner Art und Weise urteilen könnte, vielmehr ist die Wahrheit von Gott vorgegeben, und ist gleichsam der Maßstab, nach dem geurteilt werden soll und muss. „Wie Gott mit den Einzelnen verfährt, das weiß er, und sie selber, denen es widerfährt, wissen es auch. Wie er aber mit dem Menschengeschlecht verfährt, das sollen nach seinem Willen Geschichte und Weissagung kundmachen.“ (De vera rel. XXXV.46, 125) Der große Plan Gottes also, der nicht einzelne Verfahrensweisen betrifft, soll durch die Geschichte und auch durch Weissagungen für den sehenden Menschen erschlossen werden. Da es aber viele Erzählungen

diesbezüglich gibt, „bleibt es unsere Aufgabe, zu erwägen, welchen Menschen oder Schriften man glauben soll, um Gott recht zu verehren, worin unser alleiniges Heil besteht.“ (ebd., 126) Somit ist es also die Aufgabe des freien Willens der Menschen, den richtigen Weg zur richtigen Gotteserkenntnis zu wählen, und dabei hilft, wie Augustinus ja auch in den darauf folgenden Zeilen durch seine Beweisführung zeigt (ebd. 127-129), der menschliche Verstand, also die Vernunft.

Nun ist aber die höchste Wahrheit bei Augustinus als Kirchenmann fast naturgemäß nicht im Erkenntnishorizont des Menschen selbst verankert, sondern göttlichen Ursprungs.

Nun besteht kein Zweifel daran, daß das unwandelbare, die vernünftige Seele überragende Wesen Gott ist, und daß ebenda höchstes Leben und höchstes Sein zu finden sein muß, wo die höchste Weisheit ist. Denn das ist jene unwandelbare Wahrheit, die mit Recht das Gesetz aller Künste und Kunst des allmächtigen Künstlers genannt wird. Wenn also die Seele fühlt, daß sie Gestalt und Bewegung der Körper wohl beurteilen kann, aber nicht nach sich selber, muß sie zugleich zugeben, daß zwar ihr Wesen dem Wesen, das sie beurteilt, überlegen ist, daß jedoch jenes Wesen, nach welchem sie urteilt und über welches sie schlechterdings nicht urteilen kann, ihr selber überlegen ist. (De vera rel. XXXI.57, 158)

Und somit stellt diese Annahme der Art der Wahrheit natürlich einen bedeutenden Eingriff in den freien Willen innerhalb der augustinischen Konzeption dar, und wenn man in obigen Zitat den Ausdruck Gott durch den Ausdruck Gehirn ersetzt, werden vielleicht hier schon einige Parallelen zu Ansichten der Hirnforschung deutlich, welche wir später noch genauer herausarbeiten werden.

Wo ist jedoch nach Augustinus am ehesten Schönheit und Wahrheit zu finden? „Geh nicht nach draußen, kehr wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. ... Doch bedenke, daß, wenn du über dich hinausschreitest, die vernünftige Seele es ist, die über dich hinausschreitet.“ (De vera rel. XXXIX.72, 202) Wobei hier natürlich nicht ein physisches Zentrum innerhalb des Körpers, sondern vielmehr ein Göttliches in jedem Menschen, das es zu finden gilt, gemeint ist. Doch dreht es sich wiederum um die Suche nach Wahrheit mit Mitteln der Vernunft. „Dorthin also trachte, von wo der Lichtstrahl kommt, der deine Vernunft erleuchtet. Denn wohin sonst gelangt, wer seine Vernunft recht gebraucht, wenn nicht zur Wahrheit?“ (ebd., 203) Diese Ansichten konnte der späte Augustinus natürlich aufgrund seiner Gnadenlehre nicht mehr recht aufrechterhalten, und dennoch findet sich an eben dieser Stelle noch ein Satz, der weit über die ausklingende Antike hinaus zu Denken anregt, und wohl auch zumindest einmal (nämlich 1641) wieder entdeckt wurde: „Aber wenn du nicht einsiehst, was ich sage, und zweifelst, ob es wahr sei, so sieh zu, ob du auch daran zweifelst, daß du es bezweifelst. Und wenn es gewiß ist, daß du zweifelst, so forsche, woher diese Gewissheit

kommt.“ (ebd., 204)

Und damit untermauert Augustinus zwar den ewigen Maßstab der Wahrheit, aber ebenso die unbedingte Möglichkeit des menschlichen Urteilsvermögens, denn nicht vergessen werden sollte, dass nach ihm (allerdings zu dieser, frühen Zeit seines Denkens) ja auch das Falsche, das Böse, und somit die Sünde, *gewählt* werden kann. Auch wenn der Maßstab der Wahrheit göttlich ist, unsere Taten müssen dennoch von uns selbst *beschlossen* werden.

Um vorher Gesagtes zu unterstreichen, und den Meinungswandel Augustinus' im weiteren Verlauf seines Lebens noch hervorzuheben, sei hier noch erwähnt, dass er gerade diese Ansicht, wie sie in *De vera religione* herausgearbeitet wird („Nun ist aber die Sünde so sehr ein freigewollt Böses, daß man schlechterdings von Sünde nicht reden könnte, wenn sie nicht freigewollt wäre“, *De vera rel.* XIV.27, 73) später nicht mehr gelten ließ, ja gelten lassen durfte. Was ihm davon abhielt ist bekannt und aus philosophischer Sicht wenig erbaulich: die Konzeption der Erbsündenlehre „als wirkliche Sünde“, womit er „die ungetauften Säuglinge als wirklich schuldig an[sah], denn er wollte die Kindertaufe als heilsnotwendig darstellen.“ (Flasch 2006, S. 225) Und so kommt er in seinen Überprüfungen von *De vera religione* zu der Feststellung:

Aber auch das, was man bei kleinen Kindern, die noch keine freie Willensentscheidung haben, Erbsünde nennt, wird ebenso nicht ohne Sinn freiwillig genannt, weil es aus dem ersten bösen Willen des Menschen stammt und so gewissermaßen vererbt ist. [...] Darum wird durch Gottes Gnade allen in Christo Getauften nicht nur die Schuld aller vergangenen Sünden getilgt ..., sondern auch bei den Erwachsenen der Wille selbst geheilt und vom Herrn zubereitet, ... (*Retractionum caput XII de vera rel., liber unus, XII.5*)

Nun aber aus dem Jahre 427 wieder zurück zum frühen Augustus und dem Werk mit dem Titel *De libero arbitrio*, dessen erstes Buch 388, die Bücher zwei und drei in den Jahren 391 bis 395, also ganz an der Wende seines Denkens, verfasst wurde. Auf deutsch trägt es den für uns passenden Titel *Der freie Wille*, auch wenn *arbitrio*, wie Carl Johann Perl im Vorwort (vgl. Perl 1953, S. IX) anmerkt, ebenso gut mit *Entscheidung* übersetzt werden hätte können – was auch auf die Unterscheidung von freiem Willen und freier Entscheidung hinweist. (Im heutigen Italienisch bedeutet es übrigens Willkür, was ja auf gewisse Art und Weise sogar das Gegenteil darstellt.)

Noch vor seinem Werk über die wahre Religion verfasste Augustinus das erste Buch der drei Bücher umfassenden Abhandlung über den freien Willen. Hier versucht er die Freiheit des Willens zu beweisen, auch und vor allem, um gegen die Manichäer zu argumentieren, die wie erwähnt von einer selbständigen Natur des Bösen ausgingen, und somit eine willentliche

Entscheidung zum Bösen *de facto* unnötig zu machen versuchten. Natürlich stellt sich sogleich das Problem, wie in einem guten Gott die Möglichkeit angelegt sein soll, den Menschen Böses entscheiden und tun zu lassen. So beginnt der Dialog über den freien Willen mit der Frage des Eviodus (Augustinus' fiktiven Gesprächspartner in den Büchern): „Ich bitte dich, sag mir: ist Gott der Urheber des Übels, oder nicht?“ (De libero arb. I, 1)

Alleine mit dieser Frage wird nun alles oben erwähnte zusammengefasst: kann das Böse in Gott sein, und wenn ja, wie kann er dann das Wahre, Gute sein? Wie könnte der Mensch Entscheidungen treffen, wenn alles Böse doch von Gott kommt?

Diese Frage teilt Augustinus sofort auf, in dem er das Übel unterscheidet: es gebe Übel, „das getan“, und Übel „das erduldet“ (ebd.) werde. Wenn Gott nun Menschen bestraft, die Böses getan haben, dann ist das für jene zwar ein Übel, aber es ist auch gerecht, also ist es sozusagen notwendiges Übel. Für den Ursprung des anderen Übels hält Augustinus schon hier eine interessante Variante bereit; er könne nämlich keine konkrete Antwort auf diese Frage erteilen,

denn das ist nicht einer alleine, sondern jeder Schlechte ist der Urheber seiner eigenen Übeltat. Wenn du daran zweifelst, überlege, was soeben gesagt wurde: Die schlechte Tat wird von der Gerechtigkeit Gottes geahndet. Dieses Ahnden wäre nicht gerecht, wenn die Tat nicht aus dem Willen geschähe. (ebd.)

Wir sehen hier also Gott zwar als Gesetz, aber nicht als Willenslenker. Woher kommt dann das Böse, warum setzen die Menschen schlechte Taten? Gelernt kann es nach Augustinus vom Menschen nicht geworden sein, denn die Lehre ist ein Gut und kann nichts Schlechtes vermitteln (vgl. De libero arb. I, 2), somit bleibt die bange Frage:

Wir glauben aber, daß alles Seiende aus Einem Gott entstanden, und daß dennoch Gott nicht der Urheber der Sünden ist. Wenn freilich die Sünden aus jenen Seelen stammen, die Gott geschaffen hat, und diese Seelen aus Gott, so entsteht die Frage, ob nicht doch die Herkunft der Sünden letzten Endes auf Gott zurückgeführt werden muß. (De libero arb. I, 4)

Diese Frage hat wenig an Aktualität über die letzten Jahrhunderte eingebüßt, egal ob man sich auf Gott beruft oder nicht. Augustinus hat es vielleicht etwas einfacher, da er sich auf Jesiah 7,9b bezieht, wenn er einfordert: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht erkennen.“ (Augustinus, Brief 120,3; De libero arb. I, 4) Damit ist gemeint, dass jeder vernünftigen Herangehensweise, jeder logischen Überlegung, der Glaube an den christlichen Gott *vorausgehen* muss. Auf eine gewisse Weise kann gesagt werden, dass das, was man glaubt, durch Wissen bestätigt werden soll. Der Glaube, an den christlichen Gott nämlich, hat eine

vorausgehende Notwendigkeit.

Dennoch muss er herausarbeiten, was denn das Böse eigentlich sei. Nachdem er im Dialog feststellt, dass die Sünde immer mit einer gewissen Art von Lust und Begierde verbunden zu sein scheint (vgl. *De libero arb.* I, 8-12), beginnt er das Gesetz genauer zu untersuchen und einzuteilen, und so lässt er den Evodius sagen:

Es scheint mir also, als ob das Gesetz, das um das Volk zu regieren geschrieben wird, diese Dinge mit Recht erlaubt [hier wird Bezug genommen auf die vorhergehende Beurteilung von z.B. Notwehr, MK], während die göttliche Vorsehung sie ahndet. Das Gesetz des Volkes ahndet demnach nur solche Dinge, die für die Erhaltung des Friedens unter unwissenden Menschen verhängnisvoll sind und nach Möglichkeit vom Menschen selbst geordnet werden. Die anderen Verschuldungen aber haben andere angemessene Strafen, von denen anscheinend nur die Weisheit befreien kann. (*De libero arb.* I, 13)

Wir sehen hier Anklänge einer interessanten Parallelität von einerseits positivem Recht, welches nur das Nötigste regelt und jedenfalls durch Autorität anzuerkennen ist, und andererseits eines weiteren Maßstabes, den Augustinus anschließend definiert. Während die Gesetze der Völker nämlich wandelbar sind, ja sogar etwas, was einst Recht war Unrecht werden kann – ähnliches haben wir ja schon in Kapitel 2 zum Thema positives Recht angesprochen -, verhält es sich mit dem, wie er es nennt „ewigem Gesetz“ (*De libero arb.* I, 15) logischerweise anders. Es werde auch „höchste Vernunft“ (ebd.) genannt, und nach dieser haben sich die veränderlichen Gesetze der Völker stets zu richten. Die Vernunft *ordnet* den Menschen, und zwar insoweit, als sie die Kontrolle über alle anderen Teile des Menschen erhält. Auch Augustinus bringt an dieser Stelle die Überlegenheit des Menschen über die übrige Welt ins Spiel:

Was immer es ist, wodurch der Mensch über die Tiere gesetzt wird, nennt es Verstand oder Geist oder richtiger beides, denn wir finden in den göttlichen Schriften beides: sobald es vorherrscht, alles übrige, das sonst noch den Menschen ausmacht, beherrscht, dann ist der Mensch vollkommen geordnet. [...] Erst wenn die Vernunft diese Seelenbewegungen beherrscht, kann man von einem geordneten Menschen sprechen. Denn wo das Bessere dem Schlechteren unterworfen ist, herrscht nicht die rechte Ordnung. (*De libero arb.* I, 18)

Was so positiv klingt hat natürlich auch eine Kehrseite, denn die Vernunft erzeugt zwar weise Menschen, jedoch sind jene eher selten, da „die Mehrzahl der Menschen töricht ist.“ (*De libero arb.* I, 19) Die Antwort darauf ist nach Augustinus, dass alle Menschen wohl Verstand hätten, aber in den wenigsten regiere er und mache sie zu weisen Menschen. Es ist also allen Menschen prinzipiell möglich, die höchste Ordnung zu erreichen, es schaffen allerdings die

Wenigsten.

Da nun die Vernunft nur von Gott als höchstem Wesen selbst überragt werden kann, dieser aber, da er ja besser und gerechter ist, niemals den Menschen *zwingen* wollen würde, bleibt nur eine Möglichkeit, um Verstand und Begierden in eine Ordnung zu bringen. Und diese Möglichkeit ist der *eigene freie Willen* des Menschen.

Es könne „kein wie immer geartetes Wesen [gemeint ist hier Gott, MK] ungerecht sein ..., wenn es einen tugendkräftigen Verstand mit rechten Dingen zu überragen vermag.“ (De libero arb. I, 21) Das Wesen würde dadurch nämlich seine Gerechtigkeit und seinen Vorrang einbüßen, und somit Böses in sich haben.

Dadurch kommt Augustinus anschließend zur Frage, ob es überhaupt einen Willen im Menschen gebe. Den Willen an sich handelt er rasch ab - „[s]ieh aber wenigstens bei dir selbst nach, ob du denn gar keinen Willen nach einem glücklichen Leben hast“ (De libero arb. I, 25) fordert er Evodius auf. Dieser kann das nicht leugnen, woran sich gleich die Frage anschließt, ob er denn auch einen „guten Willen“ (ebd.) habe. Dass der Mensch etwas wollen kann steht hier also bei Augustinus, ähnlich wie bei Aristoteles, außer Frage. Wollen kann man allerdings alles Mögliche, also auch das Schlechte.

Diesen guten Willen definiert er nun: „Der Wille, mit dem wir verlangen, recht und ehrbar zu leben und zur höchsten Weisheit zu gelangen.“ (ebd.) Und dieser Wille, und auch der Wille *nach* diesem Willen, ist ein so hohes Gut, dass dem nichts gleichkommen kann. Die Strafe und die Einbuße, diesen Willen nicht mehr zu haben, oder überhaupt nie zu haben, ist nach Augustinus die größtmögliche anzunehmende Bestrafung.

So führt er im imaginären Dialog mit Evodius aus:

Ich nehme an, du siehst bereits, daß es in unserem Wollen liegt, ob wir dieses große wahre Gut genießen oder entbehren. Denn was hängt so sehr von unsrem Wollen ab als der Wille selbst? Wenn einer einen guten Willen hat, besitzt er tatsächlich, was allen irdischen Besitztümern und allen körperlichen Freuden bei weitem vorzuziehen ist. Wer ihn aber nicht hat, entbehrt etwas, das alle jene Güter überragt, die nicht in unsre Macht gegeben sind, etwas, was ihm nur der Wille durch sich selbst geben kann. (De libero arb. I, 26)

Einerseits sehen wir hier eine vielleicht typisch katholische Grenzziehung: das wahre Gut zum Glück ist rein immateriell, der gute Wille überragt damit alle anderen Reichtümer, Freuden und Genüsse bei weitem. Und andererseits scheint es nach Augustinus tatsächlich rein *im Menschen selbst* zu liegen, diesen Wille auch zu wollen, ihn sich zu eigen zu machen.

Anders als in der Gnadenlehre der späteren Jahre ist es in der Tat so, dass Augustinus zu diesem Zeitpunkt den Ort der Entscheidung innerhalb des Menschen belässt, und zwar mit

dem einzigen Prüfpunkt des freien Willens. Mit den Worten Kurt Flaschs entwarf Augustinus damals „[i]m Hinblick auf den einen inneren Lehrer [...] die Grundzüge einer anti-autoritären philosophischen Pädagogik: Der äußere Lehrer hat nur vorbereitend die eigene innere Einsicht zu begünstigen. Dieser pädagogische Aspekt war eine Reprise sokratischer Ideen.“ (Flasch 2003, S. 103f.) Was für ein Unterschied zu späteren Ansichten, wenngleich festgehalten werden muss:

Die Ethik Augustins war 390 zwar »humanistischer« als 427. Aber humanistisch war sie nicht. Das monastische Element und die Hervorkehrung des Gehorsams waren unverkennbar. Ihr lag eine rigorose Vorstellung von einer strikten Herrschaftsordnung zugrunde: Der Geist sollte über den Körper, Gott sollte über den Geist herrschen. Herrschaft und Unterwerfung bilden den Grundriß; nur sollten wir uns freiwillig unterwerfen. (Flasch 2010, S. 227)

Doch trotz aller angebrachter Skepsis, und der interessanten Parallelität zu Flaschs Diagnose und Michel Foucaults Konzept des *assujettissement* (vgl. z.B. in *Hermeneutik des Subjekts* 1982/2004 oder in *Dits et Écrits* 2001-2005)²⁶, kann hier festgehalten werden, dass Augustinus eine Art von *abhängigem freien Willen* konzipiert – abhängig vom höchsten Wesen, doch in der je gegebenen Entscheidung frei. Wir, also die Menschen, sollen uns freiwillig unterwerfen, da sonst eine größere, diesseitige und wohl auch jenseitige, Strafe droht.

Die Menschen können sich aber auch anders entscheiden, wobei diese Entscheidung eben durch einen inneren Lehrer zum Positiven gewendet werden kann. Die Strafe hier auf Erden ist jedenfalls, dass der Mensch bei Nichtbeachtung den *guten Willen* nicht haben kann – das Problem ist wohl bis in unsere Tage, dass diese Strafe vielen nicht besonders schwer erscheint, so sie sie überhaupt bemerken.

An sich ist es aber nach Augustinus einfach: „Wer folglich recht und ehrenhaft leben will und dieses Wollen über den Genuß von flüchtigen Gütern stellt, erlangt diesen großen Besitz mit solcher Leichtigkeit, daß er nichts andres braucht, als das zu wollen, was er haben will.“ (De libero arb. I, 29) Wenn es aber in der Macht der Menschen steht, den guten Willen Kraft ihres Willens zu erlangen, und eigentlich alle Menschen logischerweise ein gutes Leben führen wollen, stellt sich wiederum sofort das gleiche Problem: „Warum erlangen es also nicht alle?“ (De libero arb. I, 30)

²⁶ Vgl.: „Also nicht: Warum wollen manche herrschen? Was suchen sie? Welches ist ihre Gesamtstrategie? Sondern: Wie geschehen die Dinge in genau dem Moment, auf der Ebene, auf unmittelbarer Höhe der Unterwerfungsprozedur oder in diesen kontinuierlichen Prozessen, die die Körper unterwerfen, die Gesten ausrichten und die Verhaltensweisen lenken? Mit anderen Worten, anstatt sich zu fragen, wie der Souverän oben erscheint, sollte man eher versuchen herauszubekommen, wie sich ausgehend von der Vielfalt der Körper, der Kräfte, der Energien, der Substanzen, der Begierden und der Gedanken fortschreitend, real und materiell die Subjekte konstituiert haben; es gilt, die materielle Instanz der Unterwerfung als Konstitution der Subjekte zu erfassen.“ Vorlesung vom 14. Januar 1976 (Foucault 2005, S. 113)

Augustinus führt nun an, dass zwar alle Menschen glücklich leben wollen, aber nicht alle wollen auch *richtig* leben. „Wenn wir daher sagen,“ knüpft er an, „die Menschen seien mit Willen elend, so meinen wir das nicht so, daß sie elend sein wollen, sondern daß ihr Wille derart ist, daß sich aus ihm gegen ihren Wunsch ihr Elend ergibt.“ (ebd.) Die Menschen wollen zwar glücklich sein, jedoch, so könnte man sagen, wählen sie den falschen, den einfacheren, vielleicht auch den kurzfristig angenehmeren Weg, ohne zu merken, dass sie, Augustinus’ Argumentation folgend, auf diese Art und Weise ihre Chancen auf das *echte* Glück verspielen. Dies ist somit der Kern der Erklärung, warum es im Menschen überhaupt einen freien Willen gibt, und auch, warum der Mensch sich falsch entscheiden kann. Falsch entscheiden bedeutet nun, die Liebe an die falschen Dinge zu heften, namentlich an „Reichtum, Ehre, Wollust, Körperschönheit und an alle jene Güter, die man mit dem Willen kaum erreicht, aber gegen den Willen verlieren kann.“ (De libero arb. I, 31)

Nun schließt er auch die weiter oben geöffnete Klammer der beiden verschiedenen Gesetzesarten, denn natürlich wird jener, der zeitliche Güter bevorzugt (um das schöne, nicht aber das rechte Leben zu erlangen) nach zeitlichem Gesetz, jener aber, der ewige Güter erreichen will, nach ewigem Gesetz zu beurteilen sein. Und dieses „befiehlt uns, die Liebe vom Zeitlichen abzuwenden und sie gereinigt dem Ewigen zuzuwenden.“ (ebd.) Allerdings verdammt Augustinus das zeitliche Gesetz nicht, im Gegenteil ist es ein wichtiges Element für die Gemeinschaft, nur müsse man seine Grenzen kennen und genau abstecken. Eine ausgearbeitete Definition oder Ableitung wäre nach Augustinus schwierig, aber für seine Zwecke auch nicht notwendig. An dieser Stelle genüge es nämlich zu sehen,

daß sich die Macht dieses Gesetzes nicht mehr anmaßt, als dies oder jenes davon dem vorzuenthalten oder zu entziehen, den es bestraft. Es bändigt so mit Angst und zwingt mit Qualen und Leiden seinen Willen jenen Elenden auf, deren Beherrschung es angepaßt ist. Aus Furcht, ihre Güter zu verlieren, bewahren sie bei ihrem Gebrauch ein gewisses geeignetes Maß, das gleichsam ein Bindeglied für den Staat bedeutet, der aus solchen Menschen gebildet werden kann. Daß diese Dinge jedoch geliebt werden, wird unter den Augen dieses Gesetzes nicht als Vergehen angesehen, höchstens daß sie durch Unredlichkeit anderen geraubt werden. (De libero arb. I, 32)

Das zeitliche, oder weltliche, Gesetz wird hier pragmatisch und nicht moralisch gesehen, es ist aber, wie gesagt, für ein gutes Leben nicht ausreichend, sich alleine an dieses zu halten, da ja, wie schon ausgeführt, *jedes* zeitliche Gesetz dem ewigen unterworfen ist. Und wenn die Menschen nicht zeitliche Dinge lieben würden, „die ihnen gegen ihren Willen entzogen werden können“ (De libero arb. I, 33), dann würde es ja weder gerecht noch ungerechte Verbote und Strafen geben.

Um es noch einmal zu betonen: diese einfache, fast simple Erklärung des Augustinus’ an den

Evodius beinhaltet erstens, dass der freie Wille zwar von Anfang an gewissermaßen beschränkt ist, da ja feststeht, was die richtige Wahl ist. Man kann nicht über einen Umweg, gleichsam indirekt, ans Ziel - zum glücklichen Leben basierend auf dem ewigen Gesetz - kommen. Zweitens behält es sich allerdings nicht das oberste Wesen, also Gott, vor, zu entscheiden, welcher Mensch dieses Ziel erreichen kann, sondern prinzipiell sind alle Menschen dazu fähig. Gott selbst mischt sich in die Auswahlkriterien nicht ein. Idealerweise erziehen sich die Menschen selbst zu gottgefälligen Wesen, wenn nicht werden sie wohl das wahre gute Leben nicht erreichen können. Somit ist klar, warum Flasch die Ethik Augustinus dieser Zeit humanistischer als die der späteren Jahre nennt, sie aber nicht als *wirklich* humanistisch bezeichnen kann. Am Ende des ersten Buches fasst es Augustinus noch einmal klar zusammen:

Was aber einer sich für sein Trachten und liebendes Umfassen erwählt, ist seinem Willen anheimgegeben, und durch keine Sache kann sein Verstand vom Gipfel seiner Herrschaft und von der rechten Ordnung abgedrängt werden: nur durch den Willen. So liegt es auf der Hand, daß man niemals eine Sache, wenn einer sie schlecht gebraucht, anklagen darf, sondern immer nur den Gebraucher selbst. (De libero arb. I, 34)

Ganz überzeugt ist der Evodius allerdings in der Sache noch nicht, denn er ist zwar nun der Meinung, dass es einen freien Willen im Menschen gibt, jedoch ist ihm immer noch unklar, warum es notwendig war, dass die Menschen überhaupt einen freien Willen von Gott erhalten haben. Dies wird im zweiten Buch besprochen, und zwar indem sich Augustinus der Frage zuwendet, *warum* wir denn wissen, dass wir von Gott sind, also von ihm gemacht wurden. Die Antwort ist einfach: da der Mensch „ein Gut [ist], weil er rechtschaffen leben kann, wenn er will.“ (De libero arb. II, 2) Und alles Gute kommt natürlich von Gott. Den freien Willen muss er nun den Menschen mitgegeben haben, um überhaupt Gerechtigkeit möglich zu machen:

Wie könnte es überhaupt jenes Gut geben, das als Gerechtigkeit auftritt, die Sünden verurteilt und rechte Taten achtet, wenn der Mensch keine freie Willensentscheidung hätte? Wenn alles ohne Willen geschähe, gäbe es weder Sünde noch gute Tat, und Strafe und Lohn wären ungerecht. In der Strafe und im Lohn muß aber Gerechtigkeit liegen als eines der Güter, die aus Gott sind. Daher mußte Gott dem Menschen den freien Willen geben. (De libero arb. II, 3)

Wir werden noch sehen, dass Augustinus selbst in dieser Abhandlung über den freien Willen die Definition bezüglich der Gabe des freien Willens empfindlich einschränken wird. Jetzt kommt allerdings in erster Linie wieder das Thema Gerechtigkeit als Notwendigkeit zum Vorschein – notwendig, um die gerechten von den ungerechten Menschen zu scheiden. An dieser Stelle schiebt Augustinus dann eine weiterführende Argumentation ein, die darauf

abzielt, wieder die Existenz Gottes zu beweisen (die Frage nach der Offenbarung des Dasein Gottes); weiters, dass alle Güter nur von Gott stammen können, um dann schließlich wieder an die Frage heranzugehen, ob der freie Wille denn ein Gut ist, weil dann muss es von Gott gegeben worden sein.

Nach einer langen Erklärung Augustinus', die hier nicht weiter dargelegt werden kann, kommt dann Evodius ziemlich am Schluss des zweiten Buches zur Erkenntnis:

Ich gebe zu, vom Dasein Gottes und dem Ursprung aller Güter aus Gott so weit überzeugt zu sein, wie das in diesem Leben und unter Menschen wie uns nur möglich ist: denn alles, was erkennt, was lebt oder auch nur, was ist, stammt aus Gott. Es bleibt uns also nur noch die dritte Frage: ob sich erweisen läßt, daß der freie Wille unter die Güter zu zählen sei. (De libero arb. II, 47)

Es ist durchaus so, dass die ganze Abhandlung sich nicht um viele Probleme dreht, und so die immer gleichen Fragen wiederholt, und teilweise erweitert, beantwortet werden. Durch den langen Zeitraum, in dem sie verfasst wurden, und durch die schon besprochene (abermalige) Wende im Leben Augustinus' verändern sich die Antworten bei genauerem Hinsehen jedoch einigermaßen.

An eben besprochener Stelle erinnert Augustinus nun daran, dass die „Natur des Geistes“ (De libero arb. II, 48) höher einzuschätzen sei als die des Körpers. Es sind jedoch schon die körperlichen Gaben ein echtes Gut, wenngleich sie schlecht gebraucht werden können, man denke nur daran, meint Augustinus, welche Schandtaten mit den Händen verübt werden könnten, ohne dass diese jemand als zu Unrecht gegeben bezeichnen würde. „[E]benso ist der freie Wille, ohne den keiner rechtschaffen leben kann, notwendigerweise ein Gut und muß ein von Gott gegebenes sein.“ (ebd.) Genauso kann man ihn aber auch missbräuchlich verwenden - und der freie Wille ist demnach ein Gut, das wir gebrauchen können - wir können mit seiner Hilfe sogar alles andere am Menschen gebrauchen.

Dem aber nicht genug ist er der Vernunft, die ja auch dazu dient, Vernunft zu erkennen, oder dem Gedächtnis, welches sich nicht nur an etwaige Gegebenheiten, sondern auch an sich selbst erinnern kann, sehr ähnlich, und zwar dadurch, dass wir „den freien Willen mit ihm selbst gebrauchen können.“ (De libero arb. II, 51) Freiheit zur Freiheit, trotz aller oben vorgebrachten Einschränkungen, könnte man mit anderen Worten sagen.

Der Wille kann sich aber, und das ist unbestritten, von den unwandelbaren Gütern abwenden und den wandelbaren, also den weltlichen, zuwenden. Dies stellt eine Abwendung von Gottes Willen dar, und ist somit nach Augustinus Sünde. Dadurch kann jedoch unmöglich Gott der Auslöser dieser Bewegung sein.

„Woher kommt sie aber?“ (De libero arb. II, 54), fragt Augustinus zum wiederholtem Male, um

hier die überraschende Antwort zu geben: „Wenn du mich so fragst, und ich zur Antwort geben muß, ich weiß es nicht, wird dich das vielleicht traurig machen, aber es ist die Wahrheit.“ (ebd.)

Er weiß es allerdings nicht aufgrund einer eigenen Unzulänglichkeit nicht, sondern, weil es einfach schlechterdings nicht zu wissen ist - „[d]as Nichts kann man nicht wissen.“ (ebd.) Es gibt nämlich, wie Augustinus vorher abgeleitet hat, nichts, was *nicht* von Gott kommt; alles muss „Maß, Zahl und Ordnung“ (ebd.) haben. Gibt es das nicht, fehlt jede Form, und diese Sache wird „das völlige Nichts.“ (ebd.) Deswegen wird die Frage nach dem *Ursprung* der falsch gewählten Handlungen – für Augustinus – schlichtweg unsinnig. „Da jene Bewegung der Abkehr, in der wir die Sünde erkannten, eine abnehmende Bewegung ist, jede Abnahme aber aus dem Nichts stammt, sieh zu, wohin die Abnahme gehört, und zweifle nicht, daß sie nicht mit Gott zusammenhängt.“ (ebd.)

Diese Abnahme ist also in der Willensmacht des je einzelnen Menschen – wenn man sie fürchtet, dann wird man sie nicht anstreben und wollen, und somit: „wenn du sie nicht willst, wird sie auch nicht sein.“ (ebd.) Nahezu euphorisch klingt es fast ganz am Ende des zweiten Buches, als Augustinus verlautbart: „Gibt es daher eine größere Sicherheit, als in einem Leben zu stehen, in dem einem nichts begegnen kann, was man nicht will?“ (ebd.)

Abgesehen davon, dass diese Argumentation doch etwas zu positiv klingt, kommt es aber ganz am Schluss (abgesehen vom letzten Satz des Augustus und auch des Evodius, die lediglich eine Überleitung zum nächsten Buch darstellen sollen) des zweiten Buches zu einer letzten Argumentation, die etwas verwundert und einiges zumindest zu revidieren scheint. Wir lesen da:

Da der Mensch, so wie er aus eigenem Antrieb fiel, nicht auch von selbst sich zu erheben vermag, halten wir mit festem Glauben die uns von oben hingestreckte Rechte Gottes, das ist unser Herr Jesus Christus, Den wir mit sicherer Hoffnung erwarten, mit brennender Liebe begehren. (ebd.)

Durch die Einbringung der Erbsünde in die Argumentation wird alles vorher Gesagte nicht mehr wirklich gehaltvoll, denn wie kann man sich freien Willens dem Bösen, der Sünde zuwenden, oder eben auch den richtigen Weg des ewigen Gesetzes wählen, wenn man von der ersten Sünde des Menschen, die ja nicht individuell denkbar ist in diesem katholischen Glaubenssystem, keine Bekehrungsmöglichkeiten hat?

Es stellt sich ebenfalls die Frage, wie die Erbsünde überhaupt zu dem vorher ausgeführten passend eingefügt werden kann. Klaus Kahnert führt dazu an: „Wer aber, so muss hier kritisch bemerkt werden, *erblich* bedingt die Abkehr nicht aus eigener Kraft (das hieße: aus eigenem Willen) rückgängig machen kann, um dessen freien Willen ist es schlecht bestellt.“ (Kahnert

2008, S. 95, Hervorhebung MK) Eine Veränderung des Ansatzes wird also spätestens hier bemerkbar, und diese *andere* Sichtweise behält Augustinus von nun an auch bei.

Im dritten Buch beginnt das Fragespiel nun von Neuem, und es werden schon genannte Erkenntnisse wiederholt, bis Evodius wieder zugibt: „Ja, ich glaube: dann gehört mir überhaupt nichts, wenn mir der Wille nicht gehört, mit dem ich tun und lassen kann, was ich will.“ (De libero arb. III, 3) Allerdings wird eine neue Facette eingebracht, nämlich die logische Frage nach der *Zeitlichkeit*.

Da Gott alles gleichsam auf einmal geschaffen hat, muss er über jede Entscheidung der Menschen auch in der Zeit Bescheid wissen - er kann nicht überrascht werden. Das stellt den freien Willen der Menschen vor ein Problem, denn selbst, wenn man aus freien Stücken Schlechtes tun kann, wie ja hinlänglich klar gemacht wurde, muss Gott untrüglich wissen, dass sündiges Verhalten eintreten wird, und zwar zeitlich gesehen schon *immer*.

So betrachtet hat er doch die Sünde mit-geschaffen, oder aber: „Wie kann da der Wille noch ein freier sein, wo die Notwendigkeit so unausweichlich erscheint?“ (De libero arb. III, 4) Augustins Antwort ist zunächst, dass Gott nicht nur die zukünftigen Entscheidungen der Menschen weiß, sondern dass natürlich auch seine eigenen Willensentscheidungen ihm immer gegenwärtig sind. Sie passieren jedoch nicht *in ihm*, da in Gott nichts geschehen kann – er hat ja alles in der Schöpfung schon beschlossen (im Sinne von abgeschlossen). Hier findet sich eine Unterscheidung zum vorher Herausgearbeiteten, da auf eine gewisse Art nicht mehr nur der Willen des Menschen, sondern auch der Wille Gottes zur Seligwerdung unabdingbar notwendig ist. Man könnte sagen, der oben angedeutete *abhängige freie Wille* wird noch eine Spur abhängiger. „Dann vollzieht sich deine Seligkeit in dir unter den Händen Gottes unabhängig vom Willen mit Notwendigkeit“ (De libero arb. III, 7), sagt Augustinus zu Evodius, um aber gleich anzufügen, dass dies nur geschehen kann, wenn wir es selbst auch wollen. „Weil aber Gott unsren zukünftigen Willen vorherweiß, folgt daraus trotzdem keineswegs, daß wir nicht mit unsrem Willen etwas wollen.“ (ebd.) Gott weiß demnach um unseren Willen, was allerdings dem Willen nicht seine Art und seine Beschaffenheit nimmt. Man sieht an dieser Stelle sehr deutlich, dass Augustinus zunehmend Probleme hat, den freien Willen überhaupt noch argumentativ aufrecht zu erhalten. Man beginnt sich regelrecht zu fragen, ob er es aus einer, wenn auch eingeschränkten, Überzeugung heraus macht, oder ob er vielleicht wirklich nur eine dogmatische Verteidigungslinie gegen den Manichäismus in den Raum bringen möchte.

Diese Argumentation scheint demnach weit weniger bestechend als die der vorhergegangenen Bücher – einerseits macht die Frage der Zeit die Willensentscheidung unübersichtlich, andererseits bekommt man beim genauen Betrachten den Eindruck, dass eben schon hier eine entscheidende *Verabschiedung* von freien Willen eintritt.

Genauso könnte aber auch eine gewisse *Abhängigkeit Gottes* vom freien Willen der

Menschen heraus gelesen werden, wenn Augustinus angibt:

Sieh dir doch, bitte, nur an, welche Blindheit dazu gehört, wenn jemand sagt: Da Gott meinen zukünftigen Willen vorherweiß, und daher alles so zugehen muß, wie Er es weiß, ist es nötig, daß ich das will, was Gott weiß; sobald es aber nötig ist, schaltet mein Wille aus, und ich muß das wollen, was sein muß. Oh, welche einzigartige Torheit! Wie könnte überhaupt etwas geschehen, das Gott im Voraus weiß, wenn der Wille nicht wäre, den Er ja ebenso im Voraus kennt? (De libero arb. III, 8)

Es muss demnach also der Wille bestehen, um herauszufinden was Gott weiß – ohne diesen Willen gäbe es keine Erkenntnisfähigkeit. Der Wille erkundet dann, dass seine Entscheidungen durchaus von einem Größeren vorentschieden werden. Dennoch kann sogar diese Erkenntnis den Willen nicht plötzlich auflösen, da er ja bereits davor bestanden hat; würde es ihn nicht geben, wäre der Mensch nie zu diesem Wissen durchgedrungen. Und gleichzeitig könnte überhaupt nichts geschehen, wenn es den Willen nicht gäbe, da ja genau er es ist, der schon immer gewusst wurde und wird, und anscheinend nicht die Tat an sich.

Interessant wird diese Argumentation im dritten Teil dieser Arbeit werden, wenn man obiges Zitat Erkenntnissen der Hirnforschung gegenüberstellt; man könnte hier wieder in diesem Zitat das Wort Gott mit dem Wort Gehirn ersetzen und es noch einmal lesen.

„Diese durchaus feinsinnige Argumentation“ merkt Klaus Kahnert zu dieser Stelle an, „rettet allerdings nur den Willen (*voluntas*), nicht aber die durch die Vorhersehung zunichte gemachte Freiheit der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten (*libertas arbitrii* / *liberum arbitrium*). (Kahnert 2008, S. 97) Augustinus selbst sieht das jedoch nicht so eindeutig, es wird allerdings klar, dass ihm dieser Punkt anscheinend Schwierigkeiten bereitet hat, da er trotz der schon ausgesprochenen klaren Worte versucht, diese doppelte Willensproblematik genauer abzustecken - zum Beispiel wenn er meint, dass wir nicht leugnen könnten, „daß wir die Macht des Wollens haben, es sei denn, daß wir den Willen überhaupt leugnen; fehlt uns aber der Wille, dann ist unser Wollen kein Wollen mehr.“ (De libero arb. III, 8)

So versucht er darzulegen, dass es eine Abkoppelung des Willens vom Wollen gar nicht geben kann. Und dadurch arbeitet er genauer heraus, wie die Tatsache zusammen gehen kann, „daß Gott das Vorwissen über alles Zukünftige besitzt, und wir trotzdem nach unsrem eigenen Willen wollen.“ (ebd.) Interessant ist diese Argumentation auch dann, wenn man sich generell mit der Willensfreiheit beschäftigt, und nicht Gott als oberste Instanz annimmt. Es geht um die gelebte und gefühlte Diskrepanz, die ja auch Aristoteles feststellt und nicht übergehen kann und will, die Möglichkeit des Menschen also, falsche Entscheidung wider besseren Wissens, und auch wider den eigenen Einstellungen, treffen zu können. Mit anderen Worten: die Möglichkeit, fehlerhaft zu handeln, obwohl genau das niemanden abverlangt wird.

Einerseits muss an dieser Stelle der Augustinuslektüre klar sein, dass Gott nicht nur weiß, wie wir uns entscheiden werden, sondern auch weiß, dass wir uns willentlich entscheiden. Wiederum fragt hier der Evodius nach, obwohl alles klar ersichtlich erscheint, wie es gerecht sein kann, dass Gott Sünden bestraft, die „mit Notwendigkeit geschehen müssen“ (De libero arb. III, 9), und wie man dann das mit Notwendigkeit Geschehene nicht Gott selbst zurechnen sollte.

Und die Erklärung Augustinus' ist denkbar einfach: Gott weiß was passieren wird, aber dieses Wissen um das Zukünftige stellt keinen Zwang dar - „so zwingt auch Gott keinen zum Sündigen, obgleich Er jene im voraus sieht, die mit eigenem Willen sündigen werden.“ (De libero arb. III, 9) Wenngleich also Gott um die Sünde jedes Einzelnen weiß (und immer schon wusste und immer wissen wird), so ist er dennoch an dieser Stelle in der Position eines gewissermaßen neutralen Beobachters, weil wenn sich der je Einzelne an dieser oder jener Stelle seines Lebens anders entschieden hätte, so würde er eben diese Entscheidung voraussehen. Die Handlungen werden nicht determiniert, sondern *protokolliert*.

„Warum“ fragt Augustinus, „soll also Gott in Seiner Gerechtigkeit nicht etwas bestrafen, was Er in seiner Vorwissenheit durchaus nicht beeinflusst hat?“ (De libero arb. III, 11) Leider ist dieser Gedankengang aber nicht der einzige, wie wir oben schon festgestellt haben, da ja durch die Erbsünde bei Augustinus die Seeligkeit des Einzelnen auch in einer Abhängigkeit von Gottes Willen steht. Hier argumentiert er aber dessen ungeachtet so, als wäre dies nicht der Fall, etwa wenn er meint:

Und gleich wie du dich an das erinnerst, was du getan hast, ohne alles getan zu haben, woran du dich erinnern könntest, so weiß auch Gott im voraus alles, dessen Schöpfer Er ist, ohne jedoch alles hervorzubringen, was Er im voraus wissen könnte. [...]

Wir wollen vielmehr in Wahrheit bekennen, daß, so wie vor Seiner Vorwissenheit nichts Zukünftiges verborgen liegt, auch vor Seiner Gerechtigkeit keine Sünde ihrer Verurteilung entgehen kann, weil sie mit Willen begangen und niemals durch ein Vorwissen erzwungen wird. (ebd.)

An dieser Zerrissenheit der Argumentation ist wieder auszumachen, warum gerade das letzte Buch Augustinus' als schönes Beispiel genommen werden kann, sowohl die oben mehrmals erwähnte Wandlung seiner Person, als auch das Verblassen der antiken Denkweise darzustellen. Zugrunde liegt dieser immer noch versuchten Rettung des freien Willens durch Augustinus wohl dessen streng dualistisches Weltbild, welches immer und ausnahmslos den Geist über die Materie stellt, und das Körperliche *per se* ablehnt.

Gott wollte die Menschen so schaffen, dass sie sündigen können. Die Engel, wie bekannt ist, sündigen nie (oder natürlich besser: fast nie), jedoch haben sie auch keinen Willen, einen freien schon gar nicht. Gott zwang aber nicht die Menschen zu sündigen - „Er hat sie

geschaffen und es in ihre Macht gegeben, ob sie sündigen wollen.“ (De libero arb. III, 14) Und da Gott ja gewusst hatte, was er tat (immer schon natürlich, weil die Unendlichkeitsdimension auf ihn angewendet werden muss), muss ein sündigender Mensch mit Seele immer noch besser sein, als jedes andere Lebewesen oder Objekt. Ein durchgehendes Pferd, schreibt Augustinus, sei immer noch besser als ein antriebsloser Stein, und „so ist auch ein Geschöpf, das mit freiem Willen sündigt, vorzüglicher als eines, das nicht sündigt, weil es den freien Willen nicht besitzt.“ (De libero arb. III, 15)

Ein anderes Beispiel handelt von Trinker, der berauscht wohl keine besondere Krone seiner Spezies ist, aber immer noch mehr Wert als der Wein hat, den er zu Berauschung verwendete. Somit ist keine noch so sündige Seele jemals weniger Wert als ein Körper (vgl. De libero arb. III, 16), und deshalb gibt es keinen Grund, Gott ob seiner Schöpfung nicht zu loben, oder gar zu denken, es wären ihm Fehler passiert, als er etwa den freien Willen erschuf. Für die Sünder gilt, jetzt wenig überraschend:

Sind doch auch sie noch besser als jene, die keine Vernunft und keine freie Willensentscheidung haben und gar nicht sündigen können. Aber auch diese sind noch besser als jener hellstrahlende Glanz, der von so manchen Körpern ausgeht, und den viele in ihrem großem Irrtum als das eigentliche Wesen des höchsten Gottes verehren. (De libero arb. III, 16)

Etwas überspitzt könnte man nun anmerken, dass Augustinus, je weiter er sich von der antiken Philosophie und vom Einfluss Platon befreit, in seinen Überlegungen immer dogmatischer und ideologischer wird. Seine Schrift scheint nicht mehr vom Gedanken eines Erkenntnisgewinnes getragen zu sein, sondern vielmehr wird die Philosophie als Rechtfertigung der Religion zurechtgebogen.

Nach Augustinus sind die Menschen wie erwähnt jedenfalls *immer* besser als andere Wesen, und diese wiederum besser als jene, die irrtümlich die Sonne als personifizierten Gott anbeten – wohl ein Seitenhieb auf die Manichäer. Interessant, aber eben auch nicht wirklich argumentativ stringent, ist hier trotz der Problematik der eingeschränkten *Freiheit in Gott* in aller Deutlichkeit zu sehen, dass für Augustinus erstens die Seele das Wertvolle des Menschen ausmacht, und dass jene durch die Vernunft und durch den freien Willen zu dem gemacht wird, was sie ist.

Bezogen auf den Strafvollzug bietet die Augustinische Sichtweise eine eindeutige Richtlinie: da zumindest in den besprochenen Passagen bis 396 der freie Wille erhalten bleibt, ist von einer Verantwortlichkeit der Menschen für ihre Taten auszugehen. Erst recht, wenn man seiner Unterteilung des Rechts folgen will – das irdische Recht stellt zwar änderbare Normen

dar, ist aber dennoch zum Wohl des Staates einzuhalten. Dies kann mit willentlich gesetzten Handlungen erfolgen; etwaige Einschränkungen wie die Erbsünde belasten ja das Verhältnis Mensch–Gott, und nicht etwa das Verhältnis Mensch-Mensch. Augustinus scheint diesbezüglich auf der Seite des strikten positiven Rechts zu stehen, freilich vor allem deswegen, da er dem göttlichen Recht das Primat einräumt. Und selbst vor diesem gibt es ein, wenn auch eingeschränktes, freies Handeln. Interessant ist, dass er durch diese göttliche Komponente eine Reduzierung des Menschen auf ein gewöhnliches Lebewesen oder einen Apparat, der eben nach vorgegebenen Regeln handelt und handeln muss, gerade *nicht* zulässt. Selbst die größte Sünde kann den Menschen nicht „entmenschlichen“, da er dennoch sein Alleinstellungsmerkmal gegenüber allen anderen Dingen behält. Nehmen wir wieder das Beispiel des Trunkenboldes: „aber auch noch in seiner Verkehrtheit und Trunkenheit gebührt ihm, ungeachtet seines Lasters, bloß auf Grund der Würde seines Wesens, der höhere Rang vor jener in ihrer Art so lobenswerten Schöpfung, an der er sich in seiner Sucht verging.“ (De libero arb. III, 15)

Augustinus lobt hier als Mittel den Wein, doch auch andere Rauschsubstanzen können ja für ihre, zum Beispiel schmerzlindernden Wirkungen, gelobt werden. Er stellt also fest, dass das Mittel, das vom Menschen missbraucht wird, nicht an sich etwas Verdammenswertes ist. Und genauso wenig kann man einfach den Verbraucher, den Süchtigen, als etwas rein Negatives ansehen. Ergänzend dazu wird auch der Mensch, der maßlos ist und das Mittel missbraucht, jedenfalls immer, durch seine Existenz als Mensch, über dasselbe gestellt. Er muss immer mehr Wert sein, einfach aufgrund der Würde seines Wesens.

Jetzt wurde in Kapitel 2 gezeigt, dass einerseits in Österreich das Suchtmittelgesetz erst spät eingeführt wurde, nichtsdestotrotz ziemlich viele Menschen (12,2% aller Verurteilungen) heutzutage deswegen belangt werden. Meist ist der Grund dafür, dass Menschen einer Substanz verfallen sind, sie also etwas in Mengen besitzen (und auch gebrauchen), die nach dem Gesetz strafbar sind, oder sich durch Verkauf eben dieser Substanzen schuldig machen, wobei hier, so wie bei anderen suchinduzierten Delikten wie Diebstahl oder Einbruch, oft der Eigenverbrauch als Motiv auszumachen ist.

In der Arbeit mit den Betroffenen, die den ernsthaften Wunsch erkennen lassen, in Zukunft keine Freiheitsstrafen aufgrund des Abusus mehr zu verbüßen, lassen sich zwei Aspekte beschreiben: einerseits, dass die Droge von den (Ex-)Süchtigen im wahrsten Sinne des Wortes verteufelt wird – die Substanz, welche auch immer, wird als das Böse und schlichtweg nicht beherrschbar beschrieben. Sie könne sich des Willens bemächtigen und diesen leiten oder auch ausschalten. Hand in Hand damit geht der zweite Aspekt, dass nämlich in der Sucht menschliche Aspekte mehr und mehr in den Hintergrund treten. Interessen verschwinden, Freundschaften gibt es keine mehr, dem Ziel, also dem Konsum der Droge,

wird alles untergeordnet, selbst die körperliche Integrität. Öfter berichten die Betroffenen, dass sich während ihrer Zeit als *Junkie* von der menschlichen Gesellschaft gleichsam „verabschiedet“ haben.

Die Gedanken Augustinus' bieten hier keine praktische Handlungsanleitung, doch sie entwerfen einen interessanten Gegenaspekt gegenüber der erlebten Problematik, die jedenfalls immer noch bedenkenswert ist. (Man sollte hier auch erwähnen, dass die Therapie von Suchterkrankungen durchaus vor großen Problemen steht, und diese lassen sich einfach beschreiben: die unglaublich hohen Rückfallquoten.)

Folgt man nun seiner Argumentation, dann kann man zwei durchaus auch philosophisch interessante Aspekte anmerken: der Mensch kann seines Willens nicht verlustig gehen – ob Sünde oder verzweifelter Lebensweg, alles muss unserem Willen entspringen, und so kann alles auf uns zurück abgeleitet werden. Auch ein elendes Leben ist demnach ein gewolltes Leben. Dies klingt natürlich ob der psychologischen und soziologischen Erkenntnisse unserer Zeit wie ein Hohn, und doch hat es den Vorteil des großen Autonomieanteils, der vor allem eine reale Veränderungsmöglichkeit mit sich bringt (oder brächte). Der Wille entsteht durch willentliche Wollen sagt Augustinus, und *muss* somit, wenn auch in Grenzen, veränderbar und lenkbar sein. Diese Fähigkeit ist nicht zu verlieren, ebenso wie, gerade dadurch, der Mensch niemals sein Merkmal „Menschsein“ verlieren kann, egal, wie andere Menschen, und sogar er selbst, darüber urteilen mögen. Diese essentielle Bedeutung, die Augustinus dem freien Willen – auch dann, wenn er kein *guter* freier Wille ist – zukommen lässt, um überhaupt etwas geschehen lassen zu können und das Menschsein an sich zu definieren, wird uns weiter hinten jedenfalls noch beschäftigen, wenn es darum gehen wird, ihn als mögliche Illusion zu beschreiben. In der Arbeit mit Süchtigen kann Augustinus' bedingungsloser Glaube an die Menschlichkeit, die nicht verloren gehen kann, jedenfalls einen starken therapeutischen Anker bilden. Dieser bringt – eigentlich etwas paradox bezogen auf die Geschichte des Kirchenheiligen – in der Praxis gute Argumente hervor.

3.3. IBN RUSCHD (AVERROËS)

Es ging Ibn Ruschd jedoch auch um etwas, das uns heute noch oder heute wieder beschäftigt: um die Frage nämlich, ob Religion und Tradition einerseits mit Philosophie und Wissenschaft andererseits in Einklang gebracht werden können oder ob man gezwungen ist, das eine aufzugeben, wenn man das andere nicht lassen will.

(Franz Martin Wimmer WS 2001/02)

Die dem folgenden Teil zugrundeliegenden Werke Ibn Ruschds, die thematisch auch als ein einziges erscheinen könnten, da sie auf Deutsch lange Zeit unter *Philosophie und Theologie von Averroes* in einem Buch zusammengefasst bekannt waren, wurden wohl vor den Jahren 1178/80²⁷ verfasst. Lange war nur das letzte der drei dort vorgestellten Werke, das *Damīma* ('Zusatz' oder 'Anhang'), bekannt, sodass Ibn Ruschds Auseinandersetzungen mit dem Spannungsverhältnis Philosophie-Theologie im lateinischen Mittelalter eigentlich keinen Widerhall fanden. Dem 683 Jahre später, also 1809, in Kempten geborenen und 1859 verstorbenen Markus Joseph Müller kam es zu, Ibn Ruschd 1859 wieder auf Arabisch und dann 1875, in eigener deutscher Übersetzung, zu publizieren, und somit ganz eigenständige Werke dieses Denkers bekannt zu machen. Es folgten und folgen bis heute viele Übersetzungen, von denen wohl jene von George F. Hourani die bekannteste ist.

Zur heutigen Zeit steht eher Ibn Ruschds eigenes Denken und dessen Verbindungen zu momentanen Diskursen, zur Theologie etwa, zu den interdisziplinären Ansätzen, zur Politik, etc. am Prüfstein, und weniger seine mehr als genaue Aufarbeitung und Kommentierung der aristotelischen Werke. Der Tod von Ibn Ruschd wird von manchen Forschern sogar im Zusammenhang mit dem Ende der offenen, fortschrittlichen islamischen Zivilisation gesehen. So argumentiert etwa Kurt Flasch: „Damit (mit Ibn Ruschds Tod, Anm. MK) war nicht nur eine individuelle Lebenslinie gebrochen. Die islamische Zivilisation, die von 800 bis 1200 der griechischen Wissenschaft und Philosophie eine Heimstatt geboten hatte, verschloß sich von da an dem Wissenschaftlichen Fortschritt.“ (Flasch 200, S. 341) Und Georg Bossong merkt dazu an: „In ihm gelangte der islamische Aristotelismus, die Wiederbelebung der griechischen Rationalität, zu ihrem Höhepunkt und zugleich zum Abschluß“ (Bossong 2007, S. 95), um dann weiter hinten, jedoch nicht primär bezogen auf Ibn Ruschd, zu erläutern: „Für den Islam war die Abkehr von der Aufklärung, wie sie in al-Andalus angelegt war, eine Katastrophe, denn fehlende Rationalität ermöglicht bis heute immer wieder die Wiederbelebung eines ungezähmten, gewaltbereiten Ur-Islam“. (S. 122)

Dies wiederum scheint dann doch ein etwas eurozentristischer Gedankengang zu sein, wie

²⁷ Averroes (1991): *Philosophie und Theologie von Averroes*. Übers. von Marcus Joseph Müller. Mit einem Nachwort von Matthias Vollmer, VCH Acta humaniora, Weinheim, zur Zeitangabe siehe S. 144 (Nachwort).

etwa Abdelwahab Meddeb festhält: „Dennoch wäre die Annahme ein Irrtum, daß sich im Islam die Energie des Denkens und die Kreativität erschöpft hätten, da Averroës ohne Nachfolger blieb“ (Meddeb 2007, S. 34). Weiter hinten ergänzt er: „Es wäre also höchste Zeit, sich von dem Stereotyp zu verabschieden, das besagte, die islamische Zivilisation habe ihre Fruchtbarkeit bereits Ende des 12. Jahrhunderts eingebüßt, ...“. (S.36)

Was kann man nun lernen vom hochangesehenen Richter, der anscheinend leidenschaftlicher Aristotelesverehrer und gleichzeitig gläubiger Moslem zu sein versuchte, und der, in fast kritischer Manier, den Koran immer wieder als Bestätigung und auch Grundlage des Philosophieren-Müssens ins Spiel brachte? Um zu seiner nicht leicht zu verstehenden Auslegung des freien Willens zu kommen, die einige Besonderheiten aufweist und auch mit seiner Deutung des aristotelischen Spannungsverhältnisses von aktiven und passiven Intellekt zu tun hat, wenden wir uns vorerst der ersten in obig erwähnten Band erschienen Abhandlung zu, die den treffenden Namen *Harmonie der Religion und Philosophie* (kitāb faṣl al-maḳāl) trägt, aber auch oft unter *Die entscheidende Abhandlung* geführt wird. Die neuste Übersetzung von Franz Schupp, mit Einleitung und kommentierenden Anmerkungen, stammt aus dem Jahre 2009 und trägt den Titel *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*. Auch diese Ausgabe wird in den folgenden Teil einfließen.

„Der Zweck dieser Abhandlung ist der“ beginnt Ibn Ruschd das kurze Werk, „daß wir in Rücksicht auf die religiöse Spekulation untersuchen, ob die Spekulation über Philosophie und logische Wissenschaften durch das religiöse Gesetz erlaubt oder verboten oder befohlen sei, sei es als etwas freiwillig zu Unternehmendes, sei es als notwendige Pflicht.“ (Averroes 1991, [1]) („Das Ziel der Rede ist es, daß wir aus Sicht der rechtsbezogenen Überlegung untersuchen, ob die Überlegung über die Philosophie und die Wissenschaft der Logik vom Gesetz erlaubt, verboten oder angeordnet ist, und zwar entweder als Empfehlung oder als Verpflichtung“, übersetzt hier Schupp 2009, S. 3)

Somit macht Ibn Ruschd sein Programm klar: dürfen, können oder müssen die Religion und die Philosophie nebeneinander existieren und als wechselseitige Bezugspunkte heran genommen werden? Er macht schnell klar, dass es seiner Meinung nach, auch und vor allem basierend auf dem Koran selbst, absolut notwendig ist, den „Verstandes-Syllogismus“ und die „Demonstration“ (Averroes 1991, [2]) für Erkenntnisse in der Theologie zu gebrauchen. Man kann, oder besser: muss, ihm folgend durchaus die Bücher der alten Philosophen lesen und Positives aus ihnen herausnehmen. Wenn Negatives, der Religion widersprechendes zum Vorschein tritt, dann wird man das aufzuzeigen und zu warnen haben. Denn „etwas, was seiner Natur und Wesenheit nach nützlich ist“ hält Ibn Ruschd fest, „darf nicht wegen eines Schadens, der ihm per accidens anhaftet, aufgegeben werden.“ (Averroes 1991, [6]) Allerdings ist das Studium schwieriger Texte ihm folgend *nicht* für alle Menschen angebracht,

da ja die Menschen nicht alle gleich seien. Es gibt für sie verschiedene Wege, zur Religion zu gelangen.

Für jeden Muslim steht demnach eine bestimmte Methode zur Erlangung dieser Erkenntnis offen, allerdings gibt es dazu drei verschiedene Wege, nämlich

1. den Glauben durch Demonstration,
2. den Glauben durch Dialektik und
3. den Glauben durch Rhetorik. (vgl. ebd.)

Dabei ist jedoch nicht eine Art des Glaubens besser oder tiefer angesiedelt als die andere, nur sind die Menschen gleichsam verschiedenartig intellektuell ausgestattet. Ibn Ruschd will allerdings damit nicht nur eine Unterscheidung in 'einfachere' und vielleicht 'zu Höherem geborenen' Menschen treffen, sondern auch die widersprüchlichen Aussagen des Korans und der Überlieferung erklärbar machen. Und so kann er seine Synthese bezüglich der Notwendigkeit, sich auch als Gläubiger mit den „Alten“, gemeint sind die antiken Philosophen, auseinanderzusetzen, gleich von Anfang an in die Diskussion einführen.

Die Interpretation der jeweiligen unklaren Stellen der Religion ist es dann auch, die das Wissen der Philosophie für die Theologie so brauchbar macht. Denn es gibt im Islam, nach Ibn Ruschd so wie in jeder Religion, eine Übereinkunft aller Gelehrten, dass es Teile innerhalb des Glaubens gibt, die „nach dem Wortlaut zu nehmen [sind] und andere nach ihrer Interpretation, und wieder andere, über die man verschiedener Meinung ist.“ (Averroes 1991, [8]) Und so kann es zu Streitigkeiten darüber kommen, was mit, und was ohne Interpretation zu behandeln sei. „Der Sinn von Interpretation ist“, schreibt Ibn Ruschd,

das Herausholen der Bedeutung der Äußerung aus der eigentlichen Bedeutung in die übertragene Bedeutung – ohne daß dabei gegen den Gebrauch der arabischen Sprache bei der übertragenen Rede verstoßen wird -, so wie bei der Benennung eines Dinges durch etwas, daß ihm ähnlich ist, oder das seine Ursache ist, oder das seine Folge ist, oder das ihm angenähert ist, oder sonst etwas von den Dingen, die bei der Kennzeichnung der Arten der übertragenen Redeweise aufgezählt werden. (Averroes 2009, S. 21 (13))

Worauf Ibn Ruschd hier jedoch in erster Linie hinaus will ist zu zeigen, dass es in der Religion etwas Innerliches und etwas Äußerliches gibt (vgl. Averroes 1991, [9]), und dass das Innerliche nur für die Männer der Wissenschaft zugänglich sein darf. Er meint damit jene, denen es möglich ist, etwas durch *Demonstration* zu verstehen und zu begreifen. Die anderen Menschen, denen das unmöglich ist, sollen diese Art der oben beschriebenen Interpretation gar nicht zu Gesicht bekommen (es soll also nicht in allgemeinen Büchern und Reden verwendet werden), da es nur Unwillen, Unverständnis und auch Unglauben mit sich brächte.

Ein weiteres Problem ergibt sich dadurch, dass es im Islam, so Ibn Ruschd, verschiedene Richtungen gäbe, die sich nicht einig wären, welche Stellen nach dem Wortlaut zu nehmen wären, und welche interpretiert werden dürfen. Des weiteren gibt es auch noch Uneinigkeit darüber, über welche Stellen man verschiedener Meinung sein dürfte. Er selbst versucht zu unterteilen: wenn eine Übereinstimmung „auf evidente Weise feststeht“ (Averroes 1991, [8]) ist eine Interpretation nicht zulässig, beruht aber „die Übereinstimmung auf bloßer Meinung, so ist es gültig.“ (Averroes 1991, [8])

Wichtig werden diese einführenden Worte nun für den Fall, dass Denker der Demonstration mithilfe der Interpretation zur Auslegung bestimmter Stellen der Religion kommen. Soll dies geduldet werden oder muss sich der Islam in solchen Fällen an die wörtliche Überlieferung halten, und ist es hier weiters generell zulässig, den Koran mit Hilfe einer anderen, von außen kommenden Denkstruktur, namentlich der Philosophie, auszulegen? Schon weiter vorne bejaht Ibn Ruschd dies indirekt, indem er auf die Arbeit der Rechtsgelehrten abstellt, die sich ebenfalls bei der Lösung von Problemen älteren Erkenntnissen bedienen, ohne dass das besonderen negativen Anklang fände. Er stellt also fest: „Es scheint, daß diejenigen, die in diesen schwierigen Fragen verschiedener Meinung sind, entweder das Richtige treffen und somit Gotteslohn verdienen, oder irren und dann entschuldbar sind.“ (Averroes 1991, [13]) Der Prozess, das Versuchen also, die Wahrheit herauszufinden, ist demnach nach ihm ein so würdiges Unterfangen, dass, wenn man auf spekulativen Gebieten nicht zur richtigen Lösung kommt, man dennoch prinzipiell richtig gehandelt hat. Aber dieses Vorgehen wird von ihm ebenso innerpsychisch erklärt: „Denn das Fürwahrhalten einer Sache vermöge eines Beweises, der in der Seele ruht, ist etwas notwendiges, nicht freiwilliges, nämlich, es steht uns nicht frei, nicht für wahr zu halten oder für wahr zu halten, wie es uns frei steht aufzustehen oder nicht aufzustehen.“ (ebd.)

Und somit sind wir wieder beim eigentlichen Thema unserer Arbeit angelangt, der Möglichkeit, freie Entscheidungen zu treffen - oder eben nicht treffen zu können. Die obige Stelle deutet fast Gegenteiliges zu unserem heutigen Alltagsverständnis zu willentlichen Entscheidungen an, denn während die einfache Tätigkeit (das Aufstehen) frei wählbar erscheint, ist es die komplexe, oft durchdachte des Mannes von Wissenschaft für Ibn Ruschd anscheinend nicht. Wobei bei genauem Lesen deutlich wird, dass es sich hier nicht um die reine Willenswahl an sich handelt, sondern vielmehr um das *Ergebnis* derselben. (Auf diese Problematik weist auch Franz Schupp in seinen kommentierenden Anmerkungen hin, wenn er anführt: „Für den westlichen Menschen ist es, jedenfalls seit dem 12. Jhdt. [...] entscheidend, etwas aufgrund einer freien Entscheidung zu tun, wobei er es (notfalls) in Kauf nimmt, das Falsche zu tun.“ (Schupp 2009, S. 243) So sollte man auch diese Stelle der Abhandlung Ibs Ruschds betrachten, denn die reine Entscheidungsfreiheit steht wahrscheinlich nicht im Vordergrund. „Für den Muslim hingegen“ fährt Schupp fort, „ist es entscheidend, das – nach islamischen Recht – Richtige zu tun, wobei er es (notfalls) in Kauf nimmt, das Richtige nicht frei zu tun.“

(ebd.) Noch deutlicher wird dies weiter unten bei der Beschäftigung mit der Prädestinationslehre werden.)

Präziser wird Ibn Ruschd direkt im Anschluss, wenn er angibt:

Und da der freie Wille Bedingung der Verantwortlichkeit ist, so ist der, welcher den Irrtum, wegen eines ihm aufstoßenden Bedenkens, für wahr hält, entschuldbar, wenn er ein Mann der Wissenschaft ist. Deswegen hat der Prophet gesagt: Wenn der Richter sich in seinem Urteil alle Mühe gibt und das Richtige trifft, so hat er einen doppelten Lohn; wenn er irrt, einen einfachen. (Averroes 1991, [13f.])

Man sieht die oben erwähnte Umkehrung: ob es möglich sei, überhaupt eine (freie) Entscheidung zu treffen ist gar nicht die eigentliche Frage, wichtig ist nur, ob die Entscheidung richtig vor Gott ist. Das Spekulieren über die Welt wurde in Ibn Ruschds System den Menschen der Wissenschaft direkt von Gott gegeben, und da sie über die Existenz als solches urteilen sollen, treffen sie eben die wichtigsten und schwierigsten Entscheidungen von allen Menschen. Wohlgemerkt ist dies allerdings nur der oben beschriebenen kleinen Menge der Gelehrten erlaubt, und diese dürfen auch falsche Auslegungen fällen. „Der Irrtum aber, der einer anderen Klasse von Leuten begegnet, ist reine Sünde.“ (Averroes 1991, [14]) Die Gelehrten sind natürlich nicht nur von Gott gleichsam zufällig ausgewählt worden, sondern sie müssen sich auch einem Studium unterziehen und ihr Handwerk beherrschen; und sie werden dann genauso beurteilt werden wie ein Arzt, „wenn er in Ausübung der Arzneykunde irrt“ (ebd.), nicht aber wie jener, der in der Medizin irrt, ohne überhaupt ein Arzt zu sein.

Ausgerüstet mit diesem Wissen können wir uns nun dem drittem Thema des fünften Abschnittes der *Spekulativen Dogmatik* zuwenden, das den Titel *Prädestination und Ratschluß Gottes* trägt. Ähnlich wie Augustinus setzt sich hier Ibn Ruschd mit der Möglichkeit freien Handelns auseinander, unter der Voraussetzung jedoch eines alles wissenden Schöpfergottes, wobei man die oben erwähnten Unterschiede in der Denkweise mit beachten muss – während im sogenannten Westen (natürlich kulturell und nicht geographisch gemeint, da Ibn Ruschd selbst ja im heutigen Spanien wirkte) das Gewicht mehr auf das Tun der (freien oder eben unfreien) *Handlung* gelegt wird, legt die islamische Philosophie, die immer auch Theologie ist, den Schwerpunkt auf das rechte *Resultat* der Handlung. Die Verwirrung und auch Unauflösbarkeit bleibt jedoch die gleiche, so dass Ibn Ruschd auch bezogen auf die Willensfreiheit schreiben kann: „Dieses ist eine der schwierigsten Fragen der Religion.“ (Averroes 1991, [104])

Und die Schwierigkeit hat viele Gründe, an erster Stelle steht dabei naturgemäß der Koran selbst, weil dort viele Verse existieren, welche durch ihre Allgemeinheit darauf verweisen,

dass alles in einem bestimmten, vorher geordneten Maß existiert und der Mensch zu seinen Handlungen dadurch eher gezwungen ist. Gleichzeitig gibt es aber auch viele Verse, die angeben, dass der Mensch einen Einfluss auf seine Handlungen hat, und er nicht zu allen Taten gezwungen werden kann. Zu den Versen der ersten Art, die darauf hinweisen, dass alle Dinge notwendig und vorherbestimmt seien, gehören folgende Stellen:

Sure 54/49: Siehe, alle Dinge schufen wir nach einem Ratschluß,

Sure 13/9: Allah weiß, was jedes Weib (im Schoße) trägt, und um was sich die Schöße verengen und ausdehnen. Und jedes Ding hat bei ihm sein Maß.

Sure 57/22: Kein Unheil geschieht auf Erden oder euch, das nicht in einem Buch stünde, bevor wir es geschehen ließen. Siehe solches ist Allah leicht.²⁸ (vgl. ebd.)

Hier wird also in der Schrift selbst festgelegt, dass alles determiniert sei. Zu den Versen einer anderen Art allerdings, die vielmehr darauf verweisen, dass der Mensch doch Einfluss hat, da die Dinge an sich möglich, nicht notwendig sind, gehören zum Beispiel die Stellen:

Sure 42/32: Oder er läßt sie untergehen nach Verdienst, und er vergibt viel.

Sure 42/29: Und was euch an Unglück trifft, es ist für eurer Hände Schaffen; und er vergibt viel.

Sure 10/28: Denen aber, die Böses taten, wird Böses in gleichem Maß, und bedecken soll sie Schmach. Keinen Schützer sollen sie haben wider Allah, und es soll sein, als ob ihre Angesichter mit einem finstern Stück der Nacht verhüllt wären. Sie sind des Feuers Gefährten und sollen ewig darinnen verweilen.

Sure 2/286: Nicht belastet Allah eine Seele über Vermögen. Ihr wird, was sie verdient, und auf sie kommt nach Verdienst. Unser Herr, strafe uns nicht für Vergesslichkeit oder Sünde! Unser Herr, lege uns nicht auf eine Last, wie du sie den Früheren auflegtest! Unser Herr, und laß uns nicht tragen, wozu unsre Kraft nicht ausreicht; und vergib uns und verzeihe uns und erbarme dich unser! Du bist unser Beschützer. Und hilf uns wider das ungläubige Volk!

Sure 41/16: Und was Thamûd anlangt, so leiteten wir sie, sie aber liebten die Blindheit über die Leitung, und es erfaßte sie der Donnerschlag der Strafe der Erniedrigung für ihr Schaffen. (vgl. Averroes 1991, [104])

28 Zum besseren Verständnis wird eine modernere Koranübersetzung anstatt der von Müller verwendeten herangezogen, siehe dazu das Literaturverzeichnis; teilweise werden die Stellen auch ausführlicher zitiert.

Anhand dieser Verse wird nun nach Ibn Ruschd ausgedrückt, dass den Menschen sehr wohl ein „Verdienst“, wie er es nennt, also die Möglichkeit, frei zu Handeln, zukommen sollte. Dem nicht genug gibt es aber auch noch Stellen, die in sich unklar sind, da in einem Vers Gegensätzliches steckt, oder aber, da von der selben Begebenheit Unterschiedliches ausgesagt wird. Dazu führt er an:

Sure 3/159 versus 3/160: Und da euch ein Unglück betraf, nachdem ihr das Doppelte erlangtet, sprecht ihr da etwa: „Woher dies?“ Sprich: „Es kommt von euch selber.“ Siehe, Allah hat Macht über alle Dinge./ (vs.)

Und was euch betraf am Tage des Zusammenstoßes der beiden Haufen, das geschah mit Allahs Erlaubnis, und damit er die Gläubigen erkannte und auch erkannte die Heuchler. Und gesprochen ward zu ihnen: „Heran! Kämpfet in Allahs Weg!“ oder „Wehrt ab!“ Sie aber sprachen: „Wenn wir wüßten zu kämpfen, wahrlich, wir wären euch gefolgt!“ Einige von ihnen waren an jenem Tage dem Unglauben näher als dem Glauben.

Sure 4/80 versus 4/81: Wo immer ihr seid, einholen wird euch der Tod, auch wenn ihr wäret in ragenden Türmen. Und so ihnen ein Gutes widerfährt, sprechen sie: „Dieses ist von Allah“ Und so ihnen ein Übles widerfährt; sprechen sie: „Dieses ist von dir.“ Sprich: „Alles ist von Allah.“ Was aber ist diesem Volk, daß sie kaum ein Wort verstehen?! (vs.)

Was immer Gutes dir widerfährt, ist von Allah, und was immer Böses dir widerfährt, ist von dir selber. Und wir entsandten dich zu den Menschen als einen Gesandten, und Allah genügt als Zeuge. (ebd.)

Auch in der Tradition treten nun nach Ibn Ruschd verschiedene Widersprüche auf. Tradition meint hier die Überlieferungen vom Leben des Propheten Muhammad, oder auch Aussprüche von ihm. Dieses Thema ist überaus komplex, jedenfalls gab es, soviel ist eindeutig, zu gewissen Zeitpunkten immer wieder verschiedene Meinungen darüber, ob diese Tradition als echte zweite Rechtsquelle neben dem Koran zugelassen werden soll oder nicht.

So sagt der Prophet nach Ibn Ruschd an einer Stelle einerseits: „Jedes Kind wird mit dem Charakter des Islams geboren: seine Eltern aber machen es zum Juden oder zum Christen.“ (Averroes 1991, [105]) Andererseits sagt er auch, an anderer Stelle: „Diese sind für das Paradies geschaffen und handeln mit den Handlungen der Leute des Paradies: diese sind aber für die Hölle geschaffen und handeln mit den Handlungen der Leute der Hölle.“

Hier verweist die erste Tradition darauf, dass die Ursache des Unglaubens nur darin liegt, dass man im Unglauben aufgewachsen ist, und der Glaube selbst einer Naturanlage entspringt. Die zweite Tradition zeigt aber auf, dass Laster und Unglauben von Gott geschaffen sind, und dass die Menschen zu beiden auf irgendeine Art gezwungen werde.

Ein weiteres sehr ernstes Problem, das sich aus dieser uneindeutigen Ausgangslage ergab, war nun, dass sich gegensätzliche Schulen und Strömungen innerhalb des Islams ergaben, die nicht selten konträre Standpunkte einnahmen.

Und genau deswegen haben sich die Muslime auch in mehrere Parteien getrennt.

-Die einen glauben, dass das Verdienst, also die Handlungsfreiheit, des Menschen Ursache für Laster und Tugend sei. Bestrafung und Lohn erhält der Mensch aufgrund dieser Handlungen. Diese Partei ist jene der Muʿtaziliten, sie könne als strenge Vertreter der Freiheit des menschlichen Willens angesehen werden.

-Die anderen glauben das genaue Gegenteil, dass der Mensch somit zu seinen Handlungen gezwungen und gedrängt sei. Diese Partei ist jene der Ġabrīya, die als Deterministen aufgefasst werden können.

-Wieder andere wollen einen Mittelweg zwischen diesen Sätzen beschreiten, und behaupten, dass der Mensch zwar ein Verdienst habe, dass aber das, wodurch verdient wird, genauso wie das Verdiente selbst, von Gott geschaffen ist. Dies sind die Ašʿariten; der Standpunkt hat nach Ibn Ruschd aber keinen Sinn, da dadurch nach logischer Überlegung sowieso wieder nur eine Unfreiheit des Willens angenommen wird. (vgl. Averroes 1991, [105])

Man kann daran ablesen, dass, wie oben erwähnt, die Argumentation in erster Linie den religiösen Annahmen folgt und an diesen überprüft werden muss. Genauso ersichtlich wird, dass das Problem der Willensfreiheit nicht vom Kommentator ins Spiel gebracht wird, sondern dass er eine reale Problematik seiner Zeit beschreibt, die weitgehende soziale Folgen hatte, und dass die Willensfreiheit auch im Islam anscheinend ein von Anfang an bestehendes Streitthema gewesen sein muss.

Er geht hier jedoch noch weiter und bringt an dieser Stelle seine eignen Beobachtungen und Überlegungen ins Spiel. Denn auch „aus dem Verstande“ (Averroes 1991, [106]) ergeben sich genug Widersprüche und Probleme beim Thema Willensfreiheit, ob der Mensch also ein „Verdienst“ habe. Nimmt man nämlich an, dass er seine Handlungen selber hervorbringt und schafft, dann gibt es notwendigerweise Aktionen, die nicht nach dem Willen Gottes und dessen freien Entschluss geschehen. Damit müsste es aber einen Schöpfer neben Gott geben. Gleichzeitig wisse man aber, führt er weiter aus, dass alle Muslimen sich einig seien, keinen Schöpfer außer Gott anzunehmen. Nimmt man nun weiter an, dass der Mensch seine Handlungen nicht erwirbt, dann muss er logischerweise zu ihnen gezwungen sein. Denn zwischen Zwang und Erwerb gebe es kein Mittelding.

Ist der Mensch aber tatsächlich zu seinen Handlungen gezwungen, dann fällt jede Verantwortlichkeit in die Kategorie des unmöglich zu Leistenden. Ist er hingegen verantwortlich für das, was er gar nicht leisten kann, so gibt es keinen Unterschied zwischen der menschlichen Verantwortlichkeit und der des Anorganischen. Auch dieses hat wie der Mensch eben *kein* Vermögen, das heißt gar keine Möglichkeit, und damit keine Verantwortung für die Dinge, die gar nicht zu leisten sind. (vgl. ebd.)

Die große Menge der Menschheit habe nun genau deswegen nach Ibn Ruschd die Meinung, dass das Vermögen, so wie der volle Gebrauch des Verstandes, eine Bedingung für die Verantwortlichkeit sei.

Damit berührt er einen bis jetzt noch nicht erwähnten Punkt in der ganzen Debatte: wenn die Menschen eine Sache als normal annehmen, in dem Sinn, dass all ihre Eindrücke zu dem Schluss führen, dass wir eben einen freien Willen haben, dann bedarf es naturgemäß sehr guter Argumente, diesen *common sense* zu widerlegen. Um einzusehen, dass die Erde sich um die Sonne dreht und nicht umgekehrt genügt es erwiesenermaßen nicht, dies einfach zu postulieren.

Die ethische Komponente bezieht Ibn Ruschd ebenso mit ein, denn es wäre eigentlich sinnlos, den Menschen aufzufordern, sich gegen das zu erwartende Übel zu rüsten, wenn der Mensch seine Handlungen gar nicht erwirbt. Ebenso wäre der Befehl sinnlos, zu versuchen das Gute zu verwirklichen:

auf solche Weise würden alle Künste aufgehoben, deren Zweck ist, das Gute herbeizuschaffen, wie die Agrikultur und andere Künste durch die man Nutzen für das menschliche Leben strebt: ebenso würden alle Künste aufgehoben, durch die die Bewahrung und die Abhaltung von Schädlichkeiten beabsichtigt wird, wie die Kunst des Krieges, Marine, Medizin und andere ähnliche. Alles dies geht gegen den Verstand. (Averroes 1991, [106])

Hier zielt er auf den motivationalen und schaffenden Charakter des freien Willens: die Möglichkeit, Pläne für die Zukunft zu entwickeln und diese auch zu erfüllen, oder die Tatsache, das sich Menschen Problemen stellen, und sie auch ohne Wissen auf Erfolg zu lösen versuchen.

Die große Frage an dieser Stelle ist nun natürlich, wie es möglich sein soll diese Gegensatzpaare auflösen zu können, die sich sowohl aus der Schrift selbst, wie aus der Überlieferung des Lebens des Propheten und auch aus der Vernunft gebildet haben, wenn man, wohlgemerkt, ein Denker der Demonstration sein will? Und damit sind wir an der averroes'schen Lösung, oder besser: am Lösungsversuch, angekommen.

Interessant ist schon die erste Meta-Antwort, die im Gedächtnis behalten werden sollte: „Offenbar ist der Zweck der Religion, diese zwei Ansichten nicht getrennt zu halten, sondern sie durch eine Vermittlung, welche die Wahrheit in dieser Frage enthält, zu vereinigen.“ (Averroes 1991, [107])

Ein Zweck, wenn nicht vielleicht sogar *der* Zweck, der Religion ist es demnach, diese unüberbrückbar scheinende Kluft zu schließen, und zwar auf eine Art, die beide Seiten weiterhin als wahr erscheinen lässt. Der Anspruch an die Vermittlung wäre, sowohl die Tatsache des freien Willen wie die des Determinismus bestehen zu lassen, und dennoch eine

sinnvolle Erklärung anzubieten. (Dieser pragmatische Lösungsansatz wird uns am Ende des Buches wieder begegnen.)

Es sei nämlich offensichtlich, hebt Ibn Ruschd an, dass Gott für uns „Kräfte“ (ebd.) geschaffen hat, durch welche wir entgegengesetzte Dinge erwerben können. Wir besitzen also in anderen Worten die Möglichkeit, ob jetzt von Gott gegeben oder nicht kann man hier wohl vorerst heraus kürzen, uns als Menschen zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu entscheiden.

Gleich daran schließt er hingegen an: „Jedoch da das Erwerben dieser Dinge uns nicht gelingt außer durch Hilfe der Ursachen, welche uns Gott von außen dienstbar gemacht hat, und durch Entfernung der Hindernisse von ihnen, so werden die uns zugeschriebenen Handlungen durch beide Dinge zugleich zustande gebracht.“ (ebd.)

Soweit klingt das nach einem irgendwie vernünftigen Mittelweg, der an die aristotelische Mitte erinnert. Paraphrasierend kann man aussagen: Doch die Wahl zwischen den Dingen kann nicht ohne äußerliche Gründe erfolgen, und eine vom Menschen gesetzte Handlung ist abhängig von dessen Willen *und* den äußeren Gegebenheiten.

„Wenn das so ist“ setzt er fort, „so wird das Ausführen der uns zugeschriebenen Handlungen nur durch unseren Willen und durch das Zusammenstimmen der außer ihm liegenden Ursachen zustande gebracht, und diese sind es, welche man mit dem Namen 'Bestimmung Gottes' bezeichnet.“ (Averroes 1991, [107]) Dabei ist das Verhältnis der Abhängigkeit zwischen Willen und den äußeren Ursachen noch unklar, es könnte etwa gemeint sein, dass unser Wille etwas benötigt, um sich überhaupt erst herauszubilden, also eine äußere Welt, vermittelt durch die Sinne, die ihn Entscheidungen treffen lassen.

In der Argumentation könnte Gott auch mit Natur gleichgesetzt werden, denn Ibn Ruschd achtet sehr darauf, dass Gott zwar die Letztursache der Dinge ist, aber ein fideistisches Deuten der Welt liegt ihm eigentlich fern, zu sehr ist er mit einer Erklärung gemäß der Logik beschäftigt - und auch um sie bemüht. Deswegen scheint es vorerst, dass man Gott in seiner Erklärung als Konstante nehmen kann, die die Gedankengänge bezüglich des freien Willens, zumindest bis hierher, nicht direkt beeinflussen.

Fraglich beim obigen Zitat bleibt noch: was wird mit *Bestimmung Gottes* bezeichnet? Entweder meint er hier das Ausführen der zusammengesetzten Handlungen (Wille plus äußere Ursachen), oder aber lediglich die außerhalb des Willens liegenden Ursachen. Ibrahim Najjar übersetzt diese Stelle mit: „If this is the case then the actions imputed to us are performed through our will, together with the propitiousness of external forces, and that is what referred to as God's decree.“ (Averroes 2005, S. 108) Es scheint also durchaus, dass hier die zusammengesetzte Handlung als auf Gottes Erlass folgend angesehen wird.

Dieser Eindruck wird auch durch die nachfolgende Stelle verstärkt: Diese Ursachen nämlich, die von Gott selbst den Menschen von außen zu Diensten werden, vervollständigen oder

verhindern nicht nur jene Handlungen, die wir ausüben wollen, sondern sie sind auch die Ursachen davon, dass wir eines von zwei entgegengesetzten Dingen überhaupt begehren wollen und können. Es scheint also, dass der Wille nun doch zu einer Reflexion verkommt, die der äußerlichen Ordnung gleichsam nur anhängt. Poetisch formuliert Ibn Ruschd weiter:

denn der Wille ist nichts anderes als eine Sehnsucht, die in uns als Folge irgendeiner Einbildung oder des Fürwahrhaltens einer Sache entsteht. Diese Fürwahrhalten ist nicht infolge unseres freien Willens, sondern ist etwas, was uns von den Dingen, die außer uns sind, widerfährt. Zum Beispiel, wenn sich uns ein begehrenswertes Ding von außen darbietet, so begehren wir es mit Notwendigkeit, ohne freien Willen, und wir bewegen uns zu ihm hin. Ebenso wenn uns etwas zu fliehendes aufstößt, so verabscheuen wir es mit Notwendigkeit und fliehen es. Wenn dieses so ist, so ist unser Wille durch die äußeren Dinge gehalten und mit ihnen verknüpft.“ (Averroes 1991, [107])

Der erste Satz ist nun vielleicht etwas hart formuliert oder übersetzt, er bedeutet aber noch nicht die Aufgabe des freien Willens – es gibt ihn, jedoch beginnt er nach Ibn Rusch nicht eine Kette von Ereignissen anfänglich, sondern hat Voraussetzungen, die nicht in ihm selbst liegen. Der Mensch stellt sich etwas vor, oder glaubt an etwas, und möchte seine Taten danach ausrichten; der Inhalt seiner Imagination, stellt der Kommentator hier fest, hat seinen Ursprung jedoch in der äußeren Welt. Er geht dann jedoch tatsächlich noch weiter, indem er angibt, dass nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form der Imagination von den äußeren Dingen abhängt. „This belief“ übersetzt Najjar, „is not part of our choice, but is something that arises by virtue of the things that are external to us.“ (Averroes 2005, S. 109) Mit anderen Worten liegt es hiermit also gerade *nicht* in unserer Macht, etwas anziehend oder abstoßend zu finden, sondern es passiert uns schlichtweg. Unser Wille, der immer noch nicht verneint wird, ist also in den Dingen der äußeren Welt mit-enthalten und eben mit ihnen verbunden.

Man muss jedoch zugestehen, dass es an dieser Stelle sehr schwierig wird, noch eine eigenständige Eigenschaft des Willens auszumachen. Die Sure, die diesen Gedanken untermauern soll, lautet bei Ibn Ruschd nun:

Sure 13/12: Ein jeder hat vor sich und hinter sich (Engel), die einander ablösen und ihn behüten auf Allahs Geheiß. (Er hat (Engel), die sich aufeinanderfolgen vor sich und hinter sich, die ihn schützen, auf Befehl Gottes.)

Die äußeren Dinge werden hier also als Engel verstanden, die gleichsam als Puffer für den Menschen gegenüber der Welt dienen, ja eigentlich die Welt für den jeweiligen Menschen darstellen (müssen). Der Mensch müsste gegenüber den Engeln jedoch mit mehr Handlungsfreiheit ausgezeichnet sein, und an dieser Stelle scheint es, als wäre es tatsächlich

nur jene minimale Möglichkeit der bloßen Bildung einer Meinung, so abhängig diese auch zu sein scheint, was das Erwerben eines Verdienstes letztendlich ausmacht. Inwieweit Engeln hier metaphorisch oder tatsächlich religiös betrachtet existierend verstanden werden sollen, kann an dieser Stelle natürlich nicht geklärt werden. Es sei jedoch auf die Zeit, in der Ibn Ruschd lebte, und auf die Tatsache, welche prominente Position Engel im Islam generell einnehmen, verwiesen.

Der nächste Absatz wird nun wiederum auf den ersten Blick noch eindeutiger deterministisch formuliert:

Da nun die äußeren Ursachen in einer bestimmten Ordnung und geregelten Weise wirken, so bringen sie keine Störung hinein, vermöge dessen, zu was sie Gott verhängt hat, und unser Wille sowie unsere Handlungen vollführen sich nicht und existieren überhaupt nicht, außer durch das Übereinstimmen der äußeren Ursachen; es ist daher notwendig, daß unsere Handlungen in bestimmter Ordnung vorkommen, das heißt, daß sie zu bestimmten Zeiten und in einem bestimmten Maße vorkommen: dies ist nur deswegen notwendig, weil unsere Handlungen durch jene äußeren Ursachen verursacht sind; und alles Verursachte, das von bestimmten und verhängten Ursachen herkommt, ist bestimmt und verhängt. (Averroes 1991, [107f.])

Somit scheinen also all unsere Handlungen von äußeren Ursachen, die in diesem Fall von Gott genau geplant geschaffen wurden, abhängig. Dennoch fällt auf, dass Ibn Ruschd von „unseren Willen sowie unseren Handlungen“ spricht, er also trotzdem eine Differenz bestehen lassen will. Darauf weist auch die englische Übersetzung von Najjar hin, wenn bezüglich der Abhängigkeit geschrieben wird: „and since our will and our actions are not accomplished, and do not even exist, as a *whole*, without the concurrence of external causes, ...“ (Najjar 2005, S. 109, Hervorhebung MK.) Sie existieren also *nicht in ihrer Gesamtheit* ohne die äußeren Umstände – warum dies in der deutschen Übersetzung nicht erwähnt wird bleibt rätselhaft, da genau das einen großen Unterschied ausmachen könnte, wie weiter unten beim Beispiel bezüglich der Möglichkeit, Ibn Ruschd Theorie anhand des Strafvollzugs zu verdeutlichen, sichtbar werden wird.

Vorerst führt er jedoch im Text noch eine weitere Bedingung aus: diese Verbindung, die unsere Handlungen und unser Wille eingehen müssen, findet man nicht nur zwischen diesen und den äußeren Ursachen, sondern auch zwischen den Handlungen und jenen Ursachen, welche Gott im „Inneren unserer Körper“ (Averroes 1991, [108]) geschaffen hat. Auch innerhalb der Menschen herrscht demnach eine Ordnung vor, die determinierend wirkt, und zwar in dem Sinn, dass sie nicht (von Handlungen) hintergangen werden kann. Sowohl innerhalb wie auch außerhalb des Menschen gibt es Verfügungen und Fügungen, die die Zukunft bestimmen, und die nach Ibn Ruschd Gott selbst auf einer Art Schicksalstafel aufgezeichnet hat. Moderner gesagt gibt es also Sachzwänge und Dispositionen, die unser Wesen ausmachen und auch (bis zu einem gewissen Grad) determinieren.

Wenn oben bemerkt wurde, dass Gott eine gewisse Konstante darstellt, die möglicherweise vernachlässigbar sei, da auch die Natur oder auch das Gehirn als überordnete Instanz einsetzbar wäre, muss hier darauf hingewiesen werden, dass das an dieser Stelle nicht mehr gilt, wenn ausgesagt wird: „Das Wissen Gottes von diesen Ursachen und dem, was aus ihnen folgt, ist die Ursache der Existenz dieser Ursachen.“ (ebd.) Der göttliche Intellekt bringt also durch Aktivität alle Dinge erst hervor, und wenn Ibn Ruschd auf die Wissenschaft und ihre Möglichkeiten abzielt meint er damit, dass diese in erster Linie ein Nachspüren des Verborgenen ist, welches Gott selbst naturgemäß immer schon weiß.

Die Philosophie, die er als Erkenntnismethode der Religion beiseite stellt, und die er wahrscheinlich sogar höher einschätzt, dient wiederum als Erkenntnisgewinnung der Religion. Dies lässt sich erschließen, jedoch hat er bisher bezogen auf den freien Willen, den er weiter oben als sicher gegeben, wenn auch neben und gemeinsam mit dem Determinismus bestehend, angenommen hat, keine Argumente gebracht. Vielmehr hat er, vor allem könnte man sagen: soziologisch nachvollziehbar, viele Argumente *gegen* die Willensfreiheit eingebracht. Leider - und auch etwas überraschend - bleibt es dabei, denn nach dieser Würdigung Gottes als wirklich alles, bis in kleinste Detail und betreffend jedes Wesens, Wissenden, fügt er lapidar folgendes Zwischenrésumé an:

Da dies alles sich so verhält, wie wir auseinandergesetzt haben, so ist dir deutlich geworden, wie wir ein Verdienst haben und wie alles von uns Erworbene durch Verhängnis und vorhergehende Bestimmung entsteht. [...] Auf diese Weise lösen sich auch alle Zweifel, welche hierüber erhoben worden sind (das heißt im widerstreitenden Verstandesbeweis), nämlich dadurch, daß die Existenz der von unserem Willen herrührenden Handlungen durch die beiden Dinge zugleich eintritt, das heißt durch unseren Willen und durch die äußeren Ursachen: und wenn man die Handlungen absolut bloß einem der beiden Dinge zuschreibt, so treten die erwähnten Zweifel ein. (Averroes 1991, [109])

Man möchte anmerken: Moment, wieso haben wir jetzt noch ein Verdienst, welches uns alleine zukommen soll, und was hast du nun anderes gemacht, als die gesamte Willensentscheidung eben an die äußeren Ursachen abzugeben? Dass die Argumentation bis jetzt vielleicht unklar war, dürfte ihm jedoch selbst bewusst gewesen sein, wenn auch anders als hier gemeint, da er fortfährt:

Wenn man nun sagt: Es ist dieses zwar eine schöne Antwort, bei der die Religion mit dem Verstande in Harmonie gebracht wird; allein diese Rede ist darauf gegründet, daß es Ursachen gibt, welche die verursachten Dinge bewirken, während die Muslime damit einverstanden sind, daß es keinen Bewirker als Gott gibt; so sagen wir: dieser Konsensus ist richtig. (ebd.)

Er antwortet dann auf die selbst gestellte Frage auf zwei Arten, die wir weiter hinten erörtern werden, doch an dieser Stelle kann mit Recht gefragt werden: welche Ursachen, die verursachten Dinge bewirken („there are in the world efficient causes acting on their effect“ (Najjar 2005, S. 110)) meint Ibn Ruschd hier noch? Als aufmerksame Leserin hätte man sich eher die Frage erwartet, wie der freie Wille eine Ursache sein kann, wenn er selbst, und alle Handlungen, doch determiniert erscheinen. Darauf wird weiter unten eingegangen.

Als Antwort drängen sich vorerst mehrere Spekulationen historischer Art auf: einerseits war die Lage im damaligen maurischen Spanien auf eine gewisse Weise wohl liberal, jedoch kann man daraus kaum schließen, dass eine von der Lehre abweichende Meinung ohne Konsequenzen geäußert werden konnte. „Dem konservativen Establishment islamischer Rechtsgelehrter“, merkt Georg Bossong an, „blieb jedoch dieser Kadi-Philosoph mit seinen unorthodoxen Ansichten suspekt.“ (Bossong 2007, S. 96) Ibn Ruschd wurde ja am Ende seines Leben tatsächlich zeitweise verbannt, sowie seine Bücher auf einen Index gesetzt wurden. Auch Franz Schupp weist auf einen ähnlichen Umstand hin: da Ibn Ruschd im 12. Jahrhundert lebte, „in dem die Sunniten weiterhin die Position der Ašʿariten vertraten, ... mußte Averroes es vermeiden, in eine zu große Nähe zu den Muʿtaziliten gerückt werden zu können.“ (Schupp 2009, S. 244) Die Muʿtaziliten vertraten eine vehemente Position für den freien Willen.

Daraus ist unter Umständen ableitbar, warum Ibn Ruschd, der ja einige Seiten vorher auf die unbedingte Notwendigkeit des freien Willens für das Funktionieren der Welt als Ganzes hingewiesen hat, und dies auch in *Zu Platons Politeia* (vgl. z.B.: Friedrich 2003) bemerkte, eine diesbezügliche direkte Argumentation vermissen lässt. (Sogar die Einteilung in verschiedene Gruppen von Menschen, die über unterschiedliche Zugangsmöglichkeiten zur philosophischen Erkenntnis haben, *könnte* in diesem Licht als eine Vorsichtsmaßnahme interpretiert werden.)

Er musste einerseits vielleicht schlichtweg vorsichtig sein, andererseits kann es auch gut sein, dass er, ähnlich wie sein großes Vorbild Aristoteles, wie schon weiter oben bemerkt wurde, einfach gar keinen Zweifel daran hatte, dass es einen freien Willen schlichtweg gibt. Auch beim großen Philosophen stellt sich die Frage eher indirekt, mehr über die Auswirkungen, als über die bloße Existenz. Ibn Ruschd scheint mehr an der Erklärung des gesamten Weltgefüges interessiert zu sein, und wie man den Willen in selbiges integrieren kann, als an der genauen Ausformung einer Willenstheorie. So betrachtet sind die oben erwähnten Ursachen, die wiederum die verursachenden Dinge bewirken, durchaus als freie Willensentscheidung aufzufassen.

Zum besseren Verständnis der Beantwortung der von Ibn Ruschd selbst gestellten Frage folgt nun ein kurzer Einschub.

3.3.1. Einschub Intellekt

Wie soll der Intellekt philosophisch sein, was stellt er dar? Nach Rudolf Eislers Wörterbuch leitet sich das Wort vom Lateinischen *intellectus* ab, und dieses bedeutet so viel wie Verstand, Vernunft, Geist, Denkkraft, Denkprinzip, subjektiver Logos oder vernünftiges Bewusstsein. Das griechische Wort dafür ist bekannterweise *nous*. „Der Intellekt“ so Eisler, „ist nicht etwa ein besonderes Vermögen neben dem Willen ... , sondern dieser betätigt sich schon in ihm.“ (Eisler 1904)

Begründet hat Aristoteles die sogenannte Lehre vom zweifachen Intellekt. Vor allem in seinem Werk *Über die Seele*, und hier im dritten Buch in den Kapiteln 4 und 5. Grundlage der weiteren Unterscheidungen ist die Akt-Potenz Lehre. Als Potenz wird eine noch nicht realisierte Möglichkeit bezeichnet, die allerdings verwirklicht werden *kann*. Der Akt ist die Realisierung dieser Möglichkeit. Es besteht also Mögliches, dass noch nicht Form angenommen hat, und daneben schon tatsächlich Entstandenes. Als Beispiel diene Aristoteles Bemerkung über die Natur der Seele zu Beginn des zweiten Buches *Über die Seele*:

Deshalb muss die Seele als die Form eines Naturkörpers, der das Vermögen zum Leben hat, ein Selbstständiges sein. Das Selbstständige ist aber die vollendete Wirklichkeit, mithin ist die Seele die vollendete Wirklichkeit eines solchen Körpers. Diese Wirklichkeit hat aber eine zweifache Bedeutung: eine so wie die Wissenschaft, eine andere so wie das gegenwärtige Wissen. Hier ist die Seele offenbar eine Wirklichkeit wie die Wissenschaft, denn in dem Sein der Seele ist das Schlafen und Wachen enthalten, und das Wachen gleicht dem gegenwärtigen Wissen, der Schlaf aber der bloßen Fähigkeit und dem Nicht-wirksam-Sein. Die Wissenschaft ist dem Werden nach bei einer Sache das Frühere. Daher ist die Seele die erste vollendete Wirklichkeit eines dem Vermögen nach lebendigen Naturkörpers, und zwar eines solchen, der Organe hat. [...] Deshalb darf man nicht fragen, ob Seele und Körper *Eines* sind, wie man ja auch bei dem Wachs und seiner Gestalt nicht danach fragt, noch überhaupt nach der Einheit des Stoffes einer Sache mit dem, welchem der Stoff zugehört, denn die Einheit und das Sein wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht, von der die Wirklichkeit die vornehmste ist. (Aristoteles 2007, II)

Hier ist schön zu sehen, wie die Seele als Ausformung des Lebens funktioniert, da der bloße Körper zwar die Möglichkeit zum Lebendigsein beinhaltet, diese jedoch ohne Beseelung nicht erreichen kann. Genauso wenig kann sich jedoch die Seele ohne Körper in die Wirklichkeit bringen. Weiters ist deutlich, dass die Seele nur einem „niederen Grad der Wirklichkeit“ (von Kirchmann, 1871, Fußnote 87) besitzen kann, da sie ja auch schläft, also nicht immer in ihrer höchstmöglichen, aktiven Ausprägung besteht. Die Wissenschaft wiederum ist eine „ruhende Kraft“ (von Kirchmann, 1871, Fußnote 88), die durch Erlernen erst in gegenwärtiges Wissen gebracht werden muss oder kann, somit ist sie untergeordnet. Und schließlich muss noch angemerkt werden, dass Aristoteles hier eine Definition von Seele sucht, die für alle Seelen

gelten kann, die also auch bei Pflanzen gefunden werden kann. Sein Begriff der Seele ist hier sicher kein moderner im Sinne der Psychologie. Er meint „die Kraft der organischen Körper“ (von Kirchmann, 1871, Fußnote 89), was die Definition erheblich einschränkt. Aber so weit soll hier nicht nachgeforscht werden, jedoch ist klar, dass seine Unterscheidungen in der Geschichte der Philosophie äußerst wirkmächtig waren und sind, und dass sie Fragen und auch Probleme hervorrufen.

Ähnliches gilt für die Aufspaltung des Intellekts. Der sogenannte passive Intellekt (*nous pathêtikos*) ist demnach die Einheit der Vernunftanlagen des Menschen, der aktive Intellekt hingegen die aktuelle Verwirklichung der Anlagen zu einem gewissen Zeitpunkt. Er stellt auch die Kraft dar, die etwas in die Wirklichkeit bringen kann. „Der aktive Intellekt ist bewußtmachende, formale Denkkraft, er gleicht dem Lichte, welches die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben macht (De an. III, 5).“ (Eisler 1904)

„Deshalb“ schreibt Aristoteles selbst, „ist also die Vernunft teils so beschaffen, dass sie Alles wird, teils so, dass sie Alles bewirkt, gleich einem Sein, wie das Licht.“ (Aristoteles 2007, S. 133/De Anima III, 5) Dazu gibt es wieder eine erhellende, wenn auch etwas angriffslustige, Fußnote von von Kirchmann:

A. trennt in diesem Kapitel die leidende Vernunft von der thätigen; jene vergleicht er mit dem Stoff, diese mit der Kunst; d.h. mit dem, was den Stoff zu den wirklichen konkreten Dingen gestaltet. Diese Trennung würde für die ganze Seele begründet erscheinen, da A. das Wahrnehmen als ein Leiden dargestellt hat; allein für das Denken allein erscheint sie auffallend, da A. bisher das Denken nur als das Thätige hingestellt hat. Auch wird diese Eintheilung nicht weiter aus der Beobachtung abgeleitet und gerechtfertigt, sondern es wird nur die thätige Vernunft mit dem Licht verglichen; welcher Vergleich indess die Natur der leidenden Vernunft nicht deutlicher macht. [...]
A. ist hier selbst wohl im Unklaren geblieben, und dies zeigt, wie leicht er in schwierigen Fragen sich die Sache zu machen pflegt. Nach realistischer Auffassung beschafft die Wahrnehmung den Inhalt für das Denken; aber das Denken bearbeitet diesen Inhalt dann selbstständig, ... Es ist möglich, dass dem A. etwas Aehnliches vorgeschwebt hat, wonach das thätige Denken einen Inhalt zu seiner Thätigkeit bedarf. (von Kirchmann 1871, Fußnote 249)

Klar ist für Aristoteles jedenfalls, dass es einen Unterschied im Begriff Vernunft geben muss; ein Teil scheint alles zu Grunde zu legen, was der andere dann benötigt, um etwas hervorzubringen. Von Kirchmann ist Recht zu geben, dass die Funktionen des passiven Intellekts hier unbeleuchtet (im wahrsten Sinne) bleiben, und es bleibt die Frage, woher der aktive Intellekt seine eigenen Inhalte beziehen könnte. Die logische Konsequenz ist wohl, dass sie aus der leidenden Vernunft kommen, „[w]ir erinnern uns jedoch dessen nicht, weil dieser Teil der Vernunft leidlos ist, die leidende Vernunft ist aber vergänglich und ohne diese kann das Denken nicht stattfinden.“ (Aristoteles 2007, S. 133/De Anima III, 5) Der passive Intellekt ist sterblich, er ist der Zeit unterworfen, während der aktive Intellekt es bei Aristoteles

nicht ist, vielmehr scheint er frei von jeder Zeit, und somit unsterblich. Dadurch kam es auch zu einer Gleichsetzung des aktiven Intellekts mit dem Göttlichen schlechthin, wobei Christian Jung in seiner ausführlichen Studie über die doppelte Natur des Intellekts bei Aristoteles in der Einführung festhält:

Die Antwort auf meine Leitfrage möchte ich hier schon vorwegnehmen: Aristoteles vollzieht die Identifikation von menschlichem und göttlichen Intellekt nicht selbst, obwohl er alle erforderlichen theoretischen Voraussetzungen dafür geschaffen hat. Erst Alexander von Aphrodisias, der älteste überlieferte Aristoteles-Kommentator, vollzieht diesen Schritt. Wichtig schien mir, gerade die Voraussetzung dafür zu sichern. Denn sie sind bis heute keineswegs unkontrovers. (Jung 2011, S.10)

Bezüglich der Natur des Intellekts (oder: der Intellekte) sowie der Stellung zum Individuum bestehen also verschiedene Deutungen – die bis heute bekannteste ist sicher jene, die den passiven Intellekt den Menschen selbst zurechnet, den aktiven jedoch einer göttlichen Macht. Damit bleibt naturgemäß eine individuelle Seele, mit der operiert werden kann, bestehen.

Ibn Ruschd lieferte eine radikale Auslegung, die sich von seinen Vorgängern in der arabischen Philosophie deutlich abhob und weitreichende Konsequenzen hatte. Hier gilt, wie nicht anders zu erwarten, dass Ibn Ruschds Auslegungen von *De Anima* selbst wieder vielen Deutungen unterlagen - und immer noch unterliegen. Den Hauptunterschied stellt Jan Rohls wie folgt dar:

Mehr noch wird dies [nämlich der Widerspruch in Ibn Ruschds Denken zur islamischen Offenbarungstheologie, MK] deutlich an der Korrektur, die Averroes an dessen ([gemeint hier Aristoteles', MK] Theorie vom Intellekt vornahm. Für ihn war nämlich nicht nur der aktive, sondern auch der passive Intellekt überindividuell und ewig, da jener auf diesen als Aktualisierungsbasis des allgemeinen Denkens angewiesen ist. Beide zusammen bilden ein überindividuelles Denken, eine allgemeine Vernunft, an der der individuelle menschliche Geist im Erkenntnisprozeß partizipiert. Zugleich bleibt aber die menschliche Erkenntnis gebunden an die Vorstellungskraft, und erst durch das Zusammenwirken von allgemeiner Vernunft und Vorstellungskraft entsteht im Menschen eine Wissensdisposition, ein erworbener Intellekt oder ein *intellectus adeptus*. (Rohls, 2002, S. 202)

Hier wird mit klaren Worten der Verschiebungsprozess erläutert, der, wie oben angedeutet, in gewisser Weise schon von Aristoteles angelegt wurde – auch der passive Intellekt generiert sich nicht selbst, sondern muss Informationen aus dem aktiven bekommen. Besonders interessant ist natürlich die wechselseitige Abhängigkeit, sowohl von den beiden Intellektarten zueinander, aber ebenso die zwischen der Vernunft generell und der Vorstellungskraft, denn ohne diese kann auch durch den nun gänzlich überindividuellen Intellekt nichts entstehen.

Und anders als bei Alfarabi meint der *intellectus adeptus* hier nicht die „höchste Entwicklungs- bzw. Reifungsstufe des Intellekts“ sondern vielmehr den „Teilmoment in jedem erfolgreich

vollzogenen Erkenntnisakt“ (Müller 2006, S. 554) in der Tradition Avicennas, die durch das Verbindungsmodell Ibn Ruschds zur menschlichen Glückseligkeit beiträgt.

Dieser gedankliche Schritt von Ibn Ruschd hat nicht nur die Folge, dass ohne Intellektart, die im Menschen verbleiben kann (und die er sterbend weiterbehalten könnte) keine individuelle Unsterblichkeit möglich erscheint, sondern er ist auch für unser oben beschriebenes Problem der Willensbildung konstituierend. Wenn man annimmt, dass dieses Denksystem für Ibn Ruschd auch für den Willen, als Teil des Intellekts, greift, wird verständlicher, wie er Handlungen zu erklären versucht: nämlich durch ein permanentes Zusammenspiel des Willensimpulses mit den vorgegebenen inneren und äußeren Ursachen.

Anders als bei Aristoteles sind der aktive *und* der passive (oder auch der mögliche, der materielle) Intellekt also *unabhängig* von den menschlichen Seelen. Sie existieren ewig. „Trotz der unabhängigen Existenz der beiden Intellekte initiiert ... der menschliche Wille die Prozesse des Abstrahierens, Empfangens und Denkens von Gedanken beim individuellen Menschen.“ (Stohldreier , S. 160) Genau diese Prozesse müssen nun aber innerhalb des jeweiligen Menschen sein – es muss somit eine Verbindung zwischen dem Intellekt und „uns“ geben, und zwar dergestalt, „dass der aktive Intellekt unsere Formalursache und Vollendung ist und der materielle/mögliche Intellekt unser Intellekt.“ (ebd.) Ohne weiter auf diese Doppelbedeutung einzugehen ist jedenfalls der aktive Intellekt das Formgebende, wobei der Wissensprozess von jedem Menschen selbst ausgelöst wird, allerdings ist im entstehenden Wissen der aktive Intellekt auch immer inkludiert. Der Ursprung des Wissens, also wohin sich der Mensch richtet, ist von dessen je individueller Geschichte abhängig, wie das Wissen dann abstrahiert und festgehalten wird ist jedoch vorgegeben. Der passive Intellekt ist jene Kraft, in welche das Wissen aufgenommen werden kann und demnach aufgenommen wird, und welcher sich bei Aufnahme immer wieder aktualisiert.

Weiter oben hat sich Ibn Ruschd selbst die Frage gestellt (die er dadurch wohl auch orthodoxen Mitmuslimen seiner Zeit in den Mund gelegt hat), wie es denn Ursachen neben Gott geben kann, welche die verursachten Dinge bewirken können – damit ist natürlich der freie Wille gemeint, der den Menschen echte Handlungen ermöglicht. Darauf gibt es nun nach ihm zwei Antworten.

1. Bei der ersten Antwortmöglichkeit muss wieder sehr genau gelesen werden, da Ibn Ruschd sie sofort in zwei Teile unterteilt – wobei es hier ratsam ist, auf die englische Übersetzung von Najjar zurückzugreifen, weil Müller sehr unverständlich, und auch in sich etwas unlogisch, übersetzt oder vielleicht deutet.

Wenn nun gesagt wird, dass es keinen Schöpfer außer Gott gibt, dann kann dies auf zwei

Arten verstanden werden: „either that there is no agent but God Almighty, or that all the other causes that He made to be subservient are not active except metaphorically.“ (Najjar 2005, S. 111, vgl. Müller 1991, [109]) Würden sie nicht von der göttlichen Erhaltung geschützt werden, könnten sie in einer bestimmten Zeit nicht existieren, das heißt, sie würden nicht mal in der geringsten Zeitdauer, von der man wahrnehmen kann, dass sie noch eine Zeit ist, bestehen.

Ich verstehe die Stelle so, dass entweder ein Gott angenommen wird, der einfach alles immer aktiv (er-)schafft, oder ein Gott, der Dinge *geschehen* lässt, die aber auch zu jedem Zeitpunkt in seiner Hand liegen, da er alle Begebenheiten aufrecht in Existenz erhält. Ibn Ruschd bringt an dieser Stelle ein erweitertes Beispiel von Abū Hāmid: wenn jemand mit einer Feder schreibt, werden der Mensch so wie die Feder *schreibend* genannt, es liegt also eine Homonymie vor, die in die Irre führt – denn wirklich schaffen kann in diesem Beispiel nur der Mensch. Dies kann als Muster betrachtet werden, Ursachen als Agens zu bezeichnen. (Ibn Ruschd ergänzt hier noch, dass in diesem Beispiel der Schreibende jedoch auch die Substanz der Feder hervorbringen und erhalten müsste, solange sie Feder ist, weiters die Schrift erhalten müsste, und auch die Schrift als solche während der Verbindung von Schrift und Feder erzeugen müsste.)

Er bringt weiters noch naturphilosophische Beispiele über die Anordnung der Planeten und deren Wichtigkeit für das Gefüge der Welt, vor allem aber bezüglich der Einflüsse von Mond und Sonne auf alles irdische Leben. Somit bewirkt zum Beispiel der Mond die Gezeiten, aber er bewirkt sie nur, weil Gott den Mond erschaffen hat und in seiner Existenz hält – es ist jedoch deutlich, dass so nicht Gott *direkt* die Gezeiten beeinflusst.

2. Die zweite Antwort zur Thematik, dass nur Gott alleine der Bewirker sein kann, ist nach Ibn Ruschd folgende: Unter allen entstandenen Dingen gibt es solche, die Substanzen und konkrete Dinge sind, und andere, die für Bewegung, Wärme, Kälte und so weiter stehen, also Akzidentien sind. Somit folgt sofort die Argumentation: nur Gott erschafft die Substanzen und die konkreten Dinge, wenn diese jedoch Ursachen haben, können jene nur die Akzidentien betreffen. Es wird ein schönes Beispiel geliefert, das endlich viel Vorhergehendes zusammenfasst: „Ebenso bewirkt der Landmann in dem Erdreich bloß Fermentation und Verbesserung und sät dann das Korn hinein: wer aber die Bildung der Ähre gibt, das ist Gott.“ (Averroes 1991, [111]) Und gerade diese Sicht scheint die von Ibn Ruschd favorisierte zu sein, da er somit endlich die Klammer für die vielen Gegensätze gefunden zu haben scheint. Die weiter oben aufgeworfene Frage, wie denn freier Wille, der so wichtig ist, um die Menschen in allen Kunstformen weiterzubringen, möglich sei, wird mit dem Einfluss des Menschen auf die Akzidentien, also auf die in einer Substanz zugrundeliegenden Kategorien in aristotelischem Sinn, erklärt. So können demnach aus eigenem Antrieb Verbesserungen erwirkt werden, Entscheidungen getroffen und Ursachen

herbeigeführt werden, ohne die planmäßige Entstehung aller Dinge von Gott abzuziehen.

Somit scheint es, dass Ibn Ruschd an dieser Stelle seine doch verworrene und verklausulierte Abhandlung über die Willensfreiheit zu jenem Ende bringt, welches er schon ganz am Anfang des Kapitels vorschlägt: die Religion wird so zum Verbindungsglied einer rein deterministischen und einer indeterministischen Sicht der Welt, die ja weiter oben schon verschiedenen Religionsvertretern zugeordnet wurde. So kann er auch weiter ausführen:

Wenn man auf diese Weise die Rede vom Schöpfer und Bewirker versteht, so findet kein Widerspruch statt, weder in der Autorität noch im Verstand, deswegen sehen wir, daß der Ausdruck *Schöpfer* für Gott spezieller ist als der Ausdruck *Bewirker*, denn an dem ersteren nimmt nichts Geschaffenes Teil, weder infolge einer naheliegenden noch einer weit hergeholten Metapher, da das Wort *Schöpfer* den bedeutet, der sie Substanzen wundervoll hervorbringt. [...] Aus diesem leuchtet ein, auf welche Weise wir einen Erwerb (der Handlungen) haben und daß, wer nur eines der beiden Extreme dieser Frage annimmt, irrt. (Averroes 1991, [112])

Bevor nun wieder in einem Beispiel aus der Arbeit im Strafvollzug versucht werden soll, diese doch etwas uneindeutig gebliebenen Lösungsstrategien Ibn Ruschd auf ihren zumindest ethisch-psychologischen Wert hin zu untersuchen, muss noch etwas zum folgenden vierten Kapitel angemerkt werden. Dieses trägt den eigentlich vielversprechenden Titel *Unrecht und Gerechtigkeit*, und wenn Franz Schupp in seiner Kritik bezüglich der Frage nach der Freiheit des Menschen, die seiner Meinung nach gleichsam verschwindet (vgl. Schupp 2009, S. 245), nicht zur Gänze Recht gegeben wird, so ist sein negatives Résumé bezüglich der Frage der *Verursachung* von Unrecht leider angebracht.

Ibn Ruschd war sich natürlich bewusst, dass die Willensfreiheit, wie schon bei Augustinus, zur Frage führt: was ist das Böse, und warum hat ein guter Gott es erschaffen? So komplex jedoch im dritten Kapitel argumentiert und richtiggehend gekämpft wird, so überraschend einfach beantwortet er nun diese Problematik.

Nachdem er klar gemacht hat, dass er keinen positivistischen Rechtsanspruch vertritt, weil eine Ausrichtung *ausschließlich* nach dem Gesetz der Gerechtigkeit Gottes widerspräche, postuliert er, dass Gott die Frevler irreführt, die anderen Menschen jedoch nicht. (vgl. Averroes 1991, [115]) Und dies wiederum müsse genau so sein, da es die göttliche Weisheit fordere, weil es ohne schlechte Taten keine guten geben würde. Es sei jedoch so eingerichtet worden, dass das Böse immer in der Minderzahl vorkomme. Dass es keine zwei Götter geben kann – einen für das Gute, einen für das Schlechte – sei nun daran auszumachen, dass man die Schöpfung des Übels nicht „absolut verstehen [darf], sondern so, daß er das Gute wegen des Guten selbst schafft, hingegen das Schlimme wegen des Guten, das mit ihm verbunden ist. Auf diese Weise ist die Schöpfung des Schlimmen eine Gerechtigkeit.“ (Averroes 1991, [116])

Warum aber einige äußeren Ursachen für einige Menschen zu schlechtem Verhalten führen wird nicht erklärt, ja eigentlich nicht einmal versucht. „Die Weisheit Gottes kann also an einer statistisch nachweisbaren günstigen Häufigkeitsverteilung der guten Ergebnisse abgelesen werden!“ (Schupp 2009, S. 247) Dieser etwas bissige Kommentar Franz Schupps bringt die fehlende Erklärung auf den Punkt.

Dennoch kann wohl bei einem Denker wie Ibn Ruschd davon ausgegangen werden, dass ihm diese Verkürzung sehr wohl aufgefallen sein muss – es steht zu vermuten, dass er Gründe hatte, dieses heikle Thema auf diese Weise abzuhandeln.

Und somit folgt ein Beispiel eines Insassen, der sich archetypisch nicht so selten in Österreichs Justizanstalten wiederfindet. Nehmen wir einen Mann in den Zwanzigern, der aus Nordafrika stammt. Sein Schicksal steht für viele: aus einer, vermeintlich oder tatsächlich, ausweglosen Lage startete er seinen Weg nach Europa. Seine Familie, vielleicht auch Freunde oder Nachbarn, haben Geld gesammelt, um für die (illegale) Überfahrt zu zahlen, die Route führte über das Mittelmeer und die Türkei nach Österreich, wobei das Ziel eigentlich Frankreich oder Deutschland war. Die Wünsche und Erwartungen waren hoch: Europa galt daheim als Paradies, niemand hat Hunger, es gibt Arbeit und Trinkwasser für alle. Endlich angekommen wurde schnell klar, dass das prinzipiell stimmt, jedoch nicht für alle. Der Weg verläuft über Traiskirchen, illegalisierten Asylantenstatus und Arbeitsverbot zu Anschluss an eine Gruppe von Männern, die ebenfalls aus dem Maghreb kommen, dann in den Drogenhandel und schließlich (wieder mal) in das Gefängnis. Was war passiert? Mit Ibn Ruschd gehen wir davon aus, dass das Verlassen des Heimatlandes ein Akt des freien Willens war. Die Voraussetzungen dafür liegen jedoch erst einmal außerhalb dessen, und sind weitgehend unbeeinflussbar: die triste Lage im Hier und Jetzt, die (gefühlte) Unveränderbarkeit der Zukunft, und vor allem das gleichsam utopische Bild des Fernen. Dies alles bildet den Umstand, in welchen der Wille eingebettet wird. Dann trifft dies auf die inneren Voraussetzungen und Abhängigkeiten: das Temperament des Mannes, seine Entschlossenheit, seine Offenheit und seine mentale Stärke lassen ihn und andere daran glauben, dass er die Eignung hat, die gefährliche und lange Reise zu überstehen. In diesem Moment sind die inneren und äußeren Ursachen, die nach Ibn Ruschd Gott zur Verfügung stellt, die realen Bezugspunkte für die Willensbildung - „denn der Wille ist nichts anderes als eine Sehnsucht, die in uns als Folge irgendeiner Einbildung oder des Fürwahrhaltens einer Sache entsteht.“ (Averroes 1991, [107]) Einige Zeit später zeigt sich jedoch überdeutlich, dass diese Umstände eine Illusion waren, denn das Wissen des Menschen kann niemals eines über alle Zeit und alle Orte sein. Der Wille führt in das Verborgene, ohne es zu verändern. Und dennoch ist die Reise eben gerade nicht ohne diesen kleinen Teil des Willens zu erklären, denn die äußeren Umstände alleine setzen keine Handlung. Die Freiheit der

Handlung besteht auch, wenn sie ihr Ziel nicht trifft. So wie in der Intellektlehre, wenngleich aktiver und passiver Intellekt überindividuell (und hier absichtlich nicht: göttlich) gesehen werden, eine personale Überführung vorausgesetzt werden muss, so ist meiner Meinung nach auch die Willensfreiheit als wechselseitig abhängig zu den Umständen zu sehen, ohne dass eine dieser beiden Komponenten einfach 'weggedacht' werden könnte. So wie der Landwirt den Boden bearbeiten und säen, oder nur säen, oder auch gar nichts arbeiten und stattdessen eine Flasche Wein trinken kann, genauso setzt der Emigrant eine Handlung, deren Formgebung und Ausformung jedoch nicht mehr ihm alleine obliegt.

Hilfreich ist diese Deutung in der Arbeit aus zwei Gründen: einerseits kann man als Helfender ein Verständnis für die Handlungen der Betroffenen erwerben; dies klingt banal, aber die Empathie ist es, die bei Straftätern in der täglichen Arbeit jenes Gut ist, welches sich gerne in den Hintergrund drängt. Es sichert so eine Sicht auf einen starken Menschen, der Respekt für seine Entscheidung erhalten kann, ohne ihn in eine deterministische Opferrolle zu drängen. Genauso wirkt es der lapidaren Bemerkung, die leider oft auch von politischer Seite zu hören ist, entgegen: 'Er hätte ja nicht kommen müssen'. Die Umstände und der Willensentscheid hängen jedoch unauflösbar zusammen. Andererseits kann den Betroffenen mit dieser Analyse auch die eigene Lage erklärbar gemacht werden, und so können durchaus neue Wege erarbeitet werden: denn weder hat er sich selbst, durch die geplatzte Illusion, als Versager zu fühlen, der einer demütigen Zukunft entgegensieht, noch muss der weitere Weg zwingend der eines *outlaws* sein, der beiden Gesellschaften, der ehemaligen und der neuen, nur noch feindlich gegenüberzutreten kann. Der Ausweg, so ehrlich muss man sein um nicht ins Sozialromantische abzugleiten, ist jedoch mindestens ebenso schwierig wie die frühere Entscheidung, alles hinter sich zu lassen, und auch sie wird nicht von den Umständen übermäßig begünstigt werden.

3.4. IMMANUEL KANT

Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der sie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die so groß ist, daß sie für die geistige Wiedergeburt gelten kann. [...] Wer hingegen der Kantischen Philosophie sich nicht bemeistert hat, ist, was sonst er auch getrieben haben mag, gleichsam im Stande der Unschuld, nämlich in demjenigen natürlichen und kindlichen Realismus befangen geblieben, in welchem wir Alle geboren sind und der zu allem Möglichen, nur nicht zur Philosophie befähigt.

(Arthur Schopenhauer, W I, Vorrede zur zweiten Auflage, S. 26f.)

Es scheint unumgänglich beim Thema Freiheit, und somit auch bei der Willensfreiheit, Immanuel Kant zu besprechen, wenngleich es natürlich nicht leicht fällt, die Überlegungen dieses Philosophen auf wenigen Seiten darzulegen. Nicht genug, dass es eine schier unüberschaubare Menge an Kommentaren, Überlegungen und auch Kritikpunkten an seinen Ausführungen gibt, verteilen sich seine Ausführungen auch noch zumindest auf die Werke *Kritik der reinen Vernunft*, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* und auch auf die *Kritik der praktischen Vernunft*.

In weiter Folge wird, wie auch bei oben schon besprochenen Philosophen, wiederum die Kernthese herauszuarbeiten versucht werden, aber es soll gleich hier darauf verwiesen werden, dass Kant eine darüber hinaus noch prominentere Rolle in dieser Arbeit einnehmen wird. Nach der Vorstellung der Überlegungen der Hirnforschung im nächsten Oberkapitel werden seine Überlegungen, vor allem jene in der *Kritik der reinen Vernunft* bezüglich der Koexistenz von Philosophie und Naturwissenschaft, jene Klammer bilden, die zu den abschließenden Überlegungen, und somit auch zu Helmuth Plessner, führen wird.

Die Grundzüge der KrV vorerst vorausschickend angenommen begeben wir uns gleich an ihr Ende. Im zweiten Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre (*Der Kanon der reinen Vernunft*) hebt Kant an:

Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im Transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes. In Ansehung aller drei ist das bloß spekulative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transz. Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese. Der Wille mag auch frei sein, so kann dieses doch nur die intelligible Ursache unseres Wollens angehen. (B 826)

Nach der *Disziplin* beginnt also auch der *Kanon* betont negativ: das Interesse der theoretischen Vernunft an den drei Fragen sei nach Kant eigentlich sehr gering, da sogar ihre *eindeutige* Beantwortung den Naturwissenschaften keinerlei Erklärungsgrund bieten würde – ein bewiesener freier Wille, eine unsterbliche Seele und ein real existierender Gott - „[m]it einem Wort, diese drei Sätze bleiben für die spekulative Vernunft jederzeit transzendent, und haben gar keinen [...] nützlichen Gebrauch.“ (B 827) Wenn man hierüber kurz nachdenkt wird man feststellen können, dass diese Überlegung auch heutzutage noch einige Wahrheit in sich haben kann, denn was bringt es z.B. dem Bereich der Quantenmechanik über eine unsterbliche Seele Bescheid zu wissen?

Da aus den vorhergehenden Ausführungen innerhalb der KrV klar wird, dass Kant einen freien Willen eher annimmt als ablehnt, kommt die Frage nach dem *Warum* auf: Warum soll man sich diese Fragen überhaupt stellen? Hat der Mensch einen Nutzen von diesem Wissen, oder ist es doch nichts als ein *Château en Espagne*?

Nach Kant sind diese „drei Kardinalsätze“ zwar für unser Wissen nicht notwendig, gleichzeitig aber „durch unsere Vernunft dringend empfohlen“. (B 827) Und deswegen schließt er, dass sie ausschließlich für „das Praktische“ wichtig sein können. Und „[p]raktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.“ (B 828)

Weiter wird die Freiheit folgerichtig in praktische und transzendente unterschieden. Die zuerst behandelte Freiheit im praktischen Verstand ist nicht mit Willkür gleichzusetzen; jene wäre nämlich bloß tierisch und kann „nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d.i. pathologisch bestimmt werden.“ (B 830) Praktische Freiheit an sich definiert Kant wie folgt:

Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die *freie Willkür* (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird *praktisch* genannt. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. (ebd.)

Gerade nicht durch direkte, unmittelbare Antriebe wird diese Art der Freiheit gelenkt, sondern durch die Möglichkeit der Überlegung und der Abwägung - „wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf *entferntere** Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden.“ (ebd., *A 803: „*entfernere*“) Und all dies beruht nach Kant auf der menschlichen Vernunft.

Diese Art von Freiheit, und das ist ein wichtiger Punkt in unserer Debatte, ist nach Kant sehr wohl empirisch belegbar und auch mit deterministischen Sichtweisen vereinbar – wobei dies aber eine „bloß spekulative Frage“ (B 831) sei, die zwar zur Rückführbarkeit auf die Natur als Ausgangspunkt zielen kann, aber im praktischen Sinn an dieser Stelle irrelevant ist – es ist

eine Frage, „die wir, so lange als unsere Absicht aufs Tun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können.“ (ebd.)

Wenig überraschend ist damit, anders als zum Beispiel bei John Locke, bei Kant das Thema Freiheit aber damit noch *nicht* beendet. Durch die Einführung der transzendentalen Freiheit kommt ein weiteres Moment hinzu, und dieses wird dadurch definiert,

daß die transzendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, und so fern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu sein scheint, und also ein Problem bleibt. (ebd.)

Die praktische Freiheit ist demnach vernunftbasiert, die transzendente Freiheit betrifft spekulatives Wissen und muss auch so behandelt werden.

Für die praktische Philosophie ist zweitens für Kant an *dieser* Stelle unbedeutend, und er wendet sich den verbliebenen zwei relevanten Fragen - „ist ein Gott, ist ein künftiges Leben?“ (ebd.) - zu, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass die transzendente Freiheit schon zuvor in der Antinomie der reinen Vernunft erörtert wurde.

Und dieser dritten Antinomie werden wir uns nun, auf den Spuren des Transzendentalen sozusagen, zuwenden. Denn so viel scheint vorerst schon klar: die Frage des freien Willens ist bei Kant anscheinend eine Frage der Moral. Ob diese oft selbstverständlich vorangestellte Parallelität jedoch tatsächlich *zwingend* ist werden wir weiter unten mit Ottfried Höffe überprüfen.

Die Antinomien finden sich örtlich zirka in der Mitte der KrV und thematisch immer noch am Puls der Zeit – woran sich vielleicht auch nie etwas ändern wird. Auf nur wenigen Seiten wird das ganze Spannungsverhältnis, das bis heute, und vielleicht auch gerade heutzutage besonders, existiert komprimiert dargestellt. Demnach ist es kein Zufall, dass Kant in dieser Arbeit noch eine größere Rolle spielen wird, wenngleich seine Position innerhalb des Diskurs der Willensfreiheit mit Bezug auf die Hirnforschung durchaus *unterrepräsentiert* erscheint.

Zur Erinnerung: in den Antinomien zeigt Kant, dass eben erwähntes „spekulatives Wissen“ zu Uneindeutigkeiten, nämlich zu *Unvereinbarkeiten von Gesetzen* führt. Das Problem ist stets, dass Thesis und Antithesis sich als Urteile jeweils *beide* mit den Mitteln der Vernunft nachweisen lassen. Die dritte Antinomie beschäftigt sich mit dem Kausalitätsbegriff, und somit grundlegend mit der menschlichen Freiheit.

Da er in Worten kurz ist kann der Anfang des Widerstreit gesamt wiedergegeben werden:

Thesis

Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig.

Antithesis

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. (B 471-473)

Viel besser kann der Widerstreit eigentlich nicht formuliert werden und es wird im nächsten Kapitel zu zeigen sein, dass er tatsächlich noch besteht und teilweise erbittert, teilweise herablassend, immer noch geführt wird; ich würde sogar so weit gehen und sagen, dass der *Zeitgeist*, im besten goetheschen Sinn, in erster Linie die Antithese stützt.

Die Thesis ist bei der dritten Antinomie leichter zu verstehen und auch klarer formuliert: natürlich gibt es nach Kant die Kausalität nach den Gesetzen der Natur, diese wird ohne weiteren Erklärungsbedarf selbstverständlich vorausgesetzt und stellt die Grundlage jeder Naturwissenschaft dar. Sie kann jedoch nicht *ausreichen*, da sie nach dem Philosophen ins Leere geht und die Totalität des Regresses nicht herstellen kann.

Die Argumentation ist einfach: wenn alles nach Naturgesetzen erfolgen sollte, setzt alles auch einen vorigen Zustand voraus, aus dem *heraus* etwas geschehen kann. „Also ist die Kausalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas *Geschehenes*, welches nach dem Gesetz der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Kausalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussetzt usw.“ (B 474) Wenn alles nach Naturgesetzen geschieht, dann gäbe es also nach Kant nie einen ersten, echten Anfang, sondern immer nur einen „subalternen“ (ebd.) Anfang. Somit kann die Reihe der voneinander abstammenden Ursachen nie gänzlich rückverfolgt oder erklärt werden. Wenn nun das erste *a priori* nicht geklärt werden kann, das Gesetz der Natur jedoch bestimmt, dass ohne hinreichend vorherbestimmte Ursache nichts geschieht, dann widerspricht der Satz „sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit und diese Möglichkeit kann also nicht als die einzige angenommen werden.“ (ebd.)

Anders ausgedrückt muss ein Ursache-Wirkung Prinzip immer eine genau definierte Ursache haben, aber bei der *ersten* Ursache ist das schlechterdings unmöglich. Dieses Erkenntnis scheint auch heutzutage noch eine gewisse Gültigkeit zu haben.

Da jedoch die Vernunft laut Kant danach strebt, das System abzuschließen und Totalität herzustellen, führt er folgerichtig eine Kausalität ein, deren Ursache *nicht* zurückverfolgt werden kann:

Diesem nach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine *absolute Spontaneität* der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, *von selbst* anzufangen, mithin transzendente Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist. (B 747)

Und durch Einführung dieser massiven Freiheit werden gerade die Naturgesetze *nicht* ausgehebelt, sondern eben in Gang gesetzt. Die Frage ist schon hier nicht *entweder-oder* sondern *sowohl-als auch*.

Bekannt und beeindruckend ist an dieser Stelle, um es in Erinnerung zu rufen und Kant zu würdigen, wie er seine Überlegungen entfaltet: nicht nur, dass er Thesis und Antithesis für uns serviert und diese beweist, er liefert und auch noch Anmerkungen zu jeder Sichtweise mit dazu. In diesem Fall warnt er sofort davor, diese Freiheit als *zu absolut* zu verstehen, sie vollständig zu psychologisieren, oder auch als endgültige Erklärung eines massiven philosophischen Problems, eben jenes des freien Willens, heran zu ziehen.

In Kants Worten:

Die transzendente Idee der Freiheit macht zwar bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher größtenteils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben; ist aber dennoch der eigentliche Stein des Anstoßes für die Philosophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Kausalität einzuräumen. (B 476)

Das ganze Problem bezüglich der Freiheit des Willens ist lediglich *transzendental*, so Kant, es handle sich also nur darum, ob man ein Vermögen annehmen müsse, welches eine Reihe (von nach und nach auftretenden) „Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen“ (ebd.) vermag. Wie dies überhaupt möglich sein soll muss uns eigentlich nicht besonders kümmern, folgert Kant weiter, da wir uns ja bei der Kausalität nach Naturgesetzen genauso damit begnügen müssen zu erkennen, dass man sie voraussetzen muss.

Und noch einen weiteren möglichen Einwand wehrt Kant galant schon an dieser Stelle ab: eigentlich haben wir damit nur *einen* freien Anfang, gleichsam einen Weltanfang, aus dem alle weiteren Abfolgen gemäß der Naturgesetze sich ergeben könnten, postuliert. Für Kant gilt jedoch viel eher: was einmal erkannt wurde und in die Welt gebracht wurde muss *per se* möglich sein.

Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst

anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln. (B 478)

Abgesehen davon, dass durch diese Aussage immer und überall sich selbst generierende Reihen angenommen werden können (und dies den Substanzen der Kausalität beigelegt wird), ist auf die Wendung „bewiesen (obzwar nicht eingesehen)“ gesondert hinzuweisen. Für Kant ist die Tatsache, dass Kausalitätsreihen spontan begonnen werden können unumstößlich, warum dies aber so ist, ist zweitrangig und auch nicht durch Vernunft erklärbar.

Als weiteren Hinweis liefert er gleich darauf, dass der Anfang nicht absolut zeitlich gesehen werden darf, sondern ein Anfang *der Kausalität nach* ist. Kants eigenes Beispiel samt Erklärung lässt wieder kaum eine Zusammenfassung zu, noch macht es ob der Klarheit eine große Erklärung nötig:

Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Ereignis, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß. (ebd.)

Auch hier gilt wieder, dass Anfang und Weiterbestehen simultan möglich sind, und sich durch den Blickwinkel, nicht durch eine Messung, unterscheiden.

Und zu guter Letzt stellt Kant noch fest, dass die Philosophie des Altertums (ausgenommen der Epikureer) und das daraus Entstehende immer bestrebt gewesen sei, zur Erklärung der Weltbewegung einen „ersten *Beweger* anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfang.“ (ebd.) Denn aus den Gesetzen der Natur könne es nicht gelingen, einen ersten Anfang (der Welt) begreiflich zu machen.

In der Gegenthese wird natürlich die Freiheit bestritten und kosmologisch sowie auch substantiell gebunden. Jede Form von Kausalität läuft demnach nur den Naturgesetzen folgend ab. Der Beweis erfolgt wieder dadurch, dass eine Freiheit im transzendentalen Verstand gesetzt wird, und diese dann argumentativ widerlegt werden soll. Nimmt man nun an, es gibt dieses

Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Kausalität, wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei. (B 475)

Die Freiheit müsste sich also mit Beginn jeder Reihe selbst hervorbringen und somit kann gar nichts vorausgehen, wie Kant hier argumentiert. Damit verliert die Kausalität *per se* ihre Wirkmächtigkeit, denn vor jeder Handlung müsste ein Zustand sein, der mit dieser Handlung noch *nichts* zu hätte. Dies widerspreche der „Einheit der Erfahrung“, wodurch der Freiheitsgedanke nicht mehr sei als ein „leeres Gedankending.“ (ebd.)

Es gebe deswegen eben nichts als die Natur, in welcher wir Zusammenhänge und Ordnung (aus)finden können, die Freiheit als „Befreiung vom Zwange“ (ebd.) würde uns auch alle Leitlinien, alles Regelwerk wegnehmen. Würde man jedoch die Freiheit in ein Regelwerk einbinden, dann hätte man nichts gewonnen: „Denn man kann nicht sagen, daß, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freiheit in die Kausalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anderes als Natur wäre.“ (ebd.)

Freiheit ist nach dieser Argumentation nur Gesetzlosigkeit, die jede Erkenntnis auf kausaler Basis verunmöglichen würde.

(Bei den Anmerkungen zur Antithese schickt Kant interessanterweise den Satz: „Der Verteidiger der Allvermögenheit der Natur (transzendente *Physiokratie*), im Widerspiel mit der Lehre von der Freiheit, würde seinen Satz, gegen die vernünftelnenden Schlüsse der letzteren, auf folgende Art behaupten“ (B 479) voraus. Dezidiert (schein-)argumentiert er hier nicht aus der ersten Person heraus, sondern verweist darauf, die Rolle eines *anderen* Verfechters einzunehmen. Dies ist bei den restlichen Antinomien *nicht* der Fall und auch ohne psychologischen Kenntnissgewinn scheint diese Tatsache doch zumindest bemerkens- und auch bedenkenswert.)

Wie würde der Verteidiger des Allvermögens der Natur denn nach Kant 1787 argumentieren? (Wie es im 21. Jahrhundert passiert werden wir im folgenden Kapitel sehen.)

Es sei weder notwendig ein thematisches, noch ein dynamisches Erstes der Kausalität anzunehmen - also einen absoluten Anfang der Welt und aller Dinge. Es sei nämlich vielmehr so, dass alles schon immer bestanden habe, und es somit keinen Anfang der Kausalitätsketten benötige, es ihn einfach nicht gebe. Diese Möglichkeit ließe sich zwar „nicht begreiflich machen“ (ebd.), aber es bleibe einfach ein Naturrätsel, welches gerade deshalb, genauso wenig wie die „Grundkräfte“ (ebd.), verworfen werden könne. Jede Veränderung sei

nämlich letztendlich nicht als solche erklärbar zu machen und a priori nicht einsehbar. Trotz der Unendlichkeitsannahme blieben gemäß der Erklärung exklusiv *durch* die Natur Ordnung und Zusammenhang garantiert, während das Vermögen der Freiheit der Welterschaffung, welches noch dazu wohl nur außerhalb der Welt wird liegen können, dies nicht garantieren könne.

Noch dazu jedoch *innerhalb* der Substanzen der Welt diese Vermögen finden zu wollen könne „nimmermehr erlaubt sein“ (ebd.), weil damit eben jede Kausalität der Natur sich auflösen würde „und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, größtenteils verschwinden würde.“ (ebd.) Kurz gesagt könnten ja so die Gesetze der Natur immer und überall abgeändert, und somit keine Gesetzmäßigkeit mehr ausgemacht, werden. Diese Argumentationslinie stützt sich in erster Linie auf die notwendige Ordnung der Welt, die eingesehen und beschrieben werden kann durch Beobachtung der Natur. Auch wenn eine Letztbegründung nicht möglich ist, so wäre es doch für das Gefüge der Welt verheerend, wenn es die Möglichkeit gäbe, dass einfach etwas grundlos beginnen könne, weil, wenn dies ernsthaft durch gedacht würde, jede uns bekannte Regel eigentlich sinnlos wäre.

Die Argumentation teilt sich also – ähnlich wie im Politischen – in die beiden Endpunkte *Freiheit versus Sicherheit*, wobei Kant eine Neigung zur Freiheit erkennen lässt, beide Pole aber argumentativ gleich stark stehen lässt. (Was logisch ist, da es ja sonst keine Antinomie geben würde.) Dadurch ist dem Suchenden zum Thema Willensfreiheit noch nicht wirklich geholfen, wenngleich man sich als Befürworter in guter Gesellschaft Kants wähen kann.

Zu dieser etwas oberflächlichen Zusammenfassung des am meisten besprochenen Stücks der Dialektik können nun mit Otfried Höffe einige Dinge angemerkt werden, die weiteres Licht in die Sache bringen könnten.

Zunächst sollte man den Freiheitsbegriff, der, wie schon oben erwähnt wurde, bei Kant mit dem Begriff der Willkür im Zusammenhang steht, auffächern.

(1) Die tierische Stufe der Freiheit, oder eben die Willkür („arbitrium brutum“ [B 831, B 562]), ist rein durch die sinnlichen Antriebe, die Sinneseindrücke, determiniert. Dieser Stufe entspricht beim Menschen eine „sinnliche Willkür“ (Höffe 2011, S. 251) („arbitrium sensitivum“ [B 562]), und hier ist die Willkür *nicht direkt* von den Antrieben der Sinnlichkeit abhängig, da die Handlung nicht notwendigerweise und unbedingt der sinnlichen Reizung folgen muss. Sie ist also ein arbitrium liberum, „weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.“ (ebd.) Dies ist für Kant, wie später in der Kritik auch ausgearbeitet wird, eine Hauptregel für das menschliche Verhalten:

Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperative, d. i. objektive *Gesetze der Freiheit* sind, und welche sagen, *was geschehen soll*, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von *Naturgesetzen*, die nur von dem handeln, *was geschieht*, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden. (B 830)

Diese praktische Freiheit kann nun nach Höffe weiter unterteilt werden. „Je nach Reichweite der Vorstellungen des Guten sind drei Stufen der (praktischen) Freiheit zu unterscheiden, die den Einfluß der affizierenden Sinnlichkeit zunehmend bescheiden.“ (Höffe 2011, S. 251)

(2) Die technische Freiheit, die „weder bei der dritten Antinomie noch später im «Kanon»“ (ebd.) eine Rolle spielt, zielt auf die Unabhängigkeit vom sinnlichen Zwang durch die reine Zweck-Mittel-Beziehung. Sie ist also technischer, im Sinne von formaler, Natur.

(3) Die pragmatische Freiheit geht mit pragmatischen Gesetzen einher und dehnt den Unabhängigkeitsbegriff schon weiter aus, nämlich auf einen „gewissermaßen natürlichen Zweck, auf die Glückseligkeit.“ (Höffe 2011, S. 252) Bei Kant bedeutet das, dass wir durch die Vernunft überlegen können, „was in Ansehung unseres ganzen Zustandes bekehrungswert, d. i. gut und nützlich ist.“ (B 830)

(4) Die höchste Stufe der menschlichen Vernunft macht sich nun gänzlich frei von jeglichem Zweckdenken und zielt auf die moralische Freiheit:

Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der *Glückseligkeit* nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die *Würdigkeit, glücklich zu sein*, moralisch (Sittengesetz). Das erstere rät, was zu tun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen teilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Prinzipien; denn anders, als vermittelst der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abstrahiert von Neigungen, und Naturmitteln sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt, und *kann* also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden. (B 834)

Es geht darum, ein Verhalten an den Tag zu legen, welches uns würdig sein lässt, glücklich zu werden. (Was darf ich hoffen?) Und wieder sieht man hier, an dieser Stelle thematisch ein Vorgriff auf noch später Auszuführendes, wie schön Kant in *empirische* und *a priorische* Prinzipien unterteilt. Das Sittengesetz und die moralischen Imperative vervollständigen erst die praktische Vernunft und bestimmen, eben genau *ohne* empirischen Bezug, die Freiheit. (vgl. Höffe 2011, S.251ff.)

(5) Höffe erwähnt als fünfte (wobei (2) – (4) Ausdifferenzierungen von (1) darstellen) von Kant verwendete Art der Freiheit jene, mit der Kant die Antinomie beginnt: die kosmologische Freiheit. „Diese stellt keine höhere Stufe dar, sondern steht als Alternative zur Naturkausalität in einem anderen, nicht mehr praktischen, sondern erkenntnistheoretischen Kontext.“ (Höffe 2011, S. 252) Die Freiheit der Erschaffung des Kosmos muss naturgemäß außerhalb der kausalen Gesetze der Natur liegen, und sie kann nach Kant noch eine besondere, und äußerst wichtige, Form annehmen, nämlich die letzte Ausformung, die nicht mehr praktisch das Praktische erst ermöglicht.

(6) Diese transzendente Idee der Freiheit ist nun die „Voraussetzung der praktischen Freiheit“ (ebd.), da es eine Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit geben muss, um überhaupt irgendeine praktische Freiheit anzunehmen, und nicht dem strengen Determinismus das Wort zu reden. Somit kann wieder die gleich Stelle wie oben zitiert werden, da wir in die Argumentation die dritte Antinomie hineingebracht haben, und wir uns abermals am Ende der KrV befinden:

Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen daß die transzendente Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen,) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu sein scheint, und also ein Problem bleibt. (B 831)

Wenn man der Theses der dritten Antinomie folgt, muss man sich auf etwas außerhalb der Erfahrung beziehen, da eine Ursache, die selbst wiederum keine Ursache hat, „im Umkreis der Erfahrung“ (Höffe 2011, S. 252) nicht vorkommen kann. Nach Höffe rechtfertigt diese Argumentation aber nur einen methodischen, keinen dogmatischen Determinismus, da jedes Ereignis, und somit auch jede Handlung, nach Ursachen hinterfragbar sei, „womit es *potentiell* determiniert“ (ebd., Hervorhebung im Original) sei. Und das bedeute in erster Linie, dass Freiheit im Nichtempirischen, oder auch im Intelligiblen, denkmöglich bleibe und nicht widerlegt werden kann. Gleiches definiert Kant auch in seinen *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* 1783:

Denn intellektuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; intelligibel aber heißen Gegenstände, so fern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. (Prolegomena § 34)

Nachdem nun mit Kant selbst weiteres philosophisches Rüstzeug für die Stützung der

Willensfreiheit geliefert wurde, bleibt noch auf ein weiteres Thema einzugehen, welches uns zu den anderen Werken Kants, die sich mit dem freien Willen beschäftigen, führen soll.

Weiter oben wurde angedeutet, dass der freie Wille und die Moral bei Kant untrennbar verbunden wären. Höffe sieht in seinem Erklärungsversuch zur Kritik zumindest vier Passagen, die an dieser „unmittelbaren Bindung“ (Höffe 2011, S. 253) Zweifel entstehen lassen.

(1) Der ganze Themenkreis der kosmologischen Freiheit weist *per se* auf eine andere Bedeutung hin als auf eine rein moralische zwischen den Menschen. Was gezeigt werden soll ist wohl ähnlich wie in der ersten Antinomie: die Möglichkeit der Schöpfung der Welt, indem eine Reihe einfach, im Sinne von frei, begonnen werden kann. Hier wird jedoch nicht auf die zeitliche, sondern auf die kausale Komponente abgestellt. In den Anmerkungen zur Thesis heißt es wie schon erwähnt:

Man lasse sich aber hierbei nicht durch einen Mißverstand aufhalten: daß, da nämlich eine sukzessive Reihe in der Welt nur einen komparativ ersten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zustand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein absolut erster Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich sei. Denn wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. (B 478)

(2) Den zweiten Zweifel stellt nach Höffe alleine die Tatsache dar, dass Kant die Freiheit als transzendental qualifiziert.

Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen. (B 25)

Die Transzendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Sie ist das System aller Prinzipien der reinen Vernunft. (B 27)

In erster Linie ist hier also von einer „apriorischen Bedingung der Naturerfahrung“ (Höffe 2011, S. 253) die Rede, und nicht von einer Bedingung der Moral.

(3) Drittens, und das folgt aus Punkt (2), behandelt Kant, wenn er von Freiheit (in der Antinomie) spricht, ganz anfänglich nicht weniger als den Beginn unserer Welt:

Nun haben wir diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich insofern dargetan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen daß man alle nachfolgenden Zustände für eine Abfolge nach bloßen Naturgesetzen nehmen kann. (B 476)

Nicht wird hier nach einem *moralischen* Entscheidungsursprung geforscht, sondern in erster Linie nach einem „Schöpfer“. Die für Kant, wieder nach Höffe, so entscheidende *Alternative* in seiner gesamter Moralphilosophie, nämlich die Entscheidung „Pflicht oder Neigung“ des einzelnen Subjekts (vgl. Höffe ebd.), wird hier eben *nicht* in den Raum gebracht. Zur Unterscheidung der Potenz der verschiedenen Schöpfer führt Höffe noch aus:

Sofern er die schlechthin erste Ereignisreihe auf den Weg bringt, ist er der Schöpfer im Singular und groß geschrieben: der Schöpfer des Universums, während der Mensch stets nur relativ erste Ereignisreihen in Gang setzt. Überall dort, wo er die Handlungsfreiheit realisiert, bringt er gleichwohl eine neue Ereignisreihe auf den Weg. Im Unterschied zum Großen Schöpfer bringt er aber nie mehr als eine kleine Schöpfung zustande. (Höffe, ebd.)

(4) Und schließlich, und das scheint jetzt auf der Hand liegend, bringt Kant schlichtweg *kein* Beispiel einer moralischen Entscheidung, sondern ein an Banalität nicht zu überbietendes: das Aufstehen vom Stuhl.

Einerseits hat er hier sicher der Verlockung widerstanden, ein differenziertes Beispiel aufzurollen, andererseits ist es natürlich ein starkes Signal, dass nach Kant schon hier, bei solch einer simplen Begebenheit, Freiheit sichtbar wird. Und wiederum kann diese Handlung nicht mit dem Alternativpaar „Pflicht oder Neigung“ in Verbindung gebracht werden, weil es einfach offensichtlich *keine* moralische Problemlage darstellt. Sie reicht Kant jedoch, um die Linie zwischen Menschen und anderen, geleiteten Wesen zu ziehen. „Dafür reicht die bescheidene Handlungsfreiheit aus“ schreibt auch Höffe, „die namentlich im Recht wichtige Zurechenbarkeit: daß der Handelnde der Täter seiner Taten ist.“ (Höffe 2011, S. 254)

Und somit sind wir wieder inmitten der Thematik dieses Buches, denn ist der Handelnde der Täter seiner Taten, dann ist er schuldfähig; ist er es nicht, dann kann er durch das Aufstehen vom Stuhl weder eine Reihe begründen, noch Schuld auf sich laden. Wohlgermerkt handelt es sich hier aber immer um eine transzendente Freiheit, die kosmologisch eingebunden ist, und *nicht* um eine psychologische Freiheit.

Zur Erinnerung: damit nach Kant überhaupt irgendetwas Gegenstand der Erfahrung sein kann, müssen die Welt und die in ihr enthaltenen Dinge bestimmte Eigenschaften haben.

Wissen wir nun etwas über irgendein Erfahrungsding, dann wissen wir nach Kant *a priori*, dass es zumindest über diese bestimmte Eigenschaft verfügen muss. Dies sind die berühmten *Bedingungen der Möglichkeiten von Erfahrung*, und die Transzendentalphilosophie widmet sich der Sichtbarmachung eben dieser. An dieser Stelle werden ebenso die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von Freiheit gemeint sein.

Entgegen dieser kosmologisch gedeuteten Freiheit spricht Kant aber schon in den Anmerkungen zur dritten Antinomie von der „Frage über die Freiheit des Willens“ (B 476), welche, wie er (damals wie heute richtig) anmerkt, „die spekulative Vernunft von jeher in so große Verlegenheit gesetzt hat.“ (ebd.) „Die Willensfreiheit“ merkt Höffe zu dieser Diskrepanz an, „ist zwar kein kosmologischer Gegenstand, hat aber eine kosmologische Voraussetzung.“ (Höffe 2011, S. 254) Und dies ist wohl der Grund, warum in der dritten Antinomie diese beiden Felder vermischt werden, wobei Kant, wie in der Anmerkung nachzulesen ist, dies eindeutig *bewusst* gewesen war.

Klar gemacht werden soll dadurch, dass diese Freiheiten zusammenhängen, und eine moralisch psychologische Freiheit *ohne* kosmologische Freiheit nicht möglich ist.

In der Auflösung zur dritten Antinomie finden wir dann auch den Wegweiser zu den Imperativen, zu denen anschließend gewechselt werden soll:

Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und insofern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. Als eine solche muß er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle anderen Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die es in seinen Wirkungen äußert. Bei der leblosen, oder bloß tierischbelebten Natur, finden wir keinen Grund, irgendein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrücke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einestheils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirischbedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht. (B 574f.)

Kant postuliert hier eine Art von Zweiheit des Menschen, die ihn in ein empirisch und ein intelligibel eingebundenes Wesen spaltet. Empirisch muss er sein, da er dies mit allen anderen Erscheinungen teilt, er sich also den Gesetzen der Welt nicht widersetzen kann. Gleichzeitig kommt dem Menschen exklusiv eine weitere Ebene zu, die nach Kant unabhängig von jeder Erfahrung sein muss, da sie sich nicht auf Sinneseindrücke berufen kann. Verstand und Vernunft können keine rein empirische Grundlage haben, da die Sinneseindrücke sie nicht determinieren können, so seine Annahme.

Sofort folgt bei Kant an dieser Stelle auch eine Anleitung zur Regelgebung des nicht empirisch Bestimmbaren, so als sollte nur kein Vakuum, keine Gesetzlosigkeit aufkommen. Auch die Vernunft, die außerhalb der Naturkausalität angesiedelt ist, hat eben *doch* eine eigene Kausalität, und dies ist „aus den *Imperativen* klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben.“ (B 575) Und diese Imperative finden ihren Ausdruck im Sollen, welches für den Menschen eine Bedeutung habe, aber in der Natur niemals vorkommen könne; erkennbar aus der Natur sei nur, „*was da ist*, oder gewesen ist, oder sein wird.“ (ebd.) Das, was sein *soll* habe aber aus dem Blickwinkel der Naturvorgabe überhaupt keinen Sinn. Man könne nicht fragen, was in der Natur geschehen soll. Der Mensch habe nun jedoch durch die Vernunft die Möglichkeit, sich ein Sollen *aufzuerlegen* und auch zu antizipieren, wobei sich jenes vom reinem Wollen dadurch abgrenzt, dass ein Sollen „Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt.“ (B 576) Das Wollen kann nach Kant durchaus alleine von der Natur begründet sein, die Kausalität der Vernunft jedoch weist es in die Grenzen und bestimmt, was der Mensch *tun* soll, auch wenn es oft nicht tatsächlich ausgeführt wird. Auch wenn der Raum des Intelligiblen unabhängig von der Natur agiert, so handelt es nicht regellos, sondern bei Kant nach dem bekannten Kategorischen Imperativ, der in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* von ihm eingeführt wurde.

In diesem Werk behandelt Kant die Moralphilosophie. In seiner Sicht handelt es sich um eine *reine* Moralphilosophie, die frei von jeder Empirie sein muss. Die Unterscheidung in *rein* und *empirisch* ist bei Kant bekannt, und er definiert auch schon ganz am Anfang der Vorrede zur GMS:

Man kann alle Philosophie, so fern sie sich auf Gründe der Erfahrung fußt, empirische, die aber, so lediglich aus Prinzipien a priori, ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heißt sie Metaphysik. (BA V)

Somit sind nach Kant zwei Formen der Metaphysik zu unterscheiden, eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten. Beide haben wiederum einen empirischen wie einen rationalen Teil, wobei bei der Ethik der empirische Teil die praktische Anthropologie, der rationale jedoch die Moral sein wird. Mit Rüdiger Bittner ist die Metaphysik der Sitten „Ethik, die in metaphysischer Weise betrieben wird, nicht Metaphysik, die ethische Konsequenzen hat.“ (Bittner 2010, S. 14)

Dies hat weitreichende Konsequenzen, weil es eben nach Kant nicht *die* Metaphysik gibt, die sich in weiterer Folge aufteilen lässt, sondern es erfolgt die Aufteilung gleichsam schon vor der Metaphysik, da es eine Naturlehre und eine Sittenlehre gibt. Und beiden Lehren liegt

etwas *a priori* zu Grunde. Was aber kann das für die Moral sein, und wie soll man es bestimmen?

Darauf versucht er in der *Grundlegung* naturgemäß einzugehen, wobei hier bedacht werden muss, dass Kants eigentliche Schrift zur Ethik die *Kritik der praktischen Vernunft* ist. Die *Grundlegung*, die wieder - in der Tradition der *KrV* - nach den Bedingungen der Möglichkeit vom Sollen forscht, ist damit folgerichtig ein *metaethisches* Werk.

Der erste Satz der Schrift (folgend auf die Vorrede) ist neben den verschiedenen Ausformungen des kategorischen Imperativs wohl bekannt, und auch für unsere Arbeit überaus passend: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ (GMS, BA 1)

In erster Linie meint Kant hier, dass andere, oft als gut angesehene Eigenschaften wie Verstand, Witz, Mut, Beharrlichkeit et cetera sowohl gut als auch böse sein (oder verwendet) werden können. Der gute Wille jedoch steht *hinter* und *über* all diesen Eigenschaften. Wenn nicht er die Entscheidungen lenkt und bestimmt, dann wird nicht zwanghaft etwas Gutes entstehen.

(Für diese Arbeit ist an dieser Stelle wichtig, dass die alleinige Annahme eines guten Willens naturgemäß auf das Bestehen eines freien Willens hinweist. *Wie* frei wird noch zu klären sein.)

Der gute Wille, und das ist ja ein Hauptstück der kantischen Ethik, ist aber nicht etwa deswegen gut, weil durch eine Handlung etwas Gutes entstehen könnte oder dieser vielleicht zweckmäßig wäre, „sondern alleine durch das Wollen, d.i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zu Stande gebracht werden könnte.“ (BA 3)

Das bedeutet nichts anderes, als dass es nach Kant völlig egal ist, was und auch ob überhaupt der gute Wille etwas bewirken kann, alleine der Vorsatz, die Überzeugung ist das, was seine Güte ausmacht und uns hier zu interessieren hat. „Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen.“ (ebd.) Kant gibt gleich selber zu, dass an dieser Idee etwas Befremdliches liegt, und er fragt auch, ob es möglich sein könnte, dass der Mensch eine solche Anlage, die nicht zweckgebunden ist, von der Natur überhaupt mitbekommen haben könnte. In Kants Worten:

Es liegt gleichwohl in der Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so

Befremdliches, dass unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muss, dass vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. (BA 4)

Diese „hochfliegenden Phantastereien“ können nun nach Maximilian Forschner zweierlei bedeuten. Einerseits kann so eine *resignative* Haltung bezeichnet werden, die zwar zugesteht, dass die menschliche Natur sehr edel sei, und sich tatsächlich solch einen hohen Maßstab des eigenen Verhaltens setzen kann. Sie wäre demnach - im Sinne von intellektuell - dazu in der Lage, überhaupt so etwas wie einen absoluten guten Willen zu er-denken. Sie geht aber in der resignativen Form nicht davon aus, dass der Mensch stark genug sei, diese Haltung auch tatsächlich zu befolgen.

Andererseits gäbe es die *zynische* Haltung, die gleichsam von einem Feind der Tugend ausgehe, welcher die ganze Idee des guten Willens als Grundlage der Sittlichkeit als eine Perversion einer übersteigenden menschlichen Einbildung ansieht. (vgl. Forschner 2010, S. 74)

Beide Interpretationen verbindet die Überzeugung, daß der Anspruch, den Menschen mit der Idee eines guten Willens an Menschen stellen, *illusionär* ist, daß letztendlich in Termini der Sinnlichkeit zu definierende Neigungen menschliches Verhalten bestimmen, und daß die naturgegebene Funktion der Vernunft, zusätzlich zu oder anstelle von animalischen Instinkten, in der Besorgung des Interesses der Neigungen besteht. (ebd.)

Aber genau *dagegen* argumentiert Kant wie folgt:

In allen „organisierten, d.i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten“ (BA 4) Lebewesen ist nur das anzutreffen, was diesen angemessen ist. Es ist ihnen, mit anderen Worten, nichts Unsinniges beigelegt worden. Wenn nun bei jenen Wesen, die „Vernunft und Willen“ (ebd.) haben, die „Glückseligkeit“ (ebd.) der höchste und eigentliche Zweck wäre, dann hätte die Natur nicht sinnvoll gehandelt, denn zur Erreichung dieser wäre eine Instinktleitung viel eher angebracht! Wenn es rein ums Glück ginge hätte die Natur also damit sehr fehlerhaft agiert.

An dieser Stelle streift Kant natürlich auch die ganze Debatte des „glücklichen Wilden“ und der „zurück zur Natur“ Diskussion seiner Zeit. (vgl. Forschner 2010, S. 76f.) Er selbst stellt sich dieser romantischen Weltdeutung klar entgegen, denn die Natur selbst würde, wenn Glückseligkeit wirklich die Absicht gewesen wäre, „nicht alleine die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen [haben], und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.“ (BA 5) In der Situation, in welcher sich der Mensch aber nun mal

befindet, wäre er jedoch ein schlecht geplantes Wesen, wenn so etwas Unzureichendes wie die Vernunft oder der Wille dazu generiert worden wären. Der Wille widerspricht ganz einfach der Ausrichtung auf Glückseligkeit, da er ein Zweifeln, ein Sollen, ein Abwägen immanent in sich trägt, und somit Bedenken aufwirft, die der Instinkt niemals haben könnte.

Will man jetzt den Menschen nicht als imperfektes Wesen stehen lassen, so muss man den Hauptgrund des Willens anders definieren. Kant fasst zusammen:

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel besser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d.i. als ein solches, das Einfluß auf den *Willen* haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen, nicht etwa in anderer Absicht *als Mittel*, sondern *an sich selbst guten Willen* hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist.

Nun könnte man alleine über diesen Absatz ein ganzes Buch schreiben – man nehme nur den Ansatz der sich durch die Vernunft selbst vervielfältigenden Bedürfnisse bezogen auf unsere Konsumgesellschaft. Wichtig hervorzuheben ist jedenfalls, dass unsere Vernunft einen Einfluss auf unseren Willen haben *muss*, und wenn man ideal denkt, dann muss dieser so geformte Wille ein guter sein. Und somit kann er niemals in Bezug auf einen wie auch immer definierten Zweck als Mittel gleichsam nachrangig behandelt werden, sondern der Wille muss *an sich* gut sein. Er muss es deshalb sein, weil jede andere Erklärung für die Vernunft an sich sinnlos wäre, wie der Hinweis auf die Strukturiertheit der Welt und aller ihrer Wesen unterstreicht.

So wie ich es verstehe ist die Vernunft also gleichzeitig für die Entwicklung des Menschen und seiner Kultur, der Naturwissenschaften und der Kunst, unabdingbar, denn solche Leistungen können nicht instinktiv hervorgebracht werden. Gleichzeitig ergibt sich dadurch jedoch das Fehlen eines Regelwerkes, welches der Instinkt ganz selbstverständlich hervorbringen kann.

An die Stelle der instinktiven Naturregelung als Gesetzgebung setzt Kant nun den berühmten und umstrittenen Begriff der *Pflicht*. Dieser Begriff leitet wieder zum kategorischen Imperativ weiter, aber auch in weiterer Folge zur *Kritik der praktischen Vernunft*, die die Leerstelle, welche in der Antinomie eröffnet wird - die Unauflösbarkeit also, die jedoch nicht die Tätigkeit der praktischen Vernunft verbieten kann (vgl. Scruton 2004, S. 85) - füllen soll.

Die Sachlage stellt sich nun analog wie oben in der *KrV* dar: „Wir müssen zeigen, wie synthetische praktische Erkenntnis a priori möglich ist.“ (Scruton 2004, S. 97) Ein

kategorischer Imperativ fungiert wie ein Gesetz, er stellt unbedingte Forderungen an die Menschen. Er muss seine Grundlage in der Vernunft haben, und zwar ausschließlich in der Vernunft; jede empirische Bedingung welcher Art auch immer ist somit ausgeschlossen.

Es ist eine monumentale Verschiebung, wenn Kant nun die Moral, die Sittenlehre, nicht mehr auf irgendetwas Empirischem fußen lassen will, da er nichts weniger tut, als alle bekannten Moralsysteme damit mehr oder weniger zu *verwerfen*. Er sucht also in der Tat die apriorische Grundlage:

Wenn es ein solches ist, so muss es (völlig a priori) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muss man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus tun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der spekulativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten. (BA 63)

Bevor nun endlich der Kategorische Imperativ (in seinen Ausformungen) angeführt werden wird, folgen wir noch der schlüssigen Erläuterung von Scruton um den wichtigsten Punkt, nämlich die Notwendigkeit der Erfahrungslosigkeit des Systems, klarzumachen. Einerseits, weil dies bei Kant selbst die schwierigste Verständnishürde darstellt, andererseits, weil es für die Auseinandersetzung mit der Hirnforschung wichtig sein wird, die Begriffe zu präzisieren.

So also ein Imperativ gefunden werden soll, der wirklich von jedem anderen Grund als dem der Vernunft abstrahiert, dann muss auf jede Unterscheidung zwischen vernünftigen Handelnden abgesehen werden. Alle Interessen, Wünsche, Sorgen, Befürchtungen, Ambitionen und so weiter müssen völlig außer Acht gelassen werden, und ein Standpunkt, der wirklich *außerhalb* der eigenen Erfahrung liegt, muss gefunden werden. Das wäre dann ein Standpunkt, der von jedem Menschen, mehr noch: von jedem vernünftigen Wesen, eingenommen werden könnte. (vgl. Scruton 2004, S. 98f.)

Kant definiert nun: „Die Vorstellung eines Objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nützlich ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt Imperativ.“ (BA 37) Die Erläuterung dieses Imperativs ist leicht und schwierig gleichzeitig, auch, weil Kant einerseits einen einzigen Imperativ annimmt, der dann nichtsdestotrotz in verschiedenen Ausformungen auftritt.

Das erste Auftreten, und wohl auch die Grundform, ist folgende:

„Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (BA 52)

Wenn die Definition von Maxime bekannt ist, dann ist diese Regel leicht zu verstehen, und

praktischerweise liefert uns Kant selbige in einer Fußnote gleich mit:

Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln, und muß vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfter der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das objektive Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d.i. ein Imperativ. (ebd.)

Dadurch ist klar, dass der kategorische Imperativ viel komplexer ist, als der einfache Satz: Handle nach dem allgemeinen Gesetz. Der eigene, selbst gegebene Grundsatz, die Leitlinie des Handelns, soll sich dem Gesetz anpassen indem es selbiges durch die Befolgung erst formt.

Kant hat verschiedene Arten dieses Themas durchgespielt, und häufig werden folgende sogenannte *Formen* des KI unterschieden (vgl. z. B. Schönecker, Dieter/Wood, Allen W. 2004, S. 170f., Baumanns, Peter 2000, S. 60ff.):

- Die strengste Formel folgt der oben genannten, sie ist universell gestellt und deswegen auch *Universalisierungs- oder Hauptformel* genannt. Sie wird mehrfach umschrieben: „[H]andle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann.“ (BA 81)

„[Handle] also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“ (BA 76)

In der Kritik der praktischen Vernunft lautet die Formel: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ (KpV, A 54)

- Die *Natur- oder Naturgesetzformeln* sollen die allgemeinen Formeln weiter bestimmen, wobei die Natur als Analogie verstanden wird. „Die Naturgemäßheit der Maxime indiziert ihre Moraltauglichkeit“ (Baumanns 2000, S. S. 61), stelle jedoch keinen Beweis der moralischen Güte dar. Durch Abgleichung dieser Formel könne also bestimmt werden, ob die Maxime pflichtgemäß sei, nicht aber, ob sie aus Pflicht gefasst werde.

Ihre Formulierungen lauten:

„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ (BA 52)

„Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können.“ (BA 81f.)

Anhand der Beispiele unterteilt Kant hier in vier verschiedenen Arten von Pflichten:

Einerseits in *vollkommene Pflichten* - ihre Verletzung ist denkwidrig.

Sie teilen sich weiter in Pflichten

- gegen uns selbst (z.B. Verbot der Selbsttötung) und
- gegen andere (z.B. Verbot von unredlichen Versprechen).

Andererseits in *unvollkommene Pflichten* – deren Verletzung ist willensunstimmig, unzweckmäßig.

Sie teilen sich wieder weiter in Pflichten

- gegen uns selbst (z.B. Verbot der Selbstverwahrlosung) und
- gegen andere (z.B. Verbot der Gleichgültigkeit gegenüber dem Wohlergehen anderer).

- Als dritte Formel wird die *Menschheitsformel*, oder auch *Mensch-Zweck-Formel* bzw. *Menschheits-Zweck-Formel* eingeführt. Wie der Name erraten lässt zielt sie darauf ab, andere Menschen niemals als ein Objekt, ein Mittel, um etwas anderes zu erreichen, zu benutzen. Bei Kant lauten die bekannten Formeln:

„Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (BA 66)

„Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle.“ (BA 74f.)

Die Menschen haben demnach alle einen ihnen eigenen Selbstzweck, der nicht hintergangen werden kann – wenn an die Handlungen mit den Mitteln der praktischen Vernunft herangegangen werden soll. „Mein Handeln“ führt Baumanns an, „ist also nur dann von 'reinem Wollen' bestimmt, wenn meine Maxime die kritische Frage aushält, ob sie sich mit der menschlichen Würde vereinbaren lässt.“ (Baumanns 2000, S. 63)

- Eine meiner Meinung nach dunklere, im Sinne von schwer zu verstehende, Passage stellt die vierte Formel dar, die den Willen heteronomiefrei definieren will:

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch

allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu tun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. (BA 76)

Diese Formel wird folgerichtig als die *Autonomieformel* bezeichnet, und zielt eindeutig darauf ab, dass der Mensch seinen Willen frei wählen *kann*, aber gleichzeitig das Richtige weiß und es so auch wählen *muss*. Die ganze Gesetzgebung, das apriorische Netzwerk, das Kant aufzudecken versucht, ist eines, das in jedem Menschen selbst entspringt, und an ihm muss sich die Handlung, die ebenfalls autonom entsteht, messen. Der Wille wird durch die subjektive Maxime gleichzeitig Schöpfer der objektiven Richtlinie, und ist recht besehen sogar zweifach autonom. Und wieder hat diese Überlegung nichts mit Empirie zu tun, sondern mit der Notwendigkeit, überhaupt denk-möglich zu sein:

Die praktische Notwendigkeit nach diesem Prinzip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muss, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt. (BA 76f.)

Gerade daraus ergibt sich allerdings die praktische Notwendigkeit so und nicht anders zu handeln, und das ist mit dem schweren Begriff der Pflicht gemeint – Pflicht aus Freiheit, die zur allgemeinen Menschenwürde führt und aus ihr gleichzeitig entsteht.

- Damit im engen Zusammenhang steht die fünfte Formel, die den Namen *Reich der Zwecke-Formel* trägt. „Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.“ (BA 83) Alle autonomen Menschen bilden nun eine Gemeinschaft, die vernunftbestimmt handelt, da sie begreift, dass jeder Einzelne gleichermaßen Gesetzesrechte hat. „Ich verstehe aber unter einem Reiche“ schreibt Kant einige Seiten zuvor, „die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze.“ (BA 74) Abstrahiert von den einzelnen Zwecken der Menschen würde so ein System möglich, welches anerkennt, dass im Kern die autonomen Wesen sich qua Gesetz in Beziehung setzen. Die Bürger verpflichten sich also, ihre selbst generierten Leitlinien, die aus dem und für den je Einzelnen

entstehen, einzuhalten.

Die Anwendung werden wir nun anhand der *Kritik der praktischen Vernunft* überprüfen, wenngleich es eine Verschiebung des Ansatzpunktes gegenüber der *Grundlegung* gab. Otfried Höffe (vgl. Höffe 2012, S. 108ff.) hat klar herausgearbeitet, dass in der Typik der reinen praktischen Urteilskraft der *KpV* nicht mehr die wie oben beschriebene Vielzahl an zusammenhängenden Imperativen vorherrscht, sondern die Naturgesetzformel die einzige Richtlinie vorgibt (siehe auch oben). Jedoch stellt das nach Höffe keinen Widerspruch dar, vielmehr kämen die verschiedenen Imperative inhaltlich auch in der *KpV* vor, und, wie schon angesprochen wurde, laufen auch die verschiedenen Formeln ja immer auf das gleiche Resultat hinaus.

Dennoch gibt es natürlich einen Unterschied, sonst wäre die *KpV* ein unwichtiges Beiwerk der *Grundlegung*. „Die Privilegierung der Naturgesetzformel in der Typik gründet in der anstehenden Aufgabe. [...] Erst die Typik arbeitet aber die für den kategorischen Imperativ charakteristische Vermittlungsaufgabe heraus.“ (Höffe 2012, S. 110) Vermittelt werden soll natürlich zwischen dem Sittengesetz, also den Sollensforderungen, und den empirischen Willensbestimmungen, den Maximen. Und wie in der *KrV* soll hier wieder eine Urteilsfähigkeit oder -kraft vermitteln, die nach Kant *rein* sein muss, also anders ausgedrückt weder ein angeborenes Talent noch eine erworbene Fähigkeit sein darf. War nun beim Schematisieren in der *KrV* die Einbildungskraft der Schlüssel, wird in der *KpV* der reine Verstand dazu heran gezogen. „Nun besteht“ aber, fasst Höffe zusammen, „das reine Verstandesgesetz in einem sich durch Allgemeinheit auszeichnenden Naturgesetz.“ (Höffe 2012, S. 111) Auch wenn von aller Empirie abstrahiert werden muss, dient doch das Naturgesetz als Abbild, als Quasi-Schema oder eben Typus, für den reinen Verstand (natürlich aber nur formal).

Es ist also auch erlaubt, die *Natur der Sinnenwelt* als *Typus* einer *intelligibelen Natur* zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern bloß die *Form der Gesetzmäßigkeit* überhaupt (deren Begriff auch im gemeinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner anderen Absicht, als bloß zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft, a priori bestimmt erkannt werden kann,) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind so fern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen. (*KrV*, A 124)

Die Gesetzmäßigkeit an sich ist es, was Kant hier verwenden will und es macht augenscheinlich für ihn keinen Unterschied, ob er selbige auf das Naturgesetz oder das Freiheitsgesetz anwendet! Darin liegt auch der Grund der vermeintlichen Reduktion der kategorischen Imperative auf die zweite Form: das Naturgesetz bietet ihm eine mögliche Form der Überprüfung. Das Wort Gesetz steht hier für „Allgemeinheit und Notwendigkeit.“ (Höffe 2012, 112) An mehreren Stellen versucht sich Kant diesbezüglich klarer auszudrücken, wie auch an jener weiter unten:

Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist bloß der *Rationalismus* der Urteilkraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d.i. die Gesetzmäßigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läßt. (A 125)

Und endlich kommen zum Abschluss der zugegebenermaßen sehr gedrängten Zusammenfassung der kantschen Überlegungen die zwei wohl bekanntesten Beispiele der *GMS* und der *KpV*, wobei wieder Otfried Höffes Kommentar gefolgt wird, der damit direkt gegen jede konsequentialistische Interpretation der Moralphilosophie Kants argumentiert.

Diese verkenne nämlich „Kants durchaus überzeugende Pointe, daß ein falsches Versprechen nicht erst wegen gewisser Folgen, sondern schon als solches moralisch verboten ist.“ (Höffe 2012, S. 113) Es handelt sich hierbei erstens natürlich um das Beispiel des sogenannten Lügeverbotes, welches in der *Grundlegung* schon zu Beginn, nämlich in der Vorrede, erstmals auftaucht:

Jedermann muss eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; daß das Gebot: du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; (BA VIII)

Das Gesetz hat also die absolute Notwendigkeit in sich, nicht etwa in den möglichen *Auswirkungen* der Nichtbefolgung, und es muss alleine auf der Grundlage der Vernunft, nicht aber auf einer Menschlichkeit, im Sinne einer nur den Menschen zukommenden Eigenschaft, verbindlich gelten. Schon hier wird deutlich, was Höffe als Pointe bezeichnet, dass es sich für Kant nämlich nicht um die Identifikation einer moralischen Handlung *per se*, sondern eben immer um „die zugrundeliegende Willensbestimmung, die Maxime“ (Höffe 2012, S. 112) handelt. Die Beantwortung dieser Frage, die Bestimmung der objektiven Grundlage, ist natürlich eine schwierige, wie Kant selbst auch weiß. Zum Betrügen, welches eine Sonderform des Lügens darstellt - denn was ist das Abgeben eines Versprechens, welches man nicht einhalten will, anderes als eine Lüge? - merkt er zum Beispiel an:

Z.B. wenn es heißt: du sollst nichts betrüglich versprechen; und man nimmt an, daß die Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Ratgebung zu Vermeidung irgend eines anderen Übels sei, so daß es etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Kredit bringest; sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch: so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; (BA 48f.)

Nimmt man die kategorische Notwendigkeit der bösen Handlung an sich an, dann muss man also auf die erklärende Kraft des Beispiels eigentlich verzichten, da in dieses immer Motive, die den Willen *mit*-beeinflussen, hinein gedacht werden können; damit steht natürlich auch Kant selbst vor dem Problem, etwas mit Beispielen klar zu machen zu versuchen, was nicht mit Beispielen geklärt werden kann. Und in der Tat tragen wohl gerade seine genannten Beispiele zur konsequentialistischen Interpretation bei.

Auch beim bekannten Beispiel aus der *GMS* interessiert sich Kant ausschließlich für den Begriff der Handlungen, nicht aber für die Folgen der selbigen. Kann also die Maxime: „wenn ich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen, und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen“ (BA 54) ein allgemeines Gesetz werden?

Nach Kant natürlich nicht, und wer würde ihm da auch widersprechen, da dieses Gesetz „das Versprechen und den Zweck“ (BA 55) unmöglich machen würde. Unmöglich wird es jedoch nicht als Konsequenz, sondern ist es schon als Handlung. „Sie [die konsequentialistische Deutung, MK] verkennt Kants durchaus überzeugende Pointe, daß ein falsches Versprechen nicht erst wegen gewisser Folgen, sondern schon als solches moralisch verboten ist.“ (Höffe 2012, S. 113) Wobei Höffe hier auch einräumt, dass er nicht allzu einfach ist, die überzeugenden Argumente hierfür bei Kant selbst zu finden.

Er löst es mittels der Analyse des Begriffs *Handlung* auf. Die Handlung „Zu-jemanden-Reden“ umfasst demnach nicht nur den Begriff der Handlung alleine, also nicht nur „Ich behaupte, dass p“ oder „Ich verspreche q“. Zu der Handlung gehört immer auch eine Mitbehauptung dazu, dass nämlich auch der eigene Willen mit ausgedrückt wird. Diese zweite Element wird beim Lügeverbot aus moralischer Sicht wichtig, und zwar in Form einer mitbehaupteten Ehrlichkeit: „Ich behaupte, dass ich persönlich davon überzeugt bin, dass p“ bzw. „Ich behaupte, dass ich persönlich willens bin zu q.“ (vgl. dazu Höffe 2012 113f.)

„Wer nun lügt, erklärt etwas zu seiner Überzeugung oder zu seinem Willen, was seine Überzeugung bzw. sein Wille gar nicht ist.“ (Höffe 2012, S. 114) Jedoch geschieht dies natürlich ebenfalls willentlich.

Und offensichtlich passiert es tatsächlich, dass die Mitbehauptung im Widerspruch zur Handlung (in dem Fall Behauptung) steht, das kann jeder Mensch tagtäglich überprüfen. Wäre es nicht so, bräuchte es naturgemäß kein Lügeverbot. „Eine Sprachwelt dagegen, die so beschaffen ist, daß die Mit-behauptung grundsätzlich falsch ist ... hebt die Mitbehauptung als solche auf.“ (ebd.) Diese Art von Aufhebung, oder auch, wie gleich erwähnt werden wird: Zerstörung, ist es, auf die Kant nach Höffe abzielt, und dies ist das Hauptargument gegen die konsequentialistischen Deutungen.

Die Unmöglichkeit ergibt sich also nicht erst durch Zukünftiges, oder richtiger vielleicht: durch Unmögliches in der Zukunft, sondern direkt und zeitgleich auf Grund der *logischen*

Unmöglichkeit. Es ist *denk unmöglich* in einer Welt zu leben, in der jede Handlung von einer falschen Mitbehauptung getragen wird, da es dadurch sofort keine Mitbedeutung geben könnte. Das Nachdenken auf dieser höheren oder auch zweiten Ebene ist es, was nach Höffe die oft übersehene „Pointe“ Kants ausmacht, wobei es sich nicht um eine unerwartete Wendung, sondern vielmehr um einen eigentlich, wenngleich nicht sofort offensichtlichen, Sinn, um eine *Sinnstiftung* handelt. Wird das übersehen kann in der Tat an den einzelnen Handlungen das Konzept widerlegt werden, es muss hier jedoch im Raum „Maxime, die allgemeines Gesetz werden kann“ gedacht werden. Dies macht die Pflicht im kant'schen Sinne aus, hier ist die Gültigkeit des Lügeverbotes verortet, denn

[w]enn die Begründung überzeugen soll, beruft sie sich auf den Begriff des Lügens und weder auf Besonderheiten unserer Lebenswelt, noch auf die Eigentümlichkeiten unserer biologischen Art, es sei denn auf die Vernunft- und Sprachbegabung, die aber bei anderen Arten ebenso gegeben sein könnte. (Höffe 2012, S. 114)

Und in gleicher Weise verfährt Höffes Interpretation mit dem anderen Beispiel, das in der zweiten Kritik aufgegriffen wird, mit dem Problem des Depositum nämlich. Kant schreibt in §4., Lehrsatz III:

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines praktischen Prinzips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letzteren, oder nicht. (A 48)

Ist nun der Gegenstand des Willens die Materie, wäre der Willen erst recht empirischen Bedingungen unterworfen, und somit kann dies kein praktisches Gesetz darstellen. Zieht man alle Materie vom Gesetz ab, bleibt jedoch eben die bloße Form übrig. Um dieses Dilemma aufzulösen folgert Kant weiter:

Also kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjektiv-praktische Prinzipien, d.i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache. (A 49)

Es bleibt dem vernunftbegabtem Wesen also nichts anderes übrig, als sich auf die reine Form zu beziehen, um eine Leitlinie zu bekommen, ob die jeweilige Handlung als Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung taugt und somit den von Kant aufgestellten kategorischen

Imperativ entsprechen kann. Wie das exemplarisch möglich sei erläutert Kant nun mit dem bekannten Depositumbeispiel, wobei er in der Anmerkung zu §4., Lehrsatz 3 lapidar beginnt: „Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden.“ (ebd.) Spätestens hier könnte man sich etwas wundern, weil wie soll es selbst dem gemeinsten Geist ohne jede Anleitung möglich sein sich richtig zu entscheiden?

Kant wählt ein durchdachtes Beispiel des gefahrlosen Betrugers, dem er eine einfache Maxime zugrunde legt: ich möchte mein Vermögen durch alle sicheren Mitteln vergrößern. (vgl. ebd.) Dies ist also die persönliche Maxime, und ihre Tauglichkeit als allgemeines Gesetz soll überprüft werden. Es liegt der Schwerpunkt nicht auf der Vermögenserweiterung an sich, sondern auf selbiger „durch alle sicheren Mittel.“

Hat nun jemand ein Depositum bekommen, dann wurde naturgemäß etwas hinterlegt was nicht in den *Besitz* des Aufbewahrers übergegangen ist. Nach einer bestimmten Zeit, oder wenn bestimmte Ausgangslagen zutreffen, muss es dem Besitzer oder dessen Erben zurückgegeben werden. Bei diesem Beispiel bleibt vieles offen, da Kant sehr kurz formuliert, jedoch scheint es sicher, dass das Hinterlegte verleugnet werden kann, ohne dass irgendjemand dahinter kommen könnte. Das eigene Vermögen wäre vergrößert, ein direkter Schaden nicht feststellbar und die Tat könnte nicht bekannt werden.

Dennoch eignet sich nach Kant diese Maxime nicht zum allgemeinen Gesetz, weil durch die Tat das Gesetz selbst vernichtet werden würde - und es überhaupt kein Depositum mehr geben könnte. Wie kann das sein? Höffe argumentiert gegen Hegels Kritik, dass Kant ein Depositum nicht als Rechtsinstitut voraussetzt, sondern nur als *Denkbarkeit*, welche ausschließlich dazu dienen soll, moralische von unmoralischen Mitteln der Vermögenserweiterung abzusetzen. Kant verhandelt hier auf der Ebene der Verallgemeinerung einer Maxime, es geht darum zu prüfen, ob die „Begierde zur Glückseligkeit“ (A 51) allgemeines Gesetz werden könnte. (vgl. Höffe 2012, S. 116f.) Dies kann nicht der Fall sein, da nach Kant eben „grade das äußerste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absichten erfolgen“ (A 51) würden. Ausschlaggebend ist die Zielrichtung der Willensaufwendung aller Wesen, der im Fall der Gesetzwerdung sich auf ein Ziel richten sollte:

Denn der Wille aller hat alsdenn nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar, zufälligerweise, auch mit anderer ihrer Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind. (ebd.)

Es wird nicht die Habsucht kritisiert und aufgelöst, sondern die Habsuchtsmaxime als

untauglich zur allgemeinen Gesetzgebung. Mit anderen Worten: ja, das Depositum kann behalten werden, ohne dass sich etwas auflöst oder selbst zerstört, aber nein, diese Handlung kann niemals ein allgemein gültiges, praktisches Gesetz werden. Die Gesetzgebung würde das Depositum zerstören, wobei es sich um die Prüfung einer vollkommen Pflicht gegenüber anderen (siehe oben) handelt, die zur Denkmöglichkeit führt. Otfried Höffe weist auch hier wieder schlüssig darauf hin, dass dieses Beispiel zwar nicht unlogisch konsequentialistisch gedeutet werden kann, allerdings dadurch wieder der Kern, die Pointe, verfehlt wird. Denn diese Interpretation würde darauf abzielen, dass es keinen Depositumsvertrag mehr geben würde, eben als Konsequenz der Nichteinhaltung, wobei es Kant an keiner Stelle um den Vertrag, sondern um die Sache an sich, das Ding Depositum, geht.

Dort, wo ein Depositum via Ableugnen das zum Begriff unverzichtbare, sogar entscheidende Moment der «fremden» Sache verliert, wird es in seinem «Wesen», *fremdes* Eigentum zu sein, zerstört, und in diesem begrifflichen, nicht etwa im physischen Sinn vernichtet. (Höffe 2012, S. 119)

Das Moralische, was also zu *tun* ist, zeigt sich bei Kant *eben nicht* in den Handlungen und deren Konsequenzen, sondern in den berühmten Bestimmungsgründen, denn wie soll es *generell* möglich sein, etwas Fremdes zur Hinterlegung aufzubewahren und gleichzeitig nicht anzuerkennen, dass die Sache *fremd* ist? Im Einzelfall ist dies wieder möglich und auch beobachtbar, als Gesetz jedoch denkmöglich.

Alles bisher Erwähnte lässt sich nun damit zusammenfassen, dass der Wille deshalb frei ist, weil er sich selbst das Gesetz geben, und dann das je einzelne Handeln danach ausrichten kann; er ist selbst dann frei, wenn er die Gesetze im Einzelfall nicht befolgt.

Diese jeweiligen Gesetze, wie wir weiter oben erwähnt haben, sind nicht materiell oder empirisch vorstellbar, sondern nur an die Form gebunden, welche eben gerade *nicht* zu den Erscheinungen gehört. *Die transzendente Freiheit ist auf der Handlungsebene die moralische Freiheit sich für die selbstauferlegte Pflicht und gegen die Neigung zu entscheiden.*

Kants Überlegungen sollen nun an einem besonderen Beispiel aus dem Strafvollzug kurz skizziert werden, welches mir oft untergekommen ist und wie die Nut in die Feder zu passen scheint. Ich leitete zusammen mit meinem Kollegen vom sozialen Dienst schon seit Jahren eine Drogentherapievorbereitungsgruppe, die darauf abzielt Menschen zu ermöglichen, sich für eine *Therapie statt Strafe* (in Österreich nach § 39 SMG) zu bewerben.

Innerhalb dieser Gruppe von Menschen, denen eine Suchtmittelabhängigkeit gemein ist, gibt es eine interessante Subgruppe: jene Menschen, die ausschließlich Marihuana konsumiert

und auch gehandelt haben, was nach dem Suchtmittelgesetz verboten ist. Während Menschen, die mit anderen Substanzen handeln und diese konsumieren frei nach Kant einsehen, dass sie gegen ihre Pflichten und ihren Neigungen gehandelt haben, sehen jene ihre Problematik anders. Dass sie sich bei großen Einnahmen einer Art von Steuerbetrugs schuldig gemacht haben steht nicht zur Debatte, auch wird das nicht bestritten, die Frage ist vielmehr: ist der Konsum und der Handel mit Marihuana wirklich ein unmoralisches Handeln? Brisant ist diese Thematik wohl auch bezogen auf die vielen Veränderungen, die weltweit zur Zeit betreffend dieses Rauschmittels von statten gehen, man denke an die Straffreiheit für geringe Mengen in den Niederlanden, an die Legalisierung in Uruguay, die Position von Nordkorea oder an die jüngsten Regelungen in einigen US-Amerikanischen Staaten, allen voran Colorado. Trotz einiger Ausnahmeregelungen bleibt Cannabis jedoch in weiten Teilen der Welt ein illegales Suchtgift.

Die Frage mit denen der philosophisch denkende Psychologe nun konfrontiert ist lautet: „Kann der Anbau und Verkauf von Cannabis ein allgemeines Gesetz sein?“

Auf diese Frage kann man mit Kant wohl sofort mit „Nein“ antworten, da es sich allenfalls um einen hypothetischen, nicht aber um einen kategorischen Imperativ handeln kann, denn für alle verpflichtend kann der Gebrauch wohl kaum sein. Also müssen wir umformulieren, und können dies nach Kants Depositumbeispiel machen, denn auch dort steht hinter der Zurückhaltung des Überlassenen ja die Frage, ob man sein Verdienst auf jede Art vermehren kann.

Die Maxime wäre, das Vermögen auch durch unsichere (in diesem Fall: ungesetzliche) Mittel zu vermehren, so sie moralisch gerechtfertigt wären. Somit wären die Annahmen jede Art von Handel zu tätigen, die naturgemäß verträglich mit dem KI sind, voranzustellen. Da die Prüfung der Form nach - und nicht materiell - zu erfolgen hat, und auch nicht auf die Handlung gerichtet sein soll, kann meiner Meinung nach die Prüfung als positiv betrachtet werden, da sie nämlich den Kern, die verbotene Substanz, nicht trifft. Der Handel muss redlich getrieben werden, die *Mitbehauptung* der Handlung muss den eigenen Willen ausdrücken: „Ich verspreche q zu geben, wenn ich a bekomme (und wir beide wissen, dass dies vor dem Gesetz nicht erlaubt ist).“

Da diese Schlussfolgerung etwas unbefriedigend ist, könnte man es noch einmal versuchen, indem man auf die Schädlichkeit des Rauschgiftes abzielt. Eine vollkommen Pflicht gegenüber anderen, die dann denkunmöglich wäre, könnte lauten: Niemanden etwas Schädliches verkaufen zu dürfen. Dies trifft offensichtlich nicht zu, denn eine Welt ist denkbar, in der jeder Mensch einen anderen etwas Schädliches verkauft, sie ist sogar existierend.

Eine unvollkommene Pflicht gegen andere wäre denkbar, aber willensunstimmig, eben zum

Beispiel die Pflicht des Verbots der Gleichgültigkeit gegenüber dem Wohlergehen des Anderen. Wenn nun alle denkenden Wesen im Reich der Zwecke verortet sind, in dem eine allgemeine Gesetzgebung, wie jene den anderen immer als Zweck an sich zu betrachten, als Naturgesetz aufgefasst wird, dann kann ein Problem entstehen. Unterwerfen wir uns freiwillig dem autonomen Handeln, sind wir also gesetzgebende Mitglieder dieses Reiches, müssen wir uns die Frage stellen, ob eine zumindest tendenziell suchterzeugende Substanz an andere verkauft werden darf, da damit eine Ungleichheit der Handelsbeziehung erzeugt wird.

In meiner Interpretation löst der Handel also nicht den Begriff des Suchtgifts auf, er verletzt jedoch die Pflicht der Sorge um den Anderen und ist somit nicht als kategorischer Imperativ aufzufassen möglich, wobei das positive Recht, in diesem Fall das Strafrecht, nicht berührt wird. Anders als bei Hans Kelsen kann bei Kant nicht einfach alles Recht sein, sondern muss sich eines „überpositiven Fundaments“ (Höffe 2012, S 219) bedienen. (Natürlich träfe dies auf die Erzeugung und den Verkauf von Alkohol und Tabak im gleichen Ausmaße zu, gar nicht zu denken an die Waffenverkäufe der großen Nationen, die rechtlich gedeckt oft aus einer Hand Systeme an Streitparteien gleichermaßen liefern.) Dieses Fundament ist eben das Gesetz der reinen praktischen Vernunft.

4. DIE HIRNFORSCHER

4.1. BENJAMIN LIBET

Libet selbst stand dem Ergebnis seiner Forschung kritisch gegenüber, war es doch sein ursprüngliches Ziel, zu beweisen, dass es einen freien Willen des Menschen gibt, der auf das Gehirn wirkt. Er hat auch nach seinen Experimenten niemals explizit selbst die These vertreten, es gebe keinen freien Willen.

(Christine Zunke 2008, S. 115)

Beginnen wir hier, wo vermeintlich alles seinen Ursprung nahm: in kaum einer Publikation der Hirnforschung mit Bezug auf das Thema *Freier Wille* wird sein Name nicht erwähnt, häufig im Zusammenhang mit dem nach ihm benannten *Libet-Experiment*.

Der 1916 in Chicago, Illinois geborene, und 2007 in Davis, Kalifornien verstorbene Physiologe, lange Jahre Professor in San Francisco, hat mit seinen Arbeiten zur Messung der zeitlichen Abfolge (bewusster) Handlungsentscheidungen wohl mehr Bewegung in die Diskussion gebracht als jeder Philosoph der letzten paar Jahrzehnte. Wenige Jahre vor seinem Tode, nämlich 2004, veröffentlichte er unter dem Namen *Mind Time* eine Zusammenfassung seiner Erkenntnisse und Schlussfolgerungen. Diesen Ausführungen folgend soll nun versucht werden herauszuarbeiten, worin sich die absolute Neuerung seiner Forschung ausdrückt, auch um eine spätere Überprüfung der verschiedenen Interpretationen seines Werkes zu erleichtern.

Die Hauptfrage, die ihm angetrieben hätte, fasst Libet wie folgt zusammen:

Wie können die physischen Aktivitäten von Nervenzellen im Gehirn die nichtphysischen Phänomene des bewussten Erlebens erzeugen, die das sinnliche Bewusstsein der Außenwelt, Gedanken, Eindrücke von Schönheit, Inspiration, Spiritualität, seelischer Tiefe usw. einschließen? Wie kann die Lücke zwischen dem »Physischen« (dem Gehirn) und dem »Geistigen« (unseren bewussten, subjektiven Erlebnissen) überbrückt werden? (Libet 2007, S. 22 [In Zukunft zitiert als MT])

Dass es dazu viele philosophische und religiöse Deutungsansätze gibt war ihm freilich bekannt, er hingegen wollte sich an Karl Popper halten und dieses Problem *experimentell* behandeln, auf dass es also überprüfbar, im Sinne von falsifizierbar, werde. Somit ist klar, dass wir uns auf dem Terrain der Empirie zu bewegen haben.

Libet beobachtete die Hirnphysiologie und verband diese Beobachtungen mit den Berichten der Versuchspersonen (die somit wach und bei Bewusstsein waren). Diese subjektiven

Berichte der Versuchspersonen sind es auch, die Libet als unbedingt notwendig erachtet, um überhaupt irgendeine Erklärung abliefern zu können, da die neuronalen Funktionen für sich seiner Meinung nach *keinen* absoluten Erklärungswert hätten. Er lässt also, könnte man sagen, die Katze in seiner Schrift sehr früh aus dem Sack, indem er sich *gegen* eine deterministische materialistische Position wendet, und behauptet, dass „diese ... ein Überzeugungssystem“ (MT, S. 25) sei. Nach Libets Ansicht kann die nichtphysische Natur weder direkt noch ausschließlich durch physische Belege beschrieben (oder auch erklärt) werden.

Allerdings sei es von Nöten anzuerkennen, dass sich das Gehirn für alle bewussten und unbewussten geistigen Funktionen direkt verantwortlich zeichne, irgendwelche anderen Belege für die Existenz bewusster Phänomene *ohne* Mitwirkung des Gehirns gäbe es schlichtweg nicht. Weiters sei es, wie oben bereits angerissen, einfach notwendig, sich auf introspektive Berichte der Menschen zu verlassen, auch wenn diese keine direkt beobachtbaren Daten sind. Durch geringe Komplexität und statistische Verfahren könne Libet gemäß eine wissenschaftliche Untersuchung dennoch stattfinden – vor allem auch, weil dem Forscher schlichtweg nichts anderes übrig bliebe, als den Aussagen der Versuchspersonen zu vertrauen.

Als hochinteressanten Punkt führt Libet aus, dass er in seinen Untersuchungen immer versucht habe, „keine *a priori* geltenden Regeln für die Geist-Körper-Beziehung“ (MT, S. 37) anzunehmen. Das hat einen gewissen Witz, wenn man sich zuvor mit Kant beschäftigt hat, tatsächlich meint Libet damit eine meiner Meinung nach mit Kant verträgliche Position, ganz im Geiste Leibniz': selbst wenn man alle verfügbaren Daten über das Gehirn erhalten könnte (was schon aufgrund der Menge, aber auch der Messbarkeit, unmöglich erscheint), könnte man dadurch keineswegs *das Mentale* beschreiben. Das äußerlich Beobachtbare und die innerlich wahrgenommenen Phänomene sind nach Libet voneinander unabhängige Kategorien.

Die beiden sind gewiss miteinander *verknüpft*, aber die Beziehung zwischen ihnen kann nur durch gleichzeitige Beobachtung der beiden Phänomene entdeckt werden. Die Beziehung kann nicht *a priori* vorhergesagt werden. *Keines der beiden Phänomene ist auf das andere reduzierbar oder durch das andere beschreibbar.* (MT, S. 39)

Dies steht natürlich im Zusammenhang mit dem oben genannten Punkt, dass nämlich, trotz aller Problematik, die Befragung und die Stellungnahme der jeweiligen Versuchspersonen unabdingbar sind, um irgendeine Aussage treffen zu können. Wie haben sich Libets durchaus komplexen Untersuchungen entwickelt und gestaltet?

Er hatte schon in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts durch Bertram Feinstein die

Möglichkeit bekommen, den *direkten Zugriff aufs Gehirn* für seine Forschung nutzen zu können. Mit Hilfe der stereotaktischen Neurochirurgie wurde es möglich, Sonden direkt am und im Gehirn zu platzieren, ohne selbiges 'aufschneiden' zu müssen. Eben dieser Feinstein bot Libet nun die Möglichkeit, seine Technik zu nutzen, um, nach seiner Diktion, *irgendetwas Sinnvolles* daraus abzuleiten, wobei Libet sofort die experimentelle Überprüfung des Zusammenhangs *Gehirnaktivität versus bewusstes Erleben* in Angriff nahm. Wenn Libet diese Anfänge beschreibt (vgl. dazu MT, S. 51ff.) scheint sehr viel Zufall und Glück dabei gewesen zu sein, vor allem wenn es darum ging, die richtigen Leute zu kennen. Feinstein etwa ließ anscheinend für Libet eigens einen eigenen Operationsraum im Mount-Zion-Krankenhaus in San Francisco errichten, wo er bereits 1958 mit seinen Untersuchungen an neurochirurgischen Patienten beginnen konnte. Im Laufe der 60er Jahre verbesserte Feinstein seine Verfahren, so dass die Einsätze zur Reizung immer länger in den Gehirnen verbleiben konnten, wodurch Libet schlussendlich auf seine berühmte Verzögerungsdauer der Bewusstwerdung von 500ms kam.

Anfänglich wurden noch Kontaktelektroden an der Hirnrinde angebracht, um durch Reizung eine Sensation im Bewusstsein auszulösen. Beispielsweise wurde so bestätigt, dass eine direkte Reizung des Gehirns eine Sensation in einer bestimmten Körperreaktion auslöste, nicht aber an der gereizten Stelle des Gehirns. So kam Libet zu seiner ersten Ausgangsfrage: „Welche Arten von Neuronenaktivierungen in diesem sensorischen Kortex sind entscheidend für die Erzeugung einer Empfindung, die gerade über der Bewusstseinschwelle liegt, d.h. für die schwächste Empfindung, über die man berichten kann?“ (MT, S. 59) Durch diese einfache Fragestellung wurde die Überprüfung immens erleichtert, sowie durch die Reizung *direkt* am Hirn der Umweg über die Haut und über die Nervenbahnen ins Gehirn – und damit alle Verzögerungen, verschiedene Routen und auch Signale höherer Ebene – ausgeschaltet werden konnte, wenngleich der Zugang dadurch natürlich, wie unschwer zu erkennen ist, extrem artifiziell wurde.

Gleichzeitig war so auch eine Aussage über un- oder nichtbewusste Aktivität möglich, da eine Reizung auf physiologischer Ebene etwas bewirken kann, oder zumindest existent ist, jedoch nicht bewusstseinsfähig werden *muss*.

Zu Beginn wurde einfach eine Reiz (ein Stromstoß, zwischen 0,1 bis 0,5 ms Länge) in Folge (20mal bzw. 60mal pro Sekunde) direkt am Gehirn gesetzt. Um überhaupt eine bewusste Empfindung auszulösen musste nun der Reizimpuls – und darin liegt das Interessante – mindestens 0,5 Sekunden andauern.

Nachdem die Mindestintensität jedes einzelnen Stromstoßes der Folge bestimmt wurde, die gerade noch merkbar ist, stellte sich heraus, dass die Dauer der bewussten Empfindung sich verkürzte, wenn diese Impulsfolge unter 5 Sekunden sank, die wahrgenommene Stärke blieb jedoch gleich. „Wenn die Folge von grenznahen Reizen schließlich auf unter 0,5 sec verkürzt

wurde, verschwand die Empfindung.“ (MT, S. 64) In diesem Fall war die Länge der einzelnen Stromstöße sowie das Intervall egal, die Reizung musste eine halbe Sekunde anhalten, um überhaupt eine bewusste Empfindung hervorzubringen; eine - wie auch Libet schreibt - überraschend lange Zeitspanne also.

Jedoch kann diese halbsekündliche Barriere durchbrochen werden, wenn die Intensität der Impulse (Stromstärke) erhöht wird, allerdings auf ein Maß, welches bei normalen peripheren sensorischen Inputs nicht anzutreffen sei, so Libet, der auch eingesteht (vgl. MT, S. 65), dass diese Durchbrechung der Zeitspanne durch stärkere Reize nicht ganz klar erklärbar sei.

Weiters fand Libet bestätigt, dass nicht nur direkte Reizungen, die von außen an der Oberfläche des sensorischen Kortex erfolgten, sondern auch jene, die direkt an den thalamischen Teilen des Repräsentationssystems und am *Lemniscus mediales* angebracht wurden, dem selben Schema folgten.

Dies ist deshalb von Bedeutung, weil eben genau dort die Informationen einer Reizung eingehen, die tatsächlich von Haut, Gelenken und Muskeln ausgehen. Auch hier, so kann man annehmen, muss die Dauer von einer halben Sekunde erfüllt sein, um sensorisches Bewusstsein auszulösen. Wie passt dies allerdings wieder mit der Erfahrung zusammen, dass ein einzelner Reiz an der Haut sehr wohl sehr schnell eine (subjektive) Empfindung auslösen kann? Somit müsste nämlich der einzelne, kurze Hautreiz eine mindestens 0,5 Sekunden dauernde Periode von Gehirnaktivität gleichsam *selbst* erzeugen können, was auch die weiterführende Fragestellung Libets war.

Auf Grund dreier Erklärungswege bejaht er diese Frage, was ebenfalls durchaus erstaunlich erscheint, weil man somit sofort vor einem veritablen Zeitproblem steht.

Erstens kann nach ihm festgestellt werden, dass jeder Reiz auf der Haut, wie bekannt ist, elektrische Veränderungen in der Hirnrinde zu Folge hat. Man spricht von evozierten Potentialen (EPs). Jene setzen sich wiederum aus verschiedenen Teilen zusammen, wobei der Anfangsteil *primäres EP* genannt wird, und sehr schnell nach dem Hautimpuls einsetzt. Es ist jedoch „weder notwendig noch hinreichend für die Auslösung einer bewussten Empfindung.“ (MT, S. 73) Wird der sensorische Kortex direkt gereizt entsteht zum Beispiel, auch wenn die Reizung bewusst wird, gar kein primäres EP, kommt es hingegen zu einer Reizung innerhalb des Gehirne ist das primäre EP schon beobachtbar, ohne dass jedoch Bewusstwerdung passiert.

Wenn nun diese frühe und schnelle Reaktion des Kortex auf den Impuls (an der Haut) an sich kein Bewusstsein auslöst, dann muss es wohl nach-gereichte Reaktionen geben, die selbiges tun. „Tatsächlich“ stellte Libet fest, „löst der einzelne Impuls auf die Haut zusätzlich zu der primären evozierten Reaktion spätere Komponenten bei der gemessenen elektrischen Reaktion des Kortex aus.“ (MT, S. 74) Und hier ist nun der Hauptpunkt der Überlegung und

des Geprüften: die späteren Reaktionen dieses primären Reizes dauern länger an als 0,5 Sekunden und sind nun wieder, nach Libets Annahmen, ausreichend, um Bewusstsein zu erzeugen, wobei die *magische* Grenze der halben Sekunde wieder bestätigt wäre.

Zweitens beruft sich Libet auf die „rückwärts gerichteten Wirkungen eines verzögerten zweiten Reizes, der auf den ursprünglichen Reiz folgte.“ (MT, S. 77) Dies heißt nichts anderes, als dass ein später, wenngleich stärkerer, gegebener Reiz die Fähigkeit hat, den ersten vollkommen zu überdecken, und zwar auch dann, wenn sie über andere sensorische Bahnen geleitet werden - somit muss also die Maskierung im Zentralnervensystem stattfinden. (Bei schwächeren Reizen oder Verzögerungen über 400ms kann es auch zu einer wahrgenommenen Verstärkungen des ersten, und somit einzig bewussten, Reizes kommen.)

Egal welche Empfindung ausgelöst oder vermieden wird, die Tatsache, dass ein zweiter Input den ersten bei einer Verzögerung von 500ms - wie auch immer - modifizieren kann, spricht ebenfalls für die Stützung der notwendigen halbe Sekunde zur Bewusstmachung von Reizen.

Drittens wird ein weiterer Beleg von einem einfachen Reaktionszeitexperiment geliefert. Libet bringt hier die Untersuchungsreihe des Psychologieprofessors Arthur Jensen (Berkley) ein, der ganz einfach mit Versuchspersonen ein bestimmtes Signal vereinbart hatte, bei dessen Erscheinen ein Knopf gedrückt werden sollte. (vgl. MT, S. 80f.) Die Reaktionszeiten lagen zwischen 200-300ms, wobei Jensen dann jene Versuchspersonen herausfiltern wollte, die eventuell *absichtlich* die Reaktionszeiten verlängerten (warum auch immer jene das tun sollten).

Er bat nun also die Personen abermals auf das Signal zu reagieren, jedoch sollten sie versuchen, ihre Reaktionszeit *absichtlich* um 100ms zu verlängern. Wenig überraschend nach den ersten beiden hier schon erwähnten Punkten der libetschen Forschung, war das keiner der Personen möglich. Die Reaktionszeiten bewegten sich nun zwischen 600-800ms, waren also um 400-500ms angestiegen! Libets Untersuchungen waren es wiederum, die Jensen selbst seine Ergebnisse interpretieren ließen: da die erste Reaktionszeit wohl ohne Bewusstsein zustande kam (unbewusste Signaldetektion inklusive Handlung), wurde die zweite alleine durch den Umweg des Bewusstseins um etwa eine halbe Sekunde verlängert, was wiederum Libets Ergebnisse stützt.

Libet selbst erklärt diese Verzögerung in der einzigartigen Beschaffenheit des Bewusstseins selbst, welches keineswegs mit dem „Inhalt eines mentalen Ereignisses“ (MT, S. 83) gleichgesetzt werden dürfte. Tatsächlich gibt es viele Experimente und auch Theorien, die unbewusste Detektionen nahelegen und nachweisen. (So sind die sogenannten *blind-sight* Phänomene bekannt, Reaktionsmöglichkeiten im Spitzensport, die jedenfalls ohne Bewusstsein ablaufen, und nicht zuletzt fußt natürlich die klassische Psychoanalyse (sowie zumindest teilweise alle ihr nachfolgenden tiefenpsychologischen Theorien) auf unbewussten Elementen.) Libet geht *nicht* davon aus, dass es bestimmte Schlüsselneuronen gibt, die das

Bewusstsein ermöglichen, sondern dass tatsächlich die Dauer der Erregung ausschlaggebend ist. Seine Erklärung lautet demgemäß:

Die *Dauer von ähnlichen Aktivierungen* könnte selbst die Grundlage sein. Das bedeutet Folgendes: Wenn die Dauer von wiederholten ähnlichen Neuronen einen bestimmten Wert erreicht, taucht das Phänomen des Bewusstseins auf. Die erforderliche Dauer wäre der »neuronal Code« für die Entstehung des Bewusstseins. (MT, S. 85)

Bezogen auf die Ergebnisse seiner Forschung scheint dies die passendste Erklärung zu sein, wobei es für diesen Mechanismus, wie Libet selbst einräumt, keine „angemessenen Beweise“ (ebd.) gäbe. Er widerlegt dann noch schlüssig das Argument, dass die Bewusstseinsbildung gedächtnisabhängig sei (vgl. MT, S. 87-95), um eine weitere Frage zu stellen: was ist denn eigentlich so spannend an dieser etwaigen Verzögerung?

Die *erste* Antwort darauf ist offensichtlich: wenn es denn stimmen würde, dann kommen wir in unserem bewussten Leben immer zu spät, wir würden somit eigentlich gar nicht in der Gegenwart leben. Wie es dennoch gelingt, das Gefühl der Gegenwärtigkeit zu haben wird gleich erklärt.

Der *zweite* Antwortversuch beinhaltet die psychologische Komponente. Libet beruft sich zum Beispiel auf Experimente, die klarlegen, dass ein dargebotenes Bild oft zu verschiedenen Berichten führen kann, was die Versuchspersonen *eigentlich* gesehen hätten; dies kommt häufig bei Reizen vor, die dem eigenen Wertbild nicht entsprechen (so können etwa prude Versuchspersonen, denen nackte Menschen gezeigt werden, angeben, leicht bekleidete Menschen gesehen zu haben).

Wenn es nun aber zu einer Verzerrung der Wahrnehmung kommt, die zwar in Experimenten oder Beobachtungen bewusst gemacht werden kann, intrapersonell jedoch unbewusst abläuft, dann hätte die oben besprochene Zeitspanne wieder einen Sinn, und zwar gäbe es sie, um eine unbewusste *Umschreibung* (i.S.v. Neuschreibung) der Wahrnehmung vornehmen zu können. Bei einer direkten, unmittelbaren Bewusstwerdung wäre das schwer denkbar. „Das bedeutet“ nun nach Libet, „dass jede Person ihre eigene individuelle Wahrnehmung hat. Die Verzögerung des Bewusstseins von 0,5 sec macht das möglich.“ (MT, S. 101)

Nun zu der ersten Antwort, die endlich jene wohl schon länger im Raum schwebende Frage konkretisieren lässt: wieso soll das Bewusstwerden eines Reizes an der Haut (zum Beispiel ein Stich eines Dorns) im Gehirn eine halbe Sekunde dauern, wenn wir doch tagtäglich erleben, dass wir ebendiesen Reiz sofort bewusst wahrnehmen können?

Libet kam zu der Erklärung, dass „die *subjektive* Datierung nicht identisch sein muss mit der *neuronalen* Zeit.“ (MT, S. 101) Um diese Überlegung zu überprüfen führte er abermals ein

Experiment durch: wieder wurde eine direkte Folge von Impulsen auf den sensorischen Kortex gegeben - war diese länger als 500ms kam es zu einer bewussten Erfahrung (Empfindung an der Haut). Dann wurde ein einzelner Impuls, der auch Schwellenstärke hatte, zu verschiedenen Zeitpunkten *nach* der Impulsfolge auf die Haut gegeben. Und interessanterweise berichteten die Versuchspersonen tatsächlich, dass der einzelne Hautreiz von ihnen *vor* der Reizimpulsfolge wahrgenommen wurde, solange er nicht 500ms oder noch später gegeben wurde. Somit hat der einzelne Hautreiz, anders als die direkte Reizung am Gehirn, keine Verzögerungsphase innerhalb der subjektiven Wahrnehmung. „Wie sollten wir“ fragt nun Libet, „mit diesem paradoxen empirischen Dilemma umgehen?“ (MT, S. 103)

Eine Antwort war die Reaktion des Kortex auf die Hautreizung, denn diese löst nach 10-30ms ein primäres EP aus, dem wiederum „spätere EP-Wellen oder Komponenten folgen.“ (ebd.) Reize, die *direkt* auf die Oberfläche des sensorischen Kortex gegeben werden, erzeugen dies schlichtweg nicht. Dies führte Libet wieder zu einer neuen Hypothese:

Es scheint unumgänglich, dass die Bewusstseinsbildung eine halbe Sekunde benötigt - so geschieht es auch tatsächlich beim einfachen Hautreiz, jedoch wird nach dieser Zeit, so die Annahme, der tatsächlich *empfundene* Zeitpunkt zurück zum Zeitpunkt des auftretenden primären EP *rück-datiert*. Und dies kann natürlich nur erfolgen, wenn es dieses EP überhaupt gibt. Eines ist jedoch klar: „Diese ziemlich unerhörte Hypothese konnte ohne einen experimentellen Test ihrer Gültigkeit nicht wirklich ernsthaft in Betracht gezogen werden.“ (MT, S. 105)

Die experimentelle Überprüfung fußt nun auf folgender Tatsache: Signale im *Lemniscus mediales*, in der „spezifischen, aufsteigenden, sensorischen Bahn in Gehirn“ (ebd.), besitzen zwei Merkmale: Sie brauchen eine Reizdauer von einer halben Sekunde, um bewusst zu werden, und jeder Reiz erzeugt ein messbares primäres EP. Somit sind sie offensichtlich *anders* als direkte Reize auf der Oberfläche des sensorischen Kortex.

So die Annahmen der Rückdatierung stimmen sollten, müsste eine dortige gefühlte Reizung mit der einer Hautreizung übereinstimmen. Es wurden also von Libet nun in einem Experiment die Hautreizung sowie die Stimulierung auf den *Lemniscus medialis* abgeglichen (wie im vorher beschriebenen Experiment), und die Versuchspersonen wieder befragt, welche Empfindung ihrer Meinung nach früher auftrat. Das Ergebnis war für die Forscher erfreulich: wurden beide Reize gleichzeitig gesetzt, berichteten die Personen von einer gefühlten Gleichzeitigkeit. Informationen, die über den *Lemniscus medialis* eintreffen müssen jedoch, wie oben erwähnt, eine halbe Sekunde anhalten, um bewusst zu werden. Anders als bei einem einzelnen Hautreiz kommt es nämlich bei einer Reizimpulsfolge in dieser Region unter 500ms zu *überhaupt* keinem Bewusstsein einer Reizung.

Tatsächlich konnte also Libet experimentell recht starke Beweise dafür liefern, dass wir in einem zurückdatierenden Bewusstseinszustand leben. Nach ihm wird „[d]as sensorische Erlebnis ... automatisch und unbewusst subjektiv zurückdatiert auf die Zeit der ersten, schnellen kortikalen Reaktion auf das sensorische Signal.“ (MT, S. 110)

Vergleichbares ist schon lange bekannt für räumliche Lokalisierung, da die Repräsentation eines Phänomens kortikal sehr verzerrt sein kann, während es eine Interpretationsleistung des Gehirns verlangt, ein subjektiv erkennbares Abbild des Gegenstandes zu liefern. (Ein Beispiel ist der berühmte Tisch und seine Perspektive.)

(Interessanterweise bewegt sich Libet hier, meiner Meinung nach ohne Wissen oder auch in seiner eigenen Diktion *unbewusst*, auf Kants Spuren, da er *Zeit und Raum* als nicht in der Sache einfangbar beschreibt: „Die Verzerrungen werden durch die Art und Weise erzwungen, wie die Neuronen des Gehirns das Ereignis repräsentieren, und zwar sowohl im Raum als auch in der Zeit.“ (MT, S. 112) Allerdings geht Libet zumindest beim Raum von erlernten Verzerrungen aus, was der Analogie jedoch kaum schadet. Dieser Gedanke der Ähnlichkeiten würde hier jedoch zu weit führen.)

Seine Überlegungen zu den Zusammenhängen von Gehirnaktivitäten und mentalen Ereignissen sind jedenfalls spannend und pragmatisch gleichermaßen. Die angesprochene Rückdatierung der Reizsetzungen ist nämlich nach Libet eine rein mentale Funktion, für die man keine neuronale Basis finden kann. Dies führt jedoch nicht zu einem Dualismus im klassischen Sinn, da er, wie schon erwähnt, gleichzeitig davon ausgeht, dass der bewusste Geist nicht ohne Gehirnprozesse existieren kann. „Obwohl er aus Aktivitäten des Gehirns als eine einzigartige »Eigenschaft« dieses psychischen Systems entstanden ist, kann der Geist Phänomene aufweisen, die im neuronalen Gehirn, das sie hervorbringt, nicht sichtbar sind.“ (MT, S. 118) Neben dieser reizvollen, weil komplexeren und eben nicht deterministisch abgeschlossenen Sichtweise, die eindeutig einige Dinge offen lässt, definiert Libet auch unbewusste Phänomene kreativ. Nach ihm sind diese nämlich dem Geist, im Sinne von Psyche, zuzurechnen - eine bewusste mentale Funktion unterscheide sich von einer unbewussten schlicht durch die Bewusstheit. Wieder stellt er an dieser Stelle fest: „Beide Ansichten (das Unbewusste als geistig oder als nicht-geistig) sind unbewiesene Vermutungen.“ (MT, S. 132)

Er will jedoch unbewusste Phänomene auf der gleichen psychologischen Ebene wie bewusste behandelt wissen, mit dem (einzigen) Unterschied, dass sie die 0,5 Sekunden Bewusstseinschranke eben *nicht* überschritten haben. Zu Handlungen, Entscheidungen, Wertungen oder Einstellungen können sie jedoch ebenso führen. Beide Arten von psychischen Prozessen sind seiner Meinung nach nicht *a priori* aus neuronalen Prozessen erklär- oder ableitbar.

Diese Annahmen führen ihn weiter zu seiner „Time-on-Theorie“, die als letzter Mosaikstein

noch fehlt, um dann endlich zu dem bekannten *Libet-Experiment* selbst überzugehen. Diese Theorie beschäftigt sich mit der Frage, was das Gehirn *macht*, wenn Reize *nicht* bewusst werden, denn messbare Aktivität ist ja eindeutig feststellbar. Neben der Tatsache der über 500 ms andauernden Mindestaktivierung zur Bewusstseinerzeugung nimmt die Time-on-Theorie an, dass durch eine rein zeitliche Verlängerung einer unbewussten Funktion Bewusstheit erzeugt werden kann. Libet hält fest, dass die simple Dauer wohl nicht der einzige Faktor dazu ist, jedoch der steuernde, ohne genau angeben zu können, wie genau der Prozess dazu abläuft.

Um diese simple und, wie dargelegt, reduzierte Annahme überprüfen zu können, entwickelte er eine experimentelle Anordnung, die zwei Merkmale aufzuweisen hatte: *erstens* muss der sensorische Kortex unterschiedlich lange aktivierbar gemacht werden, es müssen also Reize unter und über 500 ms gesetzt werden können. *Zweitens* benötigt man wieder die psychologische Komponente, so dass die Versuchspersonen aussagen können, ob ein Reiz wahrgenommen, Libet spricht auch von „detektiert“ (MT, S. 136), werden konnte. Diese Detektion sollte auch unbewusst möglich sein, sodass es hier eine bewusste und eine unbewusste Wahrnehmung gibt.

Ersteres wurde wieder durch Reizfolgen auf die „aufsteigende sensorische Bahn im Thalamus unterhalb des sensorischen Kortex“ (ebd.) erreicht, wobei die Dauer der Folgen von 0 (gar kein Reiz) bis zu 55 Impulsen während 750 ms reichte. „Eine Dauer der Folge von 500 ms würde hier 36 Impulse enthalten.“ (ebd.)

Weiters saß jede Versuchsperson vor einer Tafel mit leuchtfähigen Knöpfen, wobei immer im Abstand von einer Sekunde beide für genau eine Sekunde zum Leuchten gebracht wurden. Die Reize wurden zufällig während der Leuchtphase einer der beiden Lampen gesetzt.

Die Aufgabe der Versuchsperson bestand darin, anzugeben, in welcher der beiden Leuchtperioden, L_1 oder L_2 , der Reiz verabreicht wurde. Sie sollte diese Entscheidung treffen, auch wenn sie sich keiner Empfindung beim Test bewusst war. Mit anderen Worten, sie wurde gezwungen, eine Wahl zu treffen. (MT, S. 136f.)

Die Wahl wurde ganz einfach anzeigbar, indem nämlich die Person auf den jeweiligen Knopf zu drücken hatte. Der Witz dabei ist, dass eine Wahl erzwungen wurde, was natürlich gewisse Probleme mit sich bringt, aber in diesem Fall ja das hauptsächlich zu untersuchende Moment darstellte! Zusätzlich dazu gab es noch drei weitere Knöpfe zwischen denen gewählt werden musste: diese dienten der Nachfrage, ob die Versuchsperson erstens meinte, den Reiz tatsächlich zu spüren (#1), ob sie sich zweitens nicht sicher war, den Reiz, oder doch etwas anderes gespürt zu haben (#2) und schließlich, ob sie drittens meinte, gar nichts gespürt zu haben und bloß raten zu können (#3).

Die ermittelten Resultate lesen sich sehr interessant: die Kontrollaufgabe funktionierte jedenfalls, denn wenn kein Reiz gesetzt wurde, kam es, wie zu erwarten war, zu 50% richtigen Antworten. Jene Versuche, bei denen ein Reiz unter der Bewusstseinschwelle gegeben wurde, die Versuchspersonen also subjektiv dazu verdammt waren, zu raten, zeigten hingegen ein anderes Bild. Schon bei ganz kurzen Reizfolgen (15 bis 150ms) lagen die richtigen Antworten bei über 50%, was sich bei längeren Folgen (150 bis 260 ms) auf 75% der richtigen Antworten erhöhte. Bei gleicher Bewusstseinslage wurde demnach entweder 50% oder 75% richtig 'erraten'. „Die Versuchspersonen detektierten also häufig den Reiz und gaben die richtige Antwort *ohne ein Bewusstsein* irgendeiner Wirkung des Reizes.“ (MT, S. 137)

Ein weiteres interessantes Ergebnis ergab sich aus dem Vergleich der Reizdauer der Gruppen *richtige Reaktion ohne Bewusstsein* und *richtige Reaktion mit Anzeichen von ungewissen Bewusstsein*. Hier wurde wieder die Time-on-Theorie bestätigt, denn die Reizdauer der zweiten Gruppe (minimales Bewusstsein) war erwartungsgemäß rund 400ms *länger*. „[D]ie bloße Hinzufügung von Bewusstsein zu einer korrekten Detektion erforderte einen Zuwachs der Reizdauer von fast 400ms für die wiederholte Folge von Reizen.“ (MT, S. 138) Libet folgert daraus, dass Bewusstsein eine Funktion *an sich* sei, die unabhängig vom Inhalt ist!

Dies führte ihn zu neuen Überlegungen, nach denen er experimentelle Untersuchungen ausrichten wollte. Wenn man die bisherigen Ergebnisse ernst nimmt, könne man tatsächlich annehmen, dass vielleicht *alle* bewussten geistigen Ereignisse unbewusst beginnen. Damit wäre man jedenfalls in einer Situation, die auch bei der Absicht, Willenshandlungen zu vollziehen, eine unbewusste Vorlaufphase hätte. Mit anderen Worten bedeutet dies, dass das Gehirn sich schon mehr oder weniger vorbereitet, *bevor* irgendein Bewusstsein möglich ist. Zu Ende gedacht würde sich so natürlich sehr viel unbewusst im menschlichen Leben entwickeln.

Libet führt weiter an, dass der Gebrauch der Stimme mit ziemlicher Sicherheit unbewusst vorbereitet wird, also auch hier die Time-on-Bedingungen gelten. Das logische Argument ist, dass, wenn man sich jedes Wortes vor dem Sprechen bewusst werden müsste, das Sprechen sehr langsam und wenig flüssig sein müsste; auch korrigieren sich Menschen meist erst, nachdem sie etwas Falsches ausgesprochen haben. In diesem Zusammenhang zitiert Libet den englischen Erzähler Edward Morgen Forster, der gesagt haben soll: „Wie kann ich wissen, was ich denke, bevor ich sehe, was ich sage?“ (MT, S. 142²⁹) Dadurch bringt er durchaus einen interessanten Punkt in seine Ausführungen, dass der Gedanke nämlich, das eigene Gedachte und Gesagte nicht völlig unter Kontrolle zu haben, wahrlich kein neuer, genuiner Ansatz der Physiologie ist.

Weitere lebensnahe Beispiele für unbewusste Tätigkeiten, die unserem Verständnis meist

29 Tatsächlich irrt sich Libet hier entweder, oder es ist der Übersetzung geschuldet, denn der Satz „How can I tell what I think till I see what I say?“ ist im fünften Kapitel von Forsters Buch *Aspects of the Novel* aus dem Jahre 1927 zu finden.

keine Probleme bereiten, sind das Spielen von Musikinstrumenten oder auch das Singen. Durch Übung bedingt werden hier Spitzenleistungen erbracht, bei denen ein bewusstes Handeln nicht zielführend wäre, und im Gegenteil wohl dem Ausdruck, welchen die jeweilige Musikerin ihrer Interpretation des Stückes gibt, hinderlich wäre. Genauso scheint es im Spitzensport abzulaufen, denn, wie Libet durchaus witzig ausführt (vgl. MT, S. 144ff.), kann die Detektion eines geworfenen Balls durch den Schlagmann im Baseball unmöglich bewusst erfolgen, es fehlt durch die immense Wurfgeschwindigkeit sowie durch die benötigte Zeitspanne, um selbst eine Bewegung des Schlagens auszuführen, schlichtweg die Zeit dazu.

Als weiteres interessantes Ergebnis der oben erläuterten Experimente kommt Libet zu der Überlegung, dass unbewusste geistige Funktionen wohl noch schneller ablaufen können, „wenn sie von kürzer dauernden neuronalen Aktivitäten realisiert werden.“ (MT, S. 146) Damit meint er, dass unbewusste Denkvorgänge 100ms oder auch noch kürzer sein können, und auch noch rasch aufeinander folgen könnten. Somit wäre ein unglaublich kreatives Problemlösungspotential in extrem kurzer Zeit abrufbar, namentlich um den Faktor 5 schneller als bewusstes Denken. Die *Forced-choice-Reaktionen* der Signalerkennungsforschung bestätigen jedenfalls, dass Prozesse unter dem Bewusstsein ablaufen müssen.

Nach alledem, was uns die Experimente an Ergebnissen bieten, ist auch davon auszugehen, dass die Bewusstseinsbildung eine Sache von *Alles-oder-Nichts* ist. Es gibt nicht ein bisschen Bewusstsein, wenn die Dauer einer neuronalen Aktivität knapp unter der 500ms Schwelle angesiedelt ist. Dies nennt Libet hier wohl zu Recht „Schwellenbewusstsein“ (MT, S. 147).

Schließlich kommt er unter Berücksichtigung der Ergebnisse zu einer schwerwiegenden, wenngleich durchaus logischen, weiteren These: stimmen die Time-on-Bedingungen für Bewusstseinsbildung, dann kann das Bewusstsein nicht einem durchgängigem Strom („Bewusstseinsstrom“) entsprechen. „Unsere Befunde“ führt er an, „weisen jedoch darauf hin, dass *bewusste Denkprozesse aus diskontinuierlichen separaten Ereignissen bestehen* müssen.“ (ebd.) Wenn unser Bewusstsein also immer eine halbe Sekunde zu spät entsteht, wir aber auf verschiedene Einflüsse erwiesenermaßen reagieren können, dann müssten wir vielmehr in einem zerhackten, fragmentierten Zustand leben, der jedoch, durch die bereits angesprochene Rückdatierungsfunktion, bloß als bruchlos *erscheint*. Unser Bewusstseinsstrom wäre somit eine Illusion.

An dieser Stelle folgt eine bemerkenswerte Erläuterung von Libet, die leicht überlesen werden könnte, allerdings meiner Meinung nach von großer Wichtigkeit zu sein scheint: die besprochenen Experimente haben sich mit Reizungen des sensorischen Kortex beschäftigt! Nur hier kam es zum berichteten Rückdatieren.

Diese Eigenschaft gilt jedoch nicht für alle anderen Arten von bewusster Erfahrung, einschließlich der bewussten Handlungsabsicht und Gedankenereignissen im

Allgemeinen. Wir haben eine subjektive Rückdatierung nur für sensorische Erlebnisse vorgeschlagen. Selbst in diesem Fall findet das Rückdatieren nur dann statt, wenn der sensorische Input ein schnelles Zeitsignal im sensorischen Kortex auslöst, nämlich das primäre evozierte Potential. (MT, S. 148)

Die Prozesse bei endogenen Erscheinungen werden gleich weiter unten behandelt, doch wichtig scheint, dass Libet hier klar unterscheidet, was er *experimentell herausgefunden* hat, und was lediglich eine These ist, die sich aus den Ergebnissen ableitet und *möglich sein könnte*, hier eben der Bewusstseinsstrom, der zumindest nicht immer als abgesichert gelten kann, da es bei spezifischen, abgegrenzten Phänomenen Rückdatierungen gibt.

Er selbst möchte explizit nicht, dass seine Ergebnisse verallgemeinert werden, oder, so wie ich es verstehe, dass seine Erkenntnisse, die einer popperschen Sichtweise folgen, durch andere (vielleicht könnte man hier aus seiner Sicht, jedoch nicht abwertend, sagen: philosophische) Denkstrukturen erweitert und aufgeweicht werden.

„Vielleicht“ fährt er dann auch fort, „ist unser subjektives Gefühl eines gleichmäßigen Flusses bei einer Folge von Gedanken durch ein *Überlappen* der verschiedenen geistigen Ereignisse erklärbar.“ (MT, 148 f.) Wenn ein bewusstes geistiges Ereignis also spontan nach einer halben Sekunde Aktivierungsperiode beginnt, so könnten weitere unbewusste Ereignisse ablaufen, und somit die nächste bewusste Periode beginnen, bevor die vorherige endet und so weiter. Somit wären Brüche verhindert und die verschiedenen bewusstseinsfähigen Inhalte würden sich eben immer überlappen.

Das Gehirn scheint immer zu mehreren bewussten Ereignissen fähig, die gleichzeitig auftreten können, und alle zusammen einen gewissen Eindruck, ein Ergebnis liefern. Libet zieht hier einen schönen Vergleich zur menschlichen Muskulatur, die bei gleichzeitig ablaufenden, verschiedenen Aktivitäten, die noch dazu in der direkten Messung *eines* Punktes ziemlich selten anzutreffen wären, eine stimmig ablaufende Bewegung erzeugt. „Die gleichmäßig aufrechterhaltende Gesamtkontraktion des ganzen Bizeps lässt sich daher als Ergebnis einer *Ungleichzeitigkeit* in den Aktivierungen der Nervenfasern erklären.“ (MT, S. 149) Wenn diese Aktivierungen synchron ablaufen, dann kommt es tatsächlich nicht zu einer geordneten Bewegung, sondern zu sprungartigen Kontraktionen, also zu Zittern.

Etwas, das wie im Fluss erscheint, muss keineswegs fließende Ursachen haben, vielmehr kann ein komplexes Durcheinander erst zur Ordnung führen. Somit kann man durchaus zum Schluss kommen, dass es den Bewusstseinsstrom subjektiv gibt, er aber gleichzeitig objektiv kein Strom ist.

Dies hängt gleich mit dem nächsten Punkt zusammen, den Libet als Erkenntnismöglichkeit seiner Time-on-Bedingung anmerkt und interessanterweise dabei Bezug auf Henri Bergson nimmt.

Für Libet könnte diese Bedingung noch einen anderen Grund haben, nämlich den einer „Filterfunktion“ um „bewusste Erlebnisse zu jeder Zeit zu begrenzen.“ (MT, S. 150) Und genau darin sieht er eine Verwandtschaft zum Denken Bergsons, da dieser vorschlug, so Libet, „dass das Gehirn den Zugang zum Bewusstsein für die meisten sensorischen Inputs blockieren könnte, um uns davor zu schützen, dass wir durch bewusste Reaktionen auf diese Reize überwältigt werden.“ (ebd.)

Leider gibt Libet nicht an, auf welches Werk er sich hier bezieht, aber es ist zu vermuten, dass er direkt das frühe Buch *Materie und Gedächtnis* (1896) im Sinn hat, worin vor allem auf die Formen und Funktionen des Gedächtnisses eingegangen wird. Libet selbst bezieht sich nur an dieser Stelle auf Bergson, in dieser Abhandlung wird er aber später noch kurz erwähnt werden, warum es sich wohl lohnt, dieser Ansicht nachzuspüren.

Nachdem Bergson grob gesagt das Gewohnheitsgedächtnis, das Vergangenes wiederholen kann, ohne es zu begreifen, und das reine Gedächtnis (Erinnerungsgedächtnis), welches das Erlebte repräsentieren und als vergangen erkennen kann, unterscheidet, ist bei ihm zu lesen:

Aber während diese Prozesse der Wahrnehmung und Anpassung vor sich gehen ... hält zugleich ... das Bewußtsein das Bild der einzelnen Situationen, die es nach und nach durchlaufen hat, fest und reiht sie in der Ordnung, in der sie einander gefolgt sind, ein. Wozu dienen diese Erinnerungsbilder? Werden sie nicht, wenn man sie im Gedächtnis aufbewahrt und wenn sie im Bewußtsein wieder auftauchen, den praktischen Charakter des Lebens verderben, werden sie nicht Traum in die Wirklichkeit mengen? So würde es ohne Zweifel sein, wenn nicht unser jeweiliges Bewußtsein, das ja genau die Anpassung unseres Nervensystems an die jeweilige Situation widerspiegelt, aus der Schar der vergangenen Bilder alle die ausschaltete, die sich in die gegenwärtige Wahrnehmung nicht einordnen und sich mit ihr nicht zu einem *nützlichen* Ganzen verbinden lassen. (Bergson 1991, S. 74)

Es ist schade, dass Libet nicht weiter auf seinen Vermerk eingeht, da bei Bergson das Gehirn ja in seiner *Funktion* ganz anders gesehen wird als in der Debatte der Hirnforschung. Es bleibt festzuhalten, dass er ihn wohl nicht grundlos erwähnt hat, und auch nicht nur, um seine eigenen experimentellen Befunde wieder ins Spiel zu bringen. Diese nämlich, so führt er aus, könnten auf einen „physiologischen Mechanismus“ (MT, S. 150) hinweisen, der die von Bergson ins Spiel gebrachte Blockade darstellen könnte!

Die oben erwähnte Filterfunktion stellt sich in Libets Erklärung nun so dar, dass die meisten sensorischen Aktivitäten nicht bewusst werden. Einerseits kann der Mechanismus der Aufmerksamkeit Bewusstsein erzeugen, es also der Aktivität gestatten, länger als eine halbe Sekunde anzudauern. Dies sei aber wohl nicht hinreichend, wodurch die Time-on-Bedingung selbst als Mechanismus der Abschirmung funktionieren könnte, und zwar in dem Sinn, dass es schädlich wäre, alle Inputs sofort im Bewusstsein zu haben. Erst die Abschirmung erlaubt überhaupt *halbwegs* geordnetes Bewusstsein, denn „[w]enn man sich aller sensorischen

Inputs bewusst werden würde, wäre man mit einem ineffektiven Getöse bewusster Ereignisse überladen.“ (MT, 151) Die Verzögerung kann durchaus als ein effektiver, aktiver Schutzmechanismus verstanden werden, der jedoch logischerweise un- oder vorbewusst ablaufen muss. und wiederum eine dem Gehirn systemimmanente Bedingung darstellen würde. Es bleibt natürlich die Frage, welchen Regeln dieses System folgen sollte, und wie es mit dem Bewusstsein letztendlich in Verbindung und Korrespondenz stehen kann.

Ebenso bleibt vorerst fragwürdig, ob Libet und Bergson in irgendeiner Art und Weise einen ähnlichen Standpunkt vertreten, auch wenn sie zum Thema Ordnung und Filterung zu einem verwandten Ergebnis zu kommen scheinen. Einmal noch Bergson:

Alle Tatsachen und alle Analogien sprechen zugunsten einer Theorie, welche im Gehirn nur einen Vermittler zwischen den Empfindungen und den Bewegungen sieht, welche die Gesamtheit dieser Empfindungen und Bewegungen als die äußerste Spitze des geistigen Lebens gelten lässt, als die Spitze, welche sich fortwährend dem Gewebe der Ereignisse einfügt; eine Theorie, welche, indem sie dem Körper einzig die Funktion zuspricht, das Gedächtnis auf die Wirklichkeit zu richten und es mit der Gegenwart in Verbindung zu setzen, dieses Gedächtnis selbst als absolut unabhängig von der Materie betrachtet. *In diesem Sinne trägt das Gehirn wohl dazu bei, die nützliche Erinnerung ins Gedächtnis zurückzurufen, mehr aber noch, alle anderen vorläufig auszuschalten.* (Bergson 1991, S. 173f. [Hervorhebung MK])

Nur wenn man den letzten, kursiven Satz für sich alleine nimmt kann man eigentlich zu einer Übereinstimmung tendieren.

Jedenfalls ist es ein mögliches Ergebnis, dass das Gehirn sich selbst eine Beschränkungsfunktion auferlegt, welches durchaus stimmig durch die vorherigen Experimente abgesichert wurde – zumindest was sensorische Reize betrifft. Genauso wie jene Tatsache, die Libet vehement hervorhebt, dass nämlich eine unbewusste Entdeckung eines Signals, sowie sie in vielen Experimenten eben durch die erzwungene Antwort überprüft wurde, unbedingt zu unterscheiden ist von dem *Bewusstsein* eines Signals. Wird also ein Signal unter der Bewusstseinsschwelle gegeben, kann es erkannt werden - und zwar umso besser, je länger es besteht.

Dies habe jedoch nichts mit seiner eigentlichen Fragestellung zu tun, wann nämlich etwas *bewusst* wahrgenommen werden kann. Die extrem kurzen Reizfeststellungen beruhen auf erzwungenen Antworten und sollten nicht vermischt werden. Selbst viele Neurowissenschaftler hätten, so Libet, diese Befunde „als einen Hinweis auf ein absolutes Potential für *bewusste* Sinneswahrnehmungen angesehen“ (MT, S. 152), was schlichtweg falsch sei. Dies käme am besten in den berühmten Experimenten des britischen Psychologen Lawrence Weiskrantz zum Ausdruck, der durch seine Untersuchungen des Blindsehens (*Blindsight*, 1986) allgemein bekannt wurde. Die Daten passen gut mit den Ergebnissen der Time-on-

Bedingungen zusammen, wie auch diverse Ergebnisse der Erforschung unterschwelliger Wahrnehmung (vgl. z.B. Howard Shevrin, 1979).

Libet geht weiters an Hand seiner Ergebnisse davon aus, dass es im Gehirn *keinen* örtlichen Unterschied für unbewusste und bewusste Aktivitäten gibt. Beide Funktionen werden „von denselben Gehirnregionen, von denselben Gruppen von Neuronen vermittelt.“ (MT, S. 154) Auch dies ist logisch, wenn alleine die Dauer der Reizung über das Bewusstsein entschieden sollte. Und selbst wenn es ein sekundäres, getrenntes Steuerelement (Areal) im Gehirn geben sollte, was ebenso möglich sei, dann wäre wohl auch dieses an die Bewusstseinschranke gebunden, beziehungsweise würde sie erzeugen.

Und schließlich bringt Libet noch am Schluss ein starkes Argument für die Sinnhaftigkeit der Annahme der Time-on-Bedingung: „Die Veränderung des Inhalts einer bewussten Erfahrung wird als wichtiger Prozess in der Psychologie und der Psychiatrie anerkannt.“ (MT, S. 156) Damit ist, wie oben schon erwähnt, gemeint, dass Personen Situationen oder Bilder anders (verzerrt) erleben können, als sie 'wirklich' dargeboten werden. Die Erfahrung wird also verändert beschrieben, ohne dass ein bewusster Prozess abzulaufen scheint, was direkt an die „unbewussten Wirkungen emotionaler Konflikte auf das bewusste Erleben und die sprachlichen Äußerungen einer Person“ (MT, S. 156), ganz im Sinne Freuds, wie Libet hier betont, hinweisen könnte. Jede Veränderung der Wahrnehmung benötigt natürlich Zeit, ganz abgesehen von den Mechanismen, die diese Veränderung hervorrufen können.

Wenn man sich eines sensorischen Bildes sofort bewusst werden würde, gäbe es keine Gelegenheit für eine unbewusste Veränderung des bewussten Bildes. Während des Zeitintervalls, bevor das sensorische Bewusstsein erscheint, könnten Muster im Gehirn das Bild detektieren und darauf reagieren, indem sie Aktivitäten erzeugen, die den Inhalt des bewussten Erlebnisses modifizieren, bevor es auftaucht. (MT, S. 157)

Schon das Phänomen der erwähnten Rückdatierung stellt eine solche Veränderung dar, genauso wie die Tatsache, dass ein zweiter Reiz, der eine halbe Sekunde später auf die Haut gesetzt wurde, mit dem ersten zusammen genommen als ein einziger, aber stärkerer Reiz wahrgenommen wird. Innerhalb der Bewusstwerdung kommt es bei diesen Fällen somit zu einer Umstrukturierung von Zeit oder Quantität. Nach Libet laufen diese Veränderungen in jedem Menschen spezifisch ab, jedoch dennoch unbewusst. „Folglich kann man sagen, dass der einzigartige Charakter einer bestimmten Person sich selbst in unbewussten Prozessen ausdrücken kann.“ (ebd.) All diese genannten Überlegungen sieht Libet einzig durch seine experimentelle Tätigkeit bestätigt oder zumindest möglich, denn, wie schon weiter oben erwähnt, ist es ihm wichtig, keine gedanklichen Überlegungen im philosophischen Sinn aufzustellen, sondern Erkenntnisse aus Versuchsreihen ableiten zu können. Dennoch kommt es so zu interessanten Überschneidungen mit den verschiedensten Denkern.

Nach dieser sehr langen und etwas langwierigen Einführung in die Überlegungen und Experimente Libets können wir nun das *eigentliche* Experiment, und daraufhin Libets eigene Interpretation desselben, besprechen. Ich möchte noch einmal betonen, dass es meiner Meinung nach extrem wichtig ist, den Ansatz und die Arbeitsweise Libets halbwegs zu kennen, um das *Libet Experiment* in seiner Tragweite verstehen zu können, da es viel zu oft sehr verkürzt dargestellt wird, und man ohne Hintergrundwissen einer oberflächlichen Interpretation folgen könnte. Dies alles auch deshalb, weil es schlichtweg ein Dreh- und Angelpunkt in der Diskussion der Hirnforschung, bezogen auf den freien Willen, ist.

Im vierten Kapitel von *Mind Time* wird die Frage des freien Willens nun ausführlich behandelt, was schon an der Überschrift deutlich wird: „Handlungsabsicht: Haben wir einen freien Willen?“ „Gemeinhin nimmt man an“ hebt Libet an, „dass bei einem Willensakt der bewusste Wille vor oder bei Beginn der Gehirnaktivitäten erscheinen würde, die zur Handlung führen.“ (MT, S. 159) Ein bewusster Geist würde also eine Aktion *einleiten*. Was wäre aber, wenn die bisherigen Ergebnisse auch auf diese Art von Hirnreizungen zutreffen würden? Dann wäre der bewusste Willensakt von einer Gehirnaktivität gleichsam überholt worden, und damit wäre der Wille unter Umständen nicht frei, beziehungsweise wäre es fragwürdig, wie er überhaupt entstehen könnte. Das sensorische Bewusstsein wird ja anscheinend verzögert, trifft dies auch auf das innerlich erzeugte Bewusstsein zu?

4.1.1. Das Libet-Experiment

Libet untersucht diese Frage wenig überraschend mit einem Experiment. Grundlage dafür war eine Untersuchung von Kornhuber und Deecke aus dem Jahre 1965. Diese stellten fest, dass einer Willenshandlung „ein schwacher Anstieg der elektrischen Negativität voraus[ging], der auf dem Gebiet der Kopfhaut, vor allem am Scheitel oben auf dem Kopf, lokalisiert war.“ (MT, 160) Die Veränderung begann 800 ms *bevor* eine Versuchsperson eine Willenshandlung vollzog, und wurde aus diesem Grund Bereitschaftspotential (BP) genannt. (Vor der *Handlung* wurde diese Aktivität gemessen, nicht vor der Entscheidung.) Dies scheint ein relativ langer Zeitraum zu sein, wie Libet bemerkt, jedoch musste er lange nachdenken, um eine geeignete Versuchsanordnung zu finden, die den Zeitpunkt der Willensbildung halbwegs zuverlässig mitmessen konnte.

Der erste Schritt ist, eine Möglichkeit zu schaffen, die es den Versuchspersonen erlaubt zu bestimmen, *wann* sie denn ihr erstes Bewusstsein einer Handlung bemerken. Dies wurde dadurch gelöst, dass Libet mit einem Kathodenstrahloszilloskop eine Uhr nachbaute, wobei sich der Lichtpunkt so wie ein Zeiger auf einer Uhr, jedoch mit erhöhter Geschwindigkeit, an den Zahlen vorbei bewegte. Diese waren wie bei einer normalen Uhr angeordnet, nur dass die Bewegung zirka fünfundzwanzig mal schneller passierte. Eine markierte 'Sekunde' auf der

Oszilloskopuhr dauert demnach lediglich 43 ms. Damit, so Libet, wäre es möglich, die Handlungsabsicht in einem differenzierteren Rahmen zu bestimmen. Die Versuchspersonen saßen also 2,30 Meter von dieser falschen Uhr entfernt und fixierten diese.

Sie wurden weiters gebeten, „eine freie Willenshandlung zu vollziehen.“ (MT, S. 162) Diese bestand darin, irgendwann während des Versuchs eine plötzliche Bewegung des Handgelenks zu vollziehen, und zwar sollten sie das auch noch ohne im Voraus zu planen tun. Die Person „sollte vielmehr die Handlung »von sich aus« erscheinen lassen.“ (MT, 163) Zusätzlich, und nun kommt die vermeintliche Uhr ins Spiel, sollen sie sich merken, an welcher Stelle sich der Lichtpunkt gerade befand, als ihr erstes *Bewusstsein* (nun die Hand bewegen zu wollen) in ihnen auftauchte. Diesen Zeitpunkt mussten sie sich einprägen und nachher berichten.

Gleichzeitig wurde mit Elektroden auf dem Kopf der Person das BP (wie schon bei den vorhergehenden Experiment) gemessen. Um dieses Signal zu mitteln wurden je 40 Versuche durchgeführt, und diese Werte des BP wurden dann mit den Werten der berichteten Zeiten, als das Wollen oder Wünschen einsetzte (Libet nennt dies den „W-Zeitpunkt“), verglichen.

Es wurde natürlich auch untersucht, ob die Personen die W-Zeitpunkte ausreichend genau angeben konnten, gemittelt kamen die Forscher auf eine Standardabweichung von ± 20 ms. Da die Werte (wiederum gemittelt), die die Personen angaben, in etwa 200 ms vor der einsetzenden Handlung lagen, kann man diese Abweichung sicher rechtfertigen. Die andere, vielleicht subjektivere, Komponente ist naturgemäß schwerer zu überprüfen: Wie kann man wissen, wie nahe der berichtete W-Wert tatsächlich an der erlebten Bewusstseinsbildung lag? Die Antwort ist: eigentlich gar nicht. Was man jedoch machen kann, ist zu überprüfen, wie genau die Versuchspersonen überhaupt diese Uhrzeit-Technik verwenden können. Es wurden Reize gesetzt (schwacher Hautreiz), und die Versuchspersonen gebeten, sich den Zeitpunkt der Empfindung zu merken. Die Differenz ergab gemittelt -50 ms, die Personen merkten sich also einen etwas zu frühen Zeitpunkt. Diese Ungenauigkeit kann man jetzt vom W-Zeitpunkt abziehen, und kommt somit auf einen korrigierten durchschnittlichen W-Wert von -150ms.

So weit wurde also alles abgesichert, und Libet kommt zu folgender Definition seiner Versuchsreihe:

Der Handlungswille entstand auf endogene Weise. Es gab also keine äußeren Hinweisreize für den Vollzug der Handlung; keine äußeren Beschränkungen für den Zeitpunkt der Handlung; und vor allem hatten die Versuchsperson den Eindruck, dass sie für die Handlung verantwortlich war, und sie hatte auch das Gefühl, dass sie es in der Hand hatte, wann sie handelte und ob sie überhaupt handeln sollte oder nicht. (MT, S. 165)

Die Handlung war, wie erwähnt, eine *plötzliche Beugung des Handgelenks*, die Experimentalfrage war: „Geht der bewusste Wille der Aktion des Gehirns voraus oder folgt er ihr nach?“ (MT, S. 167)

Nach Libet hat die Art der Handlung bei der Beantwortung der Frage *keine* Bedeutung.

Gemittelt lag nun der Beginn des Bereitschaftspotentials bei 550 ms *vor* der Muskelaktivierung, wobei der eigentliche Prozess im Gehirn wahrscheinlich noch früher beginnt, „und zwar in einem unbekannten Areal, das dann das supplementäre motorische Areal in der Hirnrinde aktiviert.“ (MT, S. 168) Obwohl die Versuchspersonen nicht planen sollten, wann sie die Bewegung vollziehen würden, taten dies doch einige (vielleicht konnten sie nicht anders), und hier ergab sich, dass die BP früher auftraten, nämlich zirka 800 – 1000 ms vor der Handlung. Bezogen auf die uns hier interessierenden W-Werte (also wieder der Zeitpunkt, der von den Personen als der erste bewusste Vorgang des Handelns gemerkt werden sollte) gab es jedoch über diese Gruppen keinen Unterschied. „Die W-Zeiten waren also dieselben, gleichgültig, ob der Zeitpunkt der Handlung vorausgeplant wurde oder nicht!“ (MT, S. 170) Und bei allen Versuchen lag der Durchschnitt wieder bei 200 ms vor der Handlung, bereinigt also bei 150 ms. Der reine Willensprozess, also *jetzt* zu handeln, kann so allgemein bei 550 ms *vor* der Handlung angenommen werden.

Für Libet bedeutet das nun:

Wir fanden, kurz gesagt, dass das Gehirn einen einleitenden Prozess durchläuft, der 550 ms vor dem freien Willensakt beginnt; aber das Bewusstsein des Handlungswillens erschien erst 150-200 ms vor der Handlung. Der Willensprozess wird also unbewusst eingeleitet, und zwar etwa 400 ms bevor die Versuchsperson sich ihres Willens oder ihrer Handlungsabsicht bewusst wird. (MT, 159)

Libet weist jedoch darauf hin, dass dieser Prozess des „»Jetzt-Handelns« ... von Überlegungen und einer im Voraus getroffenen Entscheidung bezüglich des Vollzugs einer Handlung unterschieden werden [soll].“ (MT, S. 170) Man könne schließlich lange nachdenken und auch vorausplanen, ohne jemals irgendetwas zu *tun*. Zuerst wird also das BP gemessen und erst danach haben die Personen eine bewusste Vorstellung ihrer Handlungswahl. Dies galt, und das sollte an dieser Stelle herausgestrichen werden, „für jede der vierzig Versuchsreihen bei jeder der neun Versuchspersonen.“ (MT, S. 173)

Sich dieser etwas geringen Anzahl an Personen wohl bewusst führt Libet darauffolgend an, dass seine Ergebnisse von Keller und Heckhausen, 1990, und Haggard und Eimer, 1999, bestätigt werden konnten, und auch noch „von zwei anderen Gruppen ..., obwohl diese beiden unser Experiment nicht genau replizierten.“ (MT, S. 173) Leider führt er diese Anmerkungen jedoch nicht weiter aus, wodurch wir an dieser Stelle tatsächlich von nur neun

Versuchspersonen ausgehen müssen! (Haggard und Eimer werden jedoch weiter hinten, im Unterkapitel zu Roth, nochmals besprochen.)

Jedenfalls ist Libet überzeugt herausgefunden zu haben, dass „der Willensprozess des »Jetzt-Handelns« unbewusst eingeleitet wird.“ (MT, S. 174) Damit ist aber nichts über das Vorausplanen oder das Entscheiden gesagt, da diese ja ohne Handeln ablaufen können! Dennoch bleibt die Tatsache, dass der freie Wille die Willenshandlung nicht einleiten kann, da er laut Libets Experiment schlichtweg zu spät kommt. Natürlich erscheint dies wiederum ein unmöglicher Satz zu sein, denn was würde so *das Freie* des Willens überhaupt noch bedeuten?

Anders als viele seiner Interpreten geht Libet hier einen eigenen Weg, und zwar indem er das *bewusste Veto* einführt. Er stellt sich nämlich aufgrund seiner Ergebnisse ebenfalls die Frage, ob es „irgendeine Rolle für den bewussten Willen beim Vollzug einer Willenshandlung“ (MT, S. 177) gibt oder geben kann.

Wenn der bewusste Wille laut den Versuchspersonen 150 ms *vor* der Handlung, aber anhand der Messung 400 ms *nach* dem Beginn der Hirnaktivität einsetzt, dann hat er möglicherweise die Fähigkeit, das endgültige Ergebnis der Handlungsabsicht zu beeinflussen oder zu unterbinden. Wenn man die Zeit abzieht, die die Muskelaktivierung der Unterbrechung in Anspruch nehmen würde (zirka 50 ms), dann blieben ganze 100 ms zur Handlungskorrektur, oder natürlich auch zur Handlungsdurchführungskontrolle, übrig. Anders ausgedrückt, wenn ich es richtig verstehe, besteht genau hier nach Libet die Möglichkeit zu *überdenken* (wobei es ein echtes Denken kaum sein kann), ob man die Handlung nun wirklich setzen möchte oder nicht lieber unterlassen sollte („Soll ich das jetzt tatsächlich tun?“).

Wobei gleich gesagt werden kann, dass man diesen Zwischenschritt normalerweise nicht kennt, es dreht sich ja hier auch wohlgerne um das „Jetzt-Handeln“, und nicht um Überlegungen, Planung oder ähnliches. Libet führt hier auch sofort das *Unterdrücken* an, das, an Freuds Fehlleistungen erinnernd, eher den Mechanismus deutlich machen kann. Durch das Erkennen einer Unterdrückung wird diese erst sichtbar und kann analysiert werden, direkt feststellbar scheint sie jedoch nicht zu sein. Es sei aber, etwas unbefriedigend ausgedrückt, „eine allgemeine Erfahrung, die wir alle schon gemacht haben.“ (MT, S. 177) Das Veto stellt also die Tatsache dar, einem Impuls gerade *nicht* zu folgen.

Fast naturgemäß lässt sich dieses Veto nicht ausreichend experimentell untersuchen (weil es eben keine Muskelaktivierung gäbe, die Vorausliegendes aufzeichnen lassen würde: es fehlt also der Zeitpunkt), so kann auch Libet hier nur einen begrenzten Test anführen: „Deshalb waren wir technisch darauf eingeschränkt, die Unterdrückung einer Handlung zu untersuchen, die zu einer im Voraus festgelegten Zeit ausgeführt werden sollte.“ (MT, S. 178) Schon dies lässt ahnen, dass das Konzept einer freien Willenshandlung hier nicht wirklich greifen konnte, da doch die Versuchspersonen gebeten wurden, sich zu einer bestimmten Zeitmarkierung auf

eine Handlung vorzubereiten, diese artifiziell angenommene Handlung dann aber 100-200ms vor dem Zeitpunkt doch wieder zu unterdrücken!

Es scheint etwas fragwürdig, sich vorzunehmen, etwas zu einem bestimmten Zeitpunkt auszuführen, gleichzeitig jedoch zu wissen, dass es nicht gemacht wird, und dann auch noch eine aktive Unterdrückung zu provozieren. Dazu kommt auch noch, dass das die Messung auslösende Signal von einer anderen Person aktiviert wird, und zwar genau zu dem Zeitpunkt, als diese Handlung *stattfinden hätte sollen*. Dennoch gab es interessante Ergebnisse, die Libet selbst jedoch, wie bereits erwähnt, sehr vorsichtig gedeutet sehen möchte.

„1-2 Sekunden vor dem Veto“ nämlich entwickelte sich ein messbares „beträchtliches BP“, und zu dieser Zeit berichtete die Versuchsperson auch, „dass sie eine Handlungserwartung spürte“. (MT, 178) Genau 100-200 ms vor der vorher bestimmten Zeit (der theoretischen Handlungsdurchführung) wurde dieses BP jedoch „flach, da die Versuchsperson die Handlung unterdrückte und keine Reaktion des Muskels auftrat.“ (ebd.) Es wurde somit gezeigt, dass eine Person eine erwartete Handlung so unterdrücken kann, dass sie sie nicht gegen ihren Willen ausführen muss. Jedoch ist es zumindest möglich, dass bei einer wirklich unterdrückten Handlung ähnliches vor sich geht.

Was Libet aber vor allem mit dem Begriff des Veto einführen möchte, ist eine differenziertere Sicht auf das Thema Willensfreiheit, welche seine Ergebnisse in den Experimenten mit der erlebten Erfahrung von Willensfreiheit in Einklang zu bringen versucht. Weder möchte er den Determinismus unterstützen, noch den freien Willen durch eine metaphysische Hintertüre das Wort reden, und somit seine eigenen Ergebnisse als letztendlich doch bedeutungslos erscheinen lassen. Er bietet an, dass der freie Wille die freie Willenshandlung *nicht einleiten* kann, jedoch durchaus die Möglichkeit hat, den vorhergehenden (wohl unbewusst zu nennenden) Willensprozess *gestatten oder untersagen* kann, sich in der Hervorbringung einer motorischen Handlung zu vollenden.

Im nächsten Kapitel, das Libet ganz treffend mit der simplen Frage „Haben wir einen freien Willen?“ betitelt, zieht er dann einen schon weiter oben erwähnten Vergleich, der seine Ansicht und seine Überlegungen leicht ironisch und treffend widerspiegelt. Er soll wiedergegeben werden, um nochmals zu unterstreichen, dass er sich der komplizierten Fragestellung stets bewusst bleibt, und deshalb schwerlich als eine Art Ahnherr des biologischen Determinismus ge- oder auch missbraucht werden sollte. Er erwähnt vorab, wie wichtig alleine die Annahme eines freien Willens für unsere Gesellschaft und deren Funktionieren ist, und kommt auf die Überzeugungen verschiedener Religionen zu sprechen:

Viele glauben außerdem, dass Gott Allmacht bei der Steuerung des Menschen und der Natur besitzt. Das hat zu der verwandten Überzeugung geführt, dass das eigene »Schicksal« vorherbestimmt ist und dass alle Handlungen einer Person jenseits ihrer Einflussmöglichkeiten liegen. Wenn Gott im Voraus weiß, was man tun wird, dann

wurden offenbar die Handlungsentscheidungen schon getroffen, bevor man selbst unabhängig freie Entscheidung oder Wahl bezüglich einer Handlung getroffen hätte. (Ironischerweise ist die Wirkung dieser Auffassung von Schicksal und von Gottes Macht dieselbe wie die von materialistischen Deterministen, die durchaus Atheisten sein können.) (MT, S. 180)

Libet äußert sich jedoch nicht abfällig über Religionen oder Deterministen, seiner Meinung nach sprechen seine Experimente allerdings für eine andere Annahme. Seine Veto-Theorie versucht er wiederum mit Erfahrungen aus dem Alltag zu stützen, wobei er sicher nicht ganz Unrecht hat, dass die meisten Menschen „die Erfahrung gemacht [haben], einen spontanen Drang zu einer bestimmten Handlung zu unterdrücken.“ (MT, S. 182) Gleichzeitig nennt er Gegenbeispiele, wo also das Unterdrücken eben nicht gelingt: beim Tourette-Syndrom käme es zu gar keinem Bereitschaftspotential vor der Handlung (also der Beschimpfung), somit könne hier gar nicht von einer Willenshandlung gesprochen werden. Verschiedene Zwangserkrankungen, wie etwa ein Waschzwang, scheinen wiederum darauf hinzudeuten, dass die Vetofunktion eingeschränkt oder auch mangelhaft ausgeprägt ist. Und tatsächlich arbeiten vor allem verhaltenstherapeutische Ansätze von Psychotherapie gerade an der Wiedergewinnung der Unterdrückungskontrolle, weswegen auch an dieser Stelle die Untersuchung von Schwartz und Begley von Libet zitiert wird.

Libet muss aber eingestehen, dass zwar die Anzeichen zur Stützung seiner Veto-Annahme stark sind, jedoch die andere Seite der Medaille, also die positive, aktive Rolle des freien Willen bei der Handlung, experimentell kaum als abgesichert gelten kann.

Durchaus interessant ist auch Libets Seitenhieb auf Daniel Wegners Werk *The Illusion of Conscious Will* aus dem Jahre 2002, da der mittlerweile verstorbene renommierte Psychologieprofessor ebendort Libets Ergebnisse - „wie viele andere“ (MT, 184) – dazu benutzt, um für die scheinbare Nichtexistenz des freien Willens zu argumentieren, ohne jedoch auf die so wichtige Vetofunktion in irgendeiner Weise einzugehen. Diese Kritik vom 'Großmeister' der physiologischen Willensforschung wiegt schwer, und wir werden weiter hinten noch öfter darauf hinweisen.

An sich ist die grundlegende Position Libets nun hinreichend erklärt: auch wenn die Ursprünge unserer Willenshandlungen, ihre Auslöser, sich aus einer unbewussten Quelle zu speisen scheinen, von der man nicht genau, zumindest mit heutigen Mitteln, wissen kann wie umfangreich sie tatsächlich sein kann, gibt es zumindest für den Menschen die Möglichkeit, diesen Handlungen nicht nachzugeben, sie also abubrechen oder zu blockieren. Die Frage nach dem *Warum* wird so natürlich nicht berührt: Warum steigen unerwünschte, schädliche oder auch schändliche Motivationen im Menschen überhaupt hoch, und warum wurde der Unterdrückungsmechanismus so mangelhaft in uns angelegt? Aber vielleicht ist gerade das ein schlagender Hinweis für die Willensfreiheit des Menschen.

Ebenso bleibt die Frage, inwieweit denn ein einigermaßen abgehobenes Experiment wie das oben beschriebene auf tagtägliche menschliche Handlungen umgelegt werden könne. Die Ergebnisse und Libets Deutungen geben jedenfalls Hoffnung, dass gerade im Bereich der ungesetzlichen Handlungen Therapiemöglichkeiten bestehen könnten, ebendiese unterdrücken zu lernen.

Genauso berühren diese Ansichten jedenfalls ethische Überlegungen, denn der wahre Ursprung jeder Straftat würde so wohl tatsächlich im Unbewussten liegen, und somit nicht ethisch verwerflich sein; die fehlende Unterdrückung, das nicht zum Tragen gekommene Veto, jedoch wäre durchaus Gegenstand der Debatte. „Das unbewusste Erscheinen einer Handlungsabsicht unterliegt keiner bewussten Kontrolle. Nur die Vollendung in einer motorischen Handlung kann bewusst kontrolliert werden.“ (MT, 192) Jedes moralische System, und er stellt hier auf das christliche ab, das alleine den Impuls schon als Sünde ansieht, würde den Menschen somit in ein unauflösliches Dilemma stürzen, und den je Einzelnen heillos überfordern. Alle Menschen werden in so einem System Sünder, und somit „könnte eine solche Ansicht eine physiologische Basis für die >Erbsünde< bereitstellen!“ (ebd.) Womit wir wieder bei Augustinus wären - man kann Libet wahrlich nicht unterstellen, sich nicht weitreichende Gedanken über seine Experimente gemacht zu haben.

Die Theorie Libets hat, bezogen auf den Strafvollzug und auf Verbrechen und Vergehen, tatsächlich den großen Vorteil, praktisch und lebensnah zu sein. Er hat wohl damit Recht, dass die meisten, wenn nicht alle, Menschen einen Impuls kennen, der schlimme Folgen hätte, und der nur mit mehr oder weniger großer Anstrengung unterdrückt werden kann. Gerade in den Bereichen Gewalt und Drogen kommen die fehlende Unterdrückungsmöglichkeiten immer wieder in den Gesprächen vor, und sie lassen sich auch gut anhand der Biographien rekonstruieren.

Ich denke zum Beispiel an einen Mann, der immer wieder im Gefängnis landet - die Delikte beinhalten stets Drogenabusus und -handel, verbunden mit Gewalt. Das Interessante, und gar nicht so selten vorkommende, Phänomen ist hierbei, dass zwischen den Haften stets eine relative lange Zeit verstrichen war, in der er sich merkbar zu stabilisieren schien. Er absolvierte Therapien und setzte sich intensiv mit seiner Problematik auseinander. So konnte er seine sozialen Kontakte und sein Familienleben in dieser Zeit stabilisieren. Dennoch dürfte diese Phase für ihn laut Berichten ein ständiger Kampf gegen eben jenen Impuls gewesen sein, die gleichen unheilvollen Handlungen wieder zu setzen, manchmal schwächer oder überwunden geglaubt, dann wieder stärker. Solange es möglich war, externe Hilfe in Form von ambulanter Hilfe in Anspruch zu nehmen, sei es bei der Psychotherapeutin oder in einer Hilfs- und Beratungseinrichtung, konnte die Stabilität aufrechterhalten werden. Dabei scheint meiner Meinung nach kein Zweifel darüber zu bestehen, dass die Abstinenz sein Wunsch und auch

sein Wille ist.

Dann jedoch scheint ein einzelnes Erlebnis, oder vielleicht eine unglückliche Verkettung, auszureichen, um dem an sich unerwünschten Drang nachzugeben. Mit Libet wäre die Erklärung so anzusiedeln, dass der Mann an einer Vetoschwäche leidet, die es ihm schlichtweg unmöglich macht, diesen unbewussten Impulsen auf adäquate Weise entgegen zu treten. Dies bringt zwar keine Erklärung, allerdings die Hoffnung, externe Unterstützung zur motorischen Handlungsauslegung in Anspruch zu nehmen, um den Wunsch in einen gestützten freien Willen (so paradox dies klingen mag) überzuführen. Ohne die angenommene Vetomöglichkeit fehlt dieser Anker, und die Möglichkeit der Veränderung müsste eigentlich gänzlich in die Sphäre des Unbewussten verlegt werden.

Bei immer wiederkehrenden Handlungen, die therapeutisch behandelbar sind und auch behandelt werden (auch wenn die Erfolge als bescheiden einzustufen sind), kann diese Erklärung gut genutzt werden. Sie liegt auf gewisse Weise im motivationalen Bereich und hat die Hoffnung in sich, Menschen zu verändern. Nimmt man jedoch die stärkste Autonomieübertretung zur Überprüfung, also Mord, dann wird es schwieriger. Es gibt Täter, die die Durchführung lange planen und dann auch ausführen, und es bleibt die Frage, ob die Annahme eines defekten Vetos, das ja das Verbrechen wie im obigen Beispiel quasi pathologisiert, hier auch greifen könnte.

Natürlich muss man gleichzeitig erwähnen, dass kein Ansatz eine wirklich ausreichende Erklärung bietet, denn selbst wenn man alle Informationen bezüglich der Vergangenheit des Täters, die genauen Umstände der Beziehung, die Gehirnstrukturen während aller relevanten Zeitpunkte, etwaige finanziellen Belange und so weiter tatsächlich wüsste (was wohl schlichtweg unmöglich wäre), scheint eine abschließende Erklärung für das *Phänomen* Mord (und nicht für einen Einzelfall, was schwierig genug wäre) ehrlicherweise unmöglich.

Wobei ja, wie ganz am Anfang dieser Abhandlung bereits erwähnt wurde, nicht immer und überall die Tötung eines Menschen ein schwerwiegendes Verbrechen darstellte, so wie auch nicht von jeher alle menschliche Wesen als *Menschen an sich* betrachtet wurden. Genau dieser soziologische Aspekt der Werte und Normen spricht jedoch meiner Meinung nach gerade wieder für den Vorteil der Veto-Theorie, da genau diese kurze Zeitspanne, die zur Unterdrückung führen kann, vielleicht die Veränderungen der Lebensumstände und Normen ganzer Gesellschaften ermöglichen könnte. Während also die menschlichen Impulse starr und schwer veränderbar sein könnten, wäre die Unterdrückung derselben ein weitaus schnelleres und besseres Werkzeug, um im Sinne Tomasellos einen „kulturellen Wagenheber“ zu ermöglichen! (vgl. dazu Tomasello, 2002, S. 50ff.)

4.2. WOLF SINGER

Auch Reduktionisten wie Wolf Singer zeigen die Komplexität neuronaler Koppelungen und kommen daher zu dem Ergebnis, dass nicht bloße Additionen oder simple Hierarchien vorliegen würden, sondern dass im Gehirn die einzelnen Areale kompliziert verwoben und assoziativ organisiert sind.

(Becker 2009, S. 106)

Wolf Joachim Singer, geboren am 9. März 1943 in München, ist ein deutscher Neurophysiologe, der seit 1982 Direktor am Max-Planck-Institut für Hirnforschung in Frankfurt am Main ist. Er arbeitet eigentlich vornehmlich in seiner eigenen neurophysiologischen Abteilung daran, neuronale Prozesse bei höheren kognitiven Leistungen, vor allem bei der visuellen Wahrnehmung, erklärbar zu machen. Neben den ureigensten Themen der Hirnforschung wie dem Bindungsproblem, die in rein wissenschaftlicher Form kaum Teil des öffentlichen Diskurs sind, beschäftigt er sich jedoch auch mit dem Verhältnis zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften. Er gilt neben Gerhard Roth als der bekannteste Kritiker eines freien Willens im deutschsprachigen Raum. Interessant sind zweifellos seine grenzüberschreitenden Annahmen, da er die Erkenntnisse der physiologischen Forschung auf politische, psychologische, pädagogische und auch juristische Problemfelder angewendet wissen möchte. Diese Seite seines Schaffens, die naturgemäß in unserer Abhandlung mehr interessiert als komplexe Experimente an Primaten mit Elektrodenimplantationen, findet man am ehesten in Interviews, Essays oder Reden.

Eben einen solchen Aufsatz werden wir nun zu Beginn beleuchten, vor allem, da Singer auch in der kurzen Form der Arbeit immer alle Aspekte und Standpunkte seines Denkens mit einzubringen versucht. 2003 schrieb er im bekannten Diskussionsband *Gene, Meme und Gehirne* eine Abhandlung mit dem Titel „Über Bewußtsein und unsere Grenzen.“

Singer beginnt mit einer altbekannten Unterteilung und auch Schwierigkeit: beschäftigt man sich mit dem Bewusstsein, kommt es verständlicherweise schnell zu einem großen Problem, da „Explanandum und Explanans eins sind.“ (Singer 2002, S. 279) Der Mensch will sich also selbst erklären und erforschen, und anders als bei äußeren Dingen müssen die benötigten Werkzeuge des Erkennens *an uns selbst* ausprobiert und erprobt werden. Wie er sicher richtig feststellt bleibt dabei offen, ob das jemals befriedigend gelingen wird können. Jedenfalls setzt er schon hier *das Erklärende* mit unserem Gehirn gleich – und zwar gänzlich.

Weiters postuliert Singer als anderes Problemfeld, dass der Mensch sich „in zwei verschiedenen Beschreibungssystemen darstellt.“ (ebd.) Diese Systeme wären nun nach ihm nicht widerspruchsfrei aufzulösen, sei es aus prinzipiellen Gründen oder wegen der Beschränktheit unseres Geistes. Unser Bild über den Menschen ist demnach nicht einheitlich,

und dies sieht er letztendlich als ein Problem an, welches die Hirnforschung selbst erst generiert hätte. Welche zweigeteilte Welt nimmt Singer also wahr?

Menschen erschließen ihre Welt aus der „Ersten-Person-Perspektive“ (ebd.), damit meint er die Qualitäten und auch Inhalte sowohl unserer Gefühle und Wahrnehmungen, als auch der nicht näher definierten Selbsterfahrungen. Diese Phänomene, „die sogenannten Qualia“ (ebd.), kommen erst durch den Menschen in die Welt, und können kulturgebunden nur durch Erfahrung überhaupt erst existieren.

Und gleiches gilt auch für die Inhalte unserer Wertungen, für moralische Urteile und ethische Setzungen. Schließlich sind da die Phänomene die aus unserer Wahrnehmung erwachsen, über eine geistige, mentale Dimension zu verfügen, die uns befähigt, frei über uns befinden zu können, zu werten und zu entscheiden. (Singer 2003, S. 279f.)

Man wird kaum fehl gehen wenn man hier interpretiert, dass Singer die Erfahrung, gleichbedeutend mit Wahrnehmung, als echten Vorläufer zu den genannten Phänomenen ansieht, wobei noch offen bleibt, ob der Begriff Qualia hier mit einer repräsentationalistischen Strategie erklärt, oder doch eher qualiaeliminativisch zerstört werden soll. Erwähnt wird er von dem Forscher jedenfalls. Eingebettet erscheint er in so weit in einer materialistischen Theorie der Wahrnehmung, auch wenn Singer weiter anführt, dass wir diese immateriellen Phänomene genauso real erleben würden wie die „Erscheinungen der dinglichen Welt.“ (Singer 2003, S. 280)

Er hebt nun weiter an: „Wir sprechen von freiem Willen und wissen, was wir darunter zu verstehen haben. [...] Wir erfahren uns als freie und folglich als verantwortende, autonome Agenten.“ (ebd.) Wir sprechen darüber und erfahren etwas, jedoch *haben* wir ihn nach Singer nicht. Einzig die Erfahrung lehrt uns, dass wir einen bestimmten Einfluss auf unser Leben, also auch auf unsere immaterielle Existenz, nehmen können. Lediglich *scheint* es den Menschen kurzum so, als seien sie beseelte Wesen, deren Entscheidungen ihren Handlungen vorausgehen.

Neben dieser *Ersten-Person-Perspektive* gibt es aber indessen nach Singer gleichzeitig ein anderes Wissen, da die Menschen ja gleichermaßen der materiellen Welt zugehörig sind. Wir sehen uns als Organismus an, anerkennen den evolutionären Prozess und nehmen den Menschen als Teil eines Naturphänomens wahr. So gesehen beschreibt sich das menschliche Wesen nicht nur aus der gerade genannten Perspektive, sondern ebenso aus der „Dritten-Person-Perspektive, also aus der Perspektive eines Beobachters.“ (Singer 2003, S. 281) So können auch die Verhaltensweisen und Organisationen von Organismen erkannt werden, und selbige sind von den jeweiligen Nervensystemen abhängig, ja „determiniert.“ (ebd.)

Nach Singer ist jedes Verhalten eine evolutionäre Ausformung, so wie es bestimmte Körperteile sind, die sich zur jeweils günstigsten Form weiterentwickeln können, oder im evolutionstheoretischen Sinn: müssen.

Folglich muß sich jede Komponente des von außen beobachtbaren, meßbaren und objektivierbaren Verhaltens als Folge von Prozessen darstellen lassen, die im Rahmen naturwissenschaftlicher Beschreibungssysteme faßbar sind. Verhalten stellt sich somit als Eigenschaft dar, die einem Organismus anhaftet und wie jede andere seiner Eigenschaften durch genetische und epigenetische Faktoren festgelegt ist. (ebd.)

Nach Singer verhält sich also *jeder* Organismus eindeutig nach bestimmbaren Regelmäßigkeiten, die das Verhalten als eine *Eigenschaft* definieren, und welche auch naturwissenschaftlich beschreibbar sind. Dies impliziert, dass verschiedenen Organismen zwar viele unterschiedliche Eigenschaften haben können, die *Eigenschaft* Verhalten jedoch alle besitzen müssten.

Während für ihn selbst diese Einschätzung kein Problem darzustellen scheint, gibt er zu, dass die Menschen *an sich* sich anscheinend viel leichter damit tun solch eine Determiniertheit im Tierreich anzunehmen, als bei sich selbst zuzulassen. Die großen Fortschritte in der neurobiologischen Forschung hätten es jedoch in letzter Zeit erlaubt, auch viele der „höheren kognitiven Leistungen komplexer Gehirne als objektivierbare Verhaltensleistungen aus der Dritten-Person-Perspektive darzustellen und zu analysieren.“ (Singer 2003, S. 282)

Als Beispiele dieser operationalisierbaren Phänomene, die sich auf neuronale Prozesse rückführen lassen, nennt Singer an dieser Stelle (leider ohne Quellenangaben): die Wahrnehmung und die Erinnerung, selektive Aufmerksamkeit, Reaktionsentscheidungen zu treffen, Belohnungen zu beurteilen, Bindungen zu Partnern herzustellen und die generelle Fähigkeit, Emotionen zu haben. (vgl. ebd.)

All diese Erscheinungen, meint Singer also im Jahre 2003, können bereits eindeutig auf neuronale Prozesse zurück geführt und auch erklärt werden, wenngleich sie mit dem Verhalten nicht identisch sein müssen. In seinen Worten: „Damit soll ausgedrückt werden, daß die kognitiven Funktionen mit den physiko-chemischen Interaktionen in den Netzwerken nicht gleichzusetzen sind, *aber dennoch kausal erklärbar aus diesen hervorgehen.*“ (ebd., Hervorhebung MK) Man kann wohl ohne Bedenken sagen, dass Singer einen sehr strengen Determinismus vertritt, der mit einer Naturalisierung des Geistes einhergeht (und somit für den weiter oben verwendeten Begriff der *Qualia* eigentlich keinen Platz böte). Ein freier Wille ist innerhalb dieses Systems dadurch natürlich schon unmöglich gemacht.

Worauf der Naturwissenschaftler indes an dieser Stelle vorerst hinaus will ist, dass der Mensch an sich zur Zeit in eben diesen zwei Realitäten als Wesen existiert, da dieser gerade

nicht akzeptieren will oder kann, dass die von Singer in Spiel gebrachte und favorisierte *Dritte-Person-Perspektive* immer mehr Übergewicht bekommt und, gestützt durch die Erkenntnisse der Hirnforschung, die *Erste-Person-Perspektive* andererseits immer mehr als Illusion, als Selbstbetrug, entlarvt wird.

Singer reflektiert auch auf die „kulturelle Geschichte“ (Singer 2003, S. 283) des Menschen, um diese zwei inkompatiblen Systeme erklärbar zu machen, denn anscheinend habe es, ihm folgend, für die Menschheit schon immer diese Wahrnehmungsproblematik gegeben. „Was zunächst nur Ahnung war, wandelt sich jetzt jedoch zu einem nicht mehr verdrängbaren Problem.“ (ebd.) Verantwortlich dafür sei in erster Linie eben die Neurowissenschaft.

Die Beweisführung dazu ist denkbar einfach: da festgestellt wurde, dass sich menschliche und tierische Gehirne kaum wesentlich unterscheiden und auch den gleichen Prinzipien gehorchen, spricht alles dafür, eine Analogie zu ziehen. Es ist nach Singer *nicht* zu bezweifeln, dass alles tierische Verhalten auf Hirnfunktionen beruht. Somit sollten diese „erarbeiteten Behauptungen über die materielle Bedingtheit von Verhalten natürlich auch auf den Menschen zutreffen.“ (Singer 2003, S. 284)

Selbstverständlich gebe es auch andere Konzepte der Erklärung. Die bekannteste ist der Dualismus, dass also der Mensch es schafft, in zwei völlig verschiedenen Systemen zu existieren, wobei die geistige und die materielle Dimension in keinem Zusammenhang stehen sollen. Hier nimmt Singer anscheinend (allerdings ohne explizite Nennung) Popper zu Rate und gibt an, dass diese dualistischen Erklärungsmethoden den gravierenden Nachteil hätten, weder bewiesen noch falsifiziert werden zu können.

Dann führt er die weiteren bekannten Probleme des Dualismus an: wann sollte der Geist Kontrolle über die Materie erlangen (individuell und evolutionär), wie sollte die Kontrollfähigkeit *de facto* ausgeübt werden (Energieproblematik) und wie wird die Information der materiellen Welt in geistige Information übersetzt (Transformationsproblem)?

Aus der Dualismusproblematik lassen sich drei Ansichten ableiten, die Singer daraufhin mit den, seiner Meinung nach gesicherten, Erkenntnissen der *Dritten-Person-Perspektive* beleuchtet:

Unsere Selbsterfahrung trügt, und wir sind nicht, wie wir uns wähnen, oder unsere naturwissenschaftlichen Weltbeschreibungen sind unvollständig, oder unsere kognitiven Fähigkeiten sind zu begrenzt, um hinter dem scheinbaren Widerspruch das Einende zu erfahren. (Singer 2003, S. 285)

Obwohl Singer zugesteht, dass es nun für diese Positionen *jeweils* gute Argumente gäbe, nennt er sie nicht, sondern widmet sich vielmehr einer Kritik der Erkenntnisfähigkeit, des

Kognitiven also. Wenn der ganze Themenkomplex schon uneindeutig sei, dann solle man sich jedenfalls auf das verlassen, was sich „aus der Dritten-Person-Perspektive als konsensfähig, widerspruchsfrei und gemäß den Kriterien von Wiederhol- und Voraussagbarkeit als beweisbar erwiesen“ (ebd.) hat.

Das menschliche Wissen beruht demnach auf Nachforschungen, und diese haben widersprüchliche „Beschreibungen von uns“ (Singer 2003, S. 286) hervorgebracht. Da sich die Menschen nun dieser fehlerhaften Anschauungen bewusst werden, möchten sie sie korrigieren; dazu benutzen sie nach Singer jedoch die gleichen „Werkzeuge“ (ebd.) die jene Widersprüche erzeugten. Somit setzt er vorerst bei einer kritischen Betrachtung der Erkenntnis als solches an.

Selbige könne Singer gemäß nur aus Beobachtung, denkende Ordnung und Vorstellung bestehen - „[w]as für unsere kognitiven Systeme unfaßbar ist“ folgert er, „existiert nicht für uns.“ (ebd.) Was überhaupt gewusst werden kann gibt uns die Begrenzung des Gehirns vor, die neuronalen Mechanismen unterliegen evolutionären Prozessen und sind von der Neurobiologie zu beschreiben und erklären.

Innerhalb der evolutionären Logik ging und geht es jedoch nicht darum, ein Gehirn zu entwickeln, welches eine vollständige Wirklichkeit oder gar Wahrheit erfassen kann, sondern eben eines, das im Kampf ums Überleben und Reproduzieren bestmöglich *funktioniert*. Dass unsere Sinne nur einen kleinen Ausschnitt der Welt wahrnehmen können ist allgemein bekannt, ebenso, dass anderes einfach ergänzt wird, „um ein schlüssiges Gesamtbild zu erhalten.“ (Singer 2003, S. 287)

Aus wenigen Daten wird eine Welt konstruiert, und zwar mithilfe von evolutionär erworbenen Wissen (eben wie das Gehirn aufgebaut ist und arbeitet) einerseits, und individuell erworbenen Wissen (die je einzelne Lebensgeschichte) andererseits. So wie wir die Welt erfahren, im Sinne von konstruieren, sollten nach Singer auch unsere Denkprozesse angesehen werden. Das Denken kann somit unmöglich genauer als die Wahrnehmung sein, da es ja auf dieser vollständig beruht.

Wenn man nun weiter annimmt, wie es naturwissenschaftlich nach Singer zwingend ist, dass es keine Grenze zwischen Mensch und Tieren gibt – was vor allem in der immer gleichen Hirnstruktur ausfindig zu machen sei - kann man sich wieder der Frage nach der Entstehung der *Erste-Person-Perspektive* widmen.

An sich gibt es im menschlichen Hirn bekannterweise einen eklatanten Unterschied im Vergleich zu den tierischen Hirnen: die Großhirnrinde ist viel größer. Dieser mengenmäßige Zuwachs einer Struktur wird zur Unterscheidung einiges beizutragen haben, wobei hinzukommt, dass es von der Beschaffenheit scheinbar keine Besonderheiten aufweist. Ihre Macht hat demnach in der schieren Komplexität der Verschaltungsmöglichkeiten durch die

Masse zu liegen.

Die menschliche Großhirnrinde bekommt ihre Inputs nur im geringen Ausmaße von den Sinnesorganen (dies ist auch bei anderen Säugetieren schon so), sondern „beschäftigt sich vorwiegend mit sich selbst.“ (Singer 2003, S. 290) In diesem ständigen Abgleichen mit schon Gewussten, mit älteren Hirnregionen und auch mit dem gerade bewusst Gewordenen, sieht Singer nun die Quelle für das menschliche „phänomenale Bewußtsein.“ (Singer 2003, S. 291) Auch bei Tieren mit entsprechender Ausstattung sollte es zu so einem phänomenalen Bewusstsein kommen, und somit wäre es „eine operationalisierbare kognitive Leistung, die sich aus der Dritten-Person-Perspektive heraus analysieren lassen sollte.“ (ebd.) Singer versucht hier nichts Geringeres, als die subjektive Überzeugung des Menschen, eine Person *zu sein*, auf die reflektierende Aktivität der Großhirnrinde zu beziehen. In erster Linie geht er so vor, um eine Möglichkeit zu finden aus den, wie er meint, fehlerhaften Denkstrukturen der Meditation auszubrechen, und dadurch eine stringente Außenposition zu entwickeln. Das Nachdenken über das Nachdenken folgte somit einer erweiterten Hirnstruktur, die aufgrund der evolutionären Notwendigkeiten entwickelt wurde, und mehr oder weniger *zufällig* das Bewusstsein eines handelnden Subjektes erzeugte.

Damit ist aber natürlich noch nicht geklärt, *wie* es funktionieren kann, dass diese Metaprozesse angesehen, beobachtet oder analysiert werden können. Wie kann das Beobachtende außerhalb der je eignen Denkstruktur liegen? Das ist Singers nächste Frage, der er sich an mehreren Stellen widmete. Normalerweise, oder intuitiv, beantwortet der Mensch diese Frage mit dem »Ich«. Und gemeint ist damit nach Singer, dass es im Hirn eine Schaltzentrale geben müsste, ein Zentrum, an dem alles zusammenliefe, und welches alle Vorgänge kontrollierte. Ob diese Vorstellung tatsächlich so verbreitet ist, sei einmal dahingestellt, jedenfalls ist sie nach den Erkenntnissen der Hirnforschung falsch. Unsere Intuition irre sich „auf dramatische Weise“. (Singer 2003, S. 291)

Es gibt nämlich nach Singer keinerlei Hinweis auf einen hierarchischen Aufbau der Hirnrindenareale, vielmehr läuft eine Vielzahl von Operationen gleichzeitig ab. Natürlich stellt sich aber weiterhin die Frage, wieso eine kohärente Interpretation der Signale möglich ist, denn es werden offensichtlich von Menschen Entscheidungen getroffen. Auch eine Reaktion auf Inputs und eine geregelte Koordination ist normalerweise immer möglich.

Es gibt demnach zwar viele dezentrale Ebenen, jedoch offensichtlich nur *ein* Selbstbewusstsein. Auf dieses *Bindungsproblem* gibt die Denkrichtung Singers eine bestimmte Antwort, die er auch in *Der Beobachter im Gehirn*, einer weiteren Essaysammlung, darlegt.

Die plausible Annahme eines Konvergenzzentrums, eines Cartesianischen Theaters mit einem singulären Zuschauer, ist in dramatischer Weise falsch. Dies ist bemerkenswert, zeigt es doch, daß Introspektion und vernünftige Deduktion als Werkzeuge zur Gewinnung von Erkenntnis nicht immer taugen, auch wenn sie in der Regel ästhetisch befriedigende, in sich kohärente Modelle gebären. (Singer 2002, S. 145)

Zum Bindungsproblem erläutert Singer hier die Grundstruktur anhand des Sehvorganges, der wohl am besten erforscht wurde und bei den Primaten besonders wichtig ist. Wie oben angedeutet dient diese Problematik der originären Hirnforschung Singer als Analogie, und sie wird hier nur kurz beschrieben.

Er geht davon aus, „daß die im Sehnerv erarbeiteten Prinzipien allgemeiner Natur sind und auf andere Modalitäten generalisiert werden können.“ (Singer 2002, S. 147) Im Auge selbst werden nun bekannterweise Photonen in neuronale Aktivität umgesetzt, welche dann über den Sehnerv in den Thalamus gelangen, wo die Weiterleitung abhängig von der Aufmerksamkeitsleistung passiert. Danach werden die endgültigen Signale zur primären Sehrinde geleitet. Dieser Weg war jedoch nicht das Interessante, sondern erst das, was danach passiert interessiert. Bis zu diesem Punkt wurden die Informationen nämlich seriell weitergeleitet, in der Sehrinde verändert sich dies vollständig.

„Das Schaltdiagramm der direkt mit der Verarbeitung visueller Informationen befaßten Hirnrindenregionen weist mehr als 30 Areale auf“, so Singer, und diese sind „nicht mehr seriell angeordnet.“ (Singer 2002, S. 148)

Durch dieses Bild kommt man meiner Meinung nach dem Denken und den Überzeugungen Singers sehr nahe, da er streng davon ausgeht, dass die Architektur des Gehirns (und dessen Funktionsweise) als *einzige* Grundlage der geistigen Abläufe und Ordnung herangezogen werden soll. Dies untermauert er sehr eindrucksvoll und doch einfach mit der Sinnesverarbeitung im Gehirn, wodurch es eigentlich gar nicht nötig ist, eine Analogie vom Gehirn zum Geistigen zu ziehen, da die Hirnstruktur die direkte Grundlage, unvermittelt, darstellt.

Umgekehrt formuliert: wenn es ein zentrales Schaltzentrum im Gehirn geben sollte, so wie die Empfindung des Menschen eigentlich wäre, dann müsste sich das in der Natur des Gehirns auch ausdrücken; das Zentrum müsste sich finden lassen, oder zumindest müsste es Anzeichen dafür geben, dass es eine Metaebene gibt, die sich auch materiell ausdrückt. Mit den möglichen Mitteln der Hirnforschung, fokussiert auf die Hirnrindenregion, ist dies jedoch schlichtweg nicht möglich.

Beim Auftauchen eines Gegenstandes im Gesichtsfeld werden alle diese Areale nahezu gleichzeitig aktiviert, treten miteinander in Wechselwirkung, tauschen ihre Verarbeitungsergebnisse aus und senden die Resultate ihrer Ermittlungen in ebenso

verteilter Weise an eine Vielzahl weiterer Hirnrindenareale, die sich mit der Analyse von Signalen anderer Sinnesmodalitäten oder mit der Vorbereitung motorischer Aktionen befassen. (ebd.)

All diese Informationen laufen jedoch gerade nicht in *einem* Punkt zusammen, vielmehr passieren neben den Aktivitäten des optischen Phänomens *zeitgleich* im Menschen noch viele andere Verschaltungen: auditive, sensomotorische, etc. Das vorherrschende Organisationsprinzip ist demnach, so weit nach Singer beobachtbar, *nicht* die Hierarchie, sondern die netzwerkstrukturelle Parallelität. 'Wieso kommt es aber dennoch zu Handlungen und Repräsentationen?' war demnach die Frage des Bindungsproblems. Die Hirnforschung nimmt für sich in Anspruch, dieses Problem erkannt zu haben. Sie behandelt es als eine Art von Hauptfrage und gibt an, diese Problematik schlussendlich auch lösen zu können.

Was das Bindungsproblem nun genau sein soll, ist nicht so einfach erklärt – was soll denn zum Beispiel *gebunden* werden? Singer macht es vorerst wieder an einem visuellen Beispiel fest: die Erläuterungen beziehen sich auf ein Bild, in dem Objekte und Hintergrund ähnliche Muster aufweisen und teilweise ineinander verschwinden. Betrachtet man dieses, dann benötigt man eine geraume Zeit um ausmachen zu können, was denn hier eigentlich genau zu sehen sei. Was passiert nun laut Hirnforschung in dieser Zeit, und warum soll das für den freien Willen interessant sein?

Die verschiedenen komplexen Anordnungen von Merkmalen müssen vorerst erkannt werden, um sie dann zu unterscheidbaren „perzeptuellen Objekten“ (Singer 2002, S. 150) gruppieren zu können.

„Im visuellen Bereich sprechen wir von Szenensegmentierung, beziehungsweise perzeptuellem Gruppieren.“ (ebd.) Das visuelle System muss also die verschiedenen Konturen einer Szene so gruppieren, dass alle Teile einer Figur auch als zusammengehörig gesehen werden können. Erst nach diesen Gruppierungsversuchen können anscheinend die „segmentierten Objekte“ (ebd.) identifiziert werden. „Die Segmentierung geht dem Erkennen voraus und muß deshalb nach Gesetzen erfolgen, die objektunabhängig sind.“ (ebd.) Dies erscheint durchaus logisch, denn eine objektgebundene Einteilung wäre mit Sicherheit keine Kategorie der Wahrnehmung. Gerade wenn mehrere Möglichkeiten wahrgenommen werden können, jedoch nicht mehrere gleichzeitig, wird diese Leistung sichtbar. Anders ausgedrückt muss dieser Gruppierungsprozess un- oder vorbewusst ablaufen, und kann somit naturgemäß nicht kontrolliert werden. Deswegen meint auch Singer:

Aus erkenntnistheoretischer Sicht besonders beunruhigend ist dabei, daß diese interpretativen Vorgänge weitestgehend unbewußt ablaufen, bedeutet das doch, daß die Inhalte unserer bewußten Wahrnehmung von aktiven Interpretationsleistungen abhängen, deren wir uns in der Regel nicht gewahr werden und auf die wir nur wenig

Nochmals sei darauf hingewiesen, dass das visuelle System hier nur als ein Beispiel genannt werden sollte, jedoch jede Art der Wahrnehmung solche vorgeschalteten Strukturierungsmuster beinhalten soll, die durch die manigfaltige Verknüpfung innerer und äußerer Informationsvorgaben entstehen.

Mithilfe des bekannten Umspringbildes (der *Rubinschen Vase*: zwei Gesichter im Profil oder doch eine Vase?) wird nun an dieser Stelle von Singer endlich das Problem der Bindung erläutert: werden die Gesichter gesehen reagieren die Nervenzellen so, dass die Reaktionen auf die Konturlinien mit den Reaktionen auf die schwarzen Flächen *verbunden* werden müssen, und dieses Ergebnis wird dann interpretiert. Für das Sehen der Vase werden die gleichen (!) Konturlinien mit den Reizen der weißen Fläche verbunden, was einen gänzlich anderen Prozess für die Interpretation in Gang bringen muss. Und die Frage ist natürlich, wie diese *Bindungen* stattfinden.

Die klassische Antwort auf diese Frage folgt einer hierarchischen Annahme von bindungsgebender Konvergenz, was nicht anderes bedeutet, als dass es übergeordnete, also spezialisierte, Bindungsneurone gibt, die dann reagieren, wenn alle notwendigen Informationen für die jeweilige Form gegeben sind. Im obigen Vasenbeispiel bräuchte es also entweder ein Bindungsneuron für die Figur Vase, und auch zwei Bindungsneurone für die zwei Figuren *Gesichter im Profil*. Mit Konvergenz ist hier ganz klassisch das Zusammenlaufen von Informationen in einem bestimmten Punkt gemeint, wobei dieser Punkt auch eine Eigenschaft für sich besitzen muss.

Wenngleich nach Singer das Konvergenzmodell in der Neurobiologie favorisiert wird (vgl. Singer 2002, S. 154), hat es auch logischerweise sofort einen folgenschweren Nachteil: es ist untauglich in der allgemeinen Anwendung. Denn so müsste für jedes denkbare erkennbare Objekt, für all seine Erscheinungsformen und seinen möglichen Ort innerhalb des Gesichtsfeldes, je ein eigenes Bindungsneuron vorhanden sein. Nicht ohne Witz meint Singer: „Der Aufwand an notwendigem Substrat skaliert auf äußerst ungünstige Weise mit der Zahl repräsentierbarer Objekte.“ (ebd.)

Dazu kommt, dass es einen sehr großen Pool an freien Bindungsneuronen bräuchte, um Neues zu entdecken, und dass man schlichtweg nicht weiß, wo denn diese speziellen Neuronen im Gehirn untergebracht sein könnten. Eine diesbezügliche Struktur ist nicht bekannt. Auf den ersten Blick erscheint diese Lösung der Bindungsproblematik plausibel, bei genauerer Betrachtung kann sie jedoch nicht möglich sein, so Singer. Eine alternative Deutung ist von Nöten, und seine eigene springt hier ein. Sie kann als Komplementaritätshypothese bezeichnet werden.

Demnach benutzt die Hirnrinde zwei komplementäre Strategien um die Bindungsproblematik aufzulösen, und genau darin könnte ein großer Vorteil liegen. So gibt es, wohl für eine übergeordnete Zusammenführung, tatsächlich jene Bindungsneuronen, andererseits aber auch „Hinweise auf die Existenz dynamischer Gruppierungsmechanismen, die eine flexible Rekombination von neuronalen Antworten ermöglichen.“ (Singer 2001, S. 155)

Auf diese äußerst komplizierten Gedankengänge zur Erklärung der Flexibilität verschiedener Neuronen und deren Verbindungen kann hier nicht eingegangen werden, am Ende steht jedenfalls ein hochkomplexer und „hochdynamischer Bindungsmechanismus“, der je einzelne Neurone unter verschiedenen Gesichtspunkten zu „funktionell kohärenten Populationen, sogenannten Zellensembles“ (Singer 2002, S. 158) vereinen kann. Der Schlüssel für die Bildung der Assemblies (auf deutsch am besten wohl mit *Zusammenfügungen* zu übersetzen) scheint die Synchronisation, und weniger die Stärke der Aktivierung, zu sein - was die Komplexität in der Zeit wiederum erhöhen würde.

Was sich nun laut Singer sagen lässt ist, „daß die Gruppierungskriterien für die Objektdefinition in der funktionellen Architektur cortico-corticaler Verbindungen“ (Singer 2002, S. 165) zu liegen scheinen, wobei sich sodann die Frage stellt, ob diese Kriterien angeboren oder erlernt sein mögen. Wenig überraschend dürfte beides zutreffen, wobei es eher so zu sein scheint, dass ursprünglich mehrere freie Möglichkeiten (Erkenntniswege) als benötigt vorhanden sind, die erst bei regelmäßiger Aktivierung bleibende Systeme werden, hingegen andere gleichsam verkümmern. Welche genau ausgebaut werden wird aber wiederum nicht alleine von den Umwelteinflüssen entschieden, sondern insgesamt nur, „wenn sie bestimmten »Vorerwartungen« des Nervensystems entsprechen.“ (Singer 2002, S. 168)

Was jedoch für die Argumentation dieser Arbeit von Bedeutung ist, sind natürlich nicht die biologischen Hintergründe, sondern die gedanklichen Ableitungen. Singer will in erster Linie darauf hinaus, dass es eben *keine* steuernde Instanz im Gehirn geben kann, die einfach hierarchisch entscheidungsfähig ist - wodurch er zur Schlussfolgerung kommt:

Die Entscheidung darüber, ob ein bestimmtes Aktivitätsmuster Spuren hinterlassen darf, wird also nicht in einer Bewertungszentrale getroffen, sondern ergibt sich aus dem Zusammenspiel zahlreicher Bewertungsfunktionen, die sich hinsichtlich ihrer Evaluierungskriterien und ihrer Wirkmechanismen unterscheiden. [...] So erscheint es also im Säugerhirn weder für die Interpretation der Sinneswelt noch für die Bewertung von Systemzuständen eine zentrale Instanz zu geben. (ebd.)

So kommt man wieder zur ursprünglichen Frage zurück, denn an sich ist nicht das Erkennen von Umspringbildern das wirklich Interessante am Menschen, sondern wie das permanente Bewerten, Entscheiden und Handeln überhaupt erklärt werden kann. Singer geht davon aus, dass es, anders als intuitiv annehmbar, keine *Kommandozentrale* im Gehirn gibt, die alle relevanten und möglichen Daten verarbeitet und überdenkt (und wohl auch nicht davon, dass

ein höheres Wesen den mächtigeren Teil unseres Intellekts ausmacht), sondern dass alle diesen finalen Prozesse als „Resultat von Selbstorganisationsprozessen“ (Singer 2002, S. 169) entstehen. Ein Wettstreit zwischen „unterschiedlich wahrscheinlichen Gruppierungsanordnungen“ (ebd.) stellt bei Singer, zumindest nach meiner Lesart, so etwas wie die motivationale Grundbedingung dar, die das ganze System dynamisch erhält.

Wenn es zu kohärenten, wohl im Sinne von zusammenhängenden und logischen, Systemzuständen kommt, so Singer, dann laufen diese in einer zwingenden Entscheidung zusammen, die quasi gezogen werden *muss*, ähnlich einer Lösung einer Differentialgleichung. („... und kohärente Systemzustände die Konvergenzpunkte der Entscheidungstrajektorien darstellen“ lautet die Stelle im Original, ebd.)

Selten passiert es, wie beim genannten Vasenbeispiel, dass die Möglichkeiten gleich große Wahrscheinlichkeiten besitzen und es deshalb zu längerer, und auch unsicherer, Informationsverarbeitung kommt. Im Normalfall findet das System die wahrscheinlichste Lösung, einigt sich darauf - und trifft eben eine Entscheidung.

Einigermaßen überraschend führt Singer an dieser Stelle nun (ohne Absatz und meiner Meinung nach ohne Not) an, dass es sich bei den Entscheidungsstrukturen in „unseren sozialen Systemen“ (ebd.) ganz anders verhält. Politik und Wirtschaft folgen vielmehr dem descartschen Modell der Hirnorganisation, sie wären also hierarchisch organisiert. Unten in der Hierarchiepyramide erfolgt die Datensammlung, diese werden dann im Mittelbau verdichtet, und schließlich wird an der Spitze eine Entscheidung getroffen. Innerhalb von einfachen, kleineren Systemen sei das effizient, wenn es jedoch größere Systeme betrifft, die ein gewisses Maß an Komplexität übersteigen, kann der Entscheidungsträger an der Spitze gar nicht mehr ausreichend Intelligenz vorweisen, um Entscheidungen zu treffen, die alle Informationen berücksichtigen würden. Die entscheidungstreffenden Wesen müssten mit Singer dann „Übermenschen“ (Singer 2002, S. 170) sein. Diese etwas seltsam anmutende Gesellschaftsanalyse mündet schließlich in den Ratschlag: „Man sollte also prüfen, ob es nicht vorteilhaft wäre, von der Natur zu lernen und die Entscheidungssysteme in Politik und Wirtschaft an neuronalen Entscheidungsarchitekturen zu orientieren.“ (ebd.)

Aber lassen wir uns von solchen, nach Singer natürlich folgerichtigen, naturalistischen Ideen - die die Beschränktheit unserer menschlichen Diagnosemitteln an *dieser* Stelle nicht zu berücksichtigen scheinen - nicht allzu sehr verwirren und gehen zurück zur Bindungsproblematik, die ohne Beobachter im Gehirn zu funktionieren hat. Man geht bei dieser Problematik davon aus,

daß die zur Bindung verteilter Aktivitäten erforderliche Koordination über die Definition präziser zeitlicher Relationen verwirklicht wird. Der Vorschlag ist, daß das Gehirn die zeitliche Dimension als Kodierungsraum nutzt und präzise zeitliche Synchronisation als Code für die Zusammengehörigkeit neuronaler Antworten verwendet. (Singer 2003, S.

Ähnlich wie bei Libet muss eine Aktivierung eine bestimmte Zeit anhalten, um überhaupt bewusst zu werden. Damit ist dieses Muster der synchron aktiven Nervenzellen unseren Taten, und vor allem Entscheidungen, *vorgeschaltet* (vor-laufend). Jede Wahrnehmung, Erkenntnis oder Willensäußerung muss somit vom neuronalen Korrelat abhängen, und zwar dergestalt, dass nur bereits Begonnenes im Bewusstsein vollendet werden kann.³⁰

Das für diese Abhandlung ausschlaggebende Hauptproblem bleibt jedoch ungeklärt, wie auch Singer sofort erörtert: wie und warum nämlich ein solches System sich ein Bild von sich selbst machen kann, und sich noch dazu als „autonomes, frei entscheidendes Agens“ (Singer 2003, S. 294) empfinden kann. Es gäbe jedenfalls, so Singer, keinen Grund anzunehmen, dass diese Selbsterfahrungsprozesse nicht *auch* auf neuronalen Vorgängen, wie alle anderen Prozesse auch, beruhten. Es könnten dennoch alle weitere Überlegungen nach Singer selbst, und das ist wichtig genug um es nochmals zu betonen, jedenfalls nur *Hypothesen* sein.

Eigentlich ganz psychoanalytisch nimmt Singer an, dass uns Menschen nicht alle Vorgänge im Gehirn bewusst werden, es eher im Gegenteil so ist, dass nur bereits ausgearbeitete „Teillösungen“ (ebd.) dem Bewusstsein präsentiert werden. Ganz viel Vorarbeit wird von hochkomplexen Selbstorganisationsvorgängen geleistet, und dazu kommen auch noch die unzähligen Mechanismen, über die wir an sich nie Zugriff haben – der Blutdruck oder der Blutzuckerspiegel zum Beispiel.

Wobei alle Aktionen, die ohne Zutun der Großhirnrinde ablaufen, hier weniger interessieren. Vielmehr sind die vielen Signale *in* ebendieser bedeutend, welche jedoch nur in geringer Menge ins Bewusstsein kommen. „Nur die Aspekte, denen wir Aufmerksamkeit schenken, werden uns auch bewußt, und nur diese können wir im deklarativen Gedächtnis abspeichern, und nur über diese können wir später berichten.“ (Singer 2003, S. 295) (Es sei an dieser Stelle nur die kurze, leider unbeantwortete, Frage eingeschoben: *wie* schenken wir den Dingen Aufmerksamkeit?)

Dieses Nichtwissen um die Abläufe ist nun nach Singer die erste Voraussetzung eines Selbst, das sich frei wähnt (wüssten wir um die Abläufe, würden wir das schlichtweg nicht mehr annehmen), ein weiterer Punkt ist „die soziale Interaktion.“ (Singer 2003, S. 295) Menschen können bekannterweise in Dialoge miteinander treten, sie können sich ineinander spiegeln. „Solche iterativen Spiegelungsprozesse“ meint Singer, „können die Erfahrung vermitteln, ein autonomer Agent zu sein, der frei über sich verfügen kann.“ (ebd.)

30 Leider ohne jegliche Angaben führt Singer zur Stärkung seiner Hypothesen hier Untersuchungen von Francisco Varela an (vgl. Singer 2003, S. 292f.), welche sich mit dem experimentellen Nachweis hochsynchroner Wellen beim Erkennen von Gestalten auseinandersetzen. Dadurch soll wohl der Ansatz des Embodiment gestützt werden, diese Studie ist jedoch nicht, zumindest für mich, im Original auffindbar.

Über die Tatsache, dass wir andere Menschen als frei handelnd einschätzen, so verstehe ich diese Stelle, denken wir, selbst frei zu sein.

Um solche Dialoge überhaupt führen zu können benötigen die Menschen jedoch zweierlei:

- einerseits die Fähigkeit, eine *Theory of Mind* (ToM) entwickeln zu können (Singer schreibt von der Theorie des Geistes, einer nicht einheitlich gebrauchten Übersetzung, es ist aber klar, dass er ToM meint), und
- andererseits braucht man die sprachliche Kommunikation.

Beide Eigenschaften werden nach Singer naturgemäß durch die Struktur des menschlichen Gehirns hervorgebracht, sie finden sich nur bei den Menschen und sie scheinen in der Großhirnrinde verortet. Somit können die Gehirne in Dialog treten, bei Singer lautet dies:

Sind diese Voraussetzungen erfüllt, können sich zwischen Gehirnen Dialoge der eben skizzierten Art entwickeln. Gehirne können sich dann in der Wahrnehmung des Gegenübers spiegeln, und ich schlage vor, daß diese Spiegelung zur Entwicklung eines Selbstmodells führt, in dem wir uns als freie, selbstbestimmte Wesen erfahren. (Singer 2003, S. 296)

Diese Erfahrung wäre also zu unterscheiden von der dinglichen Welt, da sie zwar den gleichen Prozessen unterliegt, jedoch nicht die Außenwelt, sondern die soziale Realität als Ursprung hat.

Nach Singer entwickelt sich die geglaubte Freiheit demnach aus Nichtwissen der elementaren, unbewussten Prozesse, und aus einer Art von Fehldeutung, die aus den sozialen Interaktionen entsteht. Als Nebenprodukt der Kommunikation der menschlichen Gehirne entsteht durch doppelte Spiegelung (es wird dialogisch in das Gegenüber eine nicht vorhandene Freiheit gelegt, die dann für einen selbst ebenso angenommen wird) ein weiterer Baustein der Illusion des freien Willens.

Immer noch nicht geklärt ist jedoch für ihn, sicherlich zu Recht, wie die Menschen nur glauben können, dass *das Ich* freie Entscheidungen trifft und über Prozesse, die im Gehirn ablaufen, verfügen könne. Er selbst kommt zu dem Schluss, dass vieles in der Erziehung der Kinder liegen muss. „Eltern bedeuten den Kleinen fortwährend, sie sollten dies tun und jenes lassen, weil andernfalls diese oder jene Konsequenzen eintreten.“ (ebd.) Dieser Umgang mit den Kindern lässt jene glauben, sie könnten auch anders handeln, wenn man (also in diesem Fall das Kind) nur wolle. Diese Illusion der freien Entscheidung wird nun generationsübergreifend immer weitergegeben und ist augenscheinlich irgendwann internalisiert. Dies war möglich, weil es einfach keinen (erfahrbaren) Widerspruch zu dieser Sichtweise gegeben hat. Und die

nun erfahrbaren alternativen Sichtweisen sind wieder die bereits weiter oben genannten Erkenntnisse: das Nichtwissen der vor- oder unbewussten Prozesse und die soziale Dimension.

Wir nehmen nur das Ergebnis wahr, und weil uns nur dies bewußt ist, den Handlungen in der Regel vorausgeht und mitunter eine ebenfalls bewußt werdende Änderung erfahren kann, ergibt sich im Erleben kein Widerspruch. [...] Da aber unsere Erfahrungen lehren, daß nichts ohne Ursache ist, bleibt uns als Agent, der unseren bewußt gewordenen Entscheidungen vorangeht, nur unser Wollen, und diesem billigen wir inkonsequenterweise zu, daß es letztinstanzlich und unverursacht, also frei ist. (Singer 2003, S. 297)

Singer stellt aber noch weitere Fragen an sich selbst und an seine eigene Argumentation, denn wenn diese Gedankengebäude stimmen sollten, ist ihm immer noch unklar, *warum* gerade der Glaube an das freie Ich so unerschütterlich zu sein scheint.³¹

Dazu bietet er folgende Erklärung an: Während man bei vielem Wissen angeben kann, wie und vielleicht auch wo und wann man es gelernt habe, fehlt beim Wissen über sich selbst, beim Wissen über das eigene Ich, diese Erklärungsmöglichkeit.

Auch können wir uns teilweise an das Erlernen des „Wertesystems“ (ebd.) erinnern. Die Dialoge, die sich auf sich selbst beziehen, werden jedoch, da es zu diesem Zeitpunkt auch kaum noch deklaratives Gedächtnis gibt, vergessen. „Man bezeichnet diese Unfähigkeit, den Kontext bewusst zu erinnern, als frühkindliche Amnesie.“ (ebd.) Das ist nach Singer also ein möglicher Grund für die Sturheit der Menschen, auf einen freien Willen gleichsam zu beharren: die Sachen, die wir als kleine Kinder erlernen, haben wir auf eine gewisse Art und Weise immer schon gewusst (da uns das Wissen über die Aneignung fehlt). Genau deswegen denken wir als Erwachsene, dass die ebenfalls angelernte Willensfreiheit (man denke an die manipulativen Eltern) tatsächlich existiere.

Doch selbst in dieser illusionären Freiheit treffen die Menschen eine weitere Unterscheidung, die aus neurobiologischer Sicht scheinbar haltlos ist. Landläufig geht man nämlich, nach Singer, davon aus, dass Motive, die bewusst erlebt werden, einem freien Willen zugeordnet werden, während Motive, die schlichtweg nicht bewusstseinsfähig sind, nicht einer freien Willenswahl zugeordnet werden (können). „Im Bezug auf die zugrundeliegenden neuronalen Prozesse erscheint diese Dichotomie wenig plausibel“ (Singer 2003, S. 298), fasst Singer zusammen. Im Gehirn passiert nämlich in beiden Fällen so gut wie das Gleiche, nur mit dem minimalen Unterschied, dass in einem Fall die Motive ins Bewusstseinslicht gerückt werden. Die Entscheidungen und auch die Handlungen, und das ist ja die Kernaussage von Wolf

31 In anderen Worten ausgedrückt benutzt er meiner Meinung nach hier die altbekannten rhetorischen Figuren der Pejoration (denn ob dieses Festhalten inkonsequent ist hat sich bislang noch nicht gezeigt) und der Allusion (denn die Argumente dienen nur der Verstärkung eines vermeintlich schon feststehenden Wissens).

Singer, werden aber in beiden Fällen durch neuronale Prozesse vorbereitet (wobei *vorbereitet* hier tatsächlich zeitlich gemeint ist), aber „der Abwägungsprozeß selbst beruht natürlich in beiden Fällen auf neuronalen Prozessen und folgt somit in beiden Szenarien deterministischen Naturgesetzen.“ (ebd.)

Ein Zusatzargument, dass er jedoch gleich selbst wieder zu entkräften versucht, bringt er (zwangsläufig) jedoch nach dieser Nivellierung ins Spiel:

Zutreffend ist lediglich, daß die Variablen, auf denen der Abwägungsprozeß beruht, im Falle bewußter Deliberation abstrakterer Natur sind und vermutlich auch nach komplexeren Regeln miteinander verknüpft werden können als bei Entscheidungen, die sich vorwiegend aus unbewußten Motiven herleiten. (ebd.)

Somit gibt es also doch einen, vielleicht auch gravierenden, Unterschied, der sich nicht nur in der Komplexität erschöpft, sondern wohl auch ganz andere Regeln zulässt. Im Bewusstsein, führt Singer dann schlüssig an, werden die Informationen auf anderen Wegen erfasst – sprachlich, symbolisch und syntaktisch.

Das große Aber, das er ins Spiel bringt, verweist jedoch darauf, dass es theoretisch sehr wohl möglich sein könnte, dass durch die Begrenztheit des Bewusstseins die oben erhöht genannte Komplexität in Wirklichkeit eine *niedrigere* als im Unbewussten (Singer schreibt hier vom „Unterbewußtsein“, S. 299) ist, da jenes vielleicht noch viel mehr verschiedene Variablen gleichzeitig berechnen könnte. Logisch erscheint jedenfalls, dass das Unbewusste nicht sprachlich organisiert sein wird oder muss, und dass unbewusste wie bewusste Vorgänge mit neuronalen Prozessen in Verbindung stehen, alle weiteren Annahmen werden noch genauer beleuchtet werden müssen.

Was Singer nun bekannterweise fordert ist, dass all diese Erkenntnisse der Naturwissenschaften von den Menschen beachtet werden, und in ein neu zu gestaltendes Menschenbild einfließen müssen.

Wir müssen uns eingestehen, daß unsere kognitiven Fähigkeiten beschränkt sind, daß sie keine Verankerung im Absoluten, Unrelativierbaren haben, sondern als Produkt der Evolution Idiosynkrasien aufweisen, die ihr So-Sein manch zufälliger Bifurkation verdanken. Dies begrenzt natürlich auch die Möglichkeit, uns selbst und unsere Bedingungen zu erkennen. (Singer 2003, S. 300)

Dies sind ja an sich keine besonders innovativen Forderungen, man muss nur an Kant, Feuerbach, Darwin oder auch Freud denken. Die Vehemenz der Forderung und der absolute

Glauben an die Erkenntnisse der Hirnforschung, die ein für alle Mal endgültige Erkenntnisse gebracht hätten, welche zweifelsfrei anzuerkennen seien, scheint jedoch eine neue Dimension der singerschen Forderungen darzustellen. Und das, obwohl er sich, wie oben im Zitat ja eindeutig ausgewiesen, klar ist, dass unsere Erkenntnisfähigkeit an sich begrenzt sein muss.

Diese Begrenzung würde allerdings alles von ihm bisher Vorgebrachte, so Singer, zur „Makulatur“ (ebd.) erklären. Als Wissensquellen würden dann nur noch „Offenbarungen“ (ebd.) zulässig sein, und das würde wieder zu einem dualistischen Weltbild führen, was dann wiederum die bereits diskutierten Probleme mit sich brächte. Und genau aus diesem Grund, und das ist ein wichtiger Gedankengang, welchen man wohl aus gutem Grund physikalisch nennen kann, wollen wir (nach Singer) an dem festhalten, „was wir zu wissen meinen“ (ebd), und *erst dann* müssen wir uns einiges eingestehen.³²

Singer beharrt nämlich unter diesen Voraussetzungen darauf, dass „wir in unseren Entscheidungen und Wertungen nicht frei sind, sondern daß die Lösungsvorschläge, die unser Gehirn erarbeitet, von all den Einflüssen determiniert sind, welche unser Gehirn geformt haben.“ (ebd.) Hier kann man erneut die Radikalität anführen, mit der Singer seine Ansichten vertritt, denn dass es eine Bezugnahme, eine Abhängigkeit, also einfach eine Verbindung zwischen Entscheidungen und Gehirnarchitektur gibt, wird kaum jemand bezweifeln. Der reduzierbare Determinismus hingegen erschwert das Verständnis.

Konkret meint er damit, dass die evolutionäre Anpassung unseres Gehirns, die Veränderung neuronaler Verschaltungen durch frühkindliche Prägung und die lebenslangen Lernprozesse, die die Hirnstruktur – wenn auch nur noch auf molekularer Ebene – permanent verändern, *hinreichende und abschließende* Erklärungen für die Steuerung unserer Handlungen (Entscheidungen und Wertungen) darstellen. Auch wenn es also passieren kann, dass einige Variablen ins Bewusstsein kommen, und deshalb den Eindruck erwecken könnten, es gäbe so etwas wie einen freien Willen, ändert das nichts an der Tatsache, dass das Meiste außerhalb des Bewusstseins determiniert abläuft, und eben sogar das Bewusstseinsfähige nur über eine Fehlinterpretation als *nicht determiniert* wahrgenommen wird.

Darüber hinaus sind wir nach Singer auch in Systemen eingebunden, deren Verlauf wir weder vorhersagen, steuern oder auch nur verstehen können, weil es den Menschen schlichtweg nicht möglich ist, komplexe, nichtlineare Systeme zu durchschauen. Das liegt einerseits an den Systemen selbst, andererseits daran, dass es evolutionär nicht notwendig war und ist, „kognitive Systeme zu entwickeln, die sich komplexe nichtlineare Vorgänge 'vorstellen' können.“ (Singer 2003, S. 301) Prognosen seien nach Singer überhaupt nur für kurze Zeiträume sinnvoll, und dafür reichen einfache, lineare Annäherungsmodelle aus - „und

32 Ich nenne das eine physikalische Wendung, weil gerade die Physik viele Theorien hat, mit denen sie operiert, die jedoch einige Phänomene schlichtweg nicht erklären können. Als Beispiel können hier das Horizontproblem, die dunkle Materie, die Lichttheorien in der Geschichte, et cetera genannt werden.

deshalb vermutlich“ schließt er allumfassend, „ist unsere Vorstellungswelt eine vorwiegend lineare.“ (ebd.)

Aus all diesen Gründen ist es für Singer folgerichtig, dass die Menschen ein System sind, welches in das größere System der Evolution eingebettet ist, und dass uns eine Steuerung der Handlungen *nicht* gegeben ist. Diese haben vielmehr einen Effekt, der jenen von „Mutationen in der Evolution“ (ebd.) gleicht, und die Selbstorganisation ohne Dirigenten ist ein Prinzip, das auch unseren sogenannten freien Willen beherrscht. Deswegen zog er schon 2003 jene Schlussfolgerungen, für welche er – zumindest populärwissenschaftlich - größtenteils bekannt wurde. In erster Linie ist er immer darauf bedacht anzumerken, dass wir ob dieser bahnbrechenden Erkenntnisse unser Denken über die Welt ändern müssen.

So werden wir eine andere Haltung gegenüber Menschen mit abweichendem Verhalten einnehmen müssen. Wir werden diese Menschen als Opfer des großen Würfelspiels begreifen lernen, die das Pech hatten, sich in der Normalverteilung der Disposition in einem Bereich aufzuhalten, der von der Mehrheit nicht gebilligt wird. (Singer 2003, S. 302)

Hier ist er also, der Schritt raus aus dem Labor und hinein in den gesellschaftspolitischen Raum. Die Menschen, die abweichendes Verhalten setzen, können natürlich auf eine gewisse Art und Weise alle möglichen Gruppen sein, es könnten sogar bei genauerer Betrachtung alle Menschen sein. Singer meint aber an dieser Stelle offensichtlich jene, die Straftaten begangen haben – oder begehen könnten. Dies zeigt der zweite Satz, der auch den Glauben an die Normalverteilung (Gauß-Kurve) in allen menschlichen Belangen gut zu Tage bringt. Und gleichzeitig hat es natürlich eine Logik in sich, dass man, wenn man alles Menschliche in die Gehirnfunktionen verlegt, und diese auch noch *vor* jedem Bewusstsein arbeiten und ausführen lässt, in eine Erklärungsnot bezüglich des Anormalen, des Widerständigen, der Delinquenz und kurzum auch des Bösen kommt. Es wird zum Schicksal, zum Pech, zum Unkontrollierbarem gemacht, es wird eigentlich auch paradoxerweise *außerhalb* der Menschlichkeit gestellt. Singer fährt fort:

Das ist etwas anderes, als zu behaupten, es handle sich um einen bösen Menschen, der vorsätzlich Gemeines plant und ausgeführt hat. Die Konsequenzen, die sich aus dieser Sichtweise für die Behandlung des »Täters« ergeben, werden *de facto* jedoch nicht sehr anders sein als bisher, da sich die Gesellschaft vor Angriffen schützen muß. (ebd.)

Nichts anderes bedeutet das, als dass es *de facto* keine bösen Menschen gibt und es vielmehr so ist, dass Straftaten einzig und alleine aufgrund einer Normabweichung zustande

kommen. (Ich erinnere hier an den Anfang dieser Arbeit und an die Zahlen betreffend der Dunkelziffer bei Straftaten.)

Es gibt demnach keine Täter (und wohl auch keine Täterinnen) mehr, weswegen selbige in Chevrons gesetzt werden. Zusammengefasst sind somit alle Straftäter eigentlich Opfer des großen Würfelspiels Evolution. Trotzdem sollte sich nach Singer, warum erklärt er an dieser Stelle nicht, am Umgang mit den vermeintlichen Tätern eigentlich kaum etwas ändern.

Wir werden also auch in Zukunft Menschen, von denen besonders große Gefahr ausgeht, durch besonders strenge Maßnahmen daran hindern müssen, anderen zur Gefahr zu werden. Aber die Begründungen werden andere sein. Wir bedürfen eines neuen Toleranzkonzepts für die Beurteilung »abweichenden« Verhaltens. (ebd.)

Wahrscheinlich gar nicht absichtlich gewählt kommt hier das Wort Maßnahme vor, was gleich wieder einen Verweis auf ein früheres Kapitel dieser Arbeit zulässt, und ohne besonders riskant zu argumentieren kann gesagt werden, dass Singers Denksystem darauf hinausläuft, *jegliches* Vergehen und Verbrechen unter der Logik des Maßnahmenvollzugs zu behandeln. Denn wenn man keine Möglichkeit hat, für irgendeine Tat tatsächlich voll verantwortlich zu sein (zur Verantwortung *gezogen* zu werden), dann macht eben unser Rechtssystem keinen Sinn mehr, und einzig und alleine der umstrittene Punkt der Sicherheitsverwahrung bleibt übrig, wobei hier das Wort Toleranz doch einigermaßen unangebracht klingt.

Während nun weiter oben die Täter in Chevrons gestellt wurden (weil sie ja eigentlich keine Täter sind), wird dasselbe nun mit dem Wort abweichend gemacht. Hier ist aber nicht gemeint, dass es abweichendes Verhalten gar nicht gibt, sondern viel mehr ist abweichend eine Umschreibung für »sozial unerwünscht«. (Das Wort erinnert zwar an Umformulierungen wie zum Beispiel 'Kinder mit speziellen Bedürfnissen', jedoch soll es sicher nicht der pädagogischen Inklusion, sondern vielmehr der Individualisierung und dem Ausschluss im foucaultschen Sinne dienen.)

Leider bietet Singer jedoch an dieser Stelle nun *keine* Weiterführung dieses interessanten Toleranzkonzeptes an, sondern wechselt das Thema.

Durchaus interessant ist nämlich seine folgende Kritik an Politikern und Wirtschaftsfachleuten zu lesen, die darauf gründet, dass in den vorhandenen komplizierten Systemen langfristige Prognosen gar nicht möglich seien. Das widerspricht zwar etwas seiner weiter oben aufgestellten Behauptung, dass soziale Systeme weniger komplex strukturiert sind als die Gehirnaritektur. Argumentativ bezieht er sich ebenfalls naturgemäß auf die oben genannten Handlungseinschränkungen des Menschen durch seine evolutionäre Position (sprich: wir sind

alle nur Gehirne), dennoch weiß sein Appell zu gefallen: „Immer dann, wenn Menschen Opfer abverlangt werden mit dem Argument, die Maßnahme führe zwar vorübergehend zu vermehrten Leid, sei aber unverzichtbar, um auf lange Sicht diesen oder jenen erwünschten Effekt zu erzielen, ist besondere Wachsamkeit geboten.“ (ebd.)

Hier kann man sehr schön ablesen, wie von verschiedenen Standpunkten und Überzeugungen ausgehend eine gleichartige Kritik abgeleitet werden kann. Singer geht es hier natürlich in erster Linie darum, dass es einerseits einfach für das menschliche Gehirn nicht möglich ist, komplexe Systeme überhaupt zu begreifen und zu verstehen, und dass es andererseits gar keine absehbare Entwicklung geben kann, wenn man nicht einmal wissen kann, was der je einzelne Mensch warum und wann macht. Aus den gleichen Gründen sollten alle Veränderungen von bestehenden Systemen äußerst behutsam versucht werden (was etwas im Widerspruch zu seinem geforderten Umdenken im Menschenbild steht), da evolutionäre Veränderung zwar notwendig sei, jedoch in kleinen Schritten erfolgen sollte. Ganz systemisch gedacht muss sich der Veränderer bei ihm auch immer vergewissern, was denn die Veränderung genau bewirkt, er muss also in Rückkopplungssystemen denken. „Weil unser Wissen begrenzt und unsere Systeme nicht prognostizierbar sind, folgt zwingend, daß jeder Handelnde, der in komplexe Systeme eingreift, nur nach dem Prinzip von Versuch und Irrtum vorgehen kann.“ (Singer 2003, S. 303) Hier präsentiert sich Singer also durchaus vorsichtig und als Anti-Revolutionär, wobei er jedoch tatsächlich nur von sozialen Systemen zu schreiben scheint, da er sich vor allem auf Menschen bezieht, die in irgendeiner Art und Weise Macht auszuüben scheinen. Selbige wird jedoch nicht definiert. Singer fordert aber dann auf gleicher Grundlage das Etablieren einer „Irrtumskultur“ (sic!, ebd.), denn ein Irrtum dürfe kein Makel mehr sein, da selbiger immer zwingend sein muss. Der Mensch könne gar nicht anders als irren zu müssen.

„[D]em Bekenntnis zum Irrtum muß, weil dieser konstitutiv für menschliches Tun ist, ein hoher *moralischer* Wert zugestanden werden.“ (ebd., Hervorhebung MK) Wobei eine fatalistische Moral gemeint sein muss, denn Singer bezieht sich darauf, dass Menschen, die Macht ausüben (wer ist das nicht?) demütig und einsichtig sein sollten, ob der Begrenztheit ihrer Macht, und alle sind gefordert, das „Nichtwissenkönnen“ (ebd.) auszuhalten.

In der weiteren Argumentation verliert sich Singer an dieser Stelle in einer Definition von machtfreien Selbstorganisationsprozessen und findet wenig überraschend ein Model für diese, seiner Meinung nach, neuartigen Organisationsformen in der Gehirnarhitektur. Wobei er natürlich weiß, dass „eine direkte Übertragung solcher von der Evolution optimierter Netzstrukturen auf soziale System nicht möglich sein“ (Singer 2003, S. 305) wird. An sich beendet Singer dann diesen Essay mit von ihm gerne und oft benutzen Worten, weshalb dieses Ende auch hier nicht vorenthalten werden soll:

Wenn wir uns dann auch noch in dem Konsens solidarisieren könnten, daß uns unser Nicht-wissen-Können eint, wenn wir lernen könnten, diese kollektive Geworfenheit auszuhalten, und uns nicht wie bisher durch Abgrenzung vom anderen als besser Wissende bestätigen müßten, dann hätten wir durch die Einsicht in unsere Grenzen die Würde wiedergefunden, die uns diese Einsicht vermeintlich geraubt hat. Demut als Utopie. (ebd.)

Wichtiger ist es wohl nun, die oben angerissene Frage weiter herauszuarbeiten, und zwar natürlich Singers Position dazu: Muss die Menschheit wirklich ihr gesamtes Rechtssystem umstellen, weil die Hirnforschung seit einigen Jahrzehnten einige interessante Ergebnisse liefert?

In einem sehr interessanten Streitgespräch zwischen Wolf Singer und Julian Nida-Rümelin (2004) in der Frankfurter Rundschau³³ äußerte Singer etwa Folgendes: „Am Anfang habe ich mir nur gewünscht, dass in der Rechtsprechung etwas mehr Realismus einzieht. Im Gegensatz zu diesen willkürlichen Unterscheidungen zwischen freien und nicht-freien Handlungen.“ Dies soll den Beginn darstellen, als Singer die Gefilde der Hirnforschung, also das Labor, verließ und sich umfangreicheren, lebensnahen Fragen zuwendete. Diese Kritik an der Willkür ist jedenfalls nachvollziehbar, und es ist ihm wohl in diesem Punkt uneingeschränkt Recht zu geben. Wie die Entscheidungen bezüglich des Maßnahmenvollzugs gefällt werden wurde weiter oben genauer besprochen. Generell scheint die Unterscheidung freie versus nicht-freie Handlung tatsächlich etwas Willkürliches in sich zu haben. Jedoch, und das wird von Singer nicht erwähnt (allerdings in dieser Arbeit ebenfalls weiter oben), ist der Anteil der als unfrei angenommenen Vergehen und Verbrechen gemessen an der Gesamtzahl sehr klein und sollte als die *Ausnahme* angesehen werden. Eine andere Textstelle aus selbigen Interview lautet:

Dieser Mensch auf der Anklagebank ist möglicherweise nicht richtig geprägt und erzogen worden, sein Gehirn ist anders verschaltet als unsere Normen das fordern. Ich will sagen, es hat immer hirnpfysiologische Hintergründe, warum einer dies oder jenes getan hat. Deshalb muss ich die beiden Angeklagten [Singer bezieht sich hier auf eine Stelle weiter oben und meint: ein Angeklagter mit Hirntumor, einer ohne. MK] gleich beurteilen.

Diese Stelle hat etwas Witz in sich, da Singer selbst im Interview immer gegen die Annahme von Gründen welcher Art auch immer argumentiert. Jedenfalls kommt hier schön zu Geltung: ob jemand nach dem Recht frei oder unfrei handelt hat für Singer keine Bedeutung, da ja das eine wie das andere Handeln neurophysiologisch identisch ist, weshalb vor Gericht alle gleich,

33 http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie_4/dokumente/jnr_singer.pdf (Zugriff vom 17.12.2014)

also unfrei behandelt werden sollten. Dies wiederum sollte nach Singer jedoch niedrigere Strafraumen bedingen – eine Annahme, die so wohl nicht wirklich den Tatsachen entsprechen wird. [Genau auf diesen Punkt kommt übrigens auch Jürgen Habermas zu sprechen, wenn er anführt: „Unter dieser Prämisse müsste sich aber im Strafprozess der schuldausschließende Sonderfall des extremen Alkoholgenusses oder der chemisch unterstützten Gehirnwäsche in den Normalfall verwandeln.“ (Habermas 2008, S. 19)]

2012 erscheint in der Frankfurter Allgemeinen ein Portrait von Singer³⁴, in dem es heißt:

Der Abschied vom traditionellen Begriff der Schuld zieht in Singers Augen nicht die Konsequenz nach sich, die Gefängnistore zu öffnen. Aber er zwingt Juristen und Philosophen, neu darüber nachzudenken, ob die Unterscheidung zwischen „kranken“ und „zurechnungsfähigen“ Tätern noch zu halten ist. (Zoske 2012)

Auch hier kann man wieder – immerhin 10 Jahre später als der *Beobachter im Gehirn*, Singers Forderungen sehen: die Erkenntnisse der Hirnforschung, die durchaus auf das beschriebene Libet-Experiment zurückzuführen sind, müssten von den anderen Wissenschaften anerkannt werden, und mehr noch, sie müssten zu gesellschaftlichen Veränderungen führen. Sie sollten dazu beitragen, dass die Menschen sich selbst in einem anderen, neuen Licht sehen, welches ihre Handlungsfreiheit als eine Illusion entlarvt. Darauf aufbauend sollte es zu einer Totalreform des Strafrechts kommen.

Und schon viel früher, nämlich 2002, kann man in einem Gespräch mit *Gehirn&Geist*³⁵ ähnliches finden: „Vor allem über unser Strafsystem werden wir neu nachdenken müssen. Wer immer sich heute über Schuldfähigkeit Gedanken macht, ist gut beraten, die Erkenntnisse der Hirnforschung zur Kenntnis zu nehmen.“ Zumindest damals schienen seine Forderungen jedoch wenig Widerhall zu finden, dann gleich darauf musste er feststellen: „Ich bin erstaunt, wie wenig beeindruckt sich juristische Kreise davon zeigen.“

Ebenfalls im gleichen Interview, welches von Carsten Könneker eben mit Singer und auch dem Philosophen Thomas Metzinger geführt wurde, macht sich der Hirnforscher auch Gedanken über die Anwendungsmöglichkeit seiner Forschung beim Menschen, zum Beispiel bei Persönlichkeitsstörungen. Man möge das Zitat mit der von Singer immer wieder geforderten Gleichartigkeit allen Verhaltens lesen, also mit der Ununterscheidbarkeit eines Verbrechens von jedweder anderer Handlung auf neuronaler Basis:

Wir suchen derzeit ja sehr intensiv nach Frühmarkern für den Ausbruch bestimmter geistiger Erkrankungen. Dabei treibt uns die Hoffnung, entsprechend Veranlagte noch

34 <http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/wolf-singer-im-portraet-was-ist-denn-das-fuer-eine-zerebrale-gymnastik-11883634.html> (Zugriff vom 17.12.2014)

35 <http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen/Gehirn%20&%20Geist.htm> (Zugriff vom 20.12.14)

vor der Pubertät, vor der endgültigen Ausreifung des Gehirns also, erfolgreich therapieren zu können. (ebd.)

Es stellt sich hier eigentlich sofort die Frage nach der *Art* der Therapie, denn so viele Veränderungsmöglichkeiten ergeben sich nach Singers Konzept nicht. Man muss bedenken, dass *de facto* gar keine Entscheidung nach seiner Anschauung *getroffen* werden kann.

Und schließlich kann man auch in seinem vielleicht bekanntesten Artikel, erschienen in der Frankfurter Allgemeinen am 8. Jänner 2004³⁶, bereits Bekanntes nachlesen. Selbiger trägt übrigens den bezeichnenden Titel *Keiner kann anders, als er ist*, fordert jedoch gleichzeitig als Untertitel *Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden* ein. Man fragt sich, wie wir aufhören sollen, wenn wir gar nicht anders können. Dieser wohl ungewollte Witz hat tatsächlich etwas Symptomatisches an sich.

Anfang 2004 erläutert Singer also Folgendes:

Die in der lebensweltlichen Praxis gängige Unterscheidung von gänzlich unfreien, etwas freieren und ganz freien Entscheidungen erscheint in Kenntnis der zu Grunde liegenden neuronalen Prozesse problematisch. Unterschiedlich sind lediglich die Herkunft der Variablen und die Art ihrer Verhandlung: Genetischen 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. (Singer 2004, S. 7)

Diese Argumentation ist schon bekannt, alle Handlungen sind als gleich zu betrachten. Dann kommt das erwähnte Tumor-Beispiel, dass es also unfair sei, bei Vergehen einer Person, die eine Erkrankung hat, nachsichtiger zu urteilen, als bei einer, die einen unsichtbaren Defekt hat.

Genetische Dispositionen können Verschaltungen hervorgebracht haben, die das Speichern oder Abrufen sozialer Regeln erschweren, oder die sozialen Regeln wurden nicht rechtzeitig und tief genug eingeprägt, oder es wurden von der Norm abweichende Regeln erlernt, oder die Fähigkeit zur rationalen Abwägung wurde wegen fehlgeleiteter Prägung ungenügend ausdifferenziert. Diese Liste ließe sich nahezu beliebig verlängern. Keiner kann anders als er ist. (ebd.)

Das bringt Singers Credo sehr gut auf den Punkt, interessanterweise ist dies aber auch der Kern seines neuartigen Humanismus, der zu einer „humaneren, weniger diskriminierenden

36 <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/hirnforschung-keiner-kann-anders-als-er-ist-1147780-p7.html> (Zugriff vom 21.12.14)

Beurteilung von Mitmenschen führen [könnte], die das Pech hatten, mit einem Organ volljährig geworden zu sein, dessen funktionelle Architektur ihnen kein angepaßtes Verhalten erlaubt.“ (Singer 2004, S.8) Man merkt die, wenn man so will, Philosophie hinter dieser Ansicht: jedes abweichende Verhalten ist pathologisches Verhalten. Wenn also Menschen mit „problematischen Verhaltensdispositionen“ (ebd.) als böse oder schlecht eingestuft werden, dann bewerten wir eigentlich das Schicksal. Selbiges hat nämlich das Organ, „das unser Wesen ausmacht“ (ebd.), einfach *anders* ausgestattet als das der Mehrheit.

Etwas überraschend ist nun Singer Schlussfolgerung, denn für die Gesellschaft und ihre Tätigkeit der Bestrafung würde sich seiner Meinung nach nichts zu ändern haben. Es bliebe alles größtenteils so, wie es ist, nur die Deutung, die Grundannahmen würden sich ändern. (Auch wenn es für Singer keine Gründe gibt, so meint er doch hier wieder, dass sich die *Begründungen* zu ändern hätten.) Die Gesellschaft muss also nun

natürlich weiterhin versuchen, durch Erziehung, Belohnung und Sanktionen Entscheidungsprozesse so zu beeinflussen, daß unerwünschte Entscheidungen unwahrscheinlicher werden, sie muß Delinquenten die Chance einräumen, durch Lernen zu angepaßteren Entscheidungen zu finden und - wenn all dies erfolglos bleibt, sich durch Freiheitsentzug schützen. Nur die Argumentationslinie wäre eine andere. Sie trüge den hirnpfysiologischen Erkenntnissen Rechnung, ersetze die konfliktträchtige Zuschreibung graduierter „Freiheit“ und Verantwortlichkeit durch bewußte und unbewußte Prozesse und eröffnete damit einen vorurteilsloseren Raum zur Beurteilung und Bewertung von „normalem“ und „abweichendem“ Verhalten. Die schwer nachvollziehbare Dichotomie einer Person in freie und unfreie Komponenten wäre damit überwunden. (ebd.)

Zwei Dinge fallen hier ins Auge: erstens die Frage, ob sich all diese Umwälzungen lohnen, wenn am Ende scheinbar nichts Praktisches zu Tage kommt, und zweitens natürlich die Frage, warum die Gesellschaft all diese Prozesse weiterhin betreiben sollte, wenn keiner anders agieren kann, als er *ist*. Denn wenn man dieser Gefangenheit eine soziologische Komponente zu Grunde legen würde, verbunden mit willentlichen Entscheidungsfähigkeiten der Gesamtheit sowie der Einzelnen, dann wären die Anstrengungen mehr als sinnvoll. So wird Gesellschaft in Europa immerhin auch - zumindest theoretisch-politisch - verstanden und gelebt. Innerhalb der Logik der Unfreiheit und der neurologischen Determiniertheit bleibt dieser Schluss jedoch vehement rätselhaft.

2005 hat Markus Peschl sich als Herausgeber passenderweise auf die Suche nach der *Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft* gemacht, und eben in diesem Band erschien ein ebenfalls erhellender Aufsatz von Wolf Singer, der noch kurz beleuchtet werden soll.

Im einführenden Kapitel bringt Peschl selbst eine schöne kritische Beleuchtung der Naturwissenschaften und ihres Wahrheitsglaubens zur Sprache, nicht umsonst begibt er sich ja auf die Jagd nach etwas eigentlich Unfassbarem. Die vorherrschenden Wissenschaften fragen demnach in erster Linie danach, wie denn etwas funktioniert, und immer seltener, was der Untersuchungsgegenstand an sich eigentlich sei. „Trotz der Fülle an naturwissenschaftlichen Funktions- und Detailwissen“ führt er an,

bleibt bei genauerem Hinsehen ein gewisser schaler intellektueller Nachgeschmack – man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass dieses Wissen im Grunde nur an der (materiellen) Oberfläche der Phänomene kratzt und dass hier vermutlich – auf der Ebene der Bedeutung – andere Dimensionen verborgen sind; Dimensionen, die sich dem Zugang der ausschließlich naturwissenschaftlichen Methoden sehr wahrscheinlich entziehen werden, nicht jedoch dem Suchen unseres Verstandes. (Peschl 2005, S. 13f.)

Schauen wir nach, was Wolf Singer in „*Conditio humana* aus neurobiologischer Perspektive“ diesbezüglich anzubieten hat. Große Teile seiner Argumentation haben wir bereits erwähnt, genau genommen folgt seine Argumentation in diesem Artikel genau jener aus dem Jahre 2002. Seine Schlussfolgerungen für das Menschliche werden an dieser Stelle prägnant genannt, und deshalb sollen sie am Ende der Beschäftigung mit Wolf Singer nochmals erwähnt werden:

Erstens müssen wir Menschen mit „abweichendem Verhalten“ (Singer 2005, S. 58) anders begegnen und akzeptieren, dass sie vom Schicksal gelenkt nicht anders konnten, als ihre Taten zu setzen. Es gibt keine bösen Menschen.

Zweitens müssen wir aufhören, langfristigen Prognosen zu trauen, oder auch den Leuten, die diese propagieren. Zukünftige Entwicklungen sind durch menschliche Uneinsichtigkeit nicht vorhersagbar.

Drittens müssen alle Eingriffe in komplexe Systeme sehr behutsam sein, da sonst „tödliche Mutanten“ (Singer 2005, S. 59) hervorgebracht werden könnten, wie es uns die Evolution zeigt. Das einzig mögliche Prinzip ist jenes von Versuch und Irrtum, woraus die geforderte Irrtumskultur anzuleiten wäre.

Viertens müssen wir akzeptieren, dass es in unserem System „keine übergeordnete Intelligenz geben kann, auf die Verlass wäre.“ (ebd.) Somit muss über alle Führungsstrukturen neu nachgedacht werden.

So ausgerüstet kommen wir wieder zur praktischen Anwendung der Position, und bei Singer ist es schwer ein Beispiel zu finden, da seine Ansichten ja glasklar sind und somit mit *jedem*

Vergehen durchzuspielen wäre. Es soll auch nicht nochmal auf die Dunkelziffer bei Gesetzesbrüchen aller Art verwiesen werden, um darzulegen, dass das „abweichende“ Verhalten vielleicht doch das normale sei, sondern eine Umkehrung versucht werden.

Das Prinzip der Rache ist bekanntermaßen in der westlichen Welt heutzutage nicht sehr (mehr) stark verankert, wobei auch hier die Vereinigten Staaten von Amerika eine Ausnahme bilden. „In der Geschichte zeigt sich als Anfang aller Strafe die Rache“ (Gans 2005, S. 115) kann man in *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte - Vorlesungen nach G. W. F. Hegel* lesen. Es wird nicht falsch sein anzunehmen, dass die Strafe in einem Rechtsstaat den objektiven, die Rache hingegen den subjektiven Teil der Reaktion auf ein Verbrechen ausmachen, wobei der subjektive Teil natürlich aus der Sicht des Opfers und der Angehörigen zu sehen ist. Die Todesstrafe kommt dieser *subjektiven Rache* wohl entgegen, da an der Staat sich das Recht herausnimmt, zu töten.

Allerdings sollen die Überlegungen hier nicht zu weit führen, die Frage ist nur: gibt es in der Theorie von Singer eine Möglichkeit nach Rache, Vergeltung, Genugtuung und auch des Abschlusses auf der Opferseite?

Ein Beispiel aus der Praxis des Untersuchungsgefängnisses: Ein junger Mann hat seine Lebensgefährtin auf furchtbare Weise ermordet, ob unter Einfluss von Drogen, in einem psychischen Ausnahmezustand oder bei vollem Bewusstsein (also mit ganz freiem Willen vor dem Gesetz) muss im Laufe der Untersuchung erst geklärt werden. Er selbst schweigt zu den Anschuldigungen, wenngleich die Beweislage gegen ihn spricht. Eine diesbezügliche Untersuchungshaft kann gut ein Jahr dauern, wenn nicht etwa Zeugen vorhanden sind oder ähnliches die polizeilichen Ermittlungen verkürzt.

All diese Monate sind die Angehörigen und Freunde des Opfers in einer doppelt schwierigen Position: nicht nur den Verlust des geliebten Menschen gilt es zu verkraften, es muss auch mit der Ungewissheit umgegangen werden, ob der richtige Täter zur Rechenschaft gezogen wird. Es bleibt wie so oft beim Menschen die Frage nach dem Warum. Die Menschen erwarten eine Art von Erklärung für eine so ungewöhnliche Tat, auch wenn sie noch so banale Aufklärung bietet.

In Haft muss zum Täter schon von Amts wegen öfter der Kontakt gesucht werden, dazu gelten Vorsichtsmaßnahmen, da mit einer erhöhten Suizidalität gerechnet werden muss. Der Täter sieht sich einer zwanzigjährigen Haft gegenüber, gegebenenfalls auch einer lebenslänglichen Strafe oder einer Maßnahmenunterbringung. Dazu kommt natürlich, dass meist beim Täter die Tat an sich etwas bewirkt hat.

Aus psychologischer Sicht ist hier jedoch neben der Tatsache, dass sich natürlich prinzipiell überhaupt niemand in Haft das Leben nehmen sollte, noch ein anderes Moment hervorzuheben: die Ermöglichung des Abschlusses für die Hinterbliebenen. Denn was

passiert, wenn der Verdächtige sich ohne Aussage in der Untersuchungshaft das Leben nimmt? Der Fall bleibt unabgeschlossen, man sagt auch offen, und es gibt *de facto* und *de jure* keinen Schuldigen. (Auch bei einem Geständnis müsste das Gericht die Schuld feststellen, psychologisch ergibt sich jedoch eine andere Position, deshalb diese Verstärkung im Beispiel.)

Rache, Vergeltung, Genugtuung, Abschluss und vielleicht sogar Gerechtigkeit sind so unmöglich herzustellen, wobei dies als *worst case* für die Hinterbliebenen gilt. Innerhalb der Denkweise Singer ist das jedoch, wie oben denke ich klargestellt wurde, vollkommen irrelevant, da all diese Gefühle nur auf eingebildeter Freiheit beruhen können. Da der mutmaßliche Täter von vornherein – so wie alle Menschen – nicht böse und schuldfähig sein konnte, bleibt eine Bestrafung niemals eine, die eine willentliche, sondern nur eine, die eine *schicksalhafte* Tat verurteilen könnte.

In diesem Sinn ist jeder Gedanke nach Genugtuung, jede Bestrafungstendenz, aber auch jeder Abschluss sinnlos, da er auf falschen Voraussetzungen beruht. Wichtig wäre alleine, dass der Anormale der Gesellschaft nicht länger schaden kann, was ja auch diesem Beispiel sarkastischerweise der Fall wäre.

4.3. GERHARD ROTH

Roth hat in zwei Dingen recht: Zum einen greifen Vernunft und Gefühl bei überlegtem Handeln ineinander, zum anderen ist dadurch unser Verhalten von emotionalen Konnotationen begleitet. Wie Roth zu diesem Ergebnis kommt und was er aus ihm ableitet, bleibt aber fragwürdig.

(Fröhlich 2000, S. 176)

Gerhard Roth, geboren am 15. August 1942 in Marburg, ist ein Biologe und Philosoph, wobei er sich vor allem einen Namen als Hirnforscher gemacht hat. Er forscht am Zentrum für Kognitionswissenschaften in Bremen, dessen Direktor er auch ist. Wie sein Kollege Singer ist auch er in den öffentlichen, populären Diskurs um die Willensfreiheit eingebunden, somit werden wir uns ihm ebenso über seine Bücher, Essays aber auch Interviews annähern, wobei zu sagen ist, dass er jedenfalls mehr Monographien verfasst hat als sein Kollege aus Frankfurt. Er forscht in den Gebieten kognitive und emotionale Neurobiologie bei Wirbeltieren, Neurophilosophie und auch theoretischer Neurobiologie und er ist den Vertretern eines radikalen Konstruktivismus zuzuordnen. Er hat sich immer wieder – und ist darum für diese Arbeit besonders interessant – mit Thesen zur Kriminologie zu Wort gemeldet. Gemeinhin ist er für seine Auffassung bekannt, dass der freie Wille eine Illusion sei.

Sein bekanntestes Werk ist *Aus Sicht des Gehirns* aus dem Jahre 2003. Darin widmet er einen großen Teil der Willensfreiheit, und nimmt direkt auf Benjamin Libet Bezug. Gerade dieser Teil wurde von ihm in der 2009 erschienen, vollständig überarbeiteten, Neuauflage gänzlich neu geschrieben, wie er im Vorwort anmerkt. Interessanterweise betitelt er dieses Kapitel mit *Freiheit, die ich meine*. (Ob er damit jedoch auf einen bekannten Liedanfang hinweisen will bleibt offen - Max von Schenkendorf und auch Christian Heinrich Zeller texteten gleichlautende Zeilen, die beide zu einer Melodie von Karl Groos gesungen werden.) In einem weiteren Buch aus dem Jahre 2007 – *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* - legt er zum gleichen Thema eine Art von Quintessenz seines Denkens vor. Die beiden Werke ergänzen sich bezüglich unserer Thematik gut, weshalb nun vornehmlich auf sie eingegangen wird.

Generell geht Roth davon aus, dass die Willensfreiheit sehr lange Zeit ein Thema der Philosophie war (ein „philosophischer Staubfänger“ (Roth 2009, S. 180) wie er schreibt), und dass eigentlich erst Benjamin Libet, oder die Beschäftigung mit seinen Experimenten, dieses Thema in den öffentlichen Diskurs gebracht hat - und dieser somit dadurch die philosophische Domäne durchbrochen habe. Für die Hirnforschung und die Psychologie haben nach Roth dann vor allem die nachfolgenden (Labor-)Experimente bestätigt, dass dieses *Gefühl* der

Willensfreiheit eine Illusion sei.

Das Grundproblem ist für ihn bei dieser Thematik, dass die Menschen sich bei vielen Handlungen und auch Entscheidungen tatsächlich frei *fühlen*, und dieses Gefühl soll nun widerlegt werden. Selbiges besteht nach Roth aus zwei Bestandteilen:

Einerseits beharrt das Gefühl darauf, dass *wir selbst* Auslöser unseres Willens und dadurch auch unserer Handlungen sind. (Jeder äußere oder innere Zwang ist hierbei natürlich ausgenommen.) *Andererseits* kommt noch die Überzeugung hinzu, dass man eine Alternative zur Entscheidung gehabt hätte.

Roth nennt diese Inhalte oder Bedingungen auch „Autorenschaft“ und „Alternativismus“. (Roth 2007, S. 315)

Dem gegenüber stehe allerdings, und Ähnliches haben wir weiter oben schon bei Wolf Singer angeführt, dass die Natur als solches ganz anders funktioniere. Hier herrsche nämlich ein klares »Ursache-Wirkungs-Prinzip« vor, ein »Anders-handeln-Können« käme *grosso modo* gerade *nicht* vor. Der losgelassene Stein *muss* auf der Erde auf den Boden fallen, eine andere Möglichkeit gibt es nicht. „Dies entspricht der Anschauung, dass in der Natur alles deterministisch, d.h. gesetzmäßig nach Ursache und Wirkung abläuft“ (Roth 2009, S. 181) folgert der Forscher.

Das menschliche Handeln wird nun demnach als eine Ausnahme angesehen, weil davon ausgegangen wird, dass hier zumindest teilweise ein *Indeterminismus* vorherrscht. Roth definiert den freien Willen an dieser Stelle so, dass er in weiterer Folge aufgrund dieser Annahme deterministisch *wirken* können müsste – der Wille ist die Ursache, und die Wirkung muss *kausal* bewirkt werden. Er selbst jedoch soll eben gerade nicht „von anderen Faktoren ursächlich bedingt sein.“ (ebd.) Das ist natürlich logisch, weil *frei* ja ungebunden und selbstverantwortlich bedeutet.

Diese Sichtweise kann nach Roth durchaus Motive und Neigungen mit einbeziehen, jedoch dürfen solche nicht so stark sein, dass sie in einen Zwang übergehen, wie oben schon vermerkt wurde. Er verortet folgerichtig diese Anschauung bei Kant, der ja von der Möglichkeit ausgeht, eine Kausalkette gleichsam durch die Freiheit anfangen zu lassen.

Weiter oben wurde die bekannte Antinomie schon besprochen, ob Kant jedoch damit tatsächlich meinte, dass der Mensch sich dadurch, wie Roth hier nahelegt, „außerhalb des Naturgeschehens“ (Roth 2009, S. 182) stellen kann, ist, wie hoffentlich gezeigt wurde, mehr als fraglich. Ebenso wurde angeführt, dass die Verbindung von Freiheit und Moral, wenn man der Argumentation von Höffe folgen will, nicht so exklusiv ist wie oft geglaubt.

Roth versucht aber offensichtlich, ohne das genau anzugeben, die Antinomie durchzuspielen. Er geht aber nicht auf die Art von Freiheit ein, die Kant meint, und auch nicht auf die

Problematik, wie denn der Determinismus sich selbst hervorbringen soll. Wie bereits erwähnt: durch Einführung der massiven Freiheit bei Kant werden die Naturgesetze gerade *nicht* ausgehebelt, sondern eben in Gang gesetzt. Die Frage ist eigentlich wieder nicht *entweder-oder* sondern *sowohl-als auch*!

Roth versucht die Möglichkeit, eine Reihe zu beginnen, durch ein Beispiel eines geplanten Verbrechens zu erläutern. Gleichzeitig möchte er zeigen, dass es keine „Lücken im allgemeinen Kausalzusammenhang für Willensfreiheit“ (Roth 2007, S. 319) geben kann. Ein Beginn durch den freien Willen wäre natürlich so eine Art von Lücke.

Nehmen wir also mit ihm an, dass jemand ein Verbrechen begehen möchte, und durch ein niedriges Motiv getrieben wird. Das kann nach Roth Geldgier, Rachsucht, Neid oder sexuelles Begehren sein. Kurz vor der Ausführung zeigt der vermeintliche Verbrecher jedoch eine Veränderung, das Recht mahnt gleichsam seine Wichtigkeit ein, und die Tat wird nicht ausgeführt. Roth deutet diese Wendung nun so, dass sie, wenn sie eine neue Kette beginnen soll, nichts mit der *bisherigen* Persönlichkeit des Menschen zu tun haben darf, denn sonst hätte sie ja determinierende Bedingungen. Nur so könnte es zu einer Kausallücke kommen.

Wenn diese Rechtseinsicht jedoch nichts mit der bisherigen Persönlichkeit zu tun haben darf, dann kann sie auch nicht wirklich der Person zugeschrieben werden. Somit muss sie nach Roth rein *zufällig* passieren, oder eine Art von höherer Fügung sein. Nun dreht er die Argumentation um, denn wenn die Läuterung sich zufällig ereignet hat, dann wäre es genauso zufällig, wenn die Einsicht *nicht* gekommen wäre. Wird das Verbrechen nun ausgeführt, ist der Straftäter genau so *nicht* zu belangen, weil er das Pech hatte, keine zufällige Eingebung zu haben. (Aufgrund des Normenverstößes kann er natürlich verurteilt werden, nach Roth aber nicht aufgrund einer Annahme des freien Willens, weil dies ja heißen würde, dass er eben auch anders handeln hätte können.)

Roth geht nun so weit anzunehmen, dass zu keinem Zeitpunkt so eine Lücke möglich wäre, weil diese Möglichkeit gar nicht den freien Willen erklärbar machen kann, sondern immer selbstwidersprüchlich wäre. Immer wenn so eine Änderung aufträte, müsste es die Persönlichkeit gänzlich neu formatieren und somit von einer Zufälligkeit zu nächsten führen. (vgl. für dieses Beispiel Roth 2007, S. 324f.)

(Anmerkung: Meiner Meinung nach wird hier jedoch die transzendente Freiheit nach Kant mit der deterministischen Weltansicht dargelegt, und jene ist für ihn selbst empirisch keineswegs zu belegen. Genauso sieht er ja auch die psychologische Freiheit, die eigentlich jene ist, die Roth beschreibt, sehr klar. Kant nimmt nicht an, dass diese die letztendliche Freiheit ist (wobei er sie gleichzeitig wohl nicht als echte Freiheit ansieht). Die eigentlich relevante, nämlich die praktische Freiheit als komplexeres Konstrukt, wird durch Roths Argumentation jedoch hier *nicht* ausgehebelt. Dazu folgt jedoch später noch ein Rückgriff auf Kant. Wenn Roth also fragt: „Wie kann man sich das eigentlich vorstellen?“ (ebd.), dann verfehlt er genau genommen den

wichtigsten Punkt bei Kant, vor allem wenn er nachsetzt: „Gibt es über unser Selbsterleben hinaus eindeutige Beweise für die Existenz einer solchen Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen jenseits des Naturgeschehens [...]?“)

Roth wendet sich jedoch einer anderen äußerst interessanten Frage zu, die gleichsam gegenargumentieren will: wie indeterminiert ist denn eigentlich die Natur? Er möchte damit die Kritik am Determinismus quasi am Schopf packen und grundsätzlich argumentieren: gibt es nicht im Weltbild selbst große Lücken?

Bei einfachen, klaren Dingen fällt es uns Menschen in der Regel leicht, an die Determiniertheit zu glauben, und diese auch nachzuweisen. Man denke an fallende Gegenstände oder chemische Reaktionen, Sachverhalte also, die immer gleich ablaufen und die gleichen Ergebnisse bringen. So kann vorhergesagt werden, was passieren wird und nach Roth kann man hier „mit Sicherheit auf einen deterministischen Vorgang schließen.“ (Roth 2009, S. 183) Es können jedoch einige Bedingungen nicht bekannt oder berechenbar sein, wie das zum Beispiel bei der Wettervorhersage der Fall ist. Dieses Phänomen wäre nicht vorhersagbar, aber dennoch „ist jedermann davon überzeugt, dass es beim Wetter mit rechten Dingen zugeht.“ (ebd.) Damit meint Roth, dass die Phänomene, die Wetter erzeugen, den bekannten Naturgesetzen und -prinzipien folgen, und somit erst recht wieder determiniert sind!

Die gleiche Erklärungslogik trifft für ihn beim Werfen von Würfeln auf: man kann nicht vorhersagen, welche Augenzahl erscheinen wird - jedoch nur für den Einzelfall. Die Statistik lehrt uns wiederum, dass es sich auch beim Würfeln um ganz strenge Gesetzmäßigkeiten handeln muss, weil ja bei sehr vielen (oder auch: unendlich vielen) Würfeln jede Zahl gleich häufig vorkommen muss. „Auch hier dürfen wir annehmen“ folgert Roth nun, „dass die Nichtvorhersagbarkeit des Einzelergebnisses ein Ergebnis der Komplexität der zusammenwirkenden Faktoren ist und nicht ein indeterministisches Geschehen oder gar ein Akt der Willensfreiheit.“ (ebd.) Abgesehen davon, dass wohl kaum jemand (mehr) die Wetterentwicklung oder die Ergebnisse der Würfelspiels auf den freien Willen zurückführen möchte, gilt bei Roth also, dass die Erklärung nicht *offensichtlich* sein muss, aber auf einer höheren Ebene (Komplexität) dennoch eindeutig *zusammenhängt*. Gleichzeitig fehlt die eindeutige Vorhersehbarkeit im Einzelfall, was uns wiederum zur Normalverteilung führt (s.a. weiter oben bei Singer). Seine Schlussfolgerung ist nun, dass menschliches Verhalten ähnlich komplex und genau deswegen unvorhersehbar ist, allerdings haben das, seiner Meinung naturgemäß fälschlicherweise, „Philosophen oft als Indiz für Willensfreiheit genommen.“ (ebd.)

Es kann aber genauso gut sein, dass uns einfach das Wissen über die Bedingungen fehlt, oder dass wir noch nicht die mathematischen Mitteln zur Verfügung haben, oder auch die passenden Naturgesetze noch nicht kennen. Diese Überlegung wird seiner Meinung nach dadurch gestützt, dass wir das Verhalten von Menschen umso besser voraussagen können, je mehr wir von ihnen wissen. „Ein Erforscher menschlichen Verhaltens, ein Psychotherapeut

oder auch nur ein guter Menschenkenner“ (Roth 2009, S. 184) geht nach Roth immer davon aus, dass die Handlungen der Menschen stets von bestimmten Motiven bestimmt werden, „die tief im Inneren der Person verborgen und ihr selbst häufig nicht bewusst sind.“ (ebd.) Abgesehen davon, dass sicher nicht jeder Psychotherapeut davon ausgeht, dass dies der Kern der Motivationslehre ist, sei an dieser Stelle vermerkt, dass auch *das Unbewusste* nicht einfach so verwendet werden sollte, als wäre es eine empirische Gegebenheit.

Aber natürlich hat Roth Recht wenn er davon ausgeht, dass Erfahrungen, die Menschen während ihres Lebens machen, ihre Entscheidungen zu späteren Zeitpunkten beeinflussen werden. Ob man wirklich die Entscheidungen im Vorhinein berechnen könnte, wenn man tatsächlich – was an sich unmöglich sein muss – *alle* Informationen über einen Menschen seit dem Zeitpunkt seiner Zeugung hat, bleibt dennoch wieder fragwürdig.

Jedenfalls gibt es in der Natur noch anderen Phänomene, die uns Schwierigkeiten in der Vorhersage machen. Da wären zum Beispiel, wie Roth auch erwähnt, die Zerfallsverläufe von Atomkernen in der quantenphysikalischen Theorie. Auch hier gilt, dass selbst bei totaler Kenntnis der Sachlage der Zerfall nicht vorhergesagt werden kann. Als Lösung werden wieder die statistischen Gesetze herangezogen, die nicht ein Einzelergebnis darstellen, sondern viele Ereignisse mitteln. Jedoch spricht dies nicht für eine Indeterminiertheit „im strengen Sinne“ (ebd.) für Roth, da eine gesetzmäßige Vorhersage dennoch möglich ist. Er geht bei der Argumentation an dieser Stelle jedoch nicht sehr ausführlich zu Werke, sondern beleuchtet gleich einen anderen Aspekt: selbst wenn es hier indeterminierte Phänomene gäbe, wären diese für die Willensfreiheit im philosophischen Sinn unbrauchbar, „denn die ganze Sache würde nur darauf hinauslaufen, dass nicht Gene, physiologische Abläufe und psychisch-gesellschaftliche Faktoren uns bestimmen, sondern der schlichte Zufall.“ (Roth 2009, S. 185)

Und es leuchtet ein, dass der Zufall keine gute Richtschnur für die Entwicklung einer Moral darstellen würde. Ob der unberechenbare Zerfall in diesem Beispiel von etwas anderen herrühren könnte als von Zufall, wird hier nicht diskutiert. Der bloße Zufall kann aber richtigerweise nicht für den Anfang einer Kausalkette im kantischen Sinn hergenommen werden. „Ein zufälliges Verhalten ist einem Menschen nicht zuzurechnen.“ (Roth 2007, S. 325) Für Roth verwechseln die Befürworter eines freien Willens bei dieser Argumentation schlichtweg „Zufall und Willensfreiheit.“ (ebd.) Das Handeln beruht demnach auf Motiven und Zielen, die einen Menschen ganz genau zugeschrieben werden können, soweit sie eben keinen Zwangscharakter haben. Freiheit besteht aufgrund der Option, eine Handlung zu tun oder zu unterlassen, und dennoch ist diese Möglichkeit determiniert.

Es bestehen Optionen z.B. hinsichtlich A oder B, weil physische Faktoren in mir *sowohl A als auch B zulassen*. Die Tatsache jedoch, dass ich schließlich A und *nicht* B tue, ist in dem Augenblick, in dem ich A tue, determiniert, d.h. alle äußeren und inneren Umstände führen zu A und nicht zu B. In dem Maße, wie bei der Festlegung meine eigenen Motive eine Rolle spielen und nicht purer Zufall, ist es *meine* Entscheidung.

Ganz im Sinne von David Hume ist es für Roth allerdings eigentlich egal, ob man nun wirklich frei ist oder nur das Gefühl hat, frei zu sein, denn im Alltag der Menschen ist das seiner Meinung nach meist gleichgültig. „Allerdings gibt es einen wichtigen Bereich, in dem dieses Problem eine entscheidende Rolle spielt, nämlich das Strafrecht.“ (Roth 2007, S. 316) Diese Meinung teilt diese Arbeit jedenfalls mit Roth, es wird weiter unten gleich darauf eingegangen werden.

Weiters widmet sich Roth der experimentellen Überprüfung des Willens, und er gibt zwei prinzipielle Möglichkeiten an, dies zu tun. Sie beinhalten Problematiken, die teilweise schon angedeutet wurden und weiter hinten in dieser Arbeit noch aufgegriffen werden, die er selbst jedoch eher als sehr starke Argumente ansieht.

Erstens wären hier die oft herangezogenen psychologischen Mitteln (Roth nennt zum Beispiel die Hypnose als Willensauflösung, jedoch weniger im medizinisch-psychotherapeutischen Sinne als vielmehr in der Tradition des Zauberers, z.B. unwillentliches Herumkriechen am Boden) zu nennen; und dann werden erwartungsgemäß zweitens die bekannten Versuche mit maskierten Reizen herangezogen - nicht direkt erwähnt jedoch implizit gemeint sind die Experimente zur *blindsight* (Rindenblindheit) hier anzusiedeln. Diese und ähnliche Versuche zielen immer darauf ab zu zeigen, dass man manche Handlungen setzt, ohne genau zu wissen warum - oder auch nicht setzt, obwohl man eigentlich wollte.

Psychologen sagen uns, dass das Gefühl der Autorenschaft für eine Handlung aus vielerlei Gründen entsteht, insbesondere aufgrund der Tatsache, dass bestimmten Wünschen und Willensakten bestimmte Handlungen in der Regel verlässlich folgen, und wir folgern daraus mehr oder weniger zwangsläufig, unsere Wünsche und Willensakte seien die Ursache für Handlungen. (Roth 2009, S. 187)

An sich ist das keine unvernünftige Folgerung, Roth sieht diese Illusion des freien Willens vor allem lerntheoretisch. Er bemüht ebenso das Kleinkind an dieser Stelle (wie wir es zuvor bei Singer erwähnt haben), welches in seinem *Glauben* an einen freien Willen von Anfang an bestärkt wird. Die Willensfreiheit wäre demnach eine Illusion, die aus falschen Schlüssen und irrtümlichen Bestärkungen entstünde.

Zweitens ist für ihn mittlerweile – durch die großen Fortschritte in den Bereichen der Hirnforschung – die *direkte* Untersuchung eine weitere Möglichkeit der Willensuntersuchung. Wenn es nun so etwas wie einen autonomen Willen gibt, dann sollte es, so Roth, möglich sein, während einer Willenshandlung irgendetwas zu bemerken oder zu entdecken, was

„eindeutig *nicht* mit den Gesetzen der Physik und Physiologie“ (ebd.) vereinbar ist. Diese Frage beantwortet Roth allerdings wiederum indirekt, um nicht zu sagen mit negativer Logik: er beschreibt, was physiologisch alles zu passieren hat, damit irgendeine willkürliche Bewegung durchgeführt werden kann, nimmt dann als wichtigsten Baustein den Neuromodulator Dopamin her, der auf die Basalganglien und den thalamischen Kern einwirken muss, und dies eben in der Regel unbewusst tut. Mit dieser Argumentation kommt er zum Schluss, dass

die Frage, ob wir etwas Bestimmtes tun, ... überhaupt nicht zwingend davon ab[hängt], ob wir es zuvor gewollt haben, sondern in erster Linie davon, ob die Basalganglien freigeschaltet werden. (Roth 2009, S. 190)

Wenn ich also eine Bewegung ausführen will, dann wird kurz vor dem Starten einer Handlung für 1-2 Sekunden die dorsale Schleife zwischen Cortex, Basalganglien und Thalamus mehrfach durchlaufen. Während dieser Zeit baut sich im supplementärmotorischen, prämotorischen und motorischen Cortex eine Erregung auf, die man *Bereitschaftspotential* nennt. (S. 191)

Es ist natürlich völlig legitim, die Unmöglichkeit des Willens mit der faktischen Vorlaufzeit der Hirnprozesse zu erklären versuchen (nichts anderes wird von Roth erwartet), jedoch ist es an dieser Stelle etwas schade, dass er auf seine weiter oben, wohl wirklich rein rhetorisch gestellte, Frage nicht eingeht. Denn mit dieser Erklärung der voraus laufenden Prozesse, die in den bekannten Bereitschaftspotentialen münden, ist es natürlich unmöglich, etwas *außerhalb* der Physik Liegendes zu entdecken. In erster Linie deswegen, weil man mit naturwissenschaftlichen Mitteln einfach schwer etwas außerhalb der Naturwissenschaften Vorhandenes feststellen wird können. Somit macht sich Roth also mit der Sicherheit der Biologie bewaffnet daran, ebenfalls das *Libet-Experiment* unter die Lupe zu nehmen.

Selbiges wurde weiter oben schon genau besprochen, als Fazit gilt: „Das Bereitschaftspotential und damit die »gewollte« Bewegung werden unbewusst vorbereitet.“ (Roth 2009, S. 193) Gerhard Roth bringt hier ebenso die Experimente zur Sprache, die Libets Ergebnisse bestätigt haben sollen, namentlich jene von Patrick Haggard und Martin Eimer (siehe dazu auch weiter oben) sowie von John Haynes, leider ebenso ohne genaue Angaben. Vor allem zu Haynes gibt es keine weiteren Informationen, was schade ist, da dieser einer der wenigen ist, die das Libet-Experiment überprüfen und auch weiterentwickeln wollten. (Eigentlich waren es nur *genau diese zwei* genannten Überprüfungen, die es überhaupt dazu gab.)

Dem Thema Willensfreiheit steht Haynes nun trotz seiner Ergebnisse sehr vorsichtig gegenüber, wie in einem lesenswerten Artikel der ZEIT aus dem Jahre 2008³⁷ zu beobachten ist:

37 <http://www.zeit.de/2008/17/Freier-Wille> (Zugriff vom 06.02.2015)

Ich interpretiere unsere Studie so: Eine Kaskade von unbewussten Prozessen fängt an, eine Entscheidung vorzubereiten, lange bevor diese ins Bewusstsein dringt. [...] Was uns bewusst wird, ist nur dessen Spitze. Neunzig Prozent liegen unter Wasser – das sind die unbewussten Prozesse in unserem Gehirn. Aber die Spitze gehört ja zum Eisberg dazu, beide bilden eine Einheit. (Schnabel 2008, S. 2)

Die andere Quelle wird angegeben und kann auch jederzeit via Internet nachgelesen werden, es ist die wohl bekannteste Nachfolgeuntersuchung von Patrick Haggard und Martin Eimer³⁸. Diese Forscher hatten vor allem zwei Punkte des Experimentes modifiziert: die Versuchspersonen hatten nun die Möglichkeit, zwischen einer Bewegung der linken und einer Bewegung der rechten Hand zu wählen. Es gab also in einer Gruppe so etwas wie eine Handlungsalternative. Und zweitens wurde auch das lateralisierte Bereitschaftspotential erhoben, welches, wie der Name schon ausdrückt, nur auf der jeweilig zuständigen Hirnhälfte auftritt. Jedoch ist dieses Experiment bei näherer Betrachtung nicht gänzlich überzeugend, wie überraschenderweise gerade Michael Pauen 2005³⁹ darlegt. Der interessanteste und auch verständlichste Kritikpunkt lautet:

Bei näherer Betrachtung ergibt sich aber auch hier eine Reihe von Einwänden. So tritt das lateralisierte Bereitschaftspotential in den Experimenten von Haggard und Eimer keinesfalls immer vor dem bewussten Willensakt auf. Bei zwei von acht Versuchspersonen war dies umgekehrt; in einem Fall ging der bewusste Willensakt dem Bereitschaftspotential um 450 Millisekunden voran (Haggard und Eimer 1999, 132, Tabelle 2). Will man nicht die – abwegige – Annahme machen, die Wirkung trete eben zuweilen vor der Ursache auf, dann muss man die Behauptung eines Kausalzusammenhangs aufgeben. (Pauen 2005, Homepage)

Ergänzend dazu ist an dieser Stelle ein Ergebnis einer neueren Untersuchung von Haynes anzuführen, die Anfang 2016 publiziert und in der *Frankfurter Allgemeinen* vom 30. Jänner rezipiert wurde. Joachim Müller-Jung kommentiert die in den *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* (vol. 113 no. 4: „The point of no return in vetoing self-initiated movements“) veröffentlichten Ergebnisse: „Das gemessene 'Bereitschaftspotential' sei jedenfalls kein Beweis dafür, dass der Mensch seine Entscheidungen durch das Gehirn diktiert bekommt.“ (Müller-Jung, 2016) Haynes selbst gibt an, dass die Libet-Experimente (beziehungsweise dessen weitgehenden Interpretationen) obsolet geworden sind. Er kommt zu dieser Meinung durch seine eigenen Experimente, die ganz im Geiste Libets aufgebaut sind, und somit als Überprüfung der Thesen Libets gesehen werden können.

Im Kern geht es darum, dass ein Computer aufgrund des Bereitschaftspotentials berechnete,

38 <http://brainb.psyc.bbk.ac.uk/PDF/LIBET.PDF> (Zugriff vom 06.02.2015)

39 <http://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit/aktuell/libet.html> (Zugriff vom 06.02.2015)

welche Entscheidung die Versuchspersonen (ein Pedal zu treten oder eben nicht) treffen werden. Dies wurde vom Rechner zeitnah, im Sinne von vorher, mithilfe eines roten Signal angekündigt. Wenn diese Signal jedoch *länger* als 200 Millisekunden vor der Fußbewegung erschien (*Point of no return*), dann war es den Personen möglich, ihr Verhalten zu unterbinden. Haynes selber – als Vertreter des Determinismus – würde das natürlich *nicht* als Argument für einen freien Willen ansehen. Jedoch zeige es seiner Meinung nach, dass die Willensfreiheit *nicht* durch diese experimentelle Anordnung widerlegt werden könne. Sie kann durch die Annahmen Libets somit nicht einfach als überholt zu den Akten gelegt werden. Die These der Wichtigkeit der Bereitschaftspotential hat sich mit anderen Worten nicht experimentell bestätigt. (Dies bedeutet aber auch, dass die weiter unten angeführten Kritikpunkte von Falkenburg et al. ebenso auf Haynes Experimente angewendet werden sollen.)

Man muss sich jedenfalls vor Augen führen, dass diese durchwegs interessanten Experimente immer mit sehr wenigen Versuchspersonen (auch bei Haynes 2016 waren es 12 Probanden) durchgeführt werden. Wenn es beispielsweise bei zwei von acht Personen zu einer völlig gegenläufigen Beobachtungen kommt, dann ist das sicherlich aussagekräftig. Es ist weiters kaum möglich festzustellen, wann denn die Personen sich entschlossen haben, welche Hand sie letztendlich heben möchten. Dies kann durchaus schon sehr viel früher passiert sein, vor allem, da es die Anweisung gab, während des Experimentes beide Hände in etwa gleich oft zu heben. Und schließlich kommt bei EEG-Wellen-Mittelungen die sogenannte „Smearing-Artifact“ Verzerrung auf. Travena und Miller haben 2002 aufgezeigt, dass „der Mittelwert, der sich über alle Durchgänge hinweg für das Bereitschaftspotential ergibt, im wesentlichen mit dem frühesten Wert zusammenfällt, der in einem der Durchgänge auftritt. Dadurch kann eine signifikante Vorverlegung zustande kommen.“ (ebd., siehe dazu auch Müller 2009, S. 139) Schon alleine aufgrund dieser Einwände kommt Pauen eben zu dem Schluss, dass gerade diese Untersuchung *nicht* als Widerlegung der Willensfreiheit benutzt werden sollte.

Es wurde durch die verkürzte Darstellung Roths in seiner Abhandlung hier nun etwas genauer auf die beiden Wiederholungsstudien eingegangen, weil er selbst nach der kurzen Ausführung zu den Untersuchungen weniger vorsichtig argumentiert, indem er nämlich davon ableitet: „Das Gefühl, eine Bewegung zu wollen, steht also in *keinem* strengen Kausalverhältnis zum Starten der Handlungen, wie dies die dualistische Auffassung von Willensfreiheit fordert.“ (Roth 2009, S. 193)

Und in *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten* führt er zu der ganzen Problematik an:

Schuld daran waren Experimente, die der amerikanische Neurobiologe Benjamin Libet schon vor über zwanzig Jahren durchgeführt hat und die in *zahlreichen Varianten*

wiederholt wurden, mit ungefähr *demselben Ergebnis*: Unser Gehirn – so scheint es – entscheidet *unbewusst*, bevor unser bewusstes Ich glaubt, entscheiden zu können. (Roth 2007, S. 315, Hervorhebung MK)

(Wie gezeigt wurde gab es aber leider nicht viele Wiederholungen des Experiments, und schon gar nicht passierten diese in verschiedenen Variationen. Auch das Ergebnis war nie so eindeutig wie es Roth hier suggeriert, schon gar nicht über die Experimente hinweg.)

Es kann nach Roth jedenfalls zu (Körper-)Bewegungen kommen, die nie jemand wollte, und ebenso gut kann dem Willen, irgendetwas zu machen, gar keine Handlung folgen. Vielmehr ist es für Roth eben dergestalt, dass die Handlung dem Willen *vorausgeht*, und selbiger erst aufgrund der Handlung mit Inhalt gefüllt wird.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang seine Argumentation gegen häufig eingebrachte Bedenken bezüglich dieser Experimente, welche durchaus nachvollziehbar sind. Ein Problem sei es, dass diese kurzfristigen Entscheidungsprozesse, die gleichsam im Labor als Freiheitsüberprüfung hergestellt werden, in den Augen der Kritiker keine *echten* Entscheidungen sein können, da solche normalerweise sehr viel länger andauern können, wenn nicht sogar müssen. Mit dieser Frage werden wir uns auch weiter hinten bei den Kritikpunkten nochmals beschäftigen.

Nach Roth ist dies jedoch kein gutes Argument, denn auch wenn man noch so lange über etwas nachdenkt und überlegt, was zu tun sei, „der eigentliche Entschluss zum Handeln ist immer kurz.“ (Roth 2009, S. 194) Die echte, die letzte Entscheidung fällt für ihn definitiv erst kurz vor der Bewegung.

Dennoch stimmt es für Roth nicht immer, dass das Gehirn schon entschieden hat, *bevor* sich die Person entschieden hat, sondern nur bei kurzfristigen Entscheidungsprozessen (wie eben in den Experimenten) ist dem so:

Bei längerfristigen Handlungsplanungen ist das bewusste Ich selbstverständlich beteiligt und mag diesen Planungen eine völlig neue Richtung geben. Allein, ob es dann zu der geplanten Handlung auch kommt, entscheidet in letzter Instanz nicht das bewusste Ich, sondern das limbische System in Interaktion mit den Basalganglien. (ebd.)

Gerade diese wichtige Stelle bleibt bei Roth nun im Dunkeln, da er einerseits die *direkte* Entscheidungsinstanz des Gehirns auf kurzfristige Entscheidungsprozesse einschränkt – als Beispiel könnte wohl die Frage *Welches Waschmittel kaufe ich?* dienen. Andererseits werden

bei längerfristigen Handlungsplanungen dem Ich richtungsverändernde Kompetenzen zugesprochen, es könnte sich hier um die Frage *Soll ich noch ein berufsbegleitendes Studium beginnen?* handeln.

Doch trotz dieses Einflusses wird die Entscheidung dann nach Roth überraschenderweise doch wieder *ohne* das (bewusste) Ich getroffen. Die Frage an dieser Stelle ist, ob dies eine Auflösung der Willensfreiheit oder eine Einschränkung des Determinismus darstellt.

Es ist nämlich unklar, wie das Ich die längerfristigen Entscheidungen beeinflussen sollte, wenn es keinen autonomen Anteil hat. Andererseits bleibt offen, wofür es dieses Abwägen bräuchte, wenn „in letzter Instanz“ sowieso „das limbische System in Interaktion mit den Basalganglien“ (Roth 2009, S. 194) entscheidet.

Was jedenfalls nach Roth nicht möglich sein kann, ist die von Libet favorisierte Vetofunktion (siehe dazu weiter oben). Libet ging gerade davon aus, dass dieser Funktion *kein* Bereitschaftspotential vorausgehen könne – mittlerweile gebe es aber „experimentelle Befunde“ (ebd.), die belegen, dass dem nicht so sei. Für Roth selber, der auch hier leider diese Befunde nicht benennt, wäre es auch ein „merkwürdiger freier Wille“ (Roth 2009, S. 195), wenn er nichts wirklich auslösen, sondern nur verhindern könne. (Dass dies nicht zwingend merkwürdig sein muss wurde weiter oben bei Libet schon besprochen.)

Ganz unmöglich ist jedoch für Roth irgendeine immaterielle Möglichkeit der Willensbildung, die seiner Meinung nach von den Dualisten gefordert wird, denn niemals wurde gezeigt, dass es einen Entschluss gebe, der nicht von neurophysiologischen Vorgängen vorbereitet oder nur begleitet werde. Er selbst leitet nun drei wichtige Fragen aus dieser Sachlage ab:

1. Wenn der Willensentschluss gar nichts auslösen kann, warum gibt es ihn dann?
2. Wenn es keine Willensfreiheit im traditionellen Sinn gibt, müssen wir dann den Begriff überhaupt aufgeben?
3. Was bedeuten diese Erkenntnisse für die Begriffe Schuld und Verantwortung? (vgl. Roth 2009, S. 196)

Von besonderem Interesse ist hier natürlich die dritte Frage, doch auch die erste ist äußerst aufschlussreich, wenn auch nach Roth einfach zu beantworten:

Der Wille ist ein wichtiger psychologisch-physiologischer Prozess, welcher als »Kraftakt« der Motivationsbündelung dient und als begleitender Wille »kennzeichnet«, dass der bewussteinsfähige Cortex beteiligt war. Nicht der Wille und seine beschreibenden Funktionen sind also eine Illusion, sondern die Auffassung, dieser Wille sei die *letztentscheidende* Instanz. (Roth 2009, S. 197)

Es scheint hier von Roth eine mechanistische Auffassung verfolgt zu werden, die vor allem mit dem Begriff der *Motive* arbeitet. Diese arbeiten in erster Linie unbewusst, teilweise aber wohl auch bewusst, gegeneinander. Der Wille ist dafür da, einen Ausweg zu finden und diesen dann auch dem Bewusstsein mitzuteilen. Hat jemand einen starken Willen, dann hat er es nach Roth leichter, Widerstände zu überwinden. Dieser Wille wurde gleichsam geformt – den Menschen demnach auf verschiedenen Ebenen gegeben. Der Wille trifft so Entscheidungen, jedoch nach unbewusster Vorgabe, und beschreibt sie danach. Notwendig dürfte er in dieser Erklärung Roths meiner Einschätzung nach als *ordnendes Element* sein. Er hat eine Aufgabe innerhalb der Maschine, er gibt aber nicht die Befehle. In dieser Illusion leben die Menschen nach Roth jedoch. Diese Willensillusion ist gleichsam *aufgabenimmanent*.

Somit könnte man wohl, auf die zweite Frage abzielend, den Begriff der Willensfreiheit genau so gut aufgeben. Nach Roth ist dies eine „Geschmacksfrage.“ (ebd.) Wenn man diesen Begriff durch seine Nähe zum metaphysischen Dualismus definiert, dann sollte man ihn eher aufgeben und – wie oben beschrieben – gänzlich streichen.

Roth gibt hier an, dass er selbst lange Zeit so einen puristischen Standpunkt vertreten habe, dass er jedoch mittlerweile, inspiriert durch den Philosophen Michael Pauen und seine Zusammenarbeit mit ihm, einen weniger absoluten Standpunkt bevorzugen würde, nämlich jenen von David Hume. Er deutet ihn sinngemäß mit: „Ich handle willensfrei, wenn ich meinem eigenen Willen folgen kann.“ (ebd.) Somit wird definitionsgemäß eine *Art* von Willensfreiheit möglich.

Demnach geschieht dies, wenn es weder äußere noch innere Zwänge gibt, die das eigene Handeln beeinflussen, und wenn der oder die Handelnde das *Gefühl* hat, auch anders agieren zu können. Es hängt das Handeln nur von der Person selbst ab, die typischen Argumente wie ein innerer Zwang im Sinne einer Erkrankung, oder die Beeinflussung durch einen anderen Menschen, etwa durch Gewaltandrohung, dürfen nicht greifen. Diese Abhängigkeit von der nur eigenen Person hängt jedoch bei Roth eben *nicht* mit einer vorgängigen seelischen Willensentscheidung ohne Korrelat mit Hirnaktivitäten zusammen. Stattdessen führt er ganz prominent den Begriff des *Motivs* ein. All die vielen Motive sind nun lebensgeschichtlich an die eine Person gebunden und auch daraus erklär- und ableitbar. Sie stehen allerdings nicht einem freien Willen zur Entscheidung zur Verfügung, sondern aus dem Widerstreit vieler verschiedener Motive und Gegenmotive wird eine Handlung gleichsam erkämpft. Das stärkste Motiv bestimmt die folgende Handlung.

Diese andere Form der (eingeschränkten) Willensfreiheit, die Roth mit Michael Pauen zusammen 2008 entwickelte und die er als Alternative zur indeterminierten Willensfreiheit ansieht, nennt er folgerichtig *Motiv-Determinismus*. Als Definition bietet Roth selbst Folgendes an:

Dieses Konzept besagt, dass alles, was wir tun, von bestimmten bewussten oder unbewussten rationalen oder emotionalen Motiven bestimmt wird – und natürlich von einem Mischungsverhältnis dieser Komponenten. In unserem limbischen System findet dann ein unbewusster oder zumindest teilweise bewusster »Kampf der Motive« statt, den wir manchmal auch miterleben, und das Motiv, das aktuell gewinnt, bestimmt unser Handeln. (Roth 2009, S. 198)

Damit wird wie oben ein durchaus mechanisches, auch etwas archaisch anmutendes, Konzept vorgeschlagen, dass zwar den einzelnen Motiven eine Geschichte zugesteht und sie somit individualisiert (Soziologie, Psychologie, Biologie und Medizin können so gleichsam mit-erklärt werden). Dennoch bleibt es eine einfache Erklärung, die die Menschmaschine handeln lassen kann, ohne auf freie Willensentscheidungen zurückgreifen zu müssen, und die dennoch eine gewisse Autonomie für die einzelne Person bewahrt.

Schwierig ist wohl vor allem der Gedanke, dass die Motive von der Person abhängig sind, aber gleichzeitig über sie entscheiden, und zwar nach dem Prinzip der einfachen Gewichtsmessung. Roth selbst geht jedenfalls davon aus, dass bei Entscheidungen immer ausnahmslos alle Motive miteinander kämpfen. Der Zufall wird wohl auch manchmal eine Rolle spielen, so wie immer könnte man sagen, jedoch sicher nicht im Übermaß – wäre es nämlich häufig der Fall, würde es nach Roth zu auffällig sprunghaftem Verhalten der Menschen kommen, wobei hier etwas unklar scheint, was die Messlatte für diese Auffälligkeit sein sollte, und wie sie eine Norm erzeugen können soll. Interessanter ist hierbei schon der Blick auf das Strafrecht, und so kann Roth argumentieren:

Es ergibt sich also das scheinbare Paradox, dass uns aus psychologischer Sicht nur dann Handeln als *unser* Handeln zugeschrieben werden kann, wenn es von *unseren* Motiven bestimmt wird, während von der herrschenden Strafrechtstheorie (auf Kant zurückgehend) das genaue Gegenteil als Grundlage für Willensfreiheit angesehen wird, nämlich die Fähigkeit, sich von der Bedingtheit durch Motive zu befreien. (Roth 2007, S. 319)

Man kann hier nur leider wieder anmerken, dass es schade ist, dass Roth nicht angibt, welche Art von Psychologie er meint, und aus welchen Quellen sie sich speist. Es ist sicher einzuwenden, dass der kategorische Imperativ keine psychologischen Anteile hat, aber welcher Psychologe und welche Psychologin würde schon vertreten, dass menschliches Handeln rein psychologisch erklärbar wäre? Dies unterstellt Roth hier und damit spricht er wohl weniger von Psychologie als von Psychologismus.

Und wenngleich er nur mittels Zitat auf David Hume verweist, so ist jedoch offensichtlich, dass der Motiv-Determinismus in der Tradition dessen Motivationstheorie steht, und somit Roth wohl als Neohumeaner betrachtet werden könnte. Dann verwundert es jedoch, dass die Begriffe *Leidenschaften* und *praktische Rationalität* nicht einmal erwähnt werden. (Vgl. zu

dieser Problematik z.B. Halbig 2007, S. 36ff.) Es sei hier jedenfalls angedeutet, dass auch vermeintlich rein naturwissenschaftliche Theorien zur Willensbildung sich *nicht* von einer philosophischen Bindung befreien zu können scheinen. Dieser Hinweis scheint angebracht, weil weiter unten noch darauf eingegangen werden soll, und auch, weil Roth nach den Hinweisen auf seine Theorie großflächig argumentiert: „Alle Beispiele, die von Verteidigern des traditionellen »freien Willens« vorgebracht werden, lassen sich im Rahmen eines solchen Motiv-Determinismus befriedigend erklären.“ (Roth 2009, S. 199)

Für Roth ist die Frage jedenfalls restlos geklärt, und *jeder* Widerspruch zwischen Willensfreiheit und Determinismus demnach aufgelöst. Würde es, seiner Ansicht nach, *keine* determinierenden Faktoren geben, dann wäre die Willensfreiheit verunmöglicht, da sie allein zufälliger Natur wäre. Seine Dichotomie lautet also: Determinismus versus Zufall. Nur durch den Wettstreit der determinierten Motive kann überhaupt so etwas wie Willensfreiheit erst entstehen, allerdings, um auf die zweite Frage zurück zu kommen, in einem neuen Gesamtbild. Gibt es zum Beispiel nur ein einziges Motiv, oder auch zwei genau gleich starke, dann kann es keine Willensfreiheit geben.

Diese Art von Willensfreiheit ist die Folge eines Motivstreits, bei wir dann letztendlich machen, also handeln, was das stärkste Motiv einfordert. Und da dieses aus unserer Geschichte selbst stammt, machen wir das dann ebenso gerne. „Ein solcher Motiv-Determinismus unseres Willens ist letztlich darin begründet, dass wir unseren Willen nicht selbst wollen können.“ (Roth 2009, S. 200) Roth gibt den Begriff des freien Willens nicht auf, allerdings gibt er ihm eine doch völlig neue Bedeutung. Es wäre vielleicht verständlicher, wenn er einfach den Begriff *Willen* verwenden würde.

Und schließlich ist noch die dritte, für diese Arbeit besonders interessante, Frage zu beantworten, nämlich jene nach der Schuld beziehungsweise nach der Verantwortung. Roth bezieht sich dabei, wie es auch ganz oben geschah, auf das Strafrecht, welches allerdings nicht genau definiert, was Schuld an sich ist. Das deutsche Recht stellt jedoch prägnant in § 20 StGB dar, wann jemand *nicht* schuldfähig handelt:

§ 20 Schuldunfähigkeit wegen seelischer Störungen

Ohne Schuld handelt, wer bei Begehung der Tat wegen einer krankhaften seelischen Störung, wegen einer tiefgreifenden Bewußtseinsstörung oder wegen Schwachsinnns oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln.

Alle anderen Menschen handeln also schuldfähig, außer wenn sie jünger als 14 Jahre sind (§ 19 StGB) oder wenn sie, in Ergänzung zu § 20 StGB, vermindert schuldfähig nach § 21 StGB sind:

§ 21 Verminderte Schuldfähigkeit

Ist die Fähigkeit des Täters, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln, aus einem der in § 20 bezeichneten Gründe bei Begehung der Tat erheblich vermindert, so kann die Strafe nach § 49 Abs. 1 gemildert werden.

Man kann demnach erkennen, dass der Schuldbegriff eigentlich immer noch so definiert wird, wie es Aristoteles gemacht hat, wenngleich er selbst noch engere Ausnahmeregelungen festlegte: dass es ein Handeln nach freiem Willen gibt wird an sich nicht in Frage gestellt, vielmehr wird es als der normale Zustand angesehen. Kurz gesagt wird von rechtlicher Seite angenommen, dass man bei einem Vergehen oder Verbrechen auch anders handeln hätte können. Aus den bisher zusammengefassten Überlegungen von Gerhard Roth wird – ebenso wie bei Wolf Singer übrigens – klar, dass diese Ansicht aus seiner neurobiologischer Sicht nicht richtig sein kann. „Auch beim Straftäter“ führt er an,

müssen wir, wie bei jedem anderen Menschen, davon ausgehen, dass er dem Drang zur Straftat nur dann hätte widerstehen können, wenn ein noch stärkeres Motiv vorhanden gewesen wäre, etwa die Furcht vor der Entdeckung und der darauf folgenden Strafe, und er konnte nichts dafür, dass ein solches Motiv nicht vorhanden oder nicht genügend stark war, weil bestimmte dafür nötige psychologische Bedingungen nicht gegeben waren. (Roth 2009, S. 201)

Roth möchte niemanden für seine Taten verantwortlich machen, da man für seine Gene, seine generelle Hirnentwicklung, den Serotoninspiegel oder auch für das Leid, welches man etwa durch die eigenen Eltern erlitten hat, nicht belangt werden kann; erst Recht nicht, wenn man bedenkt, dass all diese Faktoren vor dem 14. Lebensjahr schlagend werden. Für Roth ist das eine fundamentale Verletzung der Prinzipien unserer Rechtsordnung.

Somit ist für ihn der ganze Ansatz des Strafrechtes, der auf der Illusion des freien Willens gegründet ist, schlichtweg aufzugeben, und durch etwas anderes zu ersetzen. Roth ist sich aber natürlich bewusst, dass dies kein einfaches Unterfangen darstellt, weil die Aufgabe des Schuldbegriffs ein sehr großer Einschnitt ist bzw. wäre. Wären dann die Straftäter überhaupt noch als schuldig zu bezeichnen, und wenn nicht, wie könnte man sie bestrafen wollen, mit welcher Legitimation? Sollte man gar Vergehen und Verbrechen aufgrund der Erfolge der Hirnforschung überhaupt nicht mehr bestrafen?

Davon ist er natürlich weit entfernt. Roth selbst plädiert dafür, jenen Teil des traditionellen (strafrechtlichen) Schuldbegriffs aufzugeben, der „auf der Fiktion eines immateriellen, in das Gehirngeschehen von außen eingreifenden »freien« Willens beruht.“ (Roth 2009, S. 202) Dies wirkt auf den ersten Blick verwirrend, weil wir ja eigentlich gesehen haben, dass das *gesamte*

Strafrecht auf dieser, wie Roth es nennen würde, Illusion beruht. Wie kann man also Anteile wegnehmen?

Für Roth ist nochmals Kant der 'Schuldige' – sein rein moralischer Schuldbegriff müsse endlich aufgegeben werden, weil man einsehen müsse, dass der Täter oder die Täterin eben genau *nicht* anders handeln hätte können! Die Annahme, dass das richtige Verhalten aus einer moralischen Instanz kommen sollte, die wiederum auf Vernunft basiert, versucht Roth auszuhebeln. (Er setzt damit an einem umstrittenen und auch unklaren Bereich in Kants Denken an.) Das Dilemma stellt sich für ihn folgendermaßen dar: entweder ist man mit einer „bestimmten Moralvorstellung“ (Roth 2007, S. 328) aufgewachsen und hat diese internalisiert. Dann ist das Sittengesetz jedoch keinesfalls unabhängig, sondern wurde eben gerade in die persönlichen Motive gleichsam eingepflanzt. Damit determinieren selbige wieder das je einzelne Handeln. Oder aber das Sittengesetz wurde gerade nicht in der Persönlichkeit „verankert“ (ebd.), dann kann es aber auch nicht motivational wirken, determiniert damit also nicht. Es entsteht aber dennoch keine gesonderte Verantwortung - auch wenn man die vermeintlich richtigen Regeln kognitiv erfassen kann und kennt, wendet man sie schlichtweg nicht an. „Wo Moralvorstellungen nicht in personalen Motiven verankert sind, können sie auch unser Handeln nicht bestimmen.“ (ebd.)

Schon die Frage, die das Gericht sich stellt, nämlich: *Wie hätte ein Dritter in dieser Situation gehandelt?* ist seiner Meinung nach völlig fragwürdig. Nach Roth muss man den Schuldbegriff ganz klar eingrenzen: er muss auf die Normübertretung beschränkt werden. „Schuldig ist, wer Normen verletzt hat, und er darf dann auch bestraft werden.“ (ebd.) Die Gesellschaft und der Staat, meint Roth, können sich das Recht nehmen, Normen aufzustellen, zu überwachen und Verstöße zu sanktionieren. Es bleibt jedoch offen, woher die Normziehung kommen sollte - außer, dass sie sich an bereits Bekannten orientieren könnte, wird von ihm nichts weiter erwähnt. (Dies wäre allerdings wieder problematisch, da selbiges im Rückgriff immer mit dem Glauben an einem freien Willen zusammenhängen muss.)

Auch die Art der Bestrafung würde dann wohl so übernommen werden. Wenn man Roths Ausführungen Glauben schenken will, dann wird für das Strafrecht eine völlig neue Grundlage geschaffen, nämlich die der Willensunfreiheit, allerdings sollte in der Praxis alles so bleiben, wie es ist. Dies scheint etwas unglaublich, jedoch ist der Punkt für Roth an dieser Stelle eigentlich sowieso ein anderer: Er will einerseits bezeugen, dass es nicht um die Frage geht, *ob* Verbrechen weiterhin geahndet werden müssen, sondern darum, *wie* man mit Tätern umgehen soll, die zwar verantwortlich für den Normbruch sind, „diesen aber nicht vermeiden konnten.“ (Roth 2009, S. 203) Andererseits stellt er darauf ab, und das ist bezüglich der weiter oben genannten Abhängigkeit des Zivilrechts vom freien Willen (Stichwort Vertragsunterzeichnung) sehr interessant, dass sein vorgeschlagener Rechtsraum für das Strafrecht viel mit dem Zivilrecht, wie es jetzt vorherrscht, gemein hat. Denn dort sei es egal,

ob man zum Beispiel willentlich oder unabsichtlich etwas zerstört hat, für den Schaden muss man jedenfalls aufkommen.

Dieser Vergleich ist etwas verkürzt, dennoch ist klar ersichtlich, worauf Roth hinaus will: eine moralische Komponente ist dann schlichtweg unnötig, wenn es klar definierte Normen gibt, deren Nichteinhaltung mit ebenso klar definierten Strafen belegt werden. Und diese Bestrafungen sollten gerade *nicht* von Vergeltung oder Rache getragen werden, sondern alleine von der Überzeugung des Schutzes eben dieser Normen. Weiters argumentiert er pädagogisch, indem er davon ausgeht, dass eine Strafe, die schmerzen muss (Talion-Prinzip) nicht zur Besserung des Verhaltens beiträgt, sondern eher wieder Rache hervorrufen wird.

So ich das richtig verstehe plädiert Roth für eine vernünftigeren, rationale und auch humanistische Definition der Bestrafung an sich, in der nicht die Vergeltung des Staates, der die Allgemeinheit vertritt, im Mittelpunkt steht. Somit kommt er zu der Ansicht, dass es viel weniger Freiheitsstrafen geben sollte, und „Erziehungs- und Therapiemaßnahmen“ (Roth 2009, S. 203) mehr forciert gehören. Er nimmt an, dass dies nicht passiere, weil die Öffentlichkeit immer noch in einem Denken verhaftet ist, das Vergeltung fordert. Gerade bei besonders abscheulichen Verbrechen, so meint Roth, die eigentlich offensichtlich psychopathologisch wären, werden umso härtere Strafen gefordert, obwohl es hier nach seinen Überlegungen keine willentliche Tat gibt. Es bleibt an dieser Stelle offen, welche Therapiemaßnahmen er meinen könnte, denn durch unsere vermeintliche Vorherbestimmtheit und Unveränderbarkeit wird es schwierig werden, einen brauchbaren Ansatz zu finden. Es bauen doch die meisten Therapieschulen *gerade* auf der Möglichkeit der Veränderung (oder auch der Akzeptanz) durch den Willen selbst auf. So lautet auch ein zusammenfassender Titel eines Essay der *Welt* im Dezember 2014, welcher sich mit Roths Buch *Wie das Gehirn die Seele macht* auseinandersetzt, in zusammenfassender Manier: „Für eine Psychotherapie ist das Hirn nicht gemacht.“⁴⁰ Und im Juli 2014 meinte Roth in einem Gespräch mit Prof. Otto Kernberg im *Spiegel*:

Die Wirkung von Psychotherapien jedweder Art ist keinesfalls so hinreichend belegt, wie es den Anschein hat: Um mich herum lauter Therapeuten unterschiedlichster Richtungen - und nicht einer kann wissenschaftlich nachweisen, warum sein Verfahren nun genau wirkt, und zwar angeblich besser als alle anderen. Und das in einem sehr teuren und wichtigen Bereich der Gesundheitsindustrie.⁴¹

Es könnte natürlich sein, dass Roth hier vielmehr eine Art von genetischer Therapie, vielleicht auch präventiv, meint, oder einen Eingriff in den so wichtigen Serotoninspiegel. Es ist nicht

40 <http://www.welt.de/kultur/literarischewelt/article135734841/Fuer-eine-Psychotherapie-ist-das-Hirn-nicht-gemacht.html> (Zugriff vom 03.03.2015) Die Welt vom 25.12.2014.

41 <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-124956893.html> (Zugriff vom 03.03.2015) Der Spiegel 7/2014: „Messfühler ins Unbewusste.“

ganz leicht, die wirkliche Alternative von Roth auszumachen. Seine Maßnahmen klingen gut, und wer würde schon etwas gegen mehr therapeutische Ansätze haben? Jedoch bleibt fraglich, welche Alternativen welche Experten denn wirklich anbieten können. Vor allem ist es ein heikles Experiment, den Strafvollzug gänzlich neu aufzustellen, weil einfach nicht abschätzbar ist, wohin sich eine neue, nennen wir sie notdürftig liberalere, Sichtweise entwickeln kann. Nicht selten schlägt das Pendel plötzlich in die andere Richtung aus. Es ist auch nicht unbedingt nachvollziehbar, dass die Öffentlichkeit in Europa, und gerade wenn man jetzt an Deutschland oder Österreich denkt, vom Rache- und Vergeltungsgedanken getragen sein soll; selbiges unterstellt man eher der US-Amerikanischen Bevölkerung. Und auch wenn es immer Verbesserungen geben kann und muss, haben *gerade* diese Länder global verglichen einen fortschrittlichen Strafvollzug.

Unabhängig davon ist Roth jedenfalls beizustimmen, wenn er, ähnlich wie auch Singer, bemängelt, dass die Linie zwischen willentlicher Handlung und geistig abnormer Handlung mehr oder weniger willkürlich gezogen wird. Dies ist jedoch wieder ein Punkt, der unabhängig von der Existenz des freien Willens diskutiert werden kann, denn die Problematik des § 20 in Deutschland, und ihrer Entsprechung durch den § 11 in Österreich, besteht aus beiden Blickwinkeln. Es ist ferner richtig, dass man für eine besonders abscheuliche Tat in den Maßnahmenvollzug kommen kann, und damit zwar verwahrt, aber eigentlich nicht schuldig ist. Gleichzeitig kann es bei einer ganz ähnlichen Tat zu einer Anerkennung der Willensfreiheit (oder besser, da ja tatsächlich der negative Weg gegangen wird, zu einer Nichtfeststellung der Schulduneinsichtigkeit) kommen, und die Strafe lebenslange Haft im Normalvollzug bedeuten. (Wobei es dort dann vielleicht gar keine Therapie (i.S.v. Maßnahme) gibt.)

Bei einer absoluten Abschaffung des Konzeptes des freien Willens würden natürlich konsequenterweise diese Paragraphen überflüssig werden, und alle Taten würden nach den gleichen Schemata behandelt werden. An sich ist es deswegen etwas überraschend, dass Roth das zehnte Kapitel über die Freiheit mit einem Eingeständnis abschließt: „Wie diese ganze Situation zu verbessern ist, ist eine schwierige Frage, deren Beantwortung nicht in meine Kompetenz fällt.“ (Roth 2009, S. 204)

Als größte Probleme von der praktischen Seite kommend - als jemand, der im Maßnahmenvollzug tatsächlich tätig war - gebe ich an dieser Stelle gleich zwei Sachen zu bedenken, anstatt wieder ein Beispiel aufzugreifen. (Roths Sichtweise ist so eindeutig und streng, jede Leserin mag selbige am Beispiel eines simplen Ladendiebstahls selbst durchdenken.)

Der Maßnahmenvollzug ist *erstens* nicht nur ungleich teurer als der Normalvollzug (der in Österreich auch gut besoldet ist), er benötigt auch sehr viel an therapeutischen Ressourcen. Diese möchte auch Roth in seinem *neuen* System der Unterbringung nicht einstellen. Wobei wie erwähnt unklar bleibt, welche Art von Therapie er zulassen würde. Es ist jedoch nicht

leicht, unter den heutigen Bedingungen überhaupt Personal für den Strafvollzug zu finden, denn weder Psychiaterinnen noch Therapeutinnen sehen diesen Bereich als besonders erstrebenswerten Arbeitsbereich an. Es muss immer (mit-)bedacht werden, dass es sich hier meist um sehr schwere Verbrechen handelt. Wenn die Maßnahme verhängt wurde handelt es sich um Vergewaltigungen, Pädophilie, Mord - bis hin zum Kannibalismus. Nicht umsonst müssen diese Menschen getrennt von „normalen“ Strafgefangenen angehalten werden. Man kann zwar einerseits sagen, dass sie krank sind, andererseits sind sie aber auch meist höchst gefährlich. Da die meisten Delikte jedoch Eigentumsdelikte sind (über alle Vergehen genommen), wird es schwer einsichtig zu machen sein, warum alle nach dem *gleichen* Prinzip bestraft und gleich behandelt werden sollten.

Das führt zum *zweiten*, noch wichtigeren Punkt: das Strafende. Wenn ALLE Verbrechen und Vergehen aufgrund von Defekten im Gehirn passieren und ohne willentliche Entscheidungen, sollen diese dann auch – wie eben bei den Maßnahmenuntergebrachten – mit offenem Ende bestraft werden? Diese Form der Bestrafung ist jedenfalls eine der mächtigsten, die der Staat zu Verfügung hat! Denn jede noch so lange Zeitstrafe (die Ausnahme kann natürlich die lebenslange Strafe sein, wenngleich diese heutzutage fast immer nach einer gewissen Zeit endet) hat irgendwann einmal ein genau definiertes Ende. Dieses kann bei guter Führung und ungetrübtem Vorleben früher sein (im Sinne einer bedingten Entlassung), oder eben genau am letzten Tag. In der Maßnahme gibt es solch eine Perspektive nicht, da ja jährlich der Richter (unter Zuhilfenahme von Gutachten) über die noch vorhandene Gefährlichkeit entscheiden muss. Nach Roths Definition müsste das dann in seinem System schlichtweg auf alle Bestrafungen zutreffen. Dies könnte dazu führen, das man wegen eines Diebstahls Jahrzehnte im Gefängnis verbringen muss, und ebenso bedeutet es eine massive Überschätzung der psychologischen und psychiatrischen Prognoseverfahren, welche ja niemals so genau wie in der Physik arbeiten können.

Wenn es die Werkzeuge in dieser Wissenschaft überhaupt so genau schaffen wie gemeinhin angenommen wird ...

5. DIE KRITIK

5.1. BRIGITTE FALKENBURG

Das Ich, über das ich urteile, ist also nicht der Leib und das an den Leib gebundene Ich a l s s o l c h e s, ist nicht das mit der Natur in psychophysischem Zusammenhang stehende Bewusstsein als solches, sondern dieser absolut gegebene Zusammenhang von Wahrnehmungen, Vorstellungen jedweder Art, Gefühlen, Begehrungen, Wollungen, genau so, wie er in dem direkten Schauen der Reflexion ... vorliegt.

(Edmund Husserl, Grundprobleme der Phänomenologie 1920/11, [82])

Um die Kritik zu beginnen lohnt es sich gleich direkt an der Physik anzuknüpfen. Glücklicherweise kann man das in der Person von Brigitte Falkenburg tun. Falkenburg, geboren 1953 in Nürnberg, ist deutsche Philosophin, Physikerin und Professorin für Philosophie und Technik an der TU Dortmund. 2012 hat sie eine umfangreiche Kritik an der Hirnforschung mit dem Titel *Mythos Determinismus* verfasst. Darin beleuchtet sie das Konstrukt der Hirnforschung mit einer der Philosophie wie der Physik gleichermaßen verpflichteten Methodik.

Einer ihrer Gedankenstränge zur Problematik beruft sich auf Leibniz: egal wie genau die Messinstrumente werden, egal wie umfangreich die Rechenprogramme sich gestalten mögen und wie hoch aufgelöst und genau Abbildungen und Repräsentationen durch technische Entwicklungen auch werden können, so wird es doch unmöglich bleiben, dem Gehirn beim Denken zusehen zu können. „Die bildgebenden Verfahren machen keine mentalen Prozesse sichtbar, und sie werden es auch niemals tun.“ (Falkenburg 2012, S. 153, in Zukunft zitiert als MD – *Mythos Determinismus*) Was man zu Gesicht bekommt sind immer nur Hirnströme und Sauerstoffkonzentrationen. Man müsste also annehmen, dass ein abgebildetes Aktivitätsmuster, welcher Art auch immer, *genau einem* eindeutig bestimmbar mentalen Prozess zuzuordnen sei.

Dies allerdings würden auch die Hirnforscher selbst verneinen, weil das Gehirn viel zu komplex und vernetzt und kooperierend zu arbeiten scheint; eben durch die Neuroplastizität ist es ja gerade von Nöten, ein immer existierendes Rauschen aus den Bildern herauszumitteln. Um dies zu umgehen muss auf streng vereinfachende Annahmen zurück gegriffen werden – welche allerdings genau diese Wandlungsfähigkeit wieder negieren. Anders ausgedrückt stellt sich die Frage, wie es die Hirnforschung schafft (oder schaffen will), das subjektive Erleben des je einzelnen Menschen innerhalb einer einheitlichen Wissenschaft von Geist und Gehirn zu objektivieren?

Zu unterscheiden sind anfänglich zweifellos subjektive mentale Phänomene von objektiven physischen Phänomenen. Zweitere sind in der Außenperspektive erlebbar, erstere nicht – oder zumindest nicht ausschließlich. Wie wir oben gesehen haben, vertreten manche Hirnforscher jedoch den Standpunkt, dass es diese Art von Unterscheidung nicht gibt, da sie auf Illusionen beruht. Auf der anderen Seite denken viele Philosophen – vor allem jene der phänomenologischen Richtung – dass die Ich-Perspektive irreduzibel ist.

Natürlich gibt es nun in den Befunden der Hirnforscher streng objektive Ergebnisse, Phänomene oder – wie Falkenburg es nennt (siehe dazu zum Beispiel MD, S. 159): „Befunde.“ So haben etwa Neurophysiologen Aktionspotentiale messbar gemacht, Chemiker Stoffe wie Adrenalin analysiert und Neuropharmakologen untersucht, wie Organe auf gewisse Stoffe reagieren. Als diese Befunde sind „rein physische Phänomene, und zwar naturwissenschaftliche Phänomene der Physik oder der Chemie.“ (ebd.) In erster Linie wurden diese Ergebnisse in Tierversuchen erzielt, und was die Tiere dabei fühlten und erlebten hatte *keinen* Einfluss auf die Ergebnisse, es war kurz gesagt egal.

Erst später kam es dann überhaupt wieder zu einer Beschäftigung mit der Schnittstelle von Geist und Gehirn, wobei geschichtlich hier die Phrenologie eine Rolle spielt (wenngleich keine erfolgreiche), sowie auch die oft genannten neuropathologischen Fälle von Menschen (Patienten), die kognitive Defizite zeigten, welche auf Hirnverletzungen zurückgingen. So konnten mit der Zeit bestimmten Arealen bestimmte Aufgaben zugewiesen werden. Natürlich nur dann, wenn einigermaßen *regelmäßig* die gleichen Probleme bei den gleichen Schädigungen eintraten. Um Karten des Gehirns anfertigen zu können braucht man also viele ähnliche Fälle. Hinzu kommt noch, dass immer nur mit einem *Durchschnittshirn* gerechnet wird, weshalb die entstehenden Bilder doppelt vereinfachend sind.

Somit kommt Falkenburg schnell zur Ansicht, dass „[d]ie Objektivierungsleistungen der Hirnforschung ... also [...] *schwächer* als die der paradigmatischen Naturwissenschaft Physik [sind].“ (MD, S. 161) Die Hirnforschung muss mit Korrelationen arbeiten, die aber nicht „in einem sehr strengen Sinn“ (ebd.) objektivierbar sind. Und diese *leichte* Objektivität ergibt sich schon alleine aus der neuronalen Plastizität, weitere Punkte folgen noch.

5.1.1. Das Einheitsproblem

Des weiteren ist auch die Vereinheitlichungsleistung der sogenannten Neurowissenschaft nach der Forscherin „erheblich schwächer als die der Physik.“ (MD, S.162) Die *gesamte* Physik kann sich nämlich durch mathematische Naturgesetze grundsätzlich vereinheitlichen. Diese sind unter „wohldefinierten Bedingungen allgemeingültig.“ (ebd.) Dies ist eigentlich bekannt, als Beispiele werden das Newtons'sche Gravitationsgesetz oder das Fallgesetz

Galileis genannt. Wenn es innerhalb dieser Gesetze und Regeln Probleme gibt, dann gelten diese Unstimmigkeiten für die *ganze* Physik.

Die Einheit der Neurowissenschaft wiederum, so Falkenburg, sieht ganz anders aus. Auch dies hat einen Grund, welcher vorerst ein formaler und gar kein inhaltlicher ist: die Hirnforschung ist nicht nur relativ gesehen eher jung, sie ist auch höchst interdisziplinär. Somit treffen viele verschiedene Wissenschaften (mit naturgemäß verschiedenen vereinheitlichenden Regeln) aufeinander, und müssen sich gleichsam auf einen Nenner bringen. Schon ohne genaue Strukturierung sind zum Beispiel die Physik, die Chemie, die Medizin und die kognitive Psychologie zu nennen. Die Befunde der Hirnforschung stammen aus anatomischen und histologischen Studien genauso wie aus elektrischen Tierversuchen, psychiatrisch-neurologischen Fallstudien, bildgebenden Verfahren oder psychologischen Experimenten. Gemeinsam ist dabei höchstens der *Untersuchungsgegenstand*. Eine *echte* kognitive Neurowissenschaft – wie manche Forscher diese Richtung nennen – gibt es jedoch so gesehen nicht, da „[i]hre Einheit ... nicht durch umfassende mathematische Gesetze konstituiert“ (ebd.) wird.

Betrachten wird die bildgebenden Verfahren, dann haben wir es tatsächlich mit einer lange nicht für möglichen gehaltenen Objektivierung des Geistes zu tun. In Anlehnung an Galilei arbeitet Falkenburg einige Punkte heraus, die davon ausgehend für die heutige Physik und auch für die experimentelle Methode an sich immer noch bedeutend sind. Sie unterscheidet sechs wichtige Stufen oder Punkte:

1. Abstraktion: damit ist das Absehen von den qualitativen Eigenschaften eines Phänomens gemeint. Dies trifft vor allem dann zu, wenn selbige Qualitäten nicht quantifizierbar sind, meist weil es schlichtweg kein geeignetes Messverfahren gibt (oder noch nicht gibt).
2. Idealisierung: Wenn ein Phänomen gegenüber seiner mathematischen Beschreibung Unregelmäßigkeiten aufweist, dann werden diese sozusagen übersehen; komplexe Eigenschaften werden also vernachlässigt.
3. Analyse und Synthese der Wirkungen: Die moderne Bezeichnung dafür ist *Top-down* und *Bottom-up* Verfahren. Ein Weg alleine reicht somit nicht aus. Wenn die Analyse (i.S.v. Zerlegung in Komponenten) zu kausalen Ergebnissen kommt, dann muss auch wieder die Synthese (i.S.v. Zusammensetzung aus Komponenten) zu kausalen Erklärungen kommen.
4. Isolation des untersuchten Systems: Galilei hat zum Beispiel den Luftwiderstand in seinen Berechnungen und Experimenten isoliert – allerdings nur durch Idealisierung, weil anderes damals nicht möglich war. Heutzutage ist das auch in der Physik besser möglich; an sich ist damit natürlich gemeint, dass man eben nur *ein* System

untersuchen will und selbiges möglichst von allen anderen (störenden) Einflüssen fern zu halten versucht.

5. Reproduzierbarkeit der Versuchsergebnisse: Die Physik beschäftigt sich mit regelmäßigen, standardisierten und idealtypischen Naturerscheinungen. Sie will natürlich unbekannte systematische Fehler vermeiden. Somit werden Experimente immer wieder wiederholt, im besten Fall mit mehreren, unabhängigen Methoden.
6. Variation der Versuchsverbindungen: Hier werden die äußeren Umstände verändert um die sich so veränderten Phänomene zu beschreiben. Die unterschiedlichen Messgrößen stehen in einer Beziehung und genau diese spiegelt die physikalischen Gesetze wieder. Durch die Mathematik werden sie beschreibbar gemacht und dann als Naturgesetze betrachtet. (vgl dazu: MD, S. 78 u. S. 101)

Der Anspruch und die Überlegung von Falkenburg dürfte klar sein: wenn die sogenannte Neurowissenschaft so selbstbewusst auftritt wie sie es tut, und dazu auch noch weitgehende gesellschaftliche Veränderungen, wie eben im Strafrecht, aufgrund ihrer Befunde fordert, dann muss und soll sie sich auch harter und erprobter wissenschaftlicher Ansprüche stellen.

Ad Abstraktion: Wenn man mentale Phänomene untersuchen will, dann ist es naturgemäß unmöglich, die qualitativen Eigenschaften unberücksichtigt zu lassen, weil man so sofort die Untersuchung beenden müsste. Also müssen zuerst Messverfahren für mentale Phänomene geschaffen werden. Gelänge dies schlichtweg nicht – wie Kant selbst ja noch annahm –, dann wäre das Projekt schon von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Einige Forscher des 19. Jahrhunderts konnten aber gerade auf den Gebiet der Sinnesqualitäten erhebliche Erfolge erzielen. Jeder erstsemestrigen Studentin der Psychologie ist demnach der Ausdruck *Psychophysik* ein Begriff. Hier wird innerhalb von Reiz-Reaktions-Experimenten das subjektive Erleben der Versuchspersonen untersucht. Wenngleich es innerhalb dieser Anstrengungen weit zurückreichende Versuche gab, ist der Höhepunkt sicher mit zwei Namen verbunden: Ernst Heinrich Weber und Gustav Theodor Fechner. Das Programm der Psychophysik war jedoch von Anfang an ein begrenztes, weil *wie* das Gehirn die jeweiligen Nervensignale genau verarbeitet konnte dann erst mit heutiger Technik ansatzweise erkundet werden. Die technischen Möglichkeiten des 19. Jahrhunderts ließen dies einfach nicht zu. Was gemacht wurde ist eine *Messtheorie* der Sinne aufzustellen, also eine Art von „äußerer Psychophysik.“ (vgl. MD, S. 171) Anders ausgedrückt bedeutet das nicht anderes, als dass erforscht werden soll, wie wir Menschen die Stärke von Sinnesreizen *wahrnehmen*. „Die Messergebnisse der Psychophysik ordnen eine Sorte von mentalen Phänomenen, die Sinneserlebnisse oder 'Qualia', in Skalen ein.“ (ebd.) So kommt man zu phänomenologischen Gesetzmäßigkeiten, die einen Zusammenhang zwischen Reizstärke und Empfindungsstärke herstellen können. Das Hauptergebnis ist, dass menschliche Empfindungsstärke

logarithmisch mit der Reizstärke ansteigt. Dies ist das Weber-Fechnersche Gesetz, auf welchem die Maßeinheit Dezibel beruht.

Trotz dieses Erfolges kommt es zu einigen Problemen in der Psychophysik: schon die Physik kann Größen nicht immer exakt vermessen und selbst die Temperatur kann nicht theoriefrei definiert werden. Umso schwerer ist es naturgemäß, eine *Einschätzung* von Temperatur (oder auch von Lautstärke, ...) messen zu wollen. Man muss festhalten, dass es sich hierbei niemals um den Reiz an sich handeln kann, der gemessen wird, sondern immer um eine sekundäre Qualität, die in einem *Verhältnis* zum Reiz steht. Und diese Messung ist immer nur eine ungefähre Annäherung, eine *indirekte* Skalierung also. Es gibt keine genormte Standardempfindung - „in diesem Punkt hat Kant bis heute recht.“ (MD, S. 173)

Wenn nun eine reine Reiz-Reaktions-Messung durchgeführt wird, dann kann – wie in der behavioristischen Psychologie – nach der strengen physikalischen Methode vorgegangen und die Abstraktion angewandt werden. Da die Psychophysik und alle nachfolgenden Erforschungen des Mentalen aber gerade das *nicht* wollen, muss die Abstraktion als Element aufgegeben werden, und durch ein *kausales* Schema von Reiz und Reaktion ersetzt werden. Was der Mensch wahrnimmt wird als Wirkung physischer Ursachen verstanden, und so wird die Wahrnehmung (und nichts anderes) objektiviert. Dieser Brückenschlag über die Äußerungen der Versuchspersonen darf keineswegs unter dem Tisch fallen, da er eben dazu dient, überhaupt eine *Verbindung* zwischen der physischen und der mentalen Welt des Menschen herzustellen! Das Schema ist simpel doch nicht problemfrei. Es fußt nach Falkenburg auf drei Annahmen:

- (i) Ein Reiz *bewirkt* eine Reaktion, d.h. er ist die Ursache der Reaktion.
- (ii) Eine Ursache ist *notwendig* und *hinreichend* für das Zustandekommen der Wirkung.
- (iii) Die Ursache geht der Wirkung zeitlich voraus. (MD, S. 176)

Gerade die Ursachen können sehr schwierig zu bestimmen sein, vor allem, wenn es sich um ein so komplexes Feld wie die Hirnforschung handelt. Alle notwendigen Bedingungen sind also zusammen genommen hinreichend für einen Wirkfaktor. Es muss aber nicht jede der Ursachen *zeitlich nah* vor der Wirkung verortet sein!

Ad Idealisierung: Zu tragen kommt die *ceteris paribus*-Klausel. Diese spricht auf die Tatsache an, dass 'unter sonst gleichen Bedingungen' Experimente zu ähnlichen Ergebnissen führen, also eine interne Validität besitzen. Wenn die unabhängigen Variablen variiert werden, sollen die abhängigen sich verändern und so gemessen werden – um überhaupt einen

Kausalschluss zuzulassen. Logischerweise würden sonst nicht zu beeinflussende Variablen die Ergebnisse immer (mit)beeinflussen und auch verzerren. In der Volks- oder auch Betriebswirtschaftslehre ist dieses Prinzip ebenfalls stark verankert. (z.B. Fischbach/Wollenberg 2007, S. 53)

Es stellt sich in neurowissenschaftlichen Experimenten die Frage, wie der Faktor Mensch als unabhängige Variable kontrolliert werden soll? Es ist Falkenburg an dieser Stelle wohl Recht zu geben, wenn sie auf scheinbar ganz banale Situationen hinweist: erlebt man bei einem simplen Reiz-Reaktions-Experiment alles gleich, wenn man gerade vom Urlaub zurückkommt oder Ärger mit dem Chef hatte, wenn man gut ausgeschlafen ist oder kurz davor einen Kaffee zu viel getrunken hat? Wie diese ebenso unabhängigen Variablen überhaupt kontrolliert werden können ist eine wichtige Frage der experimentellen Psychologie.

Dieser Problematik bewusst versuchen sich die Forscher mit statistischen Verfahren zu behelfen. Gemittelte Ergebnisse über viele Versuchspersonen sollen diesen Fehler ausschalten. Eine andere Variante ist es, Software einzusetzen, die das idealisierte Bild des Gehirns durch Anpassung an die Wirklichkeit schon bei der Datenaufnahme zurückrechnet. Allerdings sind dies keine echten Variablenkontrollen, sondern wieder Verfeinerungen auf der rein physischen Seite. Sie berühren so das Problem nur indirekt.

Ad Analyse und Synthese der Wirkungen: Die *Analyse* der Gesamtproblematik funktioniert bezogen auf die Hirnforschung meist sehr gut. Sowohl Tierversuche als auch neuropathologische Fälle können optimal zu einer Zergliederung eines Sachverhaltes in seine einzelnen Komponenten führen. Auch Hirnstimulationen mit Mikroelektroden sowie modernere, nicht invasive Verfahren können in Reiz-Reaktions-Experimenten mehr oder weniger genaue Karten des Gehirns erzeugen, wie man am sehr bekannten Homunkulus Wilder Penfields ausmachen kann. Die Frage, wo etwas im Gehirn angesiedelt ist und welche Reaktion ein Stimulus oder auch eine Verletzung ebendort auslösen kann, ist also unumstritten. Auch der weitreichende Nutzen für die Medizin ist offensichtlich.

Schwierig und durchaus umstritten ist jedoch methodisch der Part der *Synthese*. Das Zusammensetzen der verschiedenen Komponenten zu einem schlüssigen System, die Annahme also, wie überhaupt etwas generiert wird, ist ungleich schwieriger, wobei Falkenburg ebenso das „Bindungsproblem“ (MD, S. 180) anführt. Für sie sitzen die Hirnforscher allerdings einem kapitalen Irrtum auf. Wie wir weiter unten zeigen werden, ist nämlich die Gleichsetzung von Geist und Gehirn, die der Synthese zu Grunde liegt, nicht streng naturwissenschaftlich gedeckt. Das liegt einerseits daran, dass es keinen vereinheitlichten Maßstab gibt, und andererseits daran, dass das Kausalitätsprinzip unzulässig überdehnt wird.

Ad Isolation: Dieser Punkt ist nach Falkenburg überhaupt jener, über den sich die Hirnforschung vielleicht am wenigsten bewusst ist. Sie befände sich hier wirklich auf dem Niveau der Physik zu Zeiten Galileis und sähe viele Probleme gar nicht. Es können nämlich (begrenzt) *neuronalen* Aktivitäten abgeschirmt werden, bei *mental*en Phänomenen ist das auf kontrollierte Art und Weise aber eigentlich *gar nicht* möglich (s.o.). Man erinnere sich an die Psychophysik, die mit großer Akribie und ernsthaftem Aufwand gerade einmal Reizschwellen zu erforschen wusste. Für die Deutung aller Experimente der Hirnforschung muss dieser Aspekt jedoch äußerst folgenreich sein!

Ad Reproduzierbarkeit der Versuchsergebnisse: Hier sieht die Sachlage weitaus besser aus – schon in der Psychophysik wurden statistische Methoden für sichere Ergebnisse benutzt und auch die Hirnforschung kann Experimente vorweisen, die reproduzierbare Ergebnisse bringen. Dies ändert jedoch nichts an der Problematik, was denn alles gemessen wird, und wie es synthetisch in eine Theorie eingebettet werden kann.

Ad Variation der Versuchsbedingungen: Hier kommt wieder das Problem der kausalen Analyse zu tragen. Die Versuchsbedingungen werden geändert um herauszufinden, welche physischen Faktoren kausal relevant für ein Auftreten rein mentaler Phänomene sind. Über diesen Umweg kann man dann im besten Fall zu mathematischen (im Sinne von: harten) Gesetzen für eben diese mentalen Phänomene kommen, niemals aber auf eine direkte Gesetzgebung. „Bei vielen Experimenten kommt dabei nicht mehr heraus, als ein paar *physische Bedingungen* zu bestimmen, unter denen bestimmte *mentale Phänomene* auftreten.“ (MD, S. 169) Etwaige Gehirnkarten – auch jene von Penfield – bleiben aber kausal. Bei den Reiz-Reaktions-Experimenten können die Versuchsbedingungen auf zwei Arten modifiziert werden: die Reize können verändert werden, oder die Reaktionen können je anders erfasst werden. Vor allem die Erfassung ist hierbei trickreich. So können etwa neuronale Aktivitäten gemessen werden, oder auch von Versuchspersonen Auskünfte verlangt werden. Durch Variabilität sind diese Versuche auch sehr beliebt. Als mustergültig können etwa laut Falkenburg die ebenfalls schon weiter oben erwähnten Versuche der Maskierung von Reizen angesehen werden. Hierbei ist auch tatsächlich eine hohe Kontrolle der Versuchsbedingungsvariation gegeben.

Wenn man die ernsthaften Experimente der Psychophysik bemüht, dann wird sowohl der Abstraktion (über den kausalen Umweg), der Analyse der Resultate, der Reproduzierbarkeit und auch der Variation Genüge getan. In diesem Sinn wird der strengen Haltung Kants, dass es keine mathematische Darlegung der Psyche oder des Mentalen gibt, widersprochen.

Jedoch gibt es selbst bei diesen Ansätzen (die gerade *nicht* deckungsgleich mit moderneren Ansätzen und deren Geltungsanspruch sind) offensichtliche Schwachstellen. Diese liegen bei der Idealisierung, bei der Synthese der Wirkungen und der Isolation der untersuchten (mentalen) Systeme. Der Grund, warum schon diese einfachen Experimentalsysteme des Mentalen scheitern müssen, ist, nach Falkenburg zusammengefasst, „dass die Scheidung von Wesentlichen und Vernachlässigbarem in einer exakten Wissenschaft *quantitativ* ist.“ (MD, S. 183)

Die „mentalinen Ingredienzen“ (ebd.) der sogenannten Hirnforschung sind nämlich die Bewusstseinsinhalte der Versuchspersonen und gerade *nicht* isolierbar. „Die Gedanken sind“ wie sie immer wieder betont, „auch in diesen Experimenten frei.“ (ebd.) Genau so wenig, wie die Isolierung funktionieren kann steht es um die Synthese der Wirkungen: was wirklich im Einzelnen in welche mentale Reaktion auch immer eingeht - und wann es davor eingegangen ist - ist nicht zu messen.

Wenn die eigentlich nach wissenschaftlichen Kriterien ambivalent zu behandelnden Untersuchungen des 19. Jahrhunderts schon Probleme aufweisen, wie sieht es mit moderneren Ansätzen aus? Auch Falkenburg kommt nicht am oben schon ausführlich besprochenen Libet Experiment vorbei, welches sie *grosso modo* als vorbildlich ansieht. Und wie wir schon gesehen haben, hatte Libet sicher einen sehr ausgefeilten Plan, um seine Überlegungen experimentell umzusetzen und kreativ auszuarbeiten. Ebenso werden aber, wie angemerkt, seine Ergebnisse oft verkürzt dargestellt, oder aber sie werden als zu harte Fakten präsentiert.

Was nicht berücksichtigt wird ist einerseits, dass Libet nicht mehr aber auch nicht weniger als ein *Schwellenphänomen* erforscht (wie groß muss ein physischer Reiz sein um ein mentales Phänomen überhaupt auszulösen?), und dass er gar keine phänomenologischen Gesetzmäßigkeiten über das Reiz-Reaktions-Verhältnis aufstellen *wollte*. Trotz alledem ist ihm ein methodischer Fehler unterlaufen, der eng am Zeitproblem zu hängen scheint – was wieder einen zumindest indirekten Bezug zu Bergson erahnen lässt. Falkenburg führt in ihrer Analyse sehr treffend aus, was meiner Meinung nach bei den Libet-Experiment immer etwas diffus im Hintergrund mitschwingt:

Die zeitliche Messung der Handlungsabsicht im Vergleich zu Bereitschaftspotential *kehrte die Beziehung von Reiz und Reaktion um*. Zuvor hatte er die *mentale Reaktion* auf *physische Reize* gemessen. Jetzt maß er, wann ein *mentaler Impuls* im Verhältnis zu einem *physischen Signal* auftrat. *Was er übersah, war jedoch: Mentale Ereignisse lassen sich experimentell nicht isolieren.* (MD, S. 190, Hervorhebung im Original)

Zur Erinnerung: die Versuchspersonen sollten sich merken, wann sie sich frei (!) dazu entschlossen haben, die Hand heben zu wollen. So kann das allerdings nicht funktionieren,

wenn man naturwissenschaftliche Maßstäbe anlegen möchte. Hierbei wird nämlich tatsächlich die Reaktion mit dem Reiz zeitlich vertauscht. „Ein *mentaler* Reiz – die Absicht, die Hand zu bewegen, die im Bewusstsein auftaucht – wird mit der Messung einer *physischen Reaktion* – dem Bereitschaftspotential – verknüpft.“ (ebd.) Der mentale Reiz kann aber gar nicht im Bewusstsein isolierbar sein, er kann auch nicht experimentell überprüft werden. Somit fällt diese Sicherheit schlichtweg weg. Selbst wenn der Rest des Experiments sehr gut gestaltet wurde, und eine Handlung tatsächlich unbewusst eingeleitet werden kann, sagt das wenig über den freien Willen aus. Selbiges gilt auch für den minimierten freien Willen in Form einer Vetomöglichkeit. Diese setzt nämlich voraus, dass es einen Handlungswillen gibt, der sich vom Rest des menschlichen Bewusstseins mehr oder weniger deutlich abhebt, also isoliert betrachtet werden kann. Dies ist eine unzulässige Idealisierung, der nicht experimentell nachgekommen werden kann. Es wird nicht klar, welche kausal relevanten Faktoren vernachlässigt werden. Damit ist unsicher, was Libet denn eigentlich gemessen hat.

Falkenburg betont mehr als einmal, dass Forscher bei der Untersuchung von mentalen Ereignissen auf der Hut sein müssen, um nicht in „Fallstricke“ (z.B. MD, S. 189) zu gelangen. In diesem Fall wird schlichtweg übersehen, dass man mentale Zustände nicht genügend abschirmen kann. Es ist einerseits die Abgrenzung wage, weiters die Instruktion bewusstseinsverändernd (die Versuchspersonen werden in erster Linie gebeten sich selbst zu überwachen um einen schon *davor* gefassten Entschluss endlich umzusetzen), und schließlich ist sie auch unsinnig (da es darauf hinaus läuft, geplant spontan zu handeln).

Was jedenfalls nicht angebracht wäre ist, all den Experimenten ihren Sinn abzusprechen. Gerade auf medizinischem Felde können bildgebende Verfahren neue Lösungen aufzeigen, und auch das Libet-Experiment ist in der Forschung *per se* als notwendig anzusehen, um die Wissenschaft als Ganzes voranzutreiben. Lediglich auf Fehlschlüsse oder unzulängliche Verallgemeinerungen soll hier hingewiesen werden. Man muss auch anmerken, dass die meisten Forscher und Forscherinnen innerhalb der Neurowissenschaften anscheinend gar nicht auf die Idee kommen, entweder den freien Willen abschaffen zu wollen oder auch fordern würden, dass Gesetzesbücher umgeschrieben werden sollten.

Eine Problematik bleibt jedoch, nämlich die Gleichsetzung mit Geist und Gehirn, die nicht als einzelner Fallstrick, sondern eher als genereller Fehler angesehen werden könnte.

5.1.2. Die Modularität des Gehirns

Hirnforscher haben laut Falkenburg eine „modulare“ (MD, S. 199) Sichtweise des Gehirns, die auf folgenden Annahmen beruht:

- Aufgrund der bildgebenden Verfahren, und auch der schon lange beschriebenen

Einzelfälle der Neuropathologie, ist es möglich, Gehirnkarten zu erstellen.

- Diese sind jedoch ob der Neuroplastizität nur begrenzt verlässlich.
- Innerhalb der Forschungsrichtungen ist die modulare – im Sinne von atomistische – Funktionsweise der Gehirns vorherrschend. Dem gegenüber steht die holistische Sichtweise, die das Gehirn immer als ganzheitliche Funktionseinheit sieht.
- Gleichzeitig scheint alles darauf hinzudeuten, dass das Gehirn modular und ganzheitlich agiert, also eine Mittelposition einnimmt, da z.B. an kognitiven Prozessen immer mehrere, nicht immer genau zuordenbare, Areale beteiligt sind. (siehe dazu MD, S. 198f.)

Nun wird aber diese modulare Sichtweise des Gehirns, trotz aller Problematik, auf die Funktionsweise des Geistes einfach übertragen. Wie wir bereits oben ausgeführt haben, ist Gerhard Roth einer der prominenten Vertreter diese Ansicht. Nach ihm verfallen Menschen nur der *Illusion*, dass das Bewusstsein ein einheitliches Gebilde sei, während es sich seiner Ansicht nach eben aus Modulen zusammensetzt. Ein Modul sei demnach das körperliche Erleben der Welt, die wir als unterschiedlich zu uns selbst erleben, ein anderes Modul das Erleben der eigenen Innenwelt (Gefühle, Affekte, Wünsche). Auch rein geistige Tätigkeiten, wie das Nachdenken, wären demnach ein Modul.

Diese Annahme der *Modularität* von Bewusstseinszuständen wird zum anderen durch Befunde der Neurologie und Neurobiologie unterstützt, die zeigen kann, dass die Aktivität unterschiedlicher Teile des Gehirns mit unterschiedlichen Bewusstseinszuständen verbunden ist, und dass entsprechend die Verletzung oder Erkrankung dieser Teile Beeinträchtigungen der unterschiedlichen Bewusstseinszustände nach sich zieht. (Roth 2009, S. 133)

Kurz gesagt soll das Bewusstsein, wie oben schon geschrieben, keine Einheit, sondern etwas Zerteiltes, von einander Abgrenzbares sein. In diesen Teilen wirken dann, wie bei der Beschäftigung mit Roth herausgearbeitet wurde, verschiedene *Motive*.

Legt man dieser Ansicht pathologische Fälle der Medizin zu Grunde, kann verstanden werden, warum man zu so einem Bild der Person und seines Geistes (i.S.v. Psyche) kommt. Dies entspricht vordergründig der analytisch-synthetischen Methode. Diese Ansicht nimmt auch für sich in Anspruch, das Bewusstsein als Ganzes erklärbar zu machen, und zwar mit Hilfe naturwissenschaftlicher Methoden, welche jede Metaphysik oder Philosophie des Geistes unnötig machen würden. Dabei wird dieser Übergang als „aufklärerisches Projekt“ (MD, S. 201) gesehen, welches eben wieder eines zeigen soll: die Wahrnehmung unseres

Alltagsbewusstseins ist schlichtweg falsch, das Gehirn entscheidet aufgrund von neuronaler Aktivität immer zeitlich vorgeschaltet und weitestgehend autonom – zumindest findet ein Konstrukt des freien Willens keinen Platz in dieser Erklärung.

5.1.2.1. *Einschub Verhältnis Geist – Gehirn*

Damit lassen wir an dieser Stelle Roth kurz ruhen und wenden uns einer übergeordneten Frage zu: wie kann das Verhältnis von Geist und Gehirn überhaupt gesehen werden? Folgt man Peter Bieri (wie es auch Falkenburg macht) kommt man zu folgenden Möglichkeiten:

- Alle mentalen Phänomene des Menschen sind *nicht physisch* und gänzlich anders als physische Phänomene: **Radikale Verschiedenheit (V)**
- Manche mentalen Phänomene *können* physische Phänomene – i.S.v. Handlungen des Körpers in der Außenwelt – verursachen: **Mentale Wirksamkeit (W)**
- Alle Phänomene haben *nur* physische Ursachen: **Kausale Geschlossenheit (K)** (vgl. Bieri 2007, S. 5, MD, S. 28f.)

Interessant ist hierbei, dass jeweils immer nur zwei dieser Thesen möglich sind, also zumindest eine fallengelassen werden muss, um eine vernünftige Theorie aufrecht zu erhalten.

- Die *Verschiedenheitsthese* deckt sich wohl am ehesten mit dem Empfinden der Menschen und drückt den Gegensatz zwischen *dem Geistigen* und *dem Körperlichem* aus. Kurz gesagt ist *das Eine* die Welt des menschlichen Bewusstseins und *das Andere* ist die materielle Welt. Diese Grenzziehung wird wohl dadurch erreicht, dass Menschen erlernen, zwischen sich selbst und allen anderen Dingen (und Personen) der Welt zu unterscheiden. Gleichzeitig bricht auch die Außenwelt in uns ein, da wir selbst auch einen Körper *haben*, der offensichtlich nicht nur mentalen Regeln unterworfen ist. Eine *rein* geistige Substanz kann man also trotz aller jeweiligen *Qualia* nicht festmachen.

Dies eröffnet allerdings gleich ein weiteres Problem, dass nämlich mentale Phänomene wiederum fast naturgemäß nur aus der Ersten-Person-Perspektive erfahren werden können. Die *Qualia* einer anderen Person sind schlichtweg unzugänglich oder eben nur indirekt verstehbar.

Die Verschiedenheit muss nicht im descartesschen Sinn bedeuten, dass Geist und Materie getrennt und unabhängig voneinander sind, sondern kann auch bedeuten, dass sie in erster

Linie radikal verschieden sind. Es bleibt festzuhalten, dass dies *metaphysische* Theorien über die Beschaffenheit des Innen und des Außen sind, die zur Zeit naturwissenschaftlich weder bewiesen noch widerlegt werden können.

Diese an sich schon weniger starke Form der Verschiedenheit kann nun nach Falkenburg zur Beleuchtung weiter aufgespalten werden. Dies ist auch in der heutigen Diskussion rund um die Hirnforschung feststellbar:

(V_E) Eigenschafts-Verschiedenheit: Mentale und physische Phänomene sind *radikal verschiedene Eigenschaften* ein und derselben Person.

(V_R) Reduzible Verschiedenheit: Mentale und physische Phänomene *scheinen* zwar radikal verschieden, aber die ersteren lassen sich in irgendeiner Hinsicht auf die letzteren reduzieren. (MD, S. 37)

Bei V_E stellt sich die Frage, was denn bei Eigenschaften gemeint sein kann – klarerweise kann eine Person bestimmte Eigenschaften haben, die sie (positiv oder negativ) auszeichnen. Andere Phänomene – Glück, Schmerzen, Wünsche, Pläne, ... - können aber schwerlich als Eigenschaften angesehen werden. Hier wird die Verschiedenheitsthese zu vereinfachen versucht, jedoch geht dies auf Kosten der Genauigkeit und der Dynamik.

Bei V_R ist es offensichtlich so, dass über eine Hintertüre die Verschiedenheitsthese aufgehoben werden soll. Es wird gleichsam auf die Zukunft vertraut – irgendwann wird es demnach möglich sein, die mentalen Phänomene naturwissenschaftlich zu erklären. Diese wirken zwar nicht so als wären sie es, sind aber dennoch *physikalisch determiniert*. Doch damit sind wir wieder bei dem Problem, dass es *keine* einheitliche Maßeinheit sowohl für das Bewusstsein als auch für neuronale Aktivitäten gibt, und die Forschung offensichtlich auch noch meilenweit davon entfernt ist eine erstellen zu können!

- Die *Wirksamkeitsthese* beharrt, wie die Bezeichnung schon sagt, darauf, dass mentale Phänomene tatsächlich physikalische bewirken oder verursachen können. Auch diese Annahme passt vordergründig und offensichtlich gut zum menschlichen Erleben: wir fassen einen Entschluss, nachdem wir darüber nachgedacht haben oder auch spontan, versuchen diesen dann in der Realität der Welt umzusetzen und wir können sehen, welche Auswirkungen unsere Taten haben. In die Gegenrichtung funktioniert der Gedanke ebenso, da unsere Welt ja über die Sinne wahrgenommen wird. Unsere Organe machen nichts anderes als physische Phänomene wiederzugeben. Hier gibt es jedoch keine willentliche Steuerung (egal ob eine echte oder eine eingebildete), da wir diesbezüglich der Welt passiv ausgeliefert sind. Allerdings erleben wir diese Eindrücke je einzeln an uns, sodass die Sinneswahrnehmungen eben Qualia-Charakter besitzen. Hierbei ist weder geklärt, wie

mentale Phänomene Neuronen feuern lassen können, noch wie qualitative Sinneseindrücke im Bewusstsein entstehen.

Nimmt man These (W) als gegeben an, dann muss man auch den freien Willen als vorhanden anerkennen. Dennoch ist sie nach Falkenburg „vorwissenschaftlich“ (MD, S.40), weil sie eben völlig offen lässt, welche Verursachung für die Willensumsetzung in Frage kommt. Es bleibt beim Problem der Ursache, oder - philosophischer benannt – der Gründe. Weiter oben wurde bei den Philosophen bereits einiges zu dieser Problematik aufbereitet, die immer noch auf eine Lösung harrt (wenn eine solche überhaupt möglich ist).

Wird der finale Grund im alltäglichen (oder auch im teleologisch aristotelischen) Sinn verstanden, dann macht eine Frage nach Zielen und Zwecken einen Sinn. Warum studiert jemand Philosophie? Um Wissen anzuhäufen und einige Dinge besser verstehen zu können. Dies wäre eine (wahrscheinlich zu idealtypische) Antwort auf die Frage in diesem Sinn.

Wenn die Neurobiologie (und in ihrem Gefolge die Hirnforschung an sich) jedoch an Begründungen denkt, klammert sie diese Art von Antwort aus – sie bewegt sich logischerweise auf einem naturwissenschaftlichen Feld. Teleologische Aspekte des menschlichen Handelns interessieren dort nicht, und eine Erklärung muss im Gebiet der *Wirkursachen* zu finden sein. Hier werden kausale Mechanismen gesucht.

Diese beiden Interpretationen laufen aneinander vorbei, und der naturwissenschaftliche Zugang kann der These (W) nicht alleine genügen. Wenn ich einen Freund anrufen *will* benutze ich dazu ein Telefon. Sind neuronale Erklärungen nun für dieses Wollen ausreichend? Stofflich kann erklärt werden, dass im Gehirn die Umsetzung beginnt, auch die formalen Gründe (neuronale Verschaltungen beginnen zu arbeiten und entwickeln Repräsentationen) sind möglich anzugeben. Kausale Ursachen (Botenstoffe werden ausgesetzt, elektrische Ladungen erzeugt) können ebenfalls ganz genau erklärt werden. Was jedoch immer noch fehlt ist die Frage nach dem *Warum*. Diese „Beweislast ist enorm“ (MD, S. 43), denn warum ich eigentlich den Freund anrufen will, der eigentliche Grund dafür, kann nicht beschrieben werden. Immer noch kann hier nur eine unendliche Kette an Erklärungen gestartet werden, die immer genauer beschreibt, wie Handlungen ausgeführt werden, letztendlich kann ein Ursprung jedoch genau so wenig fixiert werden.

Das führt Falkenburg dazu, die These (W) wieder weiter zu unterteilen um dieses Hauptproblem zu benennen:

(W_A) Aristotelische Wirksamkeit: Mentale Phänomene können *Gründe* dafür sein, dass physische Phänomene bewirkt bzw. physische Tätigkeiten ausgeübt werden. Zu solchen Gründen gehören auch Zwecke und Absichten.

(W_K) Kausale Wirksamkeit: Mentale Phänomene können (*Wirk*-)*Ursachen* für physische Phänomene sein – zusammen mit *Stoff*- und *Formursachen*, aber *ohne* jede

Die eine Seite der Debatte bringt nun Gründe, die andere Ursachen ins Spiel, und das, obwohl beide Begriffe keine definitorische Grundlage haben. Wir haben nun das interessante Phänomen, dass der Unterschied in den Ansichten (Geist hier, Gehirn da) tatsächlich eine Frage der Metaphysik ist! Beide Seiten entkommen der Antinomie nicht, wobei die philosophische Argumentation dies zumindest teilweise eingesteht. Um die These (W) als Ganzes nicht aufgeben zu müssen ist eine einheitliche Erklärung des Ursachenbegriffs nötig. (W_A) liefert eine solche gar nicht, (W_K) gibt sich den Anschein es zu tun, jedoch unter Ausschluss einer stimmigen Erklärung der Intention. Ebenso ungeklärt ist bei der kausalen Wirksamkeit die Frage nach der Energieerhaltung innerhalb des geschlossenen Systems. Abgesehen davon, dass bei (W_K) die These der Verschiedenheit (V) gänzlich aufgegeben werden müsste.

Wenn die These der Wirksamkeit (W) jedoch als solches aufgegeben werden soll, öffnet man nur neue – wenngleich in der Philosophie altbekannte - Problemfelder:

- Körperliche Phänomene bewirken geistige Phänomene, aber dies gilt nicht umgekehrt. Jegliches Bewusstsein ist ein mehr oder weniger zufälliges Nebenprodukt ohne Auswirkungen (Epipphänomenalismus).
- Geistige Phänomene bewirken den Anschein physischer Ergebnisse, die es aber in Wahrheit gar nicht gibt (Idealismus).
- Ein allmächtiger Gott regelt alle geistigen und physischen Zustände (Okkasionalismus).
- Es besteht überhaupt kein Zusammenhang zwischen mentalen und physischen Phänomenen (psychophysischer Parallelismus). (vgl. MD, S. 45)

All diese Lösungen sind gleichermaßen unbefriedigend, wenngleich einige Hirnforscher die erste Möglichkeit tatsächlich in Betracht ziehen dürften.

- Nach der *Kausalitätsthese* ist die physische Welt in sich vollkommen geschlossen. Physische Ereignisse haben nur physische Ursachen - dieses Kausalprinzip liegt an sich jeder Naturwissenschaft zu Grunde. Somit ist es nach diesem Prinzip verboten, von nicht physischen (mental) Ursachen auf physische Wirkungen zu schließen.

Die These unterscheidet sich fundamental von den Thesen der Verschiedenheit und der Wirkung, da sie nicht auf alltäglichen Erfahrungen beruhen kann. Eine vollständige kausale

Geschlossenheit der gesamten Welt würde nach Falkenburg unsere Erfahrung „grundsätzlich“ (MD, S. 47) übersteigen. Naturwissenschaftlich betrachtet ist das Kausalprinzip (nicht aber die These der vollkommenen kausalen Geschlossenheit) eine Verfahrensregel, um die Naturphänomene überprüfbar zu machen. Sie ist also eine *Methode*.

Die These der kausalen Geschlossenheit der Welt geht aber über das Kausalprinzip noch hinaus, da sie *alle* Ursachen der Welt physisch erklären will.

Falkenburg zieht folgenden Vergleich:

In einer Art Umkehrung des naturalistischen Fehlschlusses der Ethik wird dabei ein Sollen zum Sein erklärt: Die Regel, immer weiter nach physischen Ursachen zu suchen, wird zur Annahme über das Sein – zur Behauptung, die physische Welt sei faktisch kausal geschlossen. (ebd.)

Diese Ansicht ist unverträglich mit (W_A) und bestärkt die Annahmen von (V_R).

Alle drei Thesen sind eigentlich *philosophischer* Natur und stellen laut Falkenburg ein Verallgemeinerungsproblem dar: die sogenannten Hirnforscher aller möglichen Richtungen dehnen naturwissenschaftlichen Methoden in verallgemeinernder Art und Weise vom gut untersuchbaren Gegenstand (Gehirn) auf das diffizile Feld des Geistes aus, ohne jedoch schlüssige Gründe dafür angeben zu können, *warum* sie das machen. Wir haben oben nicht nur gesehen, dass verschiedene Philosophen seit jeher mit diesem Problem zu ringen haben, sondern eben auch, dass eine allgemein gültige Maßeinheit für alle Phänomene schlichtweg noch nicht gefunden wurde. Durch ein Festhalten an der These der kausalen Geschlossenheit (K) muss die Wirksamkeit auf (W_K) heruntergebrochen werden, wobei einiges an Plausibilität verloren geht. Die Verschiedenheit muss zu einer (V_R) gemacht werden, und somit ist diese Sicht der Dinge eigentlich nicht mehr mit unserem *Erleben* in Einklang zu bringen.

Diese drei Thesen sind wie erwähnt nicht kompatibel, zumindest eine muss aufgegeben werden, um nicht in Widersprüche zu geraten. Geht man den Weg der Verallgemeinerung des Kausalprinzips durch eine These der allgemeinen Kausalität, dann bekommt unser ganzes Alltagserleben die gleiche Wertigkeit wie der Glaube an Gespenster oder an die naturreligiöse Beseelung aller Gegenstände: es wird irgendwie lächerlich und falsch.

Genau dieser Gedankengang beschreibt den Titel Falkenburgs Werkes *Mythos Determinismus*: im überschüssigen Glauben an das Kausalprinzip wird dieses nicht mehr als regulativer Grundsatz betrachtet, sondern wird - durch unzulässige Erhöhung - nichts anderes als eine *neue* Metaphysik. Ironischerweise eine, die im Namen der Aufklärung genau selbige abschaffen und entlarven möchte.

Die These der geschlossenen Kausalität ist weder empirisch beweisbar noch widerlegbar, und es ist Falkenburg wohl beizustimmen, dass es

traurig, aber wahr [ist], dass kaum ein Philosoph es heute wagt, die These (**K**) der kausalen Geschlossenheit der Natur in Frage zu stellen, die uns erst den Konflikt zwischen Außenwelt und Innenwelt, objektiven Kausalwirkungen und subjektivem Erleben beschert. (MD, S. 50)

Die Frage nach dieser These ist jedoch keine der Physik, die in ihren eigenen Bereichen das Kausalprinzip immer wieder erweitert und ausdehnt, sondern tatsächlich eine Frage der Philosophie. Die ganze Welt der Menschen wird hier mit der physischen Natur verwechselt - nicht von irgendwoher denkt man bei dieser Problematik an Kant.

An dieser Stelle springen wir nun wieder etwas zurück und beleuchten nochmal die Ansichten von Roth, der eben unser Alltagsbewusstsein wie auch unser Rechtssystem grundlegend geändert sehen möchte. Wie gerade dargelegt unterstellt Falkenburg den Hirnforschern, welche die Erkenntnisse der Naturwissenschaften allgemein-gesellschaftlich angewandt sehen wollen, auf plausible Art und Weise einen Denkfehler zu begehen. „Die Absicht, unser Bewusstsein naturwissenschaftlich von den Hirnfunktionen her zu erklären, ist zunächst nur ein heuristisches Prinzip der Forschung.“ (MD, S. 201)

Roth hat, um zur Annahme der Modalität von Bewusstseinszuständen zurückzukommen, in *Aus der Sicht des Gehirns* dargelegt, wie er den Aufbau des Bewusstseins sieht. „Grundsätzlich“ stellt er fest, „müssen wir zwischen Zuständen des *Aktualbewusstseins* und des *Hintergrundbewusstseins* unterscheiden.“ (Roth 209, S. 132) An sich ist das nichts Neues, da die Unterscheidung in Bewusstseinsinhalte und in das Selbst (oder das Ich) geläufig ist. Das *Aktualbewusstsein* definiert er als „von ständig wechselnden Inhalten gekennzeichnet“ (ebd.), und meint damit die sinnliche Erkenntnis unseres Körpers. Alles was wir sehen, hören, schmecken, riechen und tasten können wird hierin verarbeitet und als unterschiedlich zu unserem Ich erlebt. Ebenso zählen dazu nach Roth Affekte, Gefühle und Wünsche, die wir anders erleben als äußere Wahrnehmungen. Eine weitere Form des *Aktualbewusstseins* sind rein geistige Tätigkeiten, also Denken, Erinnern und Vorstellen. Die Zustände erscheinen unkörperlich. Als Sonderform definiert er noch die Aufmerksamkeit, die reaktiv oder aktiv sein und unsere „Wahrnehmungen, Gefühle und Schmerzen“ (ebd.) verstärken kann.

Neben diesen wechselnden Inhalten gibt es noch eine Klammer unseres Bewusstseins, die von ihm eben *Hintergrundbewusstsein* genannt wird. Es umfasst länger anhaltende Bewusstseinszustände, wodurch eine körperliche Identität in Zeit und Raum ermöglicht wird. Ich bin der Gleiche wie gestern und ich kann nicht an zwei Orten gleichzeitig sein. Ich besitze

genau einen – meinen eigenen - Körper, der sich in einer Realität befindet, die sich von bloßen Vorstellungen unterscheidet. „[U]nd schließlich gehört dazu das Erleben der Autorenschaft der eigenen Wahrnehmungen, Gefühle, Gedanken und Handlungen, d.h. das Gefühl »ich bin es, der da wahrnimmt, fühlt, denkt, entscheidet und handelt«“ (Roth 2009, S. 133) Dass Menschen diese unterschiedlichen Bewusstseinsformen als eine Einheit wahrnehmen ist nach Roth Teil der *Illusion*.

Das Aktualbewusstsein entspricht dem philosophischen Terminus der *Qualia*, denen sekundäre Qualitäten zukommen, die sich aus den Eigenschaften der Dinge an sich selbst (primäre Qualitäten) ableiten. Diese Sichtweise bringt uns wieder zurück zur Verschiedenheitsthese, denn das Verhältnis dieser Qualitäten ist weiterhin ungeklärt. Falkenburg hält fest: „Völlig unstrittig ist nämlich: Niemand weiß, wie die *Qualia* zustande kommen.“ (MD, S. 202) Die Frage ist hierbei einfach: warum fühlen sich Töne, Farben, Gerüche, ... für Menschen so verschiedenartig an? An den physischen Phänomenen kann es nicht liegen, denn Wellenfrequenzen können keinen Aufschluss darüber geben. Bei Schallwellen etwa führt eine ansteigende Frequenz zu höheren Tönen, bei Lichtwellen wird rot zu gelb und gelb zu grün etc. Es bleibt anzumerken, dass die verschiedenen Ausformungen der *Qualia*, also die Inhalte des Aktualbewusstseins, erstens von den gegebenen physischen Phänomenen verschieden sind, aber sich auch untereinander stark unterscheiden. Darüber sind sich nach Falkenburg auch alle Forscher – ob nun Philosophen oder Hirnforscherinnen – einig. Der Grund ist, dass es einfach keine allgemein gültigen Lösungsvorschläge dafür gibt.

Anders verhält es sich aber beim Konstrukt des Hintergrundbewusstsein, also beim Selbst oder Ich. Es ist zwar so, dass es auch hier eine Übereinkunft, was die bloße Existenz betrifft, gibt (es gibt entweder ein Selbst, oder aber es gibt zumindest die Illusion eines solchen), über die tatsächliche Ausformung herrscht jedoch keine Einigkeit. Die Hirnforschung hat eine fixe Komponente in der Argumentation: die eine Bewusstseinsform kann nicht ohne die andere auftreten – man kann sie zwar unterscheiden, aber sie sind auch beides Teile *eines* Bewusstseins. Generell ist das nach Falkenburg richtig, jedoch „liegt dies nicht an der Beschaffenheit des Bewusstseins und seiner Aspekte, sondern an der verwendeten Begrifflichkeit.“ (MD, S. 204) Was nämlich dieser Überlegung der Hirnforschung zu Grunde liegt ist eine alte philosophische Denkweise, die hierauf angewendet darauf hinausläuft, dass das Bewusstsein sich in Substanz (Aktualbewusstsein oder *Qualia*) und Akzidenz (Hintergrundbewusstsein oder Selbst) aufsplittet. So lässt sich Bewusstsein dann *denken*. Nur auf diese Art kann erreicht werden, dass dem Selbst gerade *keine* eigene Substanz zugesprochen wird. Es gibt aber keine Gesetzmäßigkeit, welche zwingend vorschreibt, diesen Blickwinkel einzunehmen.

Das wäre also der erste Fehler dieser Denkweise, die zwar David Hume schlüssiger findet als Descartes und Leibniz (was philosophisch durchaus möglich sein kann), aber dennoch keine

Antwort dafür liefert, wie das Bündel verschiedener Bewusstseinszustände zusammengehalten werden kann. Auch hier wird man jedoch nicht den Überlegungen Kants gerecht, der in der *Tranzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*, § 15: *Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt* zu dieser Problematik ungleich komplexer anführt:

Allein die V e r b i n d u n g (coniunctio), eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann uns also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung S y n t h e s i s belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die V e r b i n d u n g die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekt selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbsttätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, daß diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und daß die Auflösung, A n a l y s i s, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur d u r c h i h n als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können. (KrV, B 129f.)

Das typische Problem der Hirnforschung ist an dieser Stelle, dass der Teil des Gehirns vom restlichen Selbst, das den ganzen Menschen repräsentiert, getrennt wird. Dadurch kommt es zu der fehlerhaften Ansicht, dass das Bewusstsein nur aus einzelnen Teilen bestehe, so wie wenn es keinen Körper an sich, sondern lediglich Arme, Beine, Rumpf etc. gäbe. Kant übersteigt diese Problematik, indem er den Sustanzbegriff anders betrachtet und ihn „*generell* (...) an unsere kognitiven Leistungen“ (MD, S. 2014) anbindet. Wie oben ersichtlich ist das Selbst bei Kant in erster Linie eine Tätigkeit, und keine bloße Substanz! Die Verbindung muss vom Subjekt selbst gemacht werden, weil sie nirgendwo anders sein könnte, wodurch auch nichts aufgelöst werden kann, was nicht vorher tätig verbunden wurde. (Hierin ist Kant sicher differenzierter als die Konzepte der Hirnforschung, vielleicht wird deswegen so wenig auf ihn eingegangen.)

Neben diesem ersten Denkfehler, der das Selbst als lose Ansammlung verschiedener Bewusstseinszustände ansieht, hat auch der zweite nach Falkenburg direkt mit dieser Sichtweise zu tun. Es geht um die *Überschätzung* der Möglichkeiten der Analyse und diese hat ihre Grundlegung in Descartes Unsterblichkeitsbeweis der Seele. Durch die analytische Methode hat selbiger bekanntermaßen von der Grundannahme der radikalen Verschiedenheit (siehe oben) von Körper und Geist darauf geschlossen, dass der Körper, ausgedehnt und teilbar, bei Tode in seine Einzelteile zersetzt wird, die Seele hingegen, nicht-ausgedehnt und unteilbar, als Einheit fortbestehen müsse. Der Grund ist eben, dass das, was sich nicht teilen

kann, auch nicht sterben könne. Dieser Beweis ist philosophisch heutzutage nicht mehr völlig schlüssig (was mit der zu starken Annahme des *Cogito* einhergeht), jedoch bestehen zwei Annahmen weiter: das Selbstbewusstsein hat erstens eine privilegierte Stellung in unserer Welt und es stellt zweitens eine unteilbare Einheit dar. Dies entspricht auch dem menschlichen Erleben.

Die Hirnforschung akzeptiert zwar die privilegierte Stellung als empirische Wahrheit, jedoch sieht sie die Einheit des Selbstbewusstseins – wie eben dargelegt – als widerlegt und als Illusion an. Hauptsächlich geht diese Annahme auf die Auswirkungen von Hirnschädigungen zurück, die den Menschen als Wesen zeigen, das in verschiedenen Feldern gravierende Ausfälle verzeichnen kann, während andere einwandfrei weiter funktionieren.

Überzeugend legt Falkenburg dar, dass „[a]us wissenschaftstheoretischer Sicht jedoch festzuhalten“ (MD, S. 207) ist, dass das ganze Phänomen (die Erfahrung einer Einheit, soll man sie jetzt Ich, Selbst, Selbstbewusstsein oder wie auch immer nennen) ein „vorwissenschaftliches“ (ebd.) ist. Diese Einheit kann richtigerweise (noch?) nicht von der Hirnforschung wissenschaftlich erklärt werden. Deshalb, und hier kommt die Analogie zu Descartes ins Spiel, wird, begründet auf einer Analyse, angenommen, dass einzig die einzelnen Komponenten überhaupt bestehen, weil jene durch Untersuchungen erkannt und erklärt werden können. Jene *einzelnen* Komponenten stellen also in der Lesart der Hirnforschung als eine Art von Bündel das Bewusstsein dar.

Die berechtigte Frage ist, ob nicht die analytische Methode hier gehörig überschätzt wird. Wie oben schon angemerkt wurde, sind Analyse und Synthese zwei Seiten der gleichen Medaille. Auch wenn nachgewiesen werden konnte, welche Teilsysteme sich im Bewusstsein befinden (vor allem eben durch pathologische Ausfallserkrankungen und Tierversuche), sind diese *Top-down* Überlegungen vom Bewusstsein abführend. Abgesehen davon, dass diese ein Bewusstsein überhaupt voraussetzen, ist jedenfalls festzuhalten, dass die Synthese (oder die *Bottom-up* Erklärung) überhaupt keine nennenswerten Erfolge erzielt. Das Phänomen des einheitlichen Bewusstseins, das tagtäglich erlebbar ist, wird nämlich in keinsten Weise zu erklären versucht – ganz einfach deswegen, weil es aus der Sicht der Hirnforschung (allerdings auch nicht aus anderer Sicht) *keinerlei* Erklärungsansätze gibt. Dies ist wohl auch der Hauptgrund dafür, dass das Bewusstsein einfach negiert wird – es gibt es als Einheit, Substanz oder auch Tätigkeit schlichtweg *nicht*, es wird also zu Illusion erklärt. Phänomenologisch ist aber mit der Bündeltheorie gar nichts erreicht, weil so das Hintergrundbewusstsein und seine Tätigkeit nicht erklärt werden – man denke hier wieder an Kants Überlegungen in der *KrV*.

Die Beweislast bleibt weiter bestehen, weshalb Falkenburg diesen Denkfehler nun als „atomistischen oder mereologischen Fehlschluss“ (MD, S. 208) bezeichnet. Es geht einfach um das Verhältnis von je einzelnen Teil zum Ganzen. In diesem Fall dreht es sich um das

menschliche Erleben des eigenen Selbst, um die je eigene Ich-Perspektive; diese müsste dargestellt und sinnvoll erklärt werden. *Wie* unser diesbezügliches Erleben entsteht kann auf viele Arten erklärt werden, empirisch nachweisbar ist jedoch keine der vielen Methoden. Weder Wolf Singers Metarepräsentationen noch Gerhard Roths Modularität erklären das Phänomen der integrativen Instanz.

Falkenburgs Kritik bietet noch viele andere Ansatzpunkte, hier wurden nur einige dargestellt, auch um Raum für weitere Überlegungen zu lassen. Definitiv ist ihr Werk *Mythos Determinismus* eine Pflichtlektüre für alle, die sich ernsthaft mit der Rolle der Hirnforschung auseinandersetzen wollen und neue Sichtweisen nicht scheuen. Selbiges gilt auch für das folgende Buch.

5.2. FELIX HASLER

So lange eine Urteils- oder Erkenntnisbildung und besonders eine Verneinung nicht entdeckt wurde, läßt sich der Geist nicht auf noch so dynamische und demokratisch vernetzte Prozesse des Gehirns zurückführen. Sie bieten notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen für den Geist, der nein sagen kann und mit seinem ersten Nein ins Dasein sprang.

(Brandt 2013⁸, S. 175)

Einen anderen Zugang zur Kritik hat der Wissenschaftsjournalist und Psychopharmakologe der Berlin School of Mind and Brain der Humboldt-Universität zu Berlin gewählt, und in seinem 2012 erschienen und viel beachteten Werk *Neuromythologie – Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung* ausführlich dargelegt. Wobei er ebenso wie Falkenburg grundsätzlich davon ausgeht, dass die Neurowissenschaft an sich ein mehr als respektables Fach der Wissenschaft ist, dass gewinnbringende Erkenntnisse erzielt und auch weiterhin erzielen wird können. Genauso vertritt er die These, dass einige Hirnforscher ganz einfach ihr angestammtes Gebiet zu weit ausgedehnt haben, und ohne nötige Fundierung ihre Erkenntnisse auf gänzlich andere Gebiete – wie eben auf die Philosophie – übertragen haben.

Prinzipiell setzt er den Beginn dieser Entwicklung in journalistischer Art und Weise mit einer proklamatischen Rede des damaligen US-Präsidenten George Bush Senior an, der am 1. Jänner 1990 die Dekade des Gehirns ausrief, und damit Geld und Forschungsprogramme für diese damals neue Forschungsrichtung zusicherte.

Die »Decade of the brain«-Initiative des amerikanischen Kongresses hatte unter anderem zum Ziel, die Wahrnehmung der Öffentlichkeit für den Nutzen der Hirnforschung zu stärken. Dass dieses Ziel erreicht wurde, steht außer Zweifel. Präsident Bushs Kampagne hat zu einem wahren Boom an Medienberichterstattung über neurowissenschaftliche Projekte und damit zu einer immensen Sichtbarkeit der Hirnforschung geführt. Sonderprogramme wie die auch heute noch veranstalteten »Brain Awareness Weeks« haben das ihre dazu getan. (Hasler 2014, S. 16, in Zukunft zitiert als NM)

Zentren wurden gegründet, es gab einen immensen Zuwachs an Neurowissenschaftlern - es folgte eine Aufbruchstimmung und die Annahme, dass viele ungeklärte Fragen durch die Erforschung des Gehirns beantwortet werden können. Schon von Beginn an wurden die einst isolierten Untersuchungsmethoden der Neurowissenschaft, wie eben die funktionelle Bildgebung, in vielen anderen Bereichen eingesetzt. Dadurch kam es natürlich auch zu einem Anstieg an Publikationen. Hasler hält fest, dass in diesem Jahrzehnt wichtige Fortschritte gemacht wurden: es wurden genetische Grundlagen für Krankheiten entschlüsselt und auch neurologische Störungen konnten erstmals erklärt werden. Die Regeneration von Hirnzellen

im Erwachsenenalter konnte nachgewiesen werden, die Neuroplastizität wurde erkannt und beschrieben. Vor allem erlangten die bildgebenden Verfahren ihren Durchbruch, PET (Positronen-Emissions-Tomographie), SPECT (Single-Photon-Emission-Computed-Tomographie) und in erster Linie die fMRT (funktionelle Magnetresonanztomographie) wurden weiterentwickelt und zur breiten Anwendung gebracht. Dies brachte mit sich, dass viele Wissensrichtungen nicht nur diese Verfahren ergänzend anwendeten, sondern gleich das Wort *Neuro-* vorne anstellten.

Genau hier macht Hasler die ersten Probleme fest: außerhalb des angestammten Bereichs entstand durch die schöne (scheinbare) 'Überprüfbarkeit' anhand von 'Bildern' ein richtiger Neuro-Hype. Es könnte durchaus sein, dass hier ein (immer noch) nicht bemerkter Szientismus vorherrsche. „Eine herausragende Eigenschaft dieses Neuro-Szientismus sei die überdehnte Anwendung bestimmter wissenschaftlicher Erklärungen oder Modelle auf Gebiete, in denen diese Erklärungen wenig Aussage- oder Vorhersagekraft haben.“ (NM, S. 22) Selbiges haben wir bei Falkenburgs Kritikpunkten schon zeigen können, und auch Hasler nennt den freien Willen als eine Kernzone dieser Ausdehnungen.

Interessant ist jedenfalls, dass die beschworene Dekade des Gehirns schon vorüber gegangen ist, doch über die Jahrtausendwende hinaus eher das Jahrhundert des Gehirns ausgerufen wurde. „Die Hirnforschung ist längst zur Leitdisziplin geworden und erhebt nicht selten den Anspruch, andere Disziplinen sollten sich an ihren naturwissenschaftlichen Erkenntnissen orientieren.“ (NM, S. 29) Man kann dieses Phänomen auch als eine Art von *Mode* in der Wissenschaft sehen. Hasler zieht einen interessanten Vergleich mit der Entwicklung der Soziologie in den 1970er Jahren. Als Geisteswissenschaft noch den „Status einer Leitwissenschaft“ (ebd.) innehatte gab es eine ähnliche Bindestrich-Entwicklung, allerdings hintangestellt: Wirtschafts-Soziologie, Medien-Soziologie, Medizin-Soziologie, etc.

Eine weitere Parallelität zeigt sich, wenn man die Entwicklung der Genforschung, einst Hoffnungsträger der Menschheit für die Lösung aller Probleme, betrachtet. Seit über 40 Jahren wird versucht, die Gentherapie im medizinischen Alltag zu implementieren, auch dafür wurden viele Ressourcen aufgebracht, dennoch müsse man eines nüchtern feststellen:

Kein einziges gentherapeutisches Verfahren hat es bis heute in die Klinik geschafft. (NM, S. 32)

Derzeit gibt es keine einzige mir bekannte Studie, die Gentherapie nah an der therapeutischen Nutz- und breiten Einsetzbarkeit untersucht. Kurzum: Im Bereich der Genetik wurden angesichts der neuen Entdeckungen Prognosen in die Welt gesetzt, die weit überzogen waren. (Wiesing 2011⁴²)

42 Die Stelle wird in NM mit Quellenangabe Le Ker (Journalistin) zitiert, wobei im Interview im Spiegel die Aussage von Urban Wiesing getätigt wird. <http://www.spiegel.de/wissenschaft/medizin/private-dna-analysen-wie-bei-einer-wahrsagerin-a-800789.html> (Quelle: Internet, Zugriff vom 26.02.2016)

Die Hirnforschung steht nun in der heutigen Zeit den damaligen Versprechen der Genetik um nichts nach. Während sich die Heilsversprechen der Genetik jedoch schon deutlich relativiert haben, ist der Glaube an die Erforschung des Gehirns scheinbar ungebrochen. Hasler versucht auf verschiedenen Ebenen, eine Kritik der Hirnforschung voranzutreiben und ein realistischeres Bild von den Möglichkeiten und Erwartungen zu liefern. Vor allem zwei Aspekte ergänzen Falkenburg Ausführungen sehr gut: eine kritische Beleuchtung der bildgebenden Verfahren und ein Aufriss der Neuro-Forensik.

5.2.1. Was uns die Bilder zeigen

Ein besonders interessanter Aspekt ist die Beleuchtung der Art der Bilder, die uns von der Hirnforschung geboten werden. Damit wird ein genuin philosophischer Aspekt berührt, der viel mit den Bild- und Filmwissenschaften (oder der Medienwissenschaft an sich) zu tun hat, und auch viele psychologische Komponenten beinhaltet. Eine Abbildung hat an sich viel Macht – der Wichtigkeit des *Visualistic Turn* wird in den regen Tätigkeiten der *Visual Studies* Rechnung getragen. (vgl. z.B. Sachs-Hombach 2009) Gleich vorweg: ein Bild aus der fMRT ist kein digitales Foto, ein digitales Foto ist kein analoges - und ein analoges Foto ist noch lange nicht die Wirklichkeit.

Die erste bekannte *Zeichnung mit Licht* (Photographie) datiert im Jahre 1826 und stammt von Joseph Nicéphore Niépce. 1895 entdeckte Wilhelm Conrad Röntgen unsichtbare Strahlen, mit denen man das Innere des Körpers teilweise sichtbar machen konnte. 1971 (er)fand Paul C. Lauterbur eine neue Methode der Innenansicht: die MRT-Aufnahme und 1980 konnte John Mallard die erste Ganzkörper-Magnetresonanztomographie-Messung an einem Menschen durchführen.

Was all diese Methoden, trotz unterschiedlicher Technik und Komplexität, gemein haben ist, dass sie *direkt* etwas darstellen, was tatsächlich (im Sinne von visuell) vorhanden ist. Ebenso ist keine der Techniken fehlerfrei, und es müssen schon im Vorhinein verschiedene Entscheidungen getroffen werden (die einem moderne Fotoapparate jedoch weitgehend abnehmen können). Beim MRT muss „beispielsweise die Schichtdicke der Aufnahme festgelegt werden.“ (NM, S. 40) Zu hoch gewählt können Probleme übersehen werden, zu kleine Einstellungen können schlechte Qualität und unerträgliche lange Aufnahmezeiten mit sich bringen. Dann ist es natürlich so, dass die aufgenommenen Daten umgerechnet werden müssen, um zu einem Bild zu kommen, weil die Methode indirekt zu erfolgen hat. Und schließlich, auch das ist kein unbedeutender Punkt, muss das Ergebnis von einer Spezialistin der Radiologie gedeutet werden, um überhaupt eine Diagnose abzuleiten; in erster Linie wird diese Technik ja aus medizinischen Gründen eingesetzt. Auch hier kann es zu Fehlern kommen. Schließlich gibt es noch „[w]ie bei jedem bildgebenden Verfahren ... immer wieder

unerklärliche technische Artefakte.“ (ebd.)

Trotz dieser Probleme ist das MRT jedoch sehr schnell zu einem wichtigen Mittel in der Medizin geworden. Es wird, wo überall es leistbar ist, eingesetzt und hat einen außerordentlichen guten Ruf als Diagnoseverfahren. Auch wird es wohl immer öfter zur – wie Hasler durchaus bissig anmerkt: „kommerzialisierten“ (NM, S. 41) Gesundheitsvorsorge eingesetzt. Als interessantes Faktum führt er an dieser Stelle an, dass die frühen MRT-Bilder bunt eingefärbt wurden (vielleicht zurückzuführen auf den Einfluss der Pop-Art in den USA in den 80er Jahren), jedoch auf Bitten der damit arbeitenden Mediziner, die hiermit anscheinend nicht gut zurande kamen, „wurde die Datenausgabe schon bald auf die noch heute gebräuchliche Grauskala abgeändert.“ (ebd.)

Dann erfolgte jedoch in den 1990er Jahren ein weiterer Wandel der Untersuchungsmethoden, der nun für die Kritik an der Hirnforschung endgültig von Belang ist: die funktionelle MRT (fMRT) wurde entwickelt. Die gelieferten Bilder sehen denen des MRTs sehr ähnlich, sie „sind dem Wesen nach aber etwas völlig anderes.“ (NM, S. 42) Es erfolgt nun nämlich nicht nur eine Datenumrechnung wie in einer Digitalkamera, um zu einem Bild zu gelangen, sondern das gesamte Prozedere hängt von einer indirekt abgeschätzten Datenlage ab.

Der Weg zu den Bildern ist bei dieser Methode ein noch weiterer Weg, da dahinter die Grundannahme steht, dass das Gehirn dort aktiviert ist, wo mehr Sauerstoff verbraucht wird, also einfach mehr Durchblutung stattfindet. Die Neuronenverbände werden aktiviert, was zu verstärktem Blutfluss, und somit zur Aufnahme von Hämoglobin (sauerstoffreich), führt. Es ist diese Veränderung, die mit der BOLD-fMRT Methode (für *Blood-Oxygen-Level-Dependent*) gemessen wird. Durch Berechnungen durch den Computer kommt es somit zu den bekannten Bildern der fMRT. „Sie sind somit nichts anderes als anschaulich aufbereitete grafische Darstellungen der statistischen Verteilung von zeitabhängigem Blutfluss und Sauerstoffbedarf im Gehirn.“ (NM, S. 42f.) Laut Hasler ist es dadurch genau jene Methode, welcher die Bezeichnung *bildgebendes Verfahren* am nächsten kommt: es handelt sich nämlich – anders als bei den anderen Methoden - „nicht einfach um eine Abbildung, sondern um einen Herstellungsprozess.“ (NM, S. 43) Während bei Kant das Bewusstsein in seiner Funktion als Ich oder Selbst einen tätigen Prozess der Konstruktion einnimmt, wird beim fMRT diese konstruierende Tätigkeit durch Computerberechnungen ersetzt.

An sich stellt diese Tatsache kein Problem dar, man sollte sie nur vor Augen haben, wenn man von der Macht der bildlichen Darstellungen spricht – eine nicht erkennbare Tätigkeit wird in den Menschen bekanntes Bildmaterial umgerechnet. Dies ist etwas anderes als einen Knorpelschaden zu entdecken. Allerdings dürfte schon die simple Annahme des erhöhten Sauerstoffverbrauches keine allzu sichere sein. In den meisten Fällen wurde diese These in Tierexperimenten bestätigt, es gibt jedoch auch andere Untersuchungen, die nahelegen, dass auch der gegenteilige Effekt eintreten kann, neuronale Aktivität also auch zur Verengung

führen kann:

In contrast to the contralateral forepaw area, where neuronal activity, blood oxygenation/flow and 2DG uptake increased in unison, we observed, in the ipsilateral SI, a blood oxygenation/flow decrease and arteriolar vasoconstriction in the presence of increased 2DG uptake. (Devor et al. 2008, S. 14347)

Es wäre also möglich, dass auch im menschlichen Gehirn (obiges Experiment fand an Ratten statt) neuronale Aktivität manchmal genau den *gegenteiligen* Effekt haben kann, als in der Standardinterpretation angenommen.

Fest steht jedenfalls, dass Neuroimaging-Bilder eben gerade nicht (mehr oder weniger gute) Fotografien des Gehirns darstellen, sondern das Ergebnis vieler technischer Schritte und theoretischer Annahmen sind. Je mehr hochkomplexe Teilschritte nötig sind, desto mehr Fehlerquellen sind möglich, weshalb es durchwegs angebracht scheint, diesen Bildern nicht einfach blind zu vertrauen. All diese Vorbehalte sind eigentlich rein technischer Natur.

Die Ergebnisse der Experimente sind in erster Linie Differenzbilder. Man möchte unter bestimmten Bedingungen Aussagen über Hirnleistungen treffen, deshalb misst man den Sauerstoffverbrauch erst einmal unter einer Kontrollbedingung. Es muss ein halbwegs neutraler Zustand erreicht werden, Hasler nennt ein Beispiel aus einer Studie Andreas Bartels, der *Verliebtheit* messen wollte. Sein Aufbau des Experiments war, dass er den Probanden Fotos der eigenen Partner zeigte, in die sie ja wahrhaftig verliebt sein mussten. Als Kontrollbedingung funktionierten dann Fotos von gleichaltrigen und gleichgeschlechtlichen Freunden. Übrigbleiben sollte bei der Abgleichung dann die Verliebtheit, besser gesagt, wo ebendiese Aktivierung im Gehirn (Sauerstoff) auslösen würde. „Die Rechnung zur Aktivitätskorrektur geht demzufolge so: (Verliebt + alles andere) – (Nicht verliebt + alles andere) = verliebt.“ (NM, S. 45) Dazu soll nur auf die oben mit Falkenburg eingebrachte Problematik der Skalierung verwiesen werden, denn viel gibt es zu solchen Experimenten eigentlich nicht zu schreiben.

Abgesehen davon gibt es jedoch ernste technische Probleme bei dieser Art von Vermessung, die mit der Messgenauigkeit und dem bekannten Hintergrundrauschen des Gehirns zu tun haben. Das Gehirn arbeitet erwiesenermaßen permanent, sodass ein Anstieg der Aktivität, um eine Aufgabe (moralisch oder auch nur emotional) zu lösen, sehr schwer zu ermitteln ist. Gerade deshalb muss es immer mehrere Messungen geben, um überhaupt einen Vergleich berechnen zu können. Dies wird noch dadurch erschwert, dass verschiedene Menschen verschiedene Hirnaktivierungsmuster haben, also nicht direkt miteinander vergleichbar sind, wobei wieder die Statistik bemüht werden muss. Es müssen jedenfalls viele Messungen durchgeführt werden (entweder oftmalig an einer Person oder eben an vielen Personen), um

zu Ergebnissen zu kommen. „Wie so häufig bei der Untersuchung komplexer biologischer Systeme bewirkt schon allein die natürliche Variabilität, dass zwischen den Messungen einzelner Versuchspersonen beträchtliche Unterschiede bestehen.“ (NM, S. 47) Eine einzige Messung ermöglicht niemals eine Zuordnung.

Wobei ein weiteres Problem in der zeitlichen Auflösung der fMRT-Methode liegt. Das bedeutet nichts anderes, als dass die neuronalen Prozesse schneller von staten gehen, als die Messung stattfinden kann (was wiederum an die Fotografie erinnert). Hasler zieht den Vergleich mit den Anfängen der Lichtbilder, als es sehr lange Belichtungszeiten gab, um ein Sujet (das sich auch nicht bewegen durfte) zu fixieren. Auch in den Anfängen der Digitalfotografie war ein Schnappschuss nicht möglich, weil einfach das System zu träge reagierte. Es wird in der Zukunft hier wohl Verbesserungen geben, jedoch bleibt dann immer noch das Problem der indirekten Messart: wenn auch die Neuronen schnell reagieren, so benötigt die Änderung der Blutzusammensetzung (die ja in Wirklichkeit gemessen wird) doch eine nicht hintergehbare Zeit.

Aus ähnlichen Gründen ist es schwierig, kleinere Bereiche genau angeben zu können: „Eine unterschätzte Fehlerquelle ist auch die Zuordnung anatomischer Regionen zu den fMRT-Signalen. [...] Besonders auf fMRT-Bildern, die mit Scannern von weniger als fünf Tesla aufgenommen werden.“ (NM, S. 49)

All diese Punkte sind in eine wirklich humorige und bekannt gewordene Studie amerikanischer Psychologen im Jahre 2009 mit eingeflossen. Schon der Titel lässt es erahnen: *Neural correlates of interspecies perspective taking in the post-mortem Atlantic Salmon: an argument for multiple comparisons correction*.⁴³ Craig Bennet, Abigail Baird, Michael Miller und George Wolford haben der Gemeinschaft der Hirnforscher gleich auf mehreren Ebenen einen Spiegel vorgehalten. Nicht nur haben sie einen Atlantischen Lachs in den Scanner gelegt, und ihm eine Reihe von Fotos gezeigt (Menschen in sozialen Situation, wie sie eben gerne bei solchen Experimenten benutzt werden), das Tier war noch dazu bereits *tot*.

Die Wissenschaftler haben die Daten aus dem fMRT genommen und ganz normal weiterverarbeitet, so wie es in anderen Studien üblich ist. Und wirklich wurden aus dem toten Lachshirn heraus Aktivitäten errechnet, die sich visuell darstellen ließen! Dies war jedoch nur möglich, weil nicht *alle* möglichen Kontrollmechanismen ausgeschöpft wurden. Die statistischen Daten von multiplen Vergleichen wurde nicht korrigiert. Auf dieses Problem wollten sie hinweisen, wie sie auch in der Einleitung der Studie anmerken:

With the extreme dimensionality of functional neuroimaging data comes extreme risk for false positives. Across the 130,000 voxels in a typical fMRI volume the probability of a

⁴³ Die ganze Studie ist einsehbar unter: http://www.researchgate.net/255651552/Neural_correlates_of_interspecies_perspective_taking_in_the_postmortem_Atlantic_Salmon_an_argument_for_multiple_comparisons_correction (Quelle: Internet, Zugriff vom 02.03.2016)

false positive is almost certain. Correction for multiple comparisons should be completed with these datasets, but is often ignored by investigators. To illustrate the magnitude of the problem we carried out a real experiment that demonstrates the danger of not correcting for chance properly. (Bennet et al., S.1)

An sich wird hier nicht die Methode des fMRT kritisiert, sondern der etwas kreative Umgang damit. Die Kernaussage ist, dass es einfach weniger „überzeugende“ Ergebnisse gäbe, wenn streng wissenschaftlich gearbeitet würde! Die Kollegenschaft hat sich dann verärgert gezeigt und angemerkt, dass in der Praxis selbstverständlich die notwendigen statistischen Korrekturen durchgeführt würden. Hasler zeigt aber mithilfe einer weiteren Studie von Bennet et. al. auf, dass dies (leider und erschreckenderweise) doch nicht der Fall sein dürfte. 2010 wurde mit *How reliable are the results from functional magnetic resonance imaging?* (Bennet et. al. 2010) gleichsam die Antwort auf die Empörung publiziert. Es zeigte sich, dass der „Anteil [an Untersuchungen], bei denen *keine* Korrektur für multiple Vergleiche durchgeführt wurde“ zwischen „23 und 40 Prozent lag.“ (NM, S. 51)

Dies ist vielleicht weniger eine Kritik an der Hirnforschung *per se*, als an der wissenschaftlichen Redlichkeit als Ganzes, dennoch sollte man diese Zahlen im Kopf behalten, wenn man wieder auf ein Zitat stößt, das „durch bildgebende Verfahren wurde eindeutig festgestellt, dass ...“ lautet. Ein ähnlicher Vorwurf ist in diesem Zusammenhang, dass viele Studien schlichtweg ohne *Ausgangshypothese* gemacht werden, und ohne solche die Parameter nicht richtig bestimmt werden könnten. „Bislang gibt es unter den Forschern keinen Konsens darüber, wann welches statistische Verfahren, wann welche Auswertungsmethode auf die erhobenen Bildgebungsdaten angewandt werden soll.“ (NM, S.52) (vgl. dazu auch die Studie von Vul et. al. 2009)

Abgesehen von den technischen und statistischen Problemen und der Planungsmängel der Experimente kommt schließlich auch Hasler zu einem übergeordneten Kritikpunkt, den wir bei Falkenburg ebenso behandelt haben: Es darf keinesfalls übersehen werden, dass die prinzipielle Frage bestehen bleibt, ob es nämlich überhaupt *sinnvoll* ist, höhere geistige Tätigkeiten - „Fairness, Moral und Spiritualität“ (NM, S. 54) – irgendwo im Gehirn lokalisieren zu wollen.

Auch wenn sensorische und motorische Fähigkeiten im Gehirn verankert scheinen, muss dies noch lange nicht für mentale Leistungen gelten. Es kann genauso möglich sein, dass jeweils das ganze Gehirn – fluide und dynamisch – dafür verantwortlich ist. Für jedes Beispiel einer Verhaltensänderung durch eine Hirnverletzung lassen sich andere Beispiele finden, die gerade dies nicht, oder auch das Gegenteil zeigen. Der wichtige Punkt der Analyse- und Synthesefähigkeit kommt hier wieder zum Tragen.

Genauso kann es sein – was ja durch Mythos und Mythologie immer angedeutet wird – dass

das Bewusstsein vielleicht *ganz anders* aufgebaut wäre. Der US-amerikanische Philosoph Alva Noë nimmt an, dass sich die Hirnforschung überhaupt auf einem Holzweg befindet, und antwortet 2011 in einem Interview mit Sylvia Staude in der Frankfurter Rundschau auf die Frage, was sein wichtigstes Forschungsziel sei:

Was ist die richtige Art von biologischer Theorie? Man kann Phänomene auf verschiedenen Niveaus verstehen. Und man denkt, dass man Erfahrungen auf zellulärem Niveau verstehen kann. Das ist ein Fehler. Tanz ist nicht in den Zellen, er ist nicht in der Muskulatur, er ist im ganzen Menschen, er ist im Handeln. Viele Wissenschaftler sagen, es sei ein Mysterium, wo im Gehirn das Bewusstsein ist. Aber es ist von vornherein falsch zu glauben, dass man das Bewusstsein im Gehirn finden kann. Man findet einige Voraussetzungen von Leben im Gehirn, aber eben nur einige. Man muss das Leben in Gang setzen, dann kann man es erforschen. Bisher suchen wir das Bewusstsein, wo es nicht ist, wir sollten anfangen, es dort zu suchen, wo es ist. (Noë 2011)

Auch für Noë ist das Bewusstsein mit seinen Inhalten Ergebnis einer kognitiven Tätigkeit, die in der Interaktion Organismus – Umwelt entstehen. Er ist somit der *Philosophie der Verkörperung* zuzurechnen. Sein radikalerer Ansatz zeigt, dass es auch Annahmen gibt, die das Bewusstsein *nicht nur* im Gehirn verorten. Jedenfalls bleibt die Tatsache, dass selbst wenn die Funktionsweise lokalisiert werden kann, immer noch nicht geklärt ist, wie und warum sie dort entstehen kann. Ausgesagt werden kann – und zwar im bestem Fall – nur, dass an eben jenen Stellen mehr Energiebedarf im Gehirn besteht.

Und dieser Energiebedarf – beziehungsweise die Messmethoden – sind nicht eindeutig objektivierbar, was einfach daran liegt, dass es keinen diesbezüglichen Maßstab gibt. „Wie konnte sich der exzellente Ruf der bildgebenden Verfahren, allen voran der fMRT, in Wissenschaft und Öffentlichkeit bis zum heutigen Tag halten“ fragt Hasler zurecht, „wo es sich doch so offensichtlich um problematische und höchst stör- und irrumsanfällige Methoden handelt?“ (NM, S. 59) Seine Antwort zielt auf die (fehlende) Objektivierungsmöglichkeit. Es gibt keine Verfahren und Standards, die die jeweiligen Ergebnisse und ihre Interpretationen der fMRT-Untersuchungen beweisen oder widerlegen. Jede Behauptung kann damit aufgestellt werden, ohne ihren Wahrheitsgehalt festzumachen. „Man kann sich bestenfalls über den Grad der Plausibilität einer Erklärung streiten. Hirnforschung wird hier zur Glaubensfrage.“ (NM, S. 60) Einfach ausgedrückt kann man sagen, dass keine Forscherin sich einen Scan ansehen und behaupten kann: hier ist ein Fehler passiert, bei der Emotion x kann unmöglich Region y aktiviert sein weil z. Dieser Maßstab ist (noch) nicht vorhanden. Anders als in angewandten Bereichen, wo bei ungenauer Bearbeitung oder Auswertung ein *Fehler* auftreten muss, oder eine *Disfunktionalität*, sind die Ergebnisse der hier behandelten Hirnforschung (nicht aber die der medizinischen Grundlagenforschung) – und darin ist sie der Philosophie durchaus ähnlich – rein theoretischer Natur.

Kommen wir nun noch zu einem Bereich, der schon von der Namensgebung nachdenklich machen kann: die Neuro-Forensik. Die Vorhersagbarkeit von Verbrechen – in der Praxis Risikoprognose genannt – ist der wesentliche Punkt in der Forensik. In erster Linie geht es darum zu bestimmen, mit welcher Wahrscheinlichkeit Rechtsbrecher in Zukunft wieder straffällig werden könnten. Vor allem bei Gewaltverbrechen ist dies natürlich von vehementer Wichtigkeit. Die Verfahren sind komplex, werden meist von Psychiatern und Psychologen durchgeführt und in aller Regel vorsichtig behandelt – es ist also klar, dass es nur eine Annäherung ist, die sich aus lebensgeschichtlichen Daten, Art des Deliktes, Strukturierung der Psyche und vor allem aus Vergleichen mit bereits bekannten Daten bezüglich Rückfälligkeit zusammensetzt. Wichtig ist, dass der Kreis der Personen hierbei jedoch geschlossen bleibt – Täter werden mit Tätern verglichen, bei nicht straffällig gewordenen Personen können diese Marker nicht in derselben Art und Weise angewandt werden.

Die Neuro-Forensik oder Neuro-Kriminologie will jedoch einen anderen Weg beschreiten. Die gefährliche Person wird gleichgesetzt mit dem gefährlichen Gehirn, was uns in eine ganz andere – durchaus auch gefährliche – Ausgangslage bringt. Wie in der Medizin möglichst früh Dispositionen gerastert und festgemacht werden sollen, um Krankheiten vorzubeugen oder sie rechtzeitig einzudämmen, so soll auch die Gewaltneigung *vor* etwaigen Taten isoliert und benannt werden. Wenngleich es keine Anzeichen dafür gibt, dass diese Meinung bisher einen Einfluss auf die Gesetzgebung oder auch nur auf die forensische Praxis hatte, schreiben Markowitsch und Siefer in ihrer bekannten, sehr positiv gefärbten, Studie über die Hirnforschung namens *Tatort Gehirn* bereits 2007:

Für Kapitalverbrecher oder solche, die eine regelrechte Verbrecherlaufbahn eingeschlagen haben, findet sich fast immer ein hirnbioologischer Hintergrund. Verbrecher sind, mit anderen Worten, nicht normal. [...] Denn die Neuro-Kriminologie bringt weitreichende Veränderungen mit sich. Nicht nur werden in den Gerichtsverhandlungen der Zukunft Hirnscanner voraussichtlich einen festen Platz einnehmen ... (Markowitsch/Siefer 2007, S. 11f.)

Wieder soll an das Analyse-Synthese-Problem erinnert werden, wenn man aufgrund von Untersuchungen von Straftätern auf die Ursachen im neutralen Gehirn schließen will. Das Hauptproblem hierbei ist klar: wie viele Menschen würden als Verbrecher angesehen werden, ohne jemals etwas Unerlaubtes getan zu haben?

Dass es Fallbeispiele gibt, in denen durch hirnorganische Veränderungen (Tumor, Unfall) Persönlichkeit und Verhalten verändert werden *können* ist hinreichend bekannt. Aber die Problematik, von wenigen Fällen auf die Allgemeinheit zu schließen, ebenfalls. Wenn es in erster Linie umgangssprachlich Psychopathen sind, die schwere und brutale Straftaten begehen, also Menschen mit schweren Persönlichkeitsstörungen – was naheliegend ist, denn

ein Mangel an Empathie, antisoziales Verhalten und Gewalttätigkeit stehen ja in einem logischem Verhältnis zueinander – wäre es für die Hirnforschung der schönste Treffer, wenn sie diese Art von Abweichung eben nicht in der Person, sondern im Gehirn ausmachen könnte.

Hasler erwähnt in diesem Zusammenhang den amerikanischen Psychologen Kent Kiel, der mit einem mobilen fMRT viele Gewaltverbrecher direkt in Gefängnissen untersucht hat. Seine Ergebnisse zeigen kritisch betrachtet das ganze Dilemma der Forschung auf: zeigt man diesen Probanden erschreckende, gewalttätige Bilder bleiben die emotionsverarbeitenden Zentren im Gehirn (besonders das Limbische System) vermindert affiziert.

Dies allerdings ist eine wenig überraschende Erkenntnis. Dass der Psychopath schwere emotionale Defizite und Affektverflachung aufweist, macht den Psychopathen ja gerade erst zum Psychopathen. Und dass dieses Defizit hirnbilogisch im *limbischen System* verortet sein muss, ist auch ohne fMRT-Untersuchung einleuchtend. Wo denn sonst, mag man sich fragen. (NM, S. 202)

Dabei ist ihm zuzustimmen, da eine Überprüfung von Annahmen aus der Psychologie zwar schön ist, jedoch weit weniger Erkenntnisgewinn mit sich bringt als oft verlautbart wird. Eine wirklich spezifische Antwort, was denn bei einer Persönlichkeitsstörung im Gehirn passiert, oder gar wie es zu einer anormalen Reaktion kommen kann, bietet diese Art von Untersuchung *nicht*.

Der wohl wichtigste Psychologe auf dem Gebiet des Risikomanagements, Robert D. Hare - Entwickler der sehr häufig eingesetzten Psychopathie-Checkliste (PCL-R), mit der man in Gefängnissen fast tagtäglich zu tun hat – sieht die Sache weitaus skeptischer und differenzierter. Während Kiel nämlich den Ansatz vertritt, dass die Psychopathen seiner Untersuchungen – gerade *wegen* den Ergebnissen seiner fMRT Untersuchungen – gar nicht schuldfähig seien, also nicht willentlich handeln *könnten*, ist Hare der Überzeugung:

Psychopathen sind aus juristischer und psychiatrischer Sicht geistig gesund. [...] Sie verstehen die Regeln der Gesellschaft und die herkömmliche Bedeutung der Begriffe ‚richtig‘ und ‚falsch‘. Folglich können sie auch für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden. [...] Es gibt keine Therapie, die bei Psychopathen Wirkung zeigt. (Hare 2010)

Hier spricht Hare einen ernüchternden Aspekt der Forensik an: es gibt auch 'böse' Menschen, die unveränderbar so bleiben, also therapieresistent sind. Seiner Ansicht nach gerade deswegen, weil sie einen freien Willen haben und durchaus zwischen gut und böse unterscheiden könnten. Sie wollen aber nicht. Nicht vergessen werden sollte natürlich, dass nicht jeder Psychopath oder jede Psychopathin Verbrechen begehen. Im Gegenteil kann

rücksichtsloses Verhalten gerade im Berufsleben sogar Vorteile mit sich bringen. Es gilt hier jedenfalls zu bedenken, dass eine Studie über Verbrecher niemals geeignet sein sollte, Schlüsse auf die Menschheit an sich zu ziehen.

Wenn man alle oben erwähnten Kritikpunkte mit einbezieht bleibt es durchaus fraglich, ob es eine Möglichkeit geben wird, Verbrechen rein durch Messungen am Gehirn vorhersagen zu können. Selbst wenn dem so sein sollte, stellt sich sofort die Frage nach den Konsequenzen – in einer determinierten Welt hätte wiederum kaum eine Therapie Aussicht auf Erfolg. Hasler nimmt hier Bezug auf eine der 'besten' Untersuchungen zur Erkennung von schizophrenen Patienten, jener von Christos Davatzikos und seiner Kollegen aus dem Jahre 2005.

Mit struktureller MRT untersuchten die Forscher die Gehirne von 69 schizophrenen Patienten und 79 gesunden Kontrollpersonen. Mit einem lernenden Computeralgorithmus, entwickelt aus dem multivariaten Vergleich der Hirndaten, gelang den Forschern im Nachhinein in etwa 80 Prozent der Fälle die richtige Zuordnung der Befunde. (NM, S. 205)

Doch er zeigt dann auch gleich, was es mit der beeindruckenden Zahl 80 eigentlich auf sich hat: Werden 10.000 Leute mit dieser Methode diagnostiziert, und geht man davon aus, dass es zirka einen Anteil von 1% an Schizophrenen (hier also 100) an der Gesamtbevölkerung gibt, dann würden mit der Davatzikos-Methode demnach 74 der tatsächlich Kranken richtigerweise als krank diagnostiziert werden, 26 jedoch fälschlicherweise als gesund. Aber was ist mit den 9900 Gesunden, die uns genauso zu interessieren haben? Diese werden ja in einem flächendeckenden Scan auch berücksichtigt. 8643 würden als gesund, jedoch 1367 fälschlicherweise als krank diagnostiziert werden! So gesehen wären von den 10.000 getesteten Fällen nur ganze 5% richtig erfasst worden, nämlich 74 von 1441. Die restlichen positiv Getesteten wären Fehldiagnosen.⁴⁴ Dies zeigt vor allem auf, warum eine Testmethode eine Zuverlässigkeit im Bereich von 99,5 bis 99,9 Prozent haben sollte, und es erklärt anschaulich, warum bis heute keine Gehirnschanner in den Gerichtssälen herumstehen.

Als etwas vorgreifende Conclusio soll nun schon hier - weil es passend erscheint - mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, welches zerstörerisches und auch anti-humanes Potential in solche übersteigertem Biologismus und reduziertem Determinismus liegt. Gerade in Europa hat die Vergangenheit totalitäre Umstände hervorgebracht, die jede Art von Ausmerzungsideen als Fortschritt gefeiert haben. Die übertriebene Hoffnung, die in technische Errungenschaften gesteckt wird, kann gleichzeitig gesellschaftlichen Fortschritt in kürzester Zeit devastieren. All diese Problemkreise öffnen sich, wenn es tatsächlich zu einer Verschiebung käme, welche nicht mehr die Person als Ursprung eines Verbrechens anerkennt,

44 Für die genau Berechnung siehe das Kommentar von Erik Stub unter: <http://www.nature.com/news/2010/100317/full/464340a.html> (Quelle: Internet, Zugriff vom 11.03.2016)

sondern einzig und alleine das Gehirn seines sonst belanglosen Trägers oder seiner Trägerin. Wie weiter oben schon besprochen wurde würde dieser Paradigmenwechsel – in Worten der österreichischen Gesetzgebung – alle Verbrechen und Vergehen als Handlungen ansehen, die unter dem Maßnahmenvollzug nach § 21/1 oder §21/2 fielen. Es gäbe *keine* moralischen Probleme mehr, sondern nur noch medizinische oder biologische. Eine Schwarz-Weiß-Einteilung in gesunde und kranke Menschen wäre die logische Folge. Und Krankheiten werden im Sinne der Biopolitik diagnostiziert, (prophylaktisch) behandelt und im 'besten Falle' ausgerottet. Erstaunlicherweise fühlt man sich somit an die *Jahre 632 nach Ford* erinnert. Doch bevor die Angst vor der Dystopie zu weit getrieben wird zitieren wir zur Beruhigung noch einmal Felix Hasler:

Trotz intensiver Forschungsanstrengungen konnte die forensische Neurologie bis heute keine spezifischen neuronalen Korrelate oder eindeutige genetische Merkmale für kriminelles Verhalten finden. Wahrscheinlich, weil es diese einfach nicht gibt. Dementsprechend fehlen auch die viel diskutierten »Biomarker«, anhand derer sich eine biologisch bedingte kriminelle Neigung erkennen ließe. (NM, S. 311)

6. DIE DIAGNOSE

Neo: „Wenn Du in der Matrix stirbst, was ist dann hier?“

Morpheus: „Dein Körper kann ohne Geist nicht leben.“

(Matrix. Andy und Larry Wachowski. US 1999.

TC: 53:14 – 53:20)

Wenn wir ganz an den Anfang dieser Abhandlung zurückkehren, dann können wir eine philosophische Diagnostik der Problematik wagen. Selbige sollte mit der Identifizierung von Symptomen beginnen. Als Hauptsymptom wurde angenommen, dass sich das Konzept des freien Willens in einer Krise befindet, jedoch nicht in der altbekannten Krise. Diese wäre nämlich eine originär philosophische, und selbige scheint schon lange zu bestehen. Zwar gab es bei Aristoteles keine Frage danach, ob wir das Richtige tun können, jedoch war schon ihm klar, dass es nicht so einfach ist, immer richtig zu *handeln*. Und auch die Religionen haben das ihre dazu beigetragen, einen – mehr oder weniger großen – Teil der Handlungsverantwortung Gottes Willen zuzuschreiben.

Das symptomatische Problem für die Philosophie ist viel eher mit anderen Teilwissenschaften verbunden, in erster Linie mit der Biologie. Allerdings muss man festmachen: es steht prinzipiell allen Wissenschaften frei, ihre Theorien und Ansichten zu entwickeln. Wie stark oder widerlegbar sie dann sind, wird überprüft werden. Es hat jedoch den Anschein, als hätte sich die Philosophie, die man immer noch als Allgemeinwissenschaft des Seins begreifen kann, sozusagen auf dem falschen Fuß erwischen lassen. Denn *an sich* könnten die Versuche der sogenannten Hirnwissenschaften den Philosophen und Philosophinnen herzlich egal sein. Es ist zwar so, wie gezeigt wurde, dass einige Forscher für sich in Anspruch nehmen, die Deutungshoheit über das Mentale und das Selbst gänzlich zu übernehmen, aber in Wirklichkeit müsste dies nicht mehr Auswirkungen haben als zum Beispiel die Ansichten des Kreationismus.

Dieses übergeordnete Problem hat sich im Laufe der Arbeit – in einer Art von Revidierung der Anfangssystematik – über den Themenkreis des Verbrechens gelegt. Wenngleich selbiges der rote Faden blieb, wurde der freie Wille immer mehr ein *pars pro toto*, weil sich gezeigt hat, dass gerade diese Thematik einen wirklichen Umbruch in der Gesellschaft erzeugen könnte. Wäre es also tatsächlich so, dass die Reduzierung des Verbrechens von der Person zum Gehirn gelänge, dann gäbe es wohl in vielen anderen Teilbereichen des Lebens gänzlich neue Ansätze. In diesem Sinne sind die Straffälligkeit und ihre angenommenen Ursachen von größter Relevanz, wie durch die erläuterten Zahlen belegt wurde. Denn man sieht, dass Vergehen und Verbrechen keineswegs, wie man gerne annehmen möchte, immer nur von wenigen und vor allem *von den anderen Menschen* begangen werden, sondern dass

Gesetzesübertretungen einen Kernbereich des menschlichen Lebens ausmachen.

Die Philosophie und ihre Träger haben auf die 'Angriffe' auf den freien Willen aus einer Rechtfertigungshandlung reagiert, oder sich aber die Ansichten der Hirnforschung eigen gemacht. Dabei wurde meiner Meinung darauf vergessen, dass die Philosophie gerade *nicht* einem Zeitgeist zu folgen hat, und dass sie nicht die periodisch immer wiederkehrenden Fragen wie Determinismus versus Freiheit jedes mal von Neuem eröffnen muss. Es gibt keine Notwendigkeit der Rechtfertigung, was nicht bedeuten soll, dass 'neue' Ansätze gänzlich ignoriert werden sollten. Was aber notwendig scheint, ist eine Darlegung des Begriffs der menschlichen Person, weswegen sich der erste Punkt der Diagnostik, also die Identifizierung der Symptome, schlussendlich als eine Fragestellung der Philosophischen Anthropologie herauskristallisiert hat. Wenn man eine Stellung einnehmen will, die weder biologische noch philosophische Erkenntnisse abwertet, und man Kants Überlegungen im Hinterkopf behalten will, dann verschiebt sich die Problemlage des freien Willens, und damit jene der Möglichkeit, Verbrechen zu begehen, zumindest als eine Möglichkeitsform in diesen Forschungsrahmen.

Bei der Behandlung des zweiten diagnostischen Schrittes muss man Sorge tragen, nicht in eine weitere Abhandlung der Philosophiegeschichte abzugleiten. Denn die Frage, wie es zu dieser Problematik kommen konnte ist alleine aus philosophisch-geschichtlicher Sicht kaum zu beantworten, geschweige denn, man würde alle soziologischen, psychologischen, ökonomischen, politischen, naturwissenschaftlichen etc. Gründe mit einbeziehen. Eine Erklärungsmöglichkeit wurde aber schon öfter angedeutet: die Nichteinbeziehung Kants innerhalb dieser Debatte. Die Hirnforschung bezieht sich in ihrer Kritik an der Philosophie meist auf eine Zeit bis Descartes, und kritisiert in erster Linie den harten Dualismus. Dazu werden dann – durchaus passend natürlich – Denker wie Locke oder Hume zur Untermauerung der eigenen Thesen eingesetzt. Wie aber im nächsten Kapitel noch kurz umrissen wird, kann man durchaus davon ausgehen, dass Kant gerade diese Position übersteigt und auch viel pragmatischer betrachtet. Nicht umsonst nehmen etwa Brigitte Falkenburg und Hans-Peter Krüger so oft auf ihn Bezug.

Aus philosophischer Sicht wäre es auch durchaus vertretbar, Kants Position in der dritten Antinomie als Bezugspunkt zu setzen, weil sich tatsächlich – und das wurde hoffentlich oben hinreichend dargelegt – keine einzige Argumentation, geschweige denn ein Beweis, von Seiten der Neurowissenschaftler anführen lässt, der tatsächlich belegen würde, dass die Position des freien Willens geändert werden müsste!

Die jetzige Situation kann nicht aufgrund wissenschaftlicher Befunde entstanden sein, vielmehr ist *erstens* sicher zu wiederholen, dass Politik und Wirtschaft massiv auf die Hirnforschung gesetzt haben. Wo viel Geld hin fließt und sich der Fokus hinwendet, dort passiert fast automatisch eine Aufwertung. *Zweitens* haben die Geisteswissenschaften, aber genauso andere Zweige der Wissenschaft, eine Spezialisierung erfahren. Für so große

Themen wie den freien Willen scheint es keine direkten Zuständigkeiten mehr zu geben. Wer wagt es heutzutage noch die 'großen Fragen' ernsthaft zu beantworten? Selbst *Popstars* der Philosophie wie Slavoj Žižek bleiben diesbezüglich eine Antwort schuldig. Wobei seine Thesen zur Subjektwerdung auch eine Menge an Vorwissen (Lacan, Deleuze, Derrida und immer wieder Hegel) voraussetzen, und somit natürlich gegen einfache Thesen seitens der Biologie einen eklatanten Nachteil bezogen auf die Verständlichkeit aufweisen. Die Kunstsprache der Philosophie mag hier an sich eine Problematik darstellen. Und *drittens* muss man natürlich festhalten, was allgemein bekannt ist: die Philosophie hat spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen eklatanten gesellschaftlichen Relevanzverlust erfahren müssen. Dieser Punkt hat nicht zuletzt überhaupt erst ermöglicht, dass ganz fremde Wissenschaftsdisziplinen wie die Hirnforschung originär philosophisch und/oder theologische Themen besetzen konnten.

Dennoch würde ich zur Genealogie durchaus frech anmerken: eigentlich hat sich bezogen auf die relevanten Fakten gar nichts geändert. Die Diskussion um den freien Willen, um das richtige Handeln, um die Art der Bestrafungen und die Frage, was überhaupt strafbar sei, war immer – in Analogie zum menschlichen Gehirn – dynamisch und fluide. Es wurde in den ersten Kapitel anhand von mehr oder weniger willkürlichen Zeitepochen und Denkern herauszuarbeiten versucht, wie unterschiedlich gut und böse, Strafe und Verbrechen, Verantwortung und Abhängigkeiten abgehandelt wurden. Die Pendelbewegungen zwischen Anlage und Natur, sowie zwischen Determinismus und Freiheit, enden nie. Die Herausarbeitung eines menschlichen Freiheitsbegriffes, seine Begründung und seine Grenzziehungen müssen weiterhin ausverhandelt werden. Einer Erweiterung und Rekonfigurierung der Subjektwerdung wird auch durch die Hirnforschung eben gerade *keine* neue Grenze aufgezeigt.

Somit wird in diesem Sinne auch die Prognose noch abgehandelt werden müssen, ohne die ja die Diagnostik wenig Sinn machen würde. Dieser Punkt ist wohl am schwierigsten zu erfüllen, denn selbst die anschließende Behandlung und Präskription kann sich leichter an einen Leitfaden halten. Wir haben frei nach Wittgenstein erstens ein Problem gefunden, das uns in Erklärungsnotstand gebracht hat. Es wurde versucht, die Symptome zu umreißen und zu erklären, wie es dazu kam. Für die Zukunft der Hirnforschung wird man im Sinne von Felix Hasler argumentieren können: so wie die Soziologie und die Genforschung ihre weit gesteckte Erwartungen zumindest etwas zurücknehmen mussten, wird es wohl auch dieser Forschungsrichtung ergehen. Es werden vor allem in medizinischer Sicht sicherlich noch bahnbrechende Entdeckungen gemacht werden, der Anspruch auf umfassende Welterklärungen wird sich aber wieder einmal nicht erfüllen (können). Weder wurde irgendein Verbrechen bis jetzt nachweislich durch Gehirnscans verhindert, noch wurde eines dadurch aufgeklärt. Es ist auch kein Fall eines Menschen bekannt, der vor einer wichtigen Entscheidung seinen „fMRT-Scanner“ konsultierte, um in Erfahrung zu bringen, was er

eigentlich wollen sollte. Dies alles hat gleichzeitig wenig Einfluss auf die weitere Entwicklung der Philosophie, die sich, wenn überhaupt, nur aus sich selbst heraus selbstbewusster ausstellen wird können. Dafür wiederum gibt es auch wenig Anzeichen, denn es erscheint sowohl undenkbar, dass es plötzlich unglaubliche Förderprogramme und Fakultätsausbauten für geisteswissenschaftliche Richtungen geben könnte, als auch eine Rückkehr in die Mitte der Gesellschaft im Sinne einer Leitrichtung durch philosophische Denker und Denkerinnen nicht allzu wahrscheinlich scheint. Aber ist das ein Problem für die philosophische Beschäftigung mit dem Problem des freien Willens oder mit dem Themenkreis Verbrechen? Ich denke nicht und zitiere meine Mitschrift aus einem Seminar bei Rolf Kühne aus dem Jahre 1999 an der Universität Wien (*Wege in die Phänomenologie*): „Es ist egal, ob es eine Universität für Philosophie gibt, es ist sogar egal, ob es ein offizielles Gebäude für Philosophie in Zukunft noch geben wird. Irgendeinen Menschen wird es immer geben, der sich Gedanken gemäß der Philosophie machen wird.“

Ich verstehe diesen (niedergeschrieben zugegebenermaßen etwas pathetisch klingenden Satz) in diesem Zusammenhang so, dass – entgegen vieler Schlagzeilen – die Philosophie durch die Hirnforschung weder auf den Kopf gestellt wurde noch ihre Daseinsberechtigung in irgendeiner Art und Weise verlieren könnte. Einen Beweis für den freien menschlichen Willen, und damit auch für die willentliche Freiheit, Verbrechen wider besseren Wissens zu begehen, wird auch sie fast naturgemäß nicht liefern können. An sich gibt es jedoch auch wenig Anzeichen dafür, dass die Philosophie sich in Opposition zu den sogenannten Leitwissenschaften unserer Zeit, namentlich also den Naturwissenschaften und da vor allem der Biologie, stellen wird. Es ist sogar anzunehmen, dass durch die Nichteinhaltung der Versprechen und Hoffnungen der Hirnforschung auch die Beschäftigung mit dem Thema des (un)freien Willens eher wieder abnehmen wird. Auch deswegen, weil die (abendländische) Philosophie an sich eine sehr zerteilte Disziplin geworden ist, die so große Themen selten auf der Agenda hat.

An dieser Stelle sei noch erwähnt, dass der Gegenwind, der den Vertretern eines freien Willens entgegenweht, nicht in erster Linie von der Hirnforschung auszugehen hat, vor allem, weil es dafür an sich genug Entkräftungsmöglichkeiten gibt. Was immer schon eine Gefahrenquelle darstellte (und auch noch darstellt) ist sicherlich der Zynismus und Negativismus, mit dem Errungenschaften und Weiterentwicklungen der Gesamtheit in Frage gestellt und verneint werden können. Gerade in turbulenten Kriegszeiten, wie wir sie aus globaler Sicht gerade erleben (wann allerdings nicht, möchte man sich fragen), besteht die Gefahr, dass philosophische Fragestellungen *per se* als sinnlos angesehen werden, was zur Folge haben kann, dass gerade dadurch eine bereits erreichte Freiheit negiert wird. Das Konzept eines freien Willens nämlich geht, was manchmal unterzugehen scheint, Hand in Hand mit dem Konzept der freien Person. In einem übergeordnetem Sinn kann also gesagt werden, dass roboterhaft gewordenen Menschen, die in multiple Sicherheitskonzepte

eingewebt sind, die Fragestellungen im Sinne der *Liebe zur Weisheit*, ohne es zu merken, verlieren können, was einen vehementen Freiheitsverlust *unwiderruflich* mit sich bringen kann. Gerade hier stellt sich allerdings die von Sluga aufgeworfene Frage, ob diese Erkenntnis allerdings nicht immer für den Hervorbringer solcher Gedanken *ebenso* gelten muss. Diese Art von Bedrohung des freien Willens geht Hand in Hand mit einer weitaus fassbareren Bedrohung, die unter dem Schlagwort *Big Data* Beachtung findet. Auf unser Thema bezogen ist natürlich nicht die bloße Ansammlung von Datenmengen, sondern die Auswertung derselben der problematische Bereich. Die mögliche Auswirkung ist eigentlich ironisch: durch Berechnungen, wie der menschliche Geist Entscheidungen trifft, und wie er zu diesen kommt (die Anwendung algorithmischer Programme), werden die menschlichen Entscheidungsmöglichkeiten eingeschränkt und gerade dadurch berechenbarer. Dies beginnt bei Kaufempfehlungen aufgrund eigener und verwandter Daten („Sie haben x gekauft, das könnte Sie auch interessieren“) und führt über die Monopolisierung von Suchergebnissen über die verschiedenen Arten von Rechnern schlussendlich dazu, dass Entscheidungen an sich von den Menschen an die Maschine ausgelagert werden. Der Einsatz der *Künstlichen Intelligenz* (KI) ist augenscheinlich ein Themenbereich, der auch bezogen auf den freien Willen große Beachtung finden sollte. Wenn es möglich ist, dass Programme erstellt werden, die zum Beispiel Texte von Deutsch auf Arabisch übersetzen können, ohne dass der Programmierer selbst Arabisch kann, dann wird einem diese Tragweite vielleicht bewusst. Selbstständig lernenden künstliche Einheiten, die Zugriff auf schier unendliche Daten haben und diese zu einem neuen Ganzen zusammenfügen können, übernehmen tatsächlich Tätigkeiten, die noch vor wenigen Jahren unantastbar menschlichen Ursprungs waren. Man kann zur Zeit nur erahnen welche Auswirkungen es haben wird, wenn so gut wie jede Entscheidung, vom Musikkau über die Berufswahl bis hin zur philosophischen Recherche, über einen mit der KI verbundenen Rechner laufen wird. Es wäre jedenfalls möglich, dass der ganze Prozess einer menschlichen Meinungsbildung dadurch fundamental verändert wird, was sicherlich eine Aufgabe von Freiheit mit sich ziehen kann. Anders ausgedrückt wird eine Art von Freiheit dadurch vielleicht verlernt und vergessen. Dies alles vor dem Hintergrund, dass Freiheit etwas sein kann, was man sich aneignen und auch nehmen muss. Diese Möglichkeiten von indirekter Freiheitsaufgabe stellen möglicherweise weitaus größere Anforderungen an eine Philosophie der Freiheitsmöglichkeit, als die direkten Angriffe der Vertreter der Hirnforschung, welchen man mit Argumenten begegnen und sie möglicherweise auch entkräften kann. Wenn es aber gar keinen Konflikt mehr gibt, der gesehen werden kann, dann ist das Normale vielleicht wirklich schon mit Fromm so „roboterhaft“ geworden, dass es kein Außen mehr für Kritik schaffen kann. Es bleibt abzuwarten welche Art von „assujettissement“ wir vielleicht nach Foucault in unsere Körper hineinzüchten werden.

All dies hindert allerdings im Moment niemanden daran, *eine mögliche* Behandlung, eine

Präskription, unseres Problems voranzutreiben und zumindest zu versuchen – auch wenn sie natürlich auf mannigfaltige Weise beschnitten bleiben muss. Hierin liegt sicherlich der große Unterschied zur Medizin. Denn wenn in jener *erstens* nur geprüfte Spezialisten mit einer Behandlung der Erkrankten betreut werden (dürfen), ist die Philosophie immer noch ein freieres Feld der Betätigung, welches jedem Menschen prinzipiell offensteht. Gerade bei der Frage nach einer Willensfreiheit gibt es eine Rückgebundenheit an den je einzelnen Menschen. Und dies hängt *zweitens* unmittelbar damit zusammen, dass ein falscher Weg immer auf den Pfaden der Theorie beschritten wird, was nicht unmittelbar ein Risiko für die Patientin Philosophie beinhaltet. Die falsche ärztliche Behandlung wird hingegen, im Deutschen ironischerweise als *Kunstfehler* und nicht als *Wissenschaftsfehler* bezeichnet, direktes Leid mit sich bringen. Weiters hat die Philosophie bekanntermaßen *drittens* den Segen sowie den Fluch, dass das Neue und Moderne nicht zwingend das Bessere darstellen muss, da sie sich als Wissenschaft und/oder Kunstform nicht selbst in der Zeit aufhebt. So kann die Frage nach dem freien Willen in *einem* möglichen Weg mit der Frage nach dem Geist, und damit sofort mit der Frage des *Menschlichen an sich*, verknüpft werden. Genau dieser Gang bringt uns zu den Annahmen der philosophischen Anthropologie.

7. DIE DETERMINATION EINES BEHANDLUNGSPROTOKOLLS

Die Herausforderung der Hirnforschung entsteht also auch dadurch, dass die innerphilosophischen Kritiken am Subjekt-Paradigma in auffallender Weise eine anti-naturalistische Stoßrichtung verfolgen, welche einen naturphilosophischen Brückenschlag von und zur Hirnforschung ... ausschließt.

(Krüger 2010, S. 92)

7.1. ABERMAL'S KANT

Am Ende der Abhandlung gehen wir – vielleicht etwas überraschend – wieder an den Anfang der Kritik der reinen Vernunft zurück. Kant selbst kann als herausragender Verknüpfungspunkt von Philosophie und (Natur-)Wissenschaft angesehen werden, da er in seiner Person zeitlebens Naturphilosophie und Physik auf hohem akademischen Niveau vereinen konnte. Es sollte nicht vergessen werden, dass gerade Kant ein Philosoph war, der eine Kluft überwinden wollte und auch immer betonte, dass die Beschäftigung mit der skeptischen Position Humes ihn aus dem „dogmatischen Schlummer“ (AA IV, 260) gleichsam gerissen hat. Philosophiegeschichtlich scheint die ganze bis jetzt besprochene Problematik zwischen den Verfechtern eines freien Willens (der Möglichkeit eine Handlung willentlich zu beginnen) und den Anhängern eines diesbezüglichen Determinismus immer noch die alten Positionen *Rationalismus versus Empirismus* widerzuspiegeln. Dieser Umstand alleine ist schon sehr beachtenswert und es wurde versucht darzulegen, dass die Annahme, dass alle Ideen und Begriffe auf Erfahrung beruhen, nicht nur von einigen Hirnforschern immer noch (oder wieder) vertreten werden, sondern dass diese Überlegungen durchaus in das Streitgebiet der Philosophie zu fallen haben, egal ob man nun auf das Gehirn als solches oder 'nur' auf die Reflexion sinnlicher Eindrücke im Verstand zurückgreift.

Kant selbst hat sich nun in diesen Streit direkt eingemischt - und wollte zumindest beginnen ihn beizulegen - indem er die Grenzen der menschlichen Vernunft abzustecken begann. Er tat das, obwohl er aus der Tradition des Rationalismus kam. Gerade Hume hatte ihn – wie er in den Prolegomena durchaus witzig darlegt - erst dazu gebracht, eine gänzlich neue Metaphysik aufzubauen, da die vorhandene ihn bei der Widerlegung der Thesen des berühmten Schotten nicht weiterhelfen konnte. So formte Kant eine neue Wissenschaft als solche, die zwar bis heute immer noch schwer verständlich scheint, jedoch alleine schon wegen ihres verbindenden Ansatzes niemals unerwähnt bleiben darf. Die bekannte Formel: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (B 75) bringt dies überdeutlich zum Ausdruck. Auch wenn die reinen Anschauungen *a priori* Erweiterungen erfahren haben, so bleibt dennoch die Frage, wie sich diese Anschauungen im Gehirn – die

Theorien der Bündelungen wurde erwähnt – zusammenbringen lassen sollen. Es wird dadurch ausgesagt, dass nach Kant ein *Wechselspiel* in der Anschauung, im Sinne von Wahrnehmung und Erfahrung, zwingend notwendig ist, und keine rein intellektuelle Anschauung wie in der Ich-Reflexion bei Fichte und Schelling bevorzugt wird.

Natürlich ist es jedoch so einfach auch wieder nicht, da es es nach Kant Erkenntnis ohne Empirie geben muss: „Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntnis aus reiner Vernunft, oder Vernunftkenntnis aus empirischen Prinzipien. Die erste heißt reine, die zweite empirische Philosophie.“ (B 868) Ganz am Ende der *KrV*, in der Architektonik, erklärt er diese zwei Weisen der Naturbetrachtung näher. Hier teilt er in zwei „Elemente unserer Erkenntnis“ (B 871), wobei das eine *a priori* „in unserer Gewalt“ (ebd.) ist, das andere jedoch *a posteriori* aus der Erfahrung zu kommen hat. Diese Art der Unterscheidung kann jedoch gerade *keine* echten Grenzen der Wissenschaft bestimmen, wodurch nach Kant die Philosophie in die problematische Lage kam, sich selbst nicht klar abstecken zu können. So teilt er die Metaphysik der Natur (alles so fern es ist, und nicht so fern es sein sollte), die aus Begriffen *a priori* gebildet werden soll, in Transzendentalphilosophie und Physiologie der reinen Vernunft. (vgl. B 873f.)

Diese t r a n s z e n d e n t e Physiologie hat daher entweder eine i n n e r e Verknüpfung, oder ä u ß e r e, die aber beide über mögliche Erfahrung hinausgehen, zu ihrem Gegenstande; jene ist die Physiologie der gesamten Natur, d.i. die t r a n s z e n d e n t a l e W e l t e r k e n n t n i s, diese des Zusammenhanges der gesamten Natur mit einem Wesen über der Natur, d.i. die transzendente Gotteserkenntnis. (B 874)

Kant folgt dann dem cartesianischem Dualismus, also der Einteilung in die traditionellen Seinsbereiche: es gibt ausgedehnte und denkende Substanzen, sowie es einen äußeren und einen inneren Sinn gibt. Somit kommt er zu einer weit gefassten rationalen Physiologie, die neben der transzendentalen rationalen Psychologie auch eine immanente rationale Physik enthält. (vgl. dazu Höffe 2011, S. 305) Diese immanente Physiologie hat die Natur „als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne“ (B 874) als Inhalt, also die Natur, wie sie uns unter der Voraussetzung der apriorischen Möglichkeiten gegeben ist: nämlich die körperliche und die denkende Natur.

Die Antwort auf diese verzwickte Fragestellung nach den Möglichkeiten der Vermischung lautet bei Kant: „wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, uns ein Objekt teils des äußeren, teils des inneren Sinnes zu g e b e n.“ (B 876) Gleichzeitig verbannt er an dieser Stelle die empirische Psychologie gänzlich aus der Metaphysik und verortet sie in Zukunft in einer stimmigen Anthropologie.

Metaphysik also, sowohl der Natur als auch der Sitten [...] machen eigentlich alleine dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können. ... Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntnis des Menschen haben einen hohen Wert als Mittel [...], aber alsdenn nur durch Vermittelung einer Vernunftkenntnis aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik sind. (B 879)

Für Kant ist diese Metaphysik eine Art von *Zensor*, der zwar selbst weniger eigenes Wissen schaffen kann, aber allen anderem Wissen zu Grunde liegt, und somit auch Irrtümer aufdecken kann. In der Architektonik verdichtet und vermindert Kant die Metaphysik über drei Stufen, um dann als Minimalannahme zur theoretischen im Gegensatz zur praktischen Vernunft zu kommen. Dadurch wird auch deutlich, dass die Kritik nicht nur Propädeutik oder Prolegomena der Metaphysik ist, sondern durchaus schon alle Bestandteile derselbigen in sich trägt. Kant hat sie von den reinen Anschauungsformen und Begriffen heraus zu entwickeln versucht, und somit eine 'bottom-up' Theorie geliefert, die jedoch am Ende von einer Sicht von oben weg erweitert wird, da er eine Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft gleichsam als Dachbegriff darüber baut. So kommt er zu der Annahme, dass die Philosophie die menschliche Vernunft regelt, und der Mensch sich selbst als Urheber und auch Adressat in einer „Doppelrolle“ (Höffe 2011, S. 310) wieder findet. Der Zweck dieser Rolle der Vernunft ist nach Kant ganz auf das Finden der Sittlichkeit, der „allgemeinen Glückseligkeit“ (B 880), ausgelegt.

Ganz am Ende schließt sich in der *Kritik* also tatsächlich der Kreis, den Kant schon am Anfang in der Einleitung skizziert hatte: *Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis*. Da nicht alles aus der Erfahrung entspringen könne hatte er sich aufgemacht, einen ersten Vorstoß zu einer tatsächlichen Metaphysik zu machen und dort die Aufgaben einer reinen Vernunft verortet, welche sind: „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.“ (B 7) Auf unseren Fall bezogen bedeutet dies Kant folgend, dass einerseits eine Naturwissenschaft niemals über den freien Willen entscheiden wird können, weil dieser einfach kein Thema für sie werden könne. Dies bedeutet keineswegs, dass die Naturwissenschaft nicht notwendigerweise und prominent neben der Philosophie Bestand haben könnte, es bedeutet nicht einmal eine Art von Konkurrenz. All dies legt er bereits in der Vorrede zur zweiten Auflage dar, die, obgleich vorangestellt, dennoch als eine Zusammenfassung angesehen werden kann: die Kritik lehrt nämlich, dass jedes Objekt „in zweierlei Bedeutung“ (B XXVII) genommen werden muss. Wie schon erklärt wurde ist dies einerseits das Ding an sich selbst, und andererseits die Erscheinung des Dinges. Die Kausalität kann sich nur auf die Gegenstände der Erfahrung richten (Erscheinungen), das Ding an sich ist ihr eben nicht unterworfen.

[S]o wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem

Naturgesetze notwendig gemäß und so fern n i c h t f r e i , und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als f r e i gedacht, ohne daß hiebei ein Widerspruch vorgeht. (ebd.)

Somit schafft Kant hier eine Gleichzeitigkeit, die eigentlich innerhalb der heutigen Diskussion nicht mehr vorhanden scheint, auch wenn er von der Seele (heute auch gleichsetzbar mit Psyche) spricht, die weder durch spekulative Vernunft noch durch empirische Beobachtung erkennbar ist. Wenn die Freiheit „als Eigenschaft eines Wesens“ (B XXIX) und ihre Auswirkungen nicht zu erkennen sind (weil es keine darunterliegende Anschauung gibt), so kann man sich „doch die Freiheit d e n k e n , d.i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich“ (ebd.).

Angenommen, so geht die Argumentation weiter, die Moral setzt die Freiheit des Willens voraus, weil sie ganz einfach *a priori* Grundsätze in der menschlichen Vernunft annimmt, die ohne Freiheitsvoraussetzung nicht möglich wären. Würde nun die spekulative Vernunft beweisen, dass sich diese (Freiheit) gar nicht denken lassen kann, dann müssten Freiheit und Sittlichkeit dem „Naturmechanismus“ (ebd.) ihren Platz überlassen. Dem ist aber eben gerade nicht so, da man für die Annahme der Moral nur eine Freiheit brauche, die sich nicht widerspricht und die sich zumindest denken lassen kann. Mehr braucht man darüber nicht zu wissen um zur Erkenntnis zu kommen, dass die Freiheit „also dem Naturmechanismus eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hindernis in den Weg lege.“ (ebd.) Dieses Nebeneinander ist jedoch nur durch die Kritik möglich geworden, da sie gezeigt hat, dass die Erscheinungen alles sind, was wir theoretisch erkennen können, und sie eben nicht die Dinge an sich darstellen.

Soviel nochmals zu Kants Sichtweise im 'Wettstreit' der unterschiedlichen Wissenschaftsauslegungen – Philosophie oder Geisteswissenschaften hier, Naturmechanismus oder Naturwissenschaften dort. Jedoch hatte diese neuerliche Zusammenfassung auch einen anderen Grund, nämlich weiterzuleiten zu einer weiteren Möglichkeit das Behandlungsprotokoll abzuschließen und einen pragmatischen Mittelweg zu finden. Was bei Kant ganz deutlich wird ist, dass er in seinen Überlegungen *erstens* von der Mathematik als Leitdisziplin auszugehen scheint. Sie bekommt schon anfänglich einen sehr prominenten Platz eingeräumt, an dem sich alles Wissen zu messen hat. Es kann also durchaus der Eindruck entstehen, dass letztendlich die von Kant angestrebte Metaphysik, obwohl als Zensor beschrieben, eine gewisse Abhängigkeit von der Mathematik besitzt. Oder anders gefragt: ist wirklich nur alles Quantifizierbare von unwiderlegbarer Richtigkeit? Weiters bleibt *zweitens* zurück, dass Kant, und das ist ja mit Bezug auf die Ansichten der Hirnforscher evident, dem Dualismus Descartes' verhaftet bleibt. Eine andere Grundannahme ist somit folgerichtig die Einteilung der Welt in ein Innen und ein Außen, in ein Denkbare und ein Ausdehnbares! Somit kann mit Kant sehr gut gegen die Ansicht argumentiert werden, dass

die Naturwissenschaften Probleme lösen können, die eigentlich in einer ganz anderen Sphäre liegen, und dass sie somit nie den Kern der Sache werden erreichen können. Allerdings ist gleichzeitig der von den Hirnforschern angestrebte Monismus damit noch nicht vom Tisch und eine Einteilung des Menschen in Geist und Natur, in (Selbst-)Bewusstsein und Objekt bleibt hinterfragenswert, und zumindest auf eine gewisse Art und Weise offen.

Wenn man diese Grundvoraussetzungen überdenken und auflösen will, dann tut man gut daran, sich einem weiteren Denker zuzuwenden, der möglicherweise als der große Synthesizer, im Sinne von Vollender, für unsere Problematik gelten kann.

7.2. DIE METHODISCHE SICHT HELMUTH PLESSNERS

Wenngleich Plessner wohl am bekanntesten für seine Erarbeitung der exzentrischen Positionalität ist – die weiter unten noch hoffentlich als Auflösung der Arbeit herangezogen wird – lohnt es sich, das Grundkonzept seines Hauptwerkes *Die Stufen des Organischen und der Mensch* aus dem Jahre 1927 näher zu beleuchten, vor allem, da er sich schon damals mit genau den Fragen, die anscheinend heute immer noch offen zu sein scheinen, befasste.

Plessner wurde 1892 in Wiesbaden geboren und starb 1985 in Göttingen. Er war Philosoph, Soziologe und eben einer der Hauptvertreter der philosophischen Anthropologie. In den *Stufen* hat er seine eigene Anthropologie entwickelt, die sich vor allem an den philosophischen Richtungen der Phänomenologie und des (Neu-)Kantismus abarbeitete und auch naturwissenschaftliche Überlegungen, vor allem biologische, in sich aufnahm. Schon im Vorwort zur ersten Ausgabe stellte Plessner fest, dass er die „Anregungen“ zu seinem Buch „aus den tiefgreifenden Spannungen, die zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bestanden“ (Plessner 1928/1975: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, S. V; in Zukunft zitiert als STO) gezogen hat. Wenngleich er zuerst nur eine kurze Broschüre über diese Problematik verfassen wollte kam er – wohlgemerkt aufgrund seiner eigenen „sinnesphilosophischen Untersuchungen“ (ebd.) - immer mehr zu der Überzeugung, dass eine grundlegendere Abhandlung nötig sei. Auch aufbauend auf Max Scheler, den er zu dieser Zeit noch bedenkenlos würdigen kann, sieht Plessner selbst die Lösung in einer philosophischen Anthropologie. Jedoch gibt er bereits hier an, dass er anders als Scheler seine philosophische Anthropologie nicht auf die Phänomenologie (alleine) stützen wird, sondern vielmehr Wilhelm Dilthey und Josef König zu seinen Vordenkern zählt. (Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* erschien (wenngleich etwas früher) in etwa zeitgleich mit den *Stufen* und brachte Plessner zur damaligen Zeit Plagiatsvorwürfe ein.)

Das Vorwort zur zweiten Ausgabe ist alleine deshalb interessant, weil diese Auflage 1964 herauskommt und ein *unveränderter* Neudruck ist, wie Plessner nicht ohne Selbstbewusstsein

erwähnt:

Hat es mit ihm [dem logischen Zusammenhang, Anm. MK] seine Richtigkeit, so bedarf es keiner Korrektur, auch wenn die Fassung vom damaligen Stand der Forschung geprägt sein mag und der Autor heute die Sache vielleicht in manchem anders darstellen würde. Anregungen dazu hat er freilich kaum bekommen. Ernsthafte Kritik haben die „Stufen“ nicht gefunden. (STO, S. VII)

Hier weist Plessner auf die Probleme der Rezeption seines Werkes hin, allerdings geht er einen Schritt weiter und formuliert in direkter Weise: „Das größte Hemmnis war das Buch selbst.“ (STO, S. IIX) Und in der Tat ist es kein leicht verständliches Werk, wobei sicher der Ansatz damals (und vielleicht auch heute immer noch) wenig Interesse weckte: Ein Brückenschlag zwischen Biologie und Philosophie, damit konnten sowohl die Philosophen als auch die Biologen augenscheinlich wenig anfangen. Den einen fehlte die Begeisterung für die Natur, den anderen jene für vermeintliche Haarspaltereien. Dazu kam noch der Durchbruch Martin Heideggers (1927 erschien *Sein und Zeit*) und *die Existenz* und *das Dasein* waren die bestimmenden Themen der Debatte, nicht die Natur und der Mensch als Ganzes.

Plessner hingegen hat auf der Ebene des Lebens und des Leibes operiert, wobei durchaus im Vordergrund steht, dass der Dualismus Leib-Seele auf einer anderen Ebene behandelt werden müsse, gerade um die seit jeher auftretenden Probleme und Differenzen aufzuheben. „Menschliches Verhalten in der Fülle seiner Möglichkeiten lässt sich nicht unter einem Teilaspekt begreifen“ (STO, S. XVII) kann als ein Credo Plessners verstanden werden. Um einen neuen Zugang zu ermöglichen wählt Plessner den Begriff der *Positionalität*, der alles Lebendige erfassen soll, ohne auf rein 'Menschbezogenes' reduziert zu werden. Gleichzeitig soll eine apriorische Theorie der Wesensmerkmale des Organischen (vgl. STO S. XX und S. 107) herausgearbeitet werden. Bei Plessner ist die Minimalbestimmung des Organischen die Begrenzung oder die *Grenze*, die erst Selbständigkeit ermöglicht. Grenze ist hier direkt und nicht etwa abgeleitet zu verstehen – wichtig ist hierbei in erster Linie das *Verhältnis* des begrenzten Körpers zu seiner Grenze. Dabei sind – wie noch gezeigt werden wird – zwei Arten von Grenzen möglich: einerseits jene, die den Körper einfach von seinem umgebenden Medium trennen – diese ist vom Körper unabhängig. Andererseits jene Grenze, die reell zum Körper selbst gehört, kein virtuelles Zwischen, sondern ein konstituierendes Mittel des Körpers darstellt.

Das eigentliche Werk beginnt er mit einer Erklärung der Verortung in der jeweiligen Zeit: jede Epoche hat andere Schwerpunkte und Termini, mit denen versucht wird, den Rätseln des Lebens auf die Spur zu kommen. (Ein ähnlicher Ansatz wurde auch bei dieser Arbeit angestrebt.) Der Beginn des 20. Jahrhunderts sei nun nach Plessner, durchaus in der Folge von Nietzsche, dem Leben selbst gewidmet gewesen, der Ausbildung einer

Lebensphilosophie also, die *mehr* (i.S.v. andere) Anteile als die Vernunft, den Geist oder auch den Determinismus gelten lassen will. Er spannt schon damals den Gegensatz zwischen einer „materialistisch-empiristischen“ und einer „idealistisch-apriorischen“ (STO, S. 5) Denkweise auf. Beide Richtungen arbeiten allerdings, seiner Meinung nach, nach dem gleichen Schema: eine Sphäre wird als wichtiger, dominant gesetzt, und die andere dann von jener abhängig gemacht und gedacht. Nach Plessner müsste es jedoch – ebenso als Programm zu werten – möglich sein, den *Einen* Grundaspekt ebenso betrachten zu können, wenn man nicht ewig eine doppelte Wahrheit annehmen wolle. Wenn es nicht gelänge, den „Mensch als Selbst, als Ich, als Subjekt eines freien Willens“ einerseits, und den Menschen „als Natur, als Ding, als Objekt kausaler Determination“ zusammen zu denken, dann kommt man unweigerlich in die „unwürdige und unerträgliche Lage ... den Menschen als Produkt einer Phylogenie und die Phylogenie als Produkt des Menschen“ (STO, S. 6) gelten lassen zu müssen! Schon hier wird klar, dass er die oben angemarkten Grundvoraussetzungen Kants – Vorrang der Mathematik und dualistische Sichtweise – nicht als letztgültig anerkennen möchte.

Jedoch ist ihm klar, dass man bei der Entwicklung solch einer vereinenden Ansicht sehr vorsichtig sein müsse. Plessner bezieht sich hier im ersten Kapitel vor allem auf Bergsons Kritik an Spencer. Bergson argumentierte nach ihm erfolgreich gegen Spencers Zirkelannahmen bezüglich der Kategorien, die im Verstand aus der Natur kommend aufgenommen verstanden werden sollen. Die Natur wird hierbei allerdings als etwas vorausgesetzt, was erst die Kategorien, die im Verstand gebildet wurden, in den Raum bringen können. Bergson selbst entwickelte das Konzept der Intuition, die organisch-vital dem mechanischen Denken (vgl. STO, S. 8,⁴⁵) gegenübertritt. Auch hier liegt letzten Endes der Begriff des *Lebens an sich* zu Grunde, denn in einer vor-intellektuellen Intuition sei es möglich, Bewusstheit und Körperhaftigkeit gemeinsam zu erfassen. In eine ähnliche Kerbe schlägt nach Plessner schließlich auch Spengler, der ähnliches auf der Ebene des Geschichtsbilds erarbeitete. Wenngleich mit anderen Inhalten haben beide Denker ein sehr ähnliches System entwickelt, welches *intuitionistische Lebensphilosophie* genannt werden kann. Auch selbiges kann aber keine echte Lösung der Zerrissenheit anbieten, vor allem, da es „den Intellekt als Erkenntnisquelle entwertet.“ (STO, S. 13) Diese Zerrissenheit, die Plessner überwinden will, ist jene der Teilung des Lebendigen, in erster Linie des Menschen, in eine geistige und eine körperliche Sphäre, die noch dazu auf dem Denken einer Mechanik beruht – denn: man kann „den Mechanismus der Natur nicht als Model für den Mechanismus des Verstandes benutzen.“ (STO, S. 7) Gelungen ist dies auch Bergson nicht gänzlich, jedoch sind beide Denker für Plessner so wichtig, weil sie den Weg zu einem *Grundaspekt*, der Natur- wie Geisteswissenschaften überhöhen kann, zu beschreiten begonnen haben. Der Philosoph Plessner selbst hat sich dann dieser Aufgabe angenommen, und zwar indem er –

45 Paul Jurevics hält etwa fest, dass diese Intuition Freiheit im Menschen voraussetzt: „Das freie Ich, das sich mit der Dauer identifiziert, - also mit einer qualitativen Mannigfaltigkeit, die fortwährend in Wandlung begriffen ist. Eine derartige Realität, unzugänglich für eine mit starren Begriffen operierende Methode, kann in der Tat nur ein Gegenstand der Intuition sein.“ (Jurevics 1949, S. 93f.)

wie er selbst angibt – auf Kants Kritik aufbauend ein eigentlich gegenteiliges Konzept entwickelt hat.

Bekannterweise beschneidet Kant die Vernunftkenntnis gerade an der Mathematik und den Naturwissenschaften, denn an deren Methoden solle sich auch die Philosophie orientieren. Genau dadurch wird nach Plessner allerdings der Mensch *in seiner Komplexität* von der Kritik anfänglich ausgeschlossen, weil das ganze Spektrum der Geisteswissenschaften – „Menschen, Handlungen, Monumente, Dokumente“ (STO, S. 15) – im eigentlichen Sinn nicht mitberechnet wird. All diese Errungenschaften der Geschichtswissenschaften, der Soziologie, der Psychologie, der Psychoanalyse, etc. müssten in die neue Betrachtungsweise des Menschen mit einfließen, was mit Plessner bedeutet: „Eine neu erschlossene Welt von Erfahrungen gebietet im Sinne Kants über Kant hinauszugehen und eine Erweiterung seiner Erkenntnistheorie vorzunehmen.“ (STO, S. 18) Der Philosophie falle in erster Linie die Aufgabe zu, das, was Kant als negativ, weil mathematisch nicht behandelbar, qualifiziert hatte, *positiv* zu bestimmen und in ein gemeinsames Konzept einzubeziehen. Eine derartige Teilung von Phänomenen kann im praktischen Sinne (für die Wissenschaften) zweckmäßig sein, sie muss aber kein immer vorherrschender Modus bleiben. Die Natur und die geistige Welt sind „doppelt miteinander verklammert“, wobei „die eine die andere trägt und bedingt und gleichzeitig von der anderen ihre Qualifizierung und Deutung empfängt.“ (OST, S. 21) Die wahre Klammer dieser Verbindung ist *das Menschliche*.

Die Entwicklung der dafür relevanten Philosophie geht mit Plessner über Kant und Hegel, richtet sich aber gegen deren letzte Prinzipien, denn „ihrer ganzen Zielsetzung nach ist sie in erster Linie eine Disziplin materialen, nicht formalen Charakters.“ (STO, S. 23) Seine philosophische Hermeneutik soll die Möglichkeiten der Lebenserfahrung begreifen, und dazu zur *ursprünglichen* Anschauung zurückkehren. Die Existenz des Menschen *als* Natur und Geist kann nicht von einer Einzelwissenschaft geleistet werden. Schon gar nicht, wenn nur die Erfahrung alleine sowie überlieferte Begriffe dazu dienen sollen. Die Philosophie muss nach Plessner das „Problem der Anthropologie“ (STO, S. 25) formulieren, um die Stellung des Menschen beschreiben zu können. Auch für ihn gilt, dass Erkenntnisse der Naturwissenschaften niemals auf geisteswissenschaftliche Themen anwendbar sein werden, da sie sich in gänzlich verschiedenen *Erfahrungsstellungen* befinden. Eine Philosophie der Natur ist nicht deckungsgleich mit den Naturwissenschaften, und eine geisteswissenschaftliche Theorie, die umfassend sein will, darf niemals die Natur außer Acht lassen. „Eine Theorie der Geisteswissenschaften, welche die Wirklichkeit des menschlichen Lebens in ihrer Spiegelung durch den Menschen begreiflich zu machen sucht, ist nur als philosophische Anthropologie möglich“ (STO, S. 28), fordert Plessner. Es gilt hier, dass das Phänomen selber niemals durch die empirischen Begriffe wahrhaftig erklärt werden kann, im Gegenteil erkaufen sich die immer genauer werdenden Einzelwissenschaften Operierbarkeit mit Verlusten der eigentlichen Phänomenbeschreibung. Somit verliert die Naturwissenschaft – schon damals

nach Plessner, also 1928 – einen verständlichen Lebensbezug in ihren immer komplexer werdenden Theorien und Erkenntnissen. Alle nicht messbaren Qualitäten werden kurz gesagt ausgespart.

Der Ausgangspunkt und das Hauptphänomen ist für Plessner also der ganze Mensch an und für sich. Dafür sind zwei generelle Ansätze möglich und nötig:

horizontal, d.h. in der Richtung, welche durch die von ihm gesuchte Beziehung des Menschen zur Welt in seine Taten und Leiden festgelegt ist, und vertikal, d.h. in der Richtung, die sich aus seiner naturgewachsenen Stellung in der Welt als Organismus in der Reihe der Organismen ergibt. (STO, S. 32)

Dies entspricht auch Plessners Doppelaspekt des menschlichen Daseins - „naturegebunden und frei, gewachsen und gemacht, ursprünglich und künstlich“ (ebd.) - welcher eben gerade *nicht* aufgehoben werden soll, sondern in *einer* Grundposition begriffen werden müsse. Was vordergründig als Widerspruch erscheint ist vielmehr eine schaffende Notwendigkeit.

Horizontal meint hier den Menschen als Träger einer Kultur, ausgelotet anhand der Kritik der Sinne, bezogen auf die äußeren Pole *geistige Sinngebung* versus *sinnliche Qualität*. In diesen Argumentationsstrang fällt auch die erste bedeutende Unterscheidung Plessners, die für sein Denken essentiell ist: der Unterschied zwischen Leib und Körper. Auch wenn beide Begriffe zusammenfallen können, ist doch der Leib mehr als nur der medizinisch-biologisch beschreibbare Körper, da er lebendige Bewegungen ausführt, die beherrscht werden müssen, und die einen besonderen und eigenständigen Aspekt des Menschen als personale Lebenseinheit ausmachen.

Vertikal meint den Menschen innerhalb eines Lebenshorizontes, in welchen er als lebendige Existenz hineingestellt ist. Es geht darum, wie der Mensch innerhalb alles Lebendigen positioniert ist, und auch gleichzeitig darum, was dieses Lebendige überhaupt ist. Diese Betrachtung muss eine ganz neue, vor-empirische Grundlegung besitzen. „Gerade die Daseinsweisen der Lebendigkeit“ schreibt Plessner, „die den Menschen mit Tier und Pflanze verbinden und seine besondere Daseinsweise tragen, sind gegen geistige Sinngebung indifferent.“ (STO, S. 36) Hier zeigt sich erstens, dass der Mensch in das gesamte Gefüge des Organischen eingebunden sein muss, und auch, dass eine nachträgliche, gleichsam zu spät einsetzende Erklärung, naturgemäß in der Rückwärtsbewegung Essentielles einfach übersieht und so zu ganz anderen Annahmen einer etwaigen Sinngebung kommen muss.

Plessner geht weiters davon aus, dass es fundamental wichtige Entdeckungen gibt, die dennoch keine wahren Fundamente des Menschseins darstellen. So ist die Unterscheidung in *physisch* und *psychisch* für die Einzelwissenschaften von großer Bedeutung, philosophisch muss jedoch geprüft werden, ob sie auch ein wahres Fundament des menschlichen Lebens

darstellt. Zweckmäßig ist sie wie erwähnt jedenfalls, und selbst wenn sie *nicht* fundamental wäre, würde das die Erkenntnisse der Einzelwissenschaften wohl kaum für nichtig erklären. Jedoch kann so eine Fehleinschätzung stattfinden, die eine Erkenntnis des gesamten Seins verunmöglicht.

Plessner wendet sich hierbei natürlich in erster Linie gegen die im Allgemeinen auf Descartes zurückgeführte Unterscheidung *Geist versus Materie*, welche seiner Meinung nach durch die Betonung der mathematischen Naturwissenschaft (die nicht nur ontologisch, sondern auch methodologisch als Hintergrund wirkt) von vornherein die Möglichkeit der Denkstruktur minimiert, und gerade somit einen harten Dualismus formt. Jedoch bleibt so die „Erscheinung als solche ... unbegreiflich.“ (STO, S. 41) Die Philosophie kann mit Plessner nur Fortschritte machen, wenn sie die *ausschließliche* Priorität der messbaren Naturerkenntnis in Frage stellt. Auch hier bedeutet das keineswegs, die Errungenschaften und die Notwendigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse anzuzweifeln – deren „Unentbehrlichkeit“ (STO, S. 42) ist auch für Plessner längst bewiesen – sondern vielmehr geht es darum, die Eigenschaften der körperlichen Natur wieder aufzugreifen, welche an sich „meßfremd“ (ebd.) sind.

Dazu gibt es überaus interessante Gedanken von Plessner: wenn man in der Ausdehnungsgläubigkeit verharrt, dann bleiben alle *qualitativen* Eigenschaften von Körpern nur noch durch die Innerlichkeit erklärbar, da nur diese gerade keine Ausdehnung aufweist. Somit werden, damit der Messbarkeit der Körper genüge getan wird, alle nicht messbaren Eigenschaften subjektiviert und „Nur-Erscheinungen“ (STO, S. 43), welche zu Empfindungen umgedeutet werden müssen. Die Erkenntnismöglichkeit bleibt so als *res cogitans* der *res extensa* „vorgelagert“ (STO, S. 44), oder wie es Plessner wenig weiter unten ausdrückt: „Dem physischen Objekt ist das innerliche Sein vorgelagert, vorgegeben, der erscheinenden Körperwelt das Selbst vorgeschaltet.“ (STO, S. 45) So gesehen ist alles, was ins Bewusstsein kommt, immer schon selbstbezogen und modifiziert, da das Selbst die *einzige* Gegenform zum Objekt bilden kann, damit diese überhaupt erst erscheinen kann.

Für das Wesen des Selbst ist es nun nicht nur notwendig, sondern auch konstituierend, dass es in ein Ich, auf das Bezug genommen wird, und in ein Ich, das Bezug nimmt, gespalten wird. „Die Identität des Ichs wird dadurch nicht etwa zerrissen, sondern allererst ermöglicht.“ (STO, S. 47) Gemeinhin wird dieses Phänomen Immanenz genannt. Dazu gibt es verschiedene philosophische Lösungsmöglichkeiten, „[m]erkwürdigerweise“ merkt Plessner dazu jedoch an, „hat die empirische Wissenschaft diesen Widerspruch in Permanenz erklärt.“ (STO, S. 51) Er meint damit, dass sie den Nutzen davon trägt, eine vom Subjekt unabhängige Welt vorzufinden, die erforscht werden kann, und die eigentlich auf den cartesianischen Lehrsatz zurück geht. Sie beschäftigt sich aber gerade *nicht* mit den widersprüchlichen Fragen des Erkennens der Außenwelt, die eben aus der Immanenzproblematik erst entstehen, sondern nimmt sie als gegeben an - und zieht daraus ihre Stärke.

Andererseits „fundamentalisiert“ sie dadurch gerade die zweifache Erfahrung von „einer Körper- und einer Innenwelt.“ (ebd.) Somit kommt es zu einem Konflikt mit der natürlichen, im Sinne von nicht-wissenschaftlichen, Weltanschauung der Menschen im Vollzug ihres Lebens. Nach Plessner gibt es dafür einen Grund, nämlich das Ausgehen von einer „stillschweigenden Voraussetzung“ (STO, S. 52): das Ich *ist* (also im Sinne von: wäre tatsächlich) in seinem eigenen Körper eingebettet, und dieser Körper umschließt das Selbst. Dabei wird der Körper mehr als Grenze betrachtet als zur Körperwelt selbst gehörend. Plessner nennt dies einen „Anschauungszwang“ (ebd.), der auch Verräumlichungszwang genannt werden kann, in welchem das eigentlich nicht Ausdehnbare in eine ausdehnbare Hülle nicht nur hineingedacht, sondern sogar umgedeutet wird. Genau hier liegt die eigentlich nicht schlüssige Unterteilung in Innenwelt und Außenwelt, wobei das Innere als absolute Mitte den gesamten Raum gleichsam erzeugt. Nur der Körper ist im Raum beweglich und Teil des objektiven Raumes, was somit die „Binnenlokalisation der Innerlichkeit im eigenen Körper“ (STO, S. 53) zu erzwingen scheint.

Es bleibt bei den Widersprüchen zwischen der Selbstinterpretation der natürlichen Weltanschauung, wie sie der praktische und der wissenschaftlich beobachtende Mensch besitzen, und der Philosophie. Wobei nicht zu vergessen ist, daß Praktiker und Empiriker in ihrem naiven und kritischen Realismus die Schwierigkeiten, welche die Philosophie an der realistischen Weltüberzeugung findet, auf eine ganz primitive Weise lösen oder überhaupt übergehen. (ebd.)

Hier kommt Plessner wieder auf die schon geäußerte Kritik zurück: der Begriff der Empfindung wird seiner Meinung nach hier zu weit eingeeengt, und zwar in methodischer Sicht – nur das sinnliche Material darf als gegeben angenommen werden. Sowohl die „unanschaulichen Komponenten“, die eigentlich die Einheit des Vorhandenen gerade erst ausmachen, als auch die „anschaulichen ... nichtsensuellen Komponenten“ (ebd.) wie Charakter der Gestalt, Rhythmik, Feldstruktur/Charakter etc. werden aus dem tatsächlich Vorhandenen herausgebrochen. Dieser *beschnittenen* Empfindung wird dann atomistische Struktur zugeordnet. Alle anderen Eigenschaften der Empfindung werden nach gereiht und bekommen – innerhalb der Logik des Dualismus – subjektiven Charakter, sie werden als Produkte der Subjekte begriffen. Der Nutzen ist hierbei, dass es so möglich ist, zwischen dem eigen Ich und dem Ich der anderen, auch zwischen dem *Anderen an sich* bei Tieren und Pflanzen, klar unterschieden zu können, ohne mit fremder Psyche in Kontakt treten zu müssen – weil es innerhalb dieser Logik gar nicht möglich sein kann.

Für die vergleichende Psychologie ist das nach Plessner eine Hauptproblematik, denn wie ist es dann überhaupt möglich, mit anderen Menschen vergleichend in Kontakt zu kommen? Die Tierpsychologie hat ähnliche Probleme, die auch mit dem Anthropomorphismus zusammen fallen. Somit wird erklärbar, warum man auf etwas wirklich Fassbares ausweichen will, um

zumindest *irgendwelche* Ergebnisse zu erlangen, auch wenn die Kosten – gemessen an der Gesamtheit der Empfindung – groß sind.

Zur Überwindung dieser Problematik zieht Plessner – wie er es öfter macht – von Uexküll heran. Dieser forderte, in der Tierpsychologie von der ewig unerkannt bleibenden Innenwelt der Tiere abzulassen und programmatisch auf eine umfassende Biologie zu setzen, die sich auf die *Umwelt* konzentriert und so zu objektiven Werten kommen sollte. „Keine Kryptopsychologie, sondern Phänologie des lebendigen Verhaltens“ (STO, S. 63) sollte im Vordergrund stehen, die Tiere sollen also anhand ihres sichtbaren Verhaltens, im Sinne der Lebensforschung, für den Menschen verständlich werden. Nur das sinnlich Wahrnehmbare (als Gesamtes) soll zur Grundlage aller Überlegungen werden. Wobei nach Plessner sofort die Frage auftritt, ob dieses strenge Programm als ein *Maximal*- oder als ein *Minimal*programm aufgefasst werden soll!

Als Maximalprogramm verstanden würden alle Fragen wiederum in die Sphäre der Reiz- und Bewegungsphysiologie verschoben. Jedoch ist dies in von Uexkülls Konzept, zumindest für Plessner, so nicht vorgesehen. Die „Lebensplanforschung“ (OST, S. 64) reduziert sich selbst, weil sie die Erforschung des Nicht-Empirischen nicht in Angriff nehmen *konnte*, ohne jedoch diese andere Seite der Medaille strikt abzulehnen. Neben der unbedingt notwendigen empirischen Lebensplanforschung muss es nach Plessner auch eine, eben gerade nicht empirisch begreifbare, „Analyse der Vitalkategorien“ (STO, S. 65) geben, wenn man vom Leben als Ganzes ausgehen möchte. Dies stellt Plessners Erweiterung dar. Er versucht *Gesetze des Zusammenhanges* zwischen den Lebewesen und der Welt in Betracht zu ziehen, die im philosophischen Sinne *Kategorien* sein müssten.

Es müsste demnach etwas geben, nach dem sich die Erfahrung richtet, dem sie sich apriorisch fügt. Dies kann nicht in der Subjektivität begründet sein, sondern muss „auf die Sphäre der Objekte“ (ebd.) übergreifen, und weder der einen noch der anderen Seite angehören. Kategorien sind nach ihm im diesem Sinne

Bedingungen der Möglichkeit des Übereinkommens und der Eintracht zweier wesensverschiedener und voneinander unabhängiger Größen, so daß diese weder durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind noch direkt aufeinander Einfluß haben. (ebd.)

Plessner denkt also die Vitalkategorien noch *über* die apriorischen Formen der Sinnlichkeit bei Kant hinaus, „auf denen das Zueinander und Miteinander des Organismus und der Umwelt beruht.“ (STO, S. 66) Diese wären dann *strukturgebend* für das Lebenssubjekt sowie für die Gegenwelt, ohne dass sie von einer Seite kommen müssen. Sein Denken dreht sich in erster Linie um das Auffinden von Kategorien des Lebens, des Lebendigen schlechthin.

Dies betrifft nun direkt die Auffassung, was Bewusstsein überhaupt sei, und ob Tiere ein solches haben können. Diese Auffassung muss nach Plessner endlich als überholt angesehen werden: man kann sich das Bewusstsein nicht als eine „unsichtbare Kammer oder Sphäre, als ein unräumliches Pendant zum räumlichen Gehirn, das mit diesem immerhin die Binnenexistenz im Kopf ... gemeinsam habe“ (STO, S. 67) denken. Gerade dieser Punkt knüpft nun wieder sehr direkt an die Problemlage des Buches an: wie ist die Beziehung Bewusstsein – Gehirn zu denken, oder noch weiter gefasst: gibt es hier überhaupt eine Beziehung?

Für Plessner ist das Problem gerade ein ganz umgekehrtes: das Bewusstsein ist *nicht* einfach in uns irgendwie untergebracht, sondern wir *sind* im Bewusstsein drinnen; wir verhalten uns demnach „als eigenbewegliche Leiber“ (ebd.) zu unserer Umgebung. *Überall* dort, wo es eine einheitliche Beziehung zwischen dem jeweiligen Lebenssubjekt und eben der Umwelt gibt – und zwar „in doppelter Richtung, rezeptiv und motorisch“ (STO, S. 67) –, die durch den Leib erst gewährleistet ist, *gibt* es Bewusstsein. „Bewußtsein ist nur diese Grundform und Grundbedingung des Verhaltens eines Lebewesens in Selbststellung zur Umgebung“ (ebd.) definiert Plessner. Alles Organische, so viel kann jetzt vorweggenommen werden, egal ob winzig klein oder riesig groß, ist nach Plessner zumindest bewusstseinsfähig.

Damit ist Bewusstsein eben gerade *nicht* mit dem menschlichen Selbstbewusstsein gleichzusetzen, es ist nach Plessner allerdings äquivalent mit der Lebensplanform und verbindet somit die scheinbar getrennten Sphären notwendigerweise über den Leib. (Wobei er an dieser Stelle sehr wohl daran festhält, dass es sich um eine *behauptete* Äquivalenz handelt und sich die Wege einer etwaigen Überprüfung erst finden lassen müssen.) Diese Art von Bewusstsein wäre jedenfalls eine, die nicht nur dem Erleben vorgegeben ist, sondern auch das ganze Erleben und seinen Gehalt mit einschließt, und zwar auch dann, wenn es sich um nichtmenschliches Erleben handelt. Philosophisch muss der Beziehungsmöglichkeit eines Organismus zu den Dingen, der Beziehung von Subjekt und Welt also, nachgegangen werden. Anleihen sind eben in dem von von Uexküll begonnen Programm zu suchen. Dieses haben aber andere Forscher schon über ihn hinausgehend erweitert, da sie nicht mehr nur die physiologischen Bedingungen gelten ließen - denn das „lebendige Verhalten und Benehmen ist nur im Habitusbild gegeben“, welches man zerstört „wenn man physikalisch-physiologische Begriffe zu seiner Beschreibung verwendet.“ (STO, S. 69)

Nochmals erwähnt Plessner, dass die neu zu erarbeitende Methode philosophischer Natur sein muss, jedoch keinesfalls die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse abwerten oder negieren darf. „Beide Methoden müssen zur Kooperation kommen, weil sie nur zusammen, aber bei völliger Wahrung ihrer Autonomie, den komplexen Gegenstand in seinem Doppelaspekt von Körperlichkeit und Innerlichkeit in Angriff nehmen können.“ (STO, S. 70)

Dabei soll aber der Doppelaspekt nicht überwunden werden, sondern es sollte gezeigt

werden, dass dieser, trotzdem er ein unwidersprechliches Phänomen darstellt, in seiner Fundamentalisierung eine fehlerhafte Deutung ist, welche zur Zersplitterung der Wissenschaften führte, und alle folgenden Fragestellungen so beeinflusste. Es soll nicht ein Problem gelöst werden, sondern vielmehr gezeigt werden, dass das Problem gar nicht existiert. Der Doppelspekt – im Individuum festgemacht – soll durch die Beziehung des Menschen zu seinem Menschsein, sowie durch die Stellung der anderen Organismen zu ihren Grenzen, neu gedacht werden. Das Innen und das Außen sollen somit erweitert werden, ohne eine Lösung im Vorhinein anzunehmen. Es müsse der Doppelaspekt selbst „auf seinen Fundamentalcharakter hin“ (STO, S. 71) überprüft werden. Diese Abwendung vom Subjekt ist nach Plessner keine vorweg (programmatisch) angenommene, vielmehr ist die „Wendung zum Objekt ... aus dem Zwang der Problemlage heraus“ (STO, S. 72) notwendig.

Es kann verkürzt gesagt werden, dass Plessner das Objekt, vernachlässigt ob der 'Teilung des Lebens' durch Descartes, wieder in die Philosophie, in die Geisteswissenschaften oder eben auch in die philosophische Anthropologie zurückholen möchte.

Plessner ist sich dabei durchaus bewusst, dass solch eine „Nachprüfung“ (ebd.) des Verhältnisses von Geist und Körper philosophiegeschichtlich - zumindest seit Descartes – eigentlich nichts Neues ist. Kant und seiner Meinung nach vor allem Hegel haben diese Diskussion auf ein hohes Niveau gehoben, welches aber in deren Nachfolge nicht mehr gehalten werden konnte. Erst durch Husserl und Dilthey wurde wieder eine Wendung erzeugt, die sich „der Scheidung von psychisch und physisch nicht fügt.“ (STO, S. 73) Neue Forschungsmethoden und auch gänzlich neue Forschungsansätze haben neue Wege notwendig gemacht:

Mit einem Alternativschema Physisch-Psychisch kann eben niemand historische, soziale, kulturelle Größen erfahrungsmäßig fassen, die aus sinnlichem Stoff, an Psychisches appellierend und mit Psychischem durchtränkt geistig-sinnhaft, wertvoll oder wertlos sind und, an den Sphären der ausgedehnten Natur, der Innerlichkeit partizipierend, aus unwirklichem Sinngehalt bestehen. (ebd.)

Plessner will Staat, Wirtschaft, Sitte, Kunst, Religion, Wissenschaft und Recht als ursprüngliche Einheiten begriffen wissen, die allesamt auf den Menschen selbst bezogen sein sollen. Über die Praxis hat sich somit – benannt von Scheler als Wissenschaft der Person – die philosophische Anthropologie gleichsam notgedrungen entwickelt, als das Interesse „am konkreten Menschen als Subjekt und Objekt“ (STO, S. 74) in den Raum kam. Selbige muss sich also folgerichtig mit dem Menschen beschäftigen, *bevor* es methodisch zu einer Aufsplitterung in Körper und Seele kommt! Wieder ist damit gemeint, den Menschen als Ganzes in den Blick zu bekommen.

Wie Kant sieht Plessner den Schlüssel hierzu in der Erforschung des Vorerfahrungsmäßigen,

wobei durch die Zielsetzung an dieser Stelle noch nicht entschieden werden soll, ob es sich hierbei um eine subjektive oder formale Lösung handeln kann; wichtig ist zu erkennen, dass die Erfahrung sich nicht *selbst* geben kann, wobei noch nichts über die Form der Apriorität ausgesagt ist.

Für Plessner müssen jedenfalls die „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“ (ebd.) nicht notwendigerweise Erkenntnisbedingungen sein. Auch die Erstellung einer Metaphysik wäre nicht zielführend, da selbige entweder wieder auf Altbekanntes zurückgreifen würde oder auch neue theoretische Alternativen schaffen könnte, jedoch die eigentliche Aufgabe, nämlich die Überprüfung des Fundamentalcharakters, übersehen lassen könnte. Die erste Frage lautet also: *ist das cartesianische Alternativprinzip ein tatsächliches Fundament?* So der Lebensgrund für Geschichte und Kultur nicht in einer Erklärung des je einzelnen Menschen einmünden soll, ist dieses Fundament jedenfalls schon einmal zu hinterfragen. Die menschliche Natur muss also kategorial in ein *Wesensgesetz des Lebens* an sich eingebunden werden, was gerade von dieser Richtung her eine philosophische Anthropologie nötig macht. „Nicht die naturwissenschaftliche Erfahrung – von ihrer Verabsolutierung überhaupt nicht zu reden –, die geisteswissenschaftliche Erfahrung ist es, der die Initiative zum Aufbau einer konkreten Naturphilosophie zufällt.“ (STO, S. 77)

Welche Methode ist aber diesbezüglich zu wählen? Nach Plessner darf sie *erstens* nicht von der Erfahrung ausgehen und *zweitens* muss sie von ihrem Gegenstand, der jedoch noch nicht gegeben ist sondern erst erarbeitet werden muss, bestimmt werden. Die Frage ist, ob Gegenstände, die im *Doppelaspekt* erscheinen, selbigen in ihrem Wesen angelegt haben. Wenn ein Sachverhalt Geist und Körper besitzt, aber keinem der beiden Sphären alleine zugerechnet werden kann, besteht die Möglichkeit, dass es eine Klammer gibt, die gleichsam dahinter liegt und nicht zwingend anschaulich sein muss – es kann sich auch um einen „Funktionswert“ (STO, S. 78) handeln. Diese Klammer würde nun die voneinander sich immer weiter entfernenden Wissenschaftsformen (geisteswissenschaftlich-philosophisch und naturwissenschaftlich-(a-)philosophisch) vereinen und das cartesianische Alternativprinzip überhöhen. Dies hätte für die gesamte Philosophie, aber auch für alle Wissenschaften, weitreichende Konsequenzen.

„Hat für Gegenstände, welche im Doppelaspekt erscheinen, deren anschaulicher Habitus also durch den Zerfall in ein Inneres und ein Äußeres ausgezeichnet ist, dieser Zerfall die Bedeutung alternativer Blickstellung gegenüber den Gegenständen oder nicht?“ (STO, S. 80), fragt Plessner dann auch zusammenfassend. Ist das Innere in das Äußere überführbar (und umgekehrt) und könnte so eine Einheit erreicht werden?

Wenn ein Ding im Raum erscheint können ihm Eigenschaften zugeordnet werden, die diese auftauchende Gestalt hat. Es gibt eine Kernerscheinung, von der Eigenschaften abhängig sind und nur in eine Richtung weisen („[d]as Blatt hat das Grün an seiner Oberfläche, aber das

Grün hat nicht auch umgekehrt das Blatt“ [STO, S. 82]). Allerdings erscheint auch jedes Ding in seiner Aspektivität, die nur eine von vielen ist. Dennoch bleibt – auch wenn man immer nur eine Seite erkennen kann – das *Ganze* als seine ihm mitgegebene Struktur stets erhalten: 'dies ist ein Baum'.

Das reelle (belegbare) Phänomen weist auf dieses tragende Ganze von sich aus hin, es überschreitet gewissermaßen seinen eigenen Rahmen, indem es als Durchbruch, Aspekt, Er-Scheinung, Manifestation des Dinges selbst sich darbietet. In dieser Transgredienz des Erscheinungsgehalts besteht die sinnlich nicht belegbare Weise der Zugehörigkeit des reellen Phänomens zum ganzen Dinge. Nur weil dieser Transgredienzcharakter das reelle Phänomen mitbestimmt, ist dieses mehr als ein bloßer Aspekt *a u f* das Ding, ist es ein Aspekt, eine Seite *d e s* Dinges. (ebd.)

Somit kommt er zur Schlussfolgerung, dass man das Ding in doppelter Weise erfährt: einerseits gibt es den Kern des Dinges, andererseits gibt es mögliche Dingseiten. Beide sind im Raum zusammengehörend, jedoch nicht zusammenfallend. Erst in dieser „doppelt gerichteten Blickgebung“ (STO, S. 83) erscheint das Ding als Einheit. Diese dem Ding immanente Aspektivität – von Kant, Hegel und Husserl schon erarbeitet – ist nicht mit Subjektivität zu verwechseln, sondern ist eben dem Objekt schon als eine Begrenzung strukturell *zugehörig*. Das, was ein Ding konstituiert, und das, was die räumlichen Momente aufweist, ist nach Plessner nicht identisch, wenngleich in der Anschauung untrennbar. Auch das unräumlich Wirkliche folgt dieser Gesetzmäßigkeit und kommt in Eigenschaften zur Erscheinung - „Wille, Gefühl, Gedanke sind mehr als die Seiten, die sie einem Bewußtsein zukehren.“ (STO, S.83) Jedoch sind hier keine Metaphern zur Erklärung möglich, erst die gedankliche Überlegung kann diese Wirklichkeit absondern. Die Substanz eines Dinges kann somit niemals mit naturwissenschaftlichen Methoden hinreichend erläutert werden, da das Kern-Eigenschaftsverhältnis eben gerade *nicht* dem Anschaubaren eingelagert ist.

Substantielle Kernigkeit, wesenskorrelativ mit Eigenschaftlichkeit der sinnlichen und formalen Dingbestimmtheiten, ist zunächst nur eine besondere Struktur der vollen Dingerscheinung. Sie liegt nicht im reellen Bilde der Dingerscheinung und kann überhaupt in keinem möglicherweise reellen Erscheinungsbilde des Dinges aufgewiesen bzw. durch bestimmte gestalthafte Züge gedeckt werden. (STO, S. 87)

Im Hintergrund fungiert sie eben als Struktur, um überhaupt Transgredienz zu ermöglichen. Somit hat Plessner die erste Hürde argumentativ übersprungen, da der Gegenstand konvergent (mit sinnlicher Wahrnehmung) einerseits erfasst wurde, jedoch so auch die divergenten, nicht-raumbedingten Aspekte, die nicht ineinander überführbar sind, dargelegt wurden. Der Gegenstand selbst „zerbricht“ somit nicht an einem „nie Außen werdenden Innen“ und einem „nie Kerngehalt werdenden Außen“ sondern er formt sich - und dies ist für ihn die

nicht-cartesianische Sichtweise - „geradezu aus ihm [aus dem Zwiespalt, Anm. MK] zu seiner typisch dinglichen Einheit.“ (STO, S. 88) Dies wird besser ersichtlich, wenn nicht Gegenstände betrachtet werden, die „kraft des“ Doppelaspektes, sondern jene, welche „i m Doppelaspekt“ (STO, S. 89) erscheinen.

Damit kommt Plessner nun wieder zur eigentlichen, vorrangig notwendigen, Diskussion zurück, nämlich zur Definition des Organischen an sich, zu den Erklärungsmöglichkeiten des Lebendigen und zu den Dingen, denen „eine prinzipiell divergente Außen-Innenbeziehung“ (ebd.) in ihrer Seinsart angehört.

Ein lebendiges Ding ist nicht gänzlich anders als ein nicht lebendiges, jedoch kommt ihm die *Eigenschaft* des Lebens hinzu. Allerdings führt diese Eigenschaft durchaus dazu, dass es zu einer totalen *Wesensveränderung* kommt. Wieder will Plessner bei dieser Problematik zwischen zwei Standpunkten vermitteln, oder diese auch überhöhen: jener des *Mechanismus* einerseits und jener des *Vitalismus* andererseits. Mit Driesch bringt er ein, dass die Entelechie durchaus an der Form der *Ganzheit* gefunden werden könne, welche wiederum als „Kategorie zur Erfassung organischer Erscheinungen“ (STO, S. 93) legitimiert werden könnte. Die Frage ist hierbei, ob nur organische Dinge eine Ganzheit, die aus ihrem eigenen Wesen heraus entsteht, besitzen, oder ob nicht auch Anorganisches nicht nur eine physische Gestalt, sondern eben genauso Ganzheit besitzen kann.

Man kann behaupten, dass es um eine Frage der Biologie und der Physik geht, und sich fragen, ob die Biologie physikalisch hinreichend erklärbar sei. Riesch folgend basiert die Gestaltgebung im Organischen auf einer Autonomie, einer Selbsttätigkeit, die eben nicht starren Bauplänen zu folgen hat und immer das *Moment der Umgestaltung* in sich trägt, die letztendlich jedoch jederzeit eine fertige Gestalt hervorbringen kann. Dagegen ist nach Plessner mit Köhler einzuwenden, dass die Gestalthaftigkeit auch bei anorganischen Stoffen bei Veränderungen gegeben bleibt, auf der Ebene der Struktur kann man den Gegensatz Vitalismus – Mechanismus durchaus auf ein „höheres Niveau“ (STO, S. 96) gehoben verstanden wissen. Somit kommt Plessner zur nächsten dringlichen Frage in seinem Konzept: „Unabhängig von den psychologischen Argumenten gegen die Gestalttheorie ist die Frage nach der Wesensgrenze zwischen (anorganischer) Gestalt und (organischer) Ganzheit zu prüfen.“ (STO, S. 98)

Es geht indes immer noch um die Frage, wie eine Unterscheidung von organischen und anorganischen Körpern unter dem Licht der Doppelaspektivität möglich ist, und wo diese Unterscheidung festzumachen ist. Die Unterscheidung wird vielleicht in einer höheren Ordnung zu suchen und zu finden sein, es lässt sich nach Plessner „vermuten, daß sie auf ein gemeinsames Grundkonzept zurückzuführen“ (STO, S. 99) ist. Dieses findet er dadurch, dass er nachfragt, wie und wo die Richtungen 'nach Außen' und 'nach Innen' definiert werden können. Schließlich kommt er zum Begriff der *Grenze*. Um die Konzepte Ganzheit und

Doppelaspekt in Einklang zu bringen definiert Plessner:

Infolgedessen darf man dem Satz, daß lebendige Körper erscheinungsmäßig eine prinzipiell divergente Außen-Innenbeziehung als gegenständliche Bestimmtheit aufweisen, die Form geben: lebendige Körper haben eine erscheinende, anschauliche Grenze. (STO, S. 100)

Die Grenze selbst existiert als Abtrennung, nimmt aber selbst keinen Raum ein. Sie gehört immer zum Ding (wie z.B. das Gewicht), ist aber ebenso eine „relative Entität“ (STO, S. 101), weil sie transponierbar ist. An ihr kann im Organischen von Außen nach Innen und von Innen nach Außen transformiert werden, wobei sie aber räumlich an der Außensphäre des Dinges *liegt*. Die Grenze muss aber mehr sein, da sie ja den Umschlagplatz der Richtungsdivergenz darstellen muss. „Diese Grenze muß sowohl Raumgrenze oder Kontur sein, weil sie ja gegenständlich in der Erscheinung auftreten soll, als auch Aspektgrenze, in welcher der Umschlag zweier wesensmäßig ineinander nicht überführbarer Richtungen erfolgt.“ (STO, S. 102) Sie muss mit Plessner einen „a l s G e s t a l t übergestalthaften ... Charakter haben.“ (ebd.) Auch hier gilt wieder, dass die Grenze, die Plessner meint, nicht die *sinnliche* Formgrenze, die der Naturforscher bestimmt, sein kann, sondern als eine *Aspektgrenze*, die dem Lebendigen eigen ist, erdacht werden muss. „Die Antwort“, so Plessner,

lautet paradox: wenn ein Körper außer seiner Begrenzung den Grenz ü b e r g a n g selbst als Eigenschaft hat, dann ist die Begrenzung zugleich Raumgrenze und Aspektgrenze und gewinnt der Kontur unbeschadet seines Gestaltcharakters den Wert der Ganzheitsform. (STO, S. 103)

Er erklärt diese Ansicht weiters damit, in dem er zwei verschiedene mögliche Arten von Grenzen an Körpern ausmacht. Einerseits kann eine Grenze den Körper einfach vom umgebenden Medium scheiden – die Grenze existiert nicht als Teil des Körpers und nicht als Teil des Mediums, sondern gehört quasi beiden an - Ende des einen, Anfang des anderen. Sie gehört jedoch *nicht* zum Wesen des Körpers und fällt nicht mit seinem Kontur (i.S.v. Umriss) zusammen.

Andererseits kann die Grenze auch ganz reell dem Körper *angehören* und in ihr den Übergang selbst vollziehen. „Deshalb wird hier die Grenze seiend.“ (ebd.) Von sich aus grenzt sich der Körper autonom gegenüber der Umgebung ab. Sein Anfang und sein Aufhören sind gänzlich unabhängig vom umgebenden Medium, wobei diese Art der Grenze sinnlich nicht wahrnehmbar ist. Dennoch begründet gerade diese Grenze alleine nach Plessner den Doppelaspekt der belebten Körper. Der Aspekt der Grenze bekommt „Eigenschaftsstellung“ (STO, S. 104) und verändert so *formal* und nicht *material* den Körper selbst! Dies ist es also,

was dem Organischen hinzukommt und es unweigerlich und total vom Anorganischen unterscheidbar macht.

Vom Körper *hinaus* bis zur zum Körper gehörenden Grenze, und genauso in den Körper *hinein* ab dieser. Das System Gestalt wird nach Plessner dem Lebendigen nicht gerecht, weswegen der von Driesch geprägte Begriff der Ganzheit – allerdings von Plessner nun durch die Grenze spezifiziert – der passendere ist, der auch vom Anorganischen abhebt. Diese ganze Argumentation ist jedoch nur dann richtig, wenn lebendige Körper *wirklich* in einem Doppelaspekt erscheinen. Selbigen Nachweis wird aber niemals die empirische Naturwissenschaft erbringen können, da sie eben gerade nicht vom Standpunkt der Anschauung ausgehen kann und auch darf. Der Unterschied der Grenzen ist dann nur ein Unterschied in den Konsequenzen der Seinsformen, keiner der „für sich“ (STO, S. 106) gelten kann. Um die Begründung dieser qualitativen Letzttheit des Lebendigen, die nicht mehr reduzierbar ist, wird sich das Folgende nun drehen müssen.

Auch Plessner beginnt die Überlegung mit der Qualität, mit dem „Quale“ (ebd.) wie er es nennt (nicht wie vielleicht heutzutage bekannter: die Qualia). Eine Farbqualität kann zum Beispiel nie physikalisch *erklärt* werden, weil es hierbei nur um die Zuordnung einer Farbe aufgrund ihrer quantitativ fassbaren Seinsgrundlage geht. Die Qualität einer Sache kann aber niemals alleine in ihrer Wahrnehmungsbedingung aufgehen. Dies gilt schon für anorganische Modale und noch mehr für organische, für welche jedoch auch noch eine *apriorische Theorie des Organischen* gefunden werden muss, um sie überhaupt einordnen zu können. Diese kann weder aus dem Vitalismus noch aus dem Mechanismus kommen, sondern nur aus einer beide Seiten aufgreifenden Sichtweise. Die Erkenntnisse der Erfahrung dürfen einerseits niemals gering oder unwichtig geschätzt werden, jedoch kann man die Lebensmerkmal des Lebens von unten her, aus der Empirie kommend, nach Plessner *nicht* erklären. „Was wirklich Modal genannt zu werden verdient, irreduzible Letzttheit, Wesensmerkmal, lehrt Erfahrung niemals, sondern setzt es unbewußt bereits voraus.“ (STO, S. 111)

Um zu einer Definition des Lebens zu kommen versucht Plessner *Kategorien des Lebendigen* zu erarbeiten, wobei diese tatsächlich im Sinne Kants verstanden werden sollen, jedoch nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form der Ausarbeitung bezogen - „die Kategorien der empirischen Biologie wurzeln in den Kategorien des Lebendigen selbst.“ (STO, S. 114) Und diese wiederum können nur in der Anschauung liegen, nicht aber in der Empirie. Bezogen auf die Merkmale, die in der konkreten anschaulichen Schicht liegen - „Assimilation, Vererbung, Regulation, Entwicklung, Altern“ (STO, S. 115f.) – muss der Philosoph die Erforschung der „veranlassenden Bedingungen für das Auftreten“ (STO, S. 116) dem Empiriker überlassen. Wie allerdings dieser die Untersuchungsgegenstände voneinander unterscheidet, wo also die Grenzen des Lebendigen und des Unbelebten festgemacht sind, kurzum: welche *Voraussetzungen* notwendig sind, das ist das Problem des Philosophen. Die Erscheinungen

der Biologie sind nämlich nach Plessner keineswegs rein aposteriorischen Charakters, was man sehr gut daran sehen kann, dass empirische Wesensmerkmale und Erkenntnisse stetig revidiert, erneuert, erweitert und auch verworfen werden können - „sie haben nur indikatorischen Wert für eine anderen Seinssphäre, deren Erscheinungen sie sind.“ (STO, S. 117f.) Die apriorischen Wesensmerkmale – so Plessner – werden jedoch naturgemäß nicht von Veränderungen berührt, da sie gleichsam hinter jeder empirischen Wissenschaft stehen und diese sich aus ihnen immer wieder herausbildet. Die Kategorien, die für die Philosophie interessant zu sein haben, sind in diesem Sinne *irreduzibel*.

Die Erfahrung muss immer die Anschauung reduzieren, damit sie einen Sachverhalt erhält, der messbar und kontrollierbar ist. Dies wurde weiter oben schon dargelegt, und Plessner bringt an dieser Stelle noch ein Beispiel: wenn man Appetit hat, dann merkt man dieses Phänomen *anschaulich*, *gemessen* kann es allerdings nur dann werden, wenn eine verstärkte Magensaftsekretion nachweislich gemacht werden kann, die dann den Appetit gleichsam in eine Messbarkeit bringt. Damit kommt es bezogen auf den Appetit zu einem *Verlust von Welt*, eben gerade durch das Anschaubarmachen eines Phänomens, da der Appetit als solches auch andere Eigenschaften für den Träger aufweist. „Alle nur anschauungsmäßig zu gewinnenden Gehalte haben dieses Schicksal, in die Erfahrung einzugehen, ohne im Fortgang der Erfahrung bestimmbar zu werden.“ (STO, 119) Nun gibt es aber Gehalte, die unmittelbar gegeben sind (darstellbar), aber auch solche, die nach Plessner nur erschaubar sind, da sie keinen erscheinungsfähigen Kern haben.

Somit kommen wir wieder zum Begriff und Typus der *Ganzheit*, der eben nur erschaubar, jedoch nicht empirisch feststellbar ist, da er zwar am Organischen wahrgenommen werden kann, aber keine spezifische „Gegebenheitsweise“ (STO, S. 120) hat. Wie vorher festgestellt braucht die Ganzheit die Gestalt, weil sie nur als Grenze feststellbar, wenn auch nicht in Erscheinung tretend, ist. So nun die „Wirklichkeit dieses Ordnungstypus der Ganzheit“ (ebd.) ermittelt werden soll, keineswegs jedoch der empirische Weg genommen werden kann, wie kann dann auch die Grenze des Organischen (bei Plessner *Fall II* im Gegensatz zu *Fall I* der anorganischen Grenzziehung) ermittelt werden?

Welche Bedingungen müssen erfüllt sein sein, damit der in Fall II präzierte Sachverhalt als Eigenschaft eines physischen, in Raum und Zeit bestimmten Körpers wirklich sein kann? Gefragt ist nach der Verwirklichung einer Wesenheit; gegeben sind (in formaler Charakteristik) die Wesenheiten „Ganzheit“ und „physisches Ding“. (STO, S. 121)

Wir haben also ein lebendiges, physisches Ding als Größe gegeben, und suchen die inneren Bedingungen, wie dieses stattfinden kann - und zwar anhand der Annahme eines Grenzprinzips wie oben beschrieben. Notwendig wird diese Frage, da festgestellt wurde,

dass eine Gestalt *auch* eine nicht messbare Ganzheit ist. Die Lebendigkeit soll nur am Konzept des Verhältnisses des Körpers zu seiner Grenze festgemacht und untersucht werden. So soll die schon angesprochene Irreduzierbarkeit des Modalcharakters von Entwicklung, Reizbarkeit und Vermehrung gezeigt werden. Dadurch soll es wiederum gelingen, „das Leben in seinen wesentlichen Erscheinungen als die Reihe der Bedingungen nachzuweisen, unter welchen allein eine Gestalt Ganzheit ist.“ (STO, S. 122)

Lebendiges, das an seiner Außengrenze als solches erkannt werden will, zeigt nach Plessner phänomenologisch Plastizität (wie eine unsichtbare Haut) sowie statische und dynamische Unstetigkeit im Stetigen (regelmäßige Unregelmäßigkeit im Unterschied zur schematischen Darstellung). „Die Irrationalität und Spontanität des Lebendigen, die Neigung, unter einer gegebenen Zahl von Möglichkeiten sich zur unwahrscheinlicheren zu entscheiden ... dokumentiert sich in der Anschauung als Freiheit gegen die Form unter die Form.“ (STO, 126) Damit sind jedoch noch keine Aussagen über das ganze Sein getätigt. Plessner führt an, dass dieser Anfang (nur) einen pädagogischen Charakter haben soll, da es sich hierbei um *erscheinendes* Sein handelt. Das Pädagogische meint hier, dass das System so von der Leserin eingelernt werden soll, um es schlussendlich abstrahieren zu können. (Wie oft in der Philosophie sind Beispiele notwendig, um einen Denkvorgang erklärbar zu machen. Gleichzeitig hindern sie aber auch, den eigentliche Sinn, der viel weiter zu fassen ist, grundlegend zu verstehen.)

Von der Phänomenologie auf die Ontologie zu schließen sei nach Plessner demnach immer sehr riskant. Als „Zentralmoment“ (STO, S. 124) führt er hier das Phänomen der Rhythmik ein, welches im Lebendigen ungeheuer oft anzutreffen ist und die absolute Spontanität durch die unzähligen Arten der Aufttrittsformen widerspiegelt. Man denke an den Herzschlag, das Wachstum, die Darmperistaltik, den Wechsel von Tag und Nacht oder der Jahreszeiten, die alles Lebendige beeinflussen - und zwar gerade *nicht* mit einer mechanischen Taktgebung, sondern eben mit einer ganz eigenen, immer veränderbaren, Rhythmik.

In weiterer Folge führt Plessner dann mit Hilfe des ersten zentralen Begriffs, nämlich den der Grenze, das zweite bestimmende Element in seiner Lebensphilosophie ein: den Begriff der Positionalität. Die Grenze des Anorganischen, also *Fall I*, definiert er als $K \leftarrow Z \rightarrow M$, die Grenze des Organischen, also *Fall II*, hingegen als $K \leftarrow K \rightarrow M$.

K ist der Körper, M das angrenzende Medium. Im *Fall I* ist Z eben die Grenze zwischen K und M. Diese fällt – wenngleich nicht reell vorhanden – bei *Fall II* weg: „Die Grenze gehört dem Körper selbst an, der Körper ist die Grenze seiner selbst und des Anderen und insofern sowohl ihm als auch dem Anderen entgegen.“ (STO, S. 127) Wie schon beschrieben wird im ersten Fall das Objekt scharf von der Umwelt abgegrenzt und erscheint wie in sie *hineingelegt*, ohne Möglichkeit der Interaktion, währenddessen im *Fall II* das Objekt sich mittels eigener Begrenzung mit dem Medium in *Verbindung* setzt (setzen muss), und zwar

über den Körper hinaus und in den Körper hinein. Damit sind wir wieder beim Konzept der Doppelaspektivität angelangt. Diese Eigenschaft ist dem Körper, so er organisch ist, eigen. Sie ist durchaus philosophisch erschaubar, jedoch nicht feststellbar - „eine Eigenschaft, die dem Versuch ihrer Feststellung derart sich entzieht, daß hierbei nur die demonstrierbaren Randeigenschaften einer Gestalt zurückbleiben.“ (STO, S. 128)

Und durch diese Grenze, die der organische Körper *hat*, ergibt sich für Plessner, allerdings vereinfacht gesagt, auch sein Hauptwesensmerkmal gegenüber dem Anorganischen: er hat „positionalen Charakter“ oder eben „Positionalität.“ (STO, S. 129) Dieser Körper ist dadurch „außerhalb und innerhalb seiner“ (ebd.), eine Verwirrung, die dem Anorganischen erspart bleibt. Selbiges ist soweit es *reicht*, es *bricht* gleichsam am Ende *ab* und kann seine Grenze nicht selbst haben. Jedes Lebewesen „erscheint gegen seine Umgebung gestellt“ (STO, S. 131) meint Plessner, es hat einen für sich selbst natürlichen Ort zu *behaupten*. Lebendiges ist also niemals einfach in die Welt gestellt sowie eine Felsformation, es muss sich vielmehr immer innerhalb des Raumes behaupten und den Raum einnehmen, sowie die Föhre, die auf dem Felsen wächst.

Es muss nochmal daran erinnert werden, dass es dem Philosophen hier darum geht, die Lebendigkeit, das Leben an sich, als eine untrennbare gegebene Eigenschaft herausarbeiten zu wollen. Alle Körper erfüllen einen Raum, aber nur das Lebendige behauptet diesen auch und ist mit ihm in Beziehung. Damit ist auch die wichtigste Eigenschaft des Lebendigen angesprochen: es hat Bewegung und ist dynamisch.

Das Wesen des Organischen ist also prozesshaft, es besteht aus permanenten Übergängen vom *Nicht mehr* ins *Noch nicht*. So würde es allerdings in seinen Grenzen nie bestehen können, weshalb ihm als zweite Eigenschaft „das Moment des Stehens, das unbedingte Halt“ (STO, S. 133) angehören muss. Permanente Veränderung würde nämlich gar kein Ding in der Gegenwart entstehen lassen können, weil es sich um einen nicht fassbaren Prozess handeln müsste. Die Eigenschaften *Dynamik* und *Halt* definieren also die Grenze, um das Organische sich wandelnd im Raum mit anderen bestehen zu lassen.

Ihm [also dem Organischen, Anm.] strömt wie der Zwang zum Übergehen auch die Macht des Beharrens aus der Realität der Grenze selbst zu. Bleiben, was es ist, u n d Übergehen sowohl in das, was es nicht ist (über ihm hinaus) als auch in das, was es ist (in ihm hinein), müssen in Einem vollzogen werden, um die Art zu ergeben, wie das Organische ist. (ebd.)

Der Begriff der Einheit ist hier wieder von Bedeutung, weil auch das Beharren erst werden muss, und auch das Werden stets beharrlich zu sein hat; wieder ist die vereinigende Klammer das Wichtigste in Plessners Ausarbeitung, und diese zwei Eigenschaften stehen sich nicht gegenüber, sondern *vereinen* sich gerade in der Grenze, um diese überhaupt erst möglich zu

machen. Ein lebendiges Ding verändert sich und bleibt dennoch als es selbst bestehen. Die Denkschwierigkeit liegt darin, diese zwei Prozesse nicht aufzuspalten, sondern sie als *eine* echte Eigenschaft des lebendigen Körpers zu sehen. Alles Organische tritt als ein Einzelding innerhalb eines gewissen Typus auf, dem es sich unterwerfen muss, jedoch innerhalb dessen es seine Einzigartigkeit bekommt. Diese Typizität ist nach Plessner nun kein empirisch zu erklärendes Faktum, denn empirisch erklärt kann immer nur der einzelne Typus werden!

Die Entwicklungsfreiheit (und die Betonung liegt hier eindeutig auf Freiheit) des Individuum ist gerade *durch* seine Begrenzung in der Typizität gegeben, die im Prozess nach außen die immer weiter gehende Entwicklung und im Prozess nach Innen die Stabilität des Gleichbleibens gewährleistet. Nach Plessner ist das Ding so immer unfertig, es will und muss aber „i m m e r f e r t i g e r“ (STO, S. 142) werden.

Darüber hinaus, und das ist von größter Wichtigkeit, kommt der ganze Prozess nur *aus dem Ding selbst* und nicht von äußeren Einflüssen her, was mit dem Begriff der *Formidee*, die im Gegenstand enthalten ist, und der er sich annähern soll, erklärt wird. „Das Anderswerden von Phase zu Phase“ schreibt Plessner, „trägt im Verhältnis zum Inbegriff aller stofflich-gestalthaft gegebenen Bedingungen gewissermaßen einen nur formalen Charakter. Allerdings greift diese Formalität in die letzte Tiefe des Lebens.“ (STO, 145) Es muss demnach schon anfänglich alles im Körper sein, was er dann tatsächlich werden kann. Somit hat diese Entwicklung apriorischen Charakter, wobei allerdings noch zwei weitere Momente beachtet werden müssen. Sein Wachstum muss eine qualitatives sein, welches immer die ganze Körperqualität verändern kann – er wächst an Größe und an Mannigfaltigkeit und wird *nicht* einfach nur mehr. So führt der Prozess auch immer zu Höherem und dadurch ist das Wachstum untrennbar verbunden mit der (Selbst-)Differenzierung des Körpers - beides ist somit apriorisch eingebettet. Die Entelechie wird bei Plessner zum Seinsmodus.

Wenn das Lebendige nun soweit herausgearbeitet ist, dann stellt sich folgerichtig die Frage, wie denn das Altern und der Tod (des Körpers) innerhalb des organischen Seins zu bewerten sind – gehört der Tod dem Leben wesentlich an, oder steht er diesem gegenüber und ist total außerhalb? Wieder ist Plessners Antwort weder-noch, denn ein dritter Modus bietet sich an: „der Tod ist dem Leben unmittelbar äußerlich und unwesentlich, wird jedoch durch die lebenswesentliche Form der Entwicklung mittelbar zum unbedingten Schicksal des Lebens.“ (STO, S. 148) Der Tod ist also nicht dem Leben irgendwie angehängt oder immer schon dabei, vielmehr strebt das Leben notgedrungen dem Tode entgegen, es „fällt ihm schließlich zum Opfer.“ (ebd.) Für Plessner ist es völlig unnötig, den Tod in das Leben als Wesensmoment hineinzudenken, er bleibt ihm schlichtweg wesensfremd und unvereinbar. Das Leben schafft nur die „Eintrittsbedingungen des Todes“ (STO, 150), nicht den Tod selbst. Für Plessner ist der Tod das absolut Andere. Der Tod hat kein eigenes Sein und hat nur den Grund der Vernichtung des Lebens, außerhalb dieser Vernichtung ist er *nicht*. Das Sterben

aber gehört – jedoch nicht als Vermittlung des Todes – dem Leben an. Der Tod selbst kann nach Plessner nicht lebenskonstituierend sein. Die Abhandlung des Todes, die bei Plessner weit umfangreicher ausfällt, hat meiner Meinung nach den Grund, dass es *erstens* bei einer Philosophie des Lebens unabdingbar ist, das Ende desselben zu behandeln. *Zweitens* verwehrt er sich damit noch einmal dezidiert gegen eine Überbetonung des Todes in der philosophischen Grundkonzeption, auch um keine nihilistischen Strömungen denkmöglich zu machen. Diese müssen, wenn überhaupt, erst nach der fertigen Ausarbeitung der philosophischen Anthropologie einsetzen.

Das Lebendige ist nun lebendig in seiner Grenzbestimmung, die ebenfalls seiend ist. „Seiende Grenze heißt Werden“ (STO, S. 154) schreibt er, und meint damit die ständige Dynamik des Organischen, die deshalb nicht ausufert, weil sie durch die Grenze gleichzeitig fixiert wird. „Als Körper solcher Bestimmtheit hat er p o s i t i o n a l e n C h a r a k t e r und diesen Charakter der Positionalität behält er als im Prozeß begriffener, als sich entwickelnder Körper bis zu seinem Tode.“ (STO, S. 155) Die Positionalität benötigt jedoch, anders als die Grenze alleine, eine statische Realisierung. Um die Positionalität also im Bleiben realisieren zu können bedarf es ebenso eines *hemmenden* Sinns der Grenze. Der Körper macht mit Plessner vor dem, was er selbst noch ist, Halt – er reicht nicht ganz bis zu seiner Grenze selbst. Diesem Sachverhalt wiederum entspricht kein Bild, die Anschauung kann lauten: „der Körper stecke in ihm selbst.“ (STO, S. 157)

Man muss sich vor Augen halten, dass damit der Doppelaspekt sowie das Beharren auf dem Ding, das Nichtvergehen trotz des permanenten Werdens, anhand der Grenze *Fall II* erklärt werden soll - und zwar beim Organischen in allen seinen Ausprägungen. „In dem Bezogensein von Organismus und Umgebungsfeld, die beide gegensinnig zueinander stehen, liegt das den lebendigen vom unbelebten Körper unterscheidende Kennzeichen der Positionalität.“ (ebd.) Hier kommt es jedoch schon wieder zur in der Philosophie bekannten Problematik der radikalen Abstraktion: alle Beispiele der Grenze und der Positionalität müssen *räumlich befreit* gedacht werden. Man darf sich nicht von 'den Körpern' in die Irre leiten lassen, beziehungsweise Plessners Ansichten zu oberflächlich verstehen. (Dies würde ja schon weiter oben von Plessner als „pädagogisch“ bezeichnet.)

Bei ihm bedeutet das zum Beispiel: „Realisierung der Grenze heißt dann: Irrealisierung der Grenze.“ (STO, S. 158) Und der ganzen Untersuchung folgend muss diese paradoxe Realisierung mit der einhergehenden Irrealisierung an *einem* Objekt möglich sein, in *einem* lebendige Körper. Die Lösung ist für Plessner, dass der Körper auf einem „in ihm liegenden Zentralpunkt“ (ebd.) bezogen ist, der allerdings *nicht* räumlich ist und keine räumliche Stelle hat, jedoch ein System *erzeugt*. Das System erstreckt sich über alle Teile des Körpers und über den Körper als Ganzen, und zwar indem dem Körper ein Punkt (eben der Zentralpunkt) gegenübertritt, der in ihm selbst liegt, und dennoch unräumlich ist.

Der lebendige Körper ist dadurch ein Selbst, und zwar *jeder* lebendige Körper. Er hat damit nicht zwingend ein Bewusstseinssubjekt, aber somit bietet sich eine „Möglichkeit einer Bewußtseinsentfaltung“ (STO, S. 159) an. Gerade so entkommt man nach Plessner dem cartesianischen Denken, der Gegenüberstellung der Materie: indem man nämlich erkennt, dass die Bewusstseinsmöglichkeit (nicht die Selbstbewusstseinsmöglichkeit) in *allem* Organischen vorhanden ist - „[d]enn es gibt übergreifende Gesetze der Konstitution, die im Außen das Innere erkennen lassen.“ (ebd.) Die Einheit in der Vielheit (der Teile des Körpers) entsteht im Zusammenwirken aller Teile, aber auch in der Durchdringung aller Teile aus dem Zentralpunkt zu eben einer Ganzheit. Das Ganze *ist* in den Teilen, hat ihnen gegenüber aber keine eigene Stellung, es ist Gestalt, aber auch mehr als Gestalthaftigkeit. „Lebendige Körper sind aber Ganze in einem mit Gestalthaftigkeit nicht mehr zu deckenden Sinne, weil die zentrale Verknüpfung ... selbständig *n e b e n* die Mannigfaltigkeitseinheit tritt.“ (ebd.) Das einzelne lebendige Ding hat so eine Selbstständigkeit gegenüber seinen eigenen Teilen, die nach Plessner nicht raumzeitlich darstellbar ist. Fassbar wird diese Funktion des Organischen ansehnlich in den Phänomenen der Regulation und der Adaption.

Organisches ist immer differenzierter als Anorganisches, die Frage ist jedoch, ob es einfach – wie von Mechanisten behauptet – eine *höhere* Differenzierung darstellt, oder aber, ob es sich um eine gänzlich *andere Art* der Differenzierung (Teile zum Ganzen) beim Lebendigen handeln könnte. Zweiteres stimmt für Plessner alleine schon durch die Existenz von Organen, die gänzlich andere Ausprägungen haben als reine Teile. Organe sind nicht wie Teile eines Anorganischen (also so wie Treppen Teile eines Hauses sind) einfach nur unabhängige Gestalteinheiten, sondern darüber hinaus *beziehen* sie sich auf das Ganze als Einheit, „vermitteln seine Einheit in ihm selber und konstituieren damit eben jenes Ganze, von welchem sie als 'Teile' loslösbar, dem sie 'eigentlich' entbehrlich sind.“ (STO, S. 166) Theoretisch wird das Lebendige auch ohne seine Organe als Ganzes, Organisches angesehen. Der Körper ist dadurch *der Habende* und *das Gehabte*, er

g i e d e r t seine Gesamtheit in „O r g a n e“, die an ihm

1. in bezug auf seine Gesamtheit einfache Teile,
2. in bezug auf ihn als Selbst Glieder sind, welche er hat (und die ihm entbehrlich oder nicht entbehrlich sind), und die
3. Mittel sind, *d u r c h d e r e n V e r m i t t l u n g* seiner Ganzheit z u r Ganzheit er in den Teilen vertreten wird. Denn die ontische Form, die Kategorie, nach welcher ein und derselbe Gegenstand die Funktion des Habens in der Eigenschaft des Gehabtseins ausübt, ist die, daß er zum Mittel des Habens wird. (STO, S. 168)

Die echte Ganzheit zeigt sich also darin, dass sie in allen Teilen vertreten ist, und zwar immer mit Rückschluss auf die Funktion der Ganzheit; sie ist mehr als die Summe aller Teile, die in

der Gestalt schon ein Mehr aufweist, sie geht noch *über* das gestalthafte Mehr hinaus, indem sie in die einzelnen Teile (Organe) wieder hineinragt. Gerade diese Definition der Organe ist für unsere Debatte so erhellend, weil Plessner in wenigen Gedanken beschreibt, was auch auf das *Organ Gehirn* zutrifft: nicht der Mensch ist das Gehirn, sondern das Gehirn ist als ein Organ Teil des menschlichen Organismus. Es ist ein einfacher Teil, so wie andere Teile im gestalttheoretischen Sinne, es ist dem Körper ein (unentbehrliches) Glied, welches selbiger hat. Das Gehirn ist ein Mittel, das die Ganzheit für den Organismus vermittelt und auch in sich hat. Es agiert aber immer für den Körper, und ohne diese Ganzheit ist es nichts. Im Gehirn ist die Ganzheit – so wie in jedem Organ – vertreten, aber niemals kann das Gehirn die Ganzheit *sein*.

Somit ist sowohl das Ganze des Körpers in all seinen Teilen potentiell als auch „vermittelt in seinen Teilen aktuell vorhanden.“ (ebd.) Das Organ ist nach Plessner für den Körper Mittel zum Leben. Die Veränderung und Entwicklung geschieht in der Zeit, also im Altern – erst im Tod endet die Grenzbeziehung. Das Lebendige trägt in sich „ordnungsschaffende“ (STO, S. 170) Bedingungen, die es selbst fördert und auch hemmt, wodurch der Körper „Einheit von Zweck und Mittel“ (STO, S. 171) ist. Zur Wiederholung: der Körper ist ständig in Veränderung und in Potentialisierung, kann aber genauso durch die Begrenzung in der Gegenwart gehalten werden, „Kannqualität als Seinsqualität, seiende Möglichkeit gilt es zu begreifen.“ (STO, S. 172)

Diese *Potenz* ist aber *nicht empirisch* gedacht eine Bestimmtheit, die dem lebenden Körper anhängt, denn im Lebendigen wird die Entgegensetzung auch wieder aufgehoben, um sich realisieren zu können. Sie muss deswegen aufgehoben werden, um überhaupt zu einem ganzheitlichem System 'Lebewesen' zu kommen. Sonst wären wieder zwei oder mehrere Sphären vorhanden, und es wäre nichts gewonnen. Hier kommt abermals der Faktor Zeit ins Spiel, weil der Körper hat, was er *eben gerade jetzt* hat, aber er kann in der Zukunft anderes haben und sein. Veränderung hat so einen *doppelten Bezug*: zum Jetzt und zur Zukunft. Da dies allerdings auch auf anorganische Körper zutreffen kann, muss die Potenz auch noch durch etwas anderes mit-bestimmt werden.

Der Unterschied ist die Dringlichkeit der Abhängigkeit vom Noch-Nicht-Modus und vom Jetzt-Modus. Mit einem Beispiel Plessners: ein dreistöckiges Haus *kann* ein vierstöckiges werden, es ist aber nicht *zwingend* im Jetzt eingeschrieben; jedes Organische hingegen trägt die zu gehende Entwicklung schon zwingend in sich, wenngleich es *nicht* zu einer Realisierung kommen muss. Der Bleistift hat zwar die Eigenschaft 'rot', aber er hat nicht die Eigenschaft 'benutzt zu werden' im gleichen Ausmaß in sich angelegt. (vgl. STO, S. 174) Der Melonenkern hat hingegen ganz im aristotelischen Sinne die Potenz, zur Melonenpflanze zu werden, schon zwingend in sich eingeschrieben.

Beim Organischen gilt demnach: „Vermögen ist eine Art Sein, deren Beziehung zum

Gegenwartsmodus von ihrer Beziehung zum Zukunftsmodus abhängig ist.“ (STO, S. 174f.) Noch nicht Geschehenes kann keinen Ausgangspunkt in der Zeit bilden, wodurch es immer einen Ausgang in der Gegenwart bedarf. Jedoch ist die Potentialität, in der Gegenwart angelegt, ein Sein des Kommenden. „In seinen Potenzen“ fasst Plessner zusammen, „ist das Sein des lebendigen Körpers ihm selber vorweg.“ (STO, 177) Somit ist der lebendige Körper in Raum und auch in der Zeit positioniert – er *hat* Positionalität, die raum- und zeitbezogen ist. Der lebende Körper nimmt nicht nur den Raum, sondern auch die Zeit anders ein als das Anorganische. An sich *hat* das Organische überhaupt eine Zeit - eine Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft - die nicht in der Labormessung relevant ist, sondern sich *in ihm selbst* vollzieht.

Ein unbelebter physischer Körper hingegen zeigt sich völlig gleichgültig gegenüber Raum und Zeit, er lässt sich – so möglich – beliebig verschieben. Kein lebendiger Körper kann das von sich behaupten, er wächst und altert ausnahmslos. Es herrscht eine totale Beziehung zur Umgebung, die anschaulich durch die Raumeroberung im Wachsen und im Altern *per se* wird. Zwar kann diesem Maß (Raummaß und Zeitmaß, vgl. STO, S. 182) kein „gemeinsames Maßsystem“ (ebd.) übergestülpt werden, was aber nichts an der Absolutheit ändert. „An ihm selber hat der organische Körper sein Maß, sind ihm Raum und Zeit *b e m e s s e n*.“ (ebd.) Wenn man beim Anorganischen von Altern und Vergehen spricht, dann hat das nach Plessner nur einen sprachlichen Grund, aber keinen „Rechtsgrund“. (STO, S. 183) Dieser wird einem Körper erst durch den positionalen Charakter gegeben. Er fasst wieder zusammen:

Das Über ihm Hinaussein, das In ihm Hineinsein, konstitutive Merkmale eines Körpers, der „in“ seinen Grenzen ist, macht ihn zu einem in den Raum hinein, in die Zeit hinein Seienden. In Ihrem ursprünglichen gegen Räumlichkeit und Zeitlichkeit indifferenten Wesen – denn sie kann den Körper räumlich oder zeitlich begrenzen – verleiht die Grenze dem Körper, der sie nicht als bloße Bedingung der Möglichkeit seiner Begrenzung, sondern als wirkliches Konstituens besitzt, die Eigenschaft der Raumhaftigkeit und der Zeithaftigkeit. (STO, S. 183)

Diese Konzeption spannt Plessner gleichsam als Überbau für sein eigentliches Anliegen, welches dann in den Kapiteln fünf bis sieben vollendet wird und eben in der exzentrischen Positionalität des Menschen mündet. Zusammenfassend soll noch einmal hervorgehoben werden, dass Plessner nicht nur ein Buch über die Philosophie der Biologie verfassen, sondern auch erkenntnistheoretisch Neues in den Raum bringen wollte – oder vielleicht besser: verschiedene Aspekte wieder beleuchten möchte, die seiner Meinung nach mit Descartes und der modernen Philosophie verloren gingen, oder auch falsch verstanden wurden. Dessen Einteilung in die zwei Sphären Geist (Psyche) und Körper (Materie) wurde als ein Modal übernommen, welches aber keine zwingenden Kategorien beinhalten muss. Die darauf folgende Einteilung des Menschen sowohl auf der Ebene des Individuums, welches

sich fortan als gespalten wahrnimmt, sowie auf der Ebene der Wissenschaften, die sich in Geistes- und Naturwissenschaften teilten, ist für Plessner letztendlich nicht gewinnbringend und auch nicht haltbar. Der Doppelaspekt müsste nach ihm als konstituierend für alles Organische, als *Notwendigkeit des Erscheinens*, begriffen werden. Genauso ist es nach Plessner schlichtweg ein Fehler darauf zu setzen, dass nur das Messbare die Objektivität generieren dürfe, weil so den Objekten zu viele Qualitäten unterschlagen werden, nur um zu einer berechenbaren Matrix der Welt zu gelangen. Im selben Ausmaße mutet man so dem Inneren, der Psyche, zu viel zu, da nicht alle Qualitäten als subjektiviert begriffen werden können. So oder so kommt es – wie wir in den heutigen Debatten zur Willensfreiheit gesehen haben – zu völlig unvereinbaren Gegensätzen und Überbewertungen der eigenen Methode. Plessner kritisierte auch massiv, dass sich trotz aller Unterscheidungen die sich vermeintlich diametral gegenüberstehenden Wissenschaftsgebiete selbst in der Unterscheidung einbunkern würden, und sie gar kein Interesse hätten, vereinigende Ansätze auch nur ansatzweise zuzulassen. Er geht davon aus, dass etwas hinter oder über der Doppelaspektivität steht, was das *wahre Modal* darstellt, durch welches diese (Doppelaspektivität) sich erst entfalten kann, ja muss, da sie eben lebenskonstituierend sei. Es ist nach ihm nicht notwendig, das Lebendige zu teilen – genauso wie es lebenspraktisch *erscheint*, nämlich als Einheit und Ganzheit, sollte es auch zu erklären versucht werden. Vom (lebendigen) Objekt ausgehend möchte er seine Philosophie des Organischen begründet sehen, die als Klammer für den erzeugten Riss – Psyche versus Materialität und Natur- versus Geisteswissenschaft – dienen soll.

Er beginnt damit, das Leben als solches von der einfachsten Ebene zu beleuchten, und nimmt dazu den Unterschied, der Organisches vom Anorganischen trennt, als absoluten Ausgangspunkt. Dabei wird die Methode zwar eine der Reflexion sein und keine der Empirie, doch der zu untersuchende Gegenstand ist eben keiner, der zuallererst dem menschlichen Bewusstsein zu entspringen hat. Über diesen Beginn will er stufenförmig, und immer an die Natur rückgekoppelt, erklären, was der Mensch aufgrund seiner Typizität ist und was ihn ausmacht. Durch die Konzentration auf das Objekt kommt er zu der Annahme, dass durch die rein empirische, mechanistische Sichtweise ein Verlust für die Analyse erzwungen wird - man könnte auch sagen, dass eben so genau *kein* Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem gemacht wird, und so die Lebenskategorie bei dieser Betrachtung verschwindet. So wird Plessner das Menschsein anders, als *in der Natur liegend* nämlich, begründen können.

Die Begriffe, die er dazu verwendet sind in erster Linie die der Grenze und der Positionalität. Da alles Organische (wie bekannt und erwähnt) in einer Beziehung zu seiner Umwelt steht, gestaltet sich seine Grenze zu ebendieser anders als jene des Anorganischen. Diese Beziehung ist stufenweise aufgebaut, wobei nicht unbedingt eine auf die andere folgen muss, sondern eher eine ansteigende Komplexität gemeint ist. Erwartungsgemäß gliedert Plessner

dafür in die Reihenfolge Pflanze – Tier – Mensch. Zieht man das ganze Werk der *Stufen* in Betracht kann man leicht erkennen, dass tatsächlich die *gesamte* Argumentation von Beginn weg auf die Kategorie der exzentrischen Positionalität hinausläuft. Schon der Doppelaspekt setzt eben nicht beim Leib oder beim Ich an, sondern beim außenliegenden Objekt selbst, welches nicht nur in der Wahrnehmung gegeben ist. Der äußerer Aspekt kann so durch einen nicht erfahrbaren inneren Aspekt, den Substanzkern, erscheinen. Damit ist der ontologische Doppelaspekt des Dings der Anschauung gemeint, und nicht etwa der des Anschauenden. Genauso wird beim Begriff der Grenze vorgegangen, der ebenfalls am Objekt festgemacht wird. Wie schon ausgeführt muss sie nach Plessner beim lebendigen Ding zu einer Eigenschaft des Organischen werden und ihm angehören, um eine Ganzheitlichkeit aufzuweisen. Somit wird ein philosophischer Begriff, der nur durch die Anschauung erkannt werden kann, in das organische Objekt verfrachtet, welches somit aufgewertet und autonomisiert wird. Schon auf dieser Ebene wird der cartesianische Dualismus, das 'entweder Innen oder Außen', aufgehoben und als 'sowohl – als auch' bestimmt. Das Organische realisiert seine Grenze selbst, als ein System, das zur Umwelt in einer Beziehung steht. Es wird *nicht* von irgendeiner Form von Lebensenergie erfüllt, die von Außerhalb gleichsam mystisch hinzukommt.

Der Begriff der Positionalität ist bei Plessner wohl mit *Gesetztheit* gleichbedeutend, was wiederum philosophisch auf eine Unterscheidung zum berühmten *Setzen* Fichtes hindeuten soll, wie Plessner Anspielung aufzeigt:

Der Ausdruck setzen – belastet aus der großen idealistischen Tradition – drängt sich an dieser Stelle geradezu auf. Nur darf man ihn hier nicht in Erinnerung an Fichte mit dem Sinne eines vom Subjekt vollzogenen Aktes des Denkens verknüpfen. (STO, S. 129)

Auch hier ist die eindeutige Hinwendung zum Objekt sichtbar, Plessner will nicht rein idealistisch argumentieren. Er will vielmehr, auch wieder Kant folgend und über ihn hinausgehend, offener und umfassender denken. So ist er ebenso sprachphilosophisch bemüht, seinen eigenen Ansatz zu verfestigen. Dieser ist durchaus einer der philosophischen Biologie. Besonders wichtig ist, dass der Begriff der Positionalität schon hier so gefasst wird, dass er allem Organischen eigen ist. Eine Erweiterung und Durchbrechung im Wesen Mensch kann *gerechtfertigt* werden, ohne dass der Mensch diesen Aspekt *verlassen* könnte. Die Positionalität ist eher eine passive Gesetztheit denn ein aktives Setzen von sich aus. In die Welt werden die organischen Dinge gesetzt um sich darin zu behaupten, ja behaupten zu müssen – sie müssen mit dem, was außerhalb ihrer selbst liegt, in Kontakt treten, und sich auch schlichtweg damit arrangieren.

Die Gesetztheit ist nach Plessner *in* Raum und Zeit gegeben - und auch *als* Raum und als Zeit.

Dies hat direkten Bezug zur schon erwähnten grenzrealisierenden Tätigkeit, die genau in dieser totalen Verwobenheit in Raum und Zeit eine Ganzheit schaffen kann, die über die empirische Erkenntnis hinausgeht und dennoch von dieser – als Teilaspekt wohlgermerkt – festgehalten werden kann. Der Begriff Positionalität ist eigentlich eine weitere Ausformung und Konkretisierung des Begriffs Grenze, weil er festlegt, wie das Organische zum Äußeren, zum Anderen also, hineingesetzt ist. Gleichzeitig gibt er an, wie das Verhältnis des Körpers zu sich selbst zu verstehen ist. Als Bedingung der Möglichkeiten eröffnet dieser Ansatz die Annahme der allem generell vorausgehenden Vitalkategorien, die nichts anderes wollen, als erklärbar zu machen, welche unausweichlichen Grundannahmen wiederum a priori allem Lebendigen vor der Bewusstseinsfähigkeit vorausgehen müssen. Bekannterweise führt Plessner jedoch weitere Schritte (oder eben Stufen) aus - um zur exzentrischen Positionalität zu gelangen muss vorerst die zentrische Positionalität geklärt sein. Da seine Begriffe gut gewählt sind hat die Leserin sofort eine Ahnung, worauf dies hinauslaufen soll: nicht nur einen Platz in Raum und Zeit nimmt das Organische durch seine Position ein, sondern es lässt sich in ihm auch teilweise ein Zentrum verorten.

Allerdings wird bereits zuvor von Plessner für die Pflanze eine offene, für das Tier hingegen eine geschlossene Positionalitätsform angeführt. Er nimmt an, dass alles Organische einen Ausgleich in der Form (zwischen Organisation und Körperlichkeit) finden muss. „Auf zweierlei Weise ist der Ausgleich möglich, in o f f e n e r und in g e s c h l o s s e n e r Form. Findet der Ausgleich in offener Form statt, so liegt eine Pflanze vor, findet er in geschlossener Form statt, so zeigt das lebendige Ding die Merkmale des Tieres.“ (STO, S. 219) Es handelt sich um eine Unterscheidung der Organisationsform im apriorischen Sinne.

Plessner definiert: „Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht.“ (ebd.) Hier muss der Körper gerade nicht in einem *Zentralorgan* repräsentiert werden, weil sich der Organismus als Gesamtes dem Außen zuwendet. Alle Phasen der Entwicklung können additiv verstanden werden, da es nicht zu einer Wandlung über verschiedene Stadien kommt. Die Bildung von Oberflächen findet nur nach Außen hin statt, es gibt keine Entfaltung im Inneren, so wie es nach Plessner auch keine Möglichkeit der *Fertigwerdung* bei den Pflanzen gibt. Tiere sind ab einem bestimmten Zeitpunkt fertig entwickelt, Pflanzen streng genommen nicht. Ein sinnvolles Zentrum hat die Pflanze nach Plessner schlichtweg nicht, sowie ihr jedes bewusstes Handeln nicht möglich sein kann – weder kann sie es aus sich entwickeln, noch benötigt sie es.

Das Tierische wird von Plessner wie folgt definiert: „Geschlossen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen mittelbar seiner Umgebung ein-gliedert und ihn zum selbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht.“ (STO, S. 226) Größere Autonomie führt demnach zu höherer Abgekapseltheit, gerade um das

Lebewesen stärker mittelbar in seine Umgebung, in sein Medium, einzubinden. Dieses Lebewesen ist mehr auf sich gestellt und bekommt mit Plessner eine neue „E x i s t e n z b a s i s“ (ebd.) bereitgestellt. Wichtig ist hier der Ausdruck *mittelbar*, weil er darauf schließen lässt, dass zwischen Organismus und Medium etwas zwischengeschaltet sein muss – etwas, was nicht zu ihm gehören dürfte, aber dennoch eine lebendige Beziehung zu ihm haben müsste. Somit sieht man sofort, dass es sich hierbei um eine andere Seinsebene handeln muss, die über das Verhältnis Körper – Umwelt hinauszugehen hat. Wie bei der Grenze kommt es zu einer *paradoxen Notwendigkeit*. „Der Antagonismus soll Organisationsprinzip des Ganzen sein.“ (STO, S. 228) Dieses Gegeneinander wird nach Plessner nun vom Zentrum zusammengehalten, organisiert und aufrechterhalten. „Antagonistisch kann deshalb nur die Art sein, in der der Organismus zum Medium in Beziehung steht oder, noch genauer gesagt, von ihm aus in Beziehung tritt.“ (STO, S. 229) Diese Beziehung kann passiv (hinnehmend) oder aktiv (gestaltend) sein. Somit ist der Körper selbst das Zwischending zwischen dem Lebendigen und dem Medium geworden – für das lebendige Tier gilt: „Sein Körper ist sein L e i b geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem U m f e l d zusammenhängt. (STO, S. 231) Damit ist einerseits die Unterscheidung Leib – Körper geklärt, sowie die zentrische Positionalität innerhalb des Tierreichs fixiert. Die geschlossene Form ist die Grundvoraussetzung für die Annahme eines Zentrums. Der Leib als Mitte, Zentrum und Kern ist so *sowohl* an den Körper gebunden *als auch* auf Distanz zu ihm. Das Tier bleibt dadurch in seinem Positionsfeld unerfüllt und rastlos.

Ein Maximum an Geschlossenheit bedingt ein Maximum an Dynamik der rastlosen Getriebenheit, der Friedlosigkeit, des Kämpfenmüssens. Ob der Instinkt für das Tier die Erfüllung des Triebes sucht oder das Tier selbst (bewußt) diese Erfüllung herbeizwingt, ist gleichgültig vor dem Gesetz, daß Tier sein Kämpfer sein heißt. (STO, S. 233)

Sehr schön führt Plessner hier aus, dass das Lebensumfeld des Tieres, welches keine Sicherheit zulässt (vor allem dann, wenn das Tier wie in den meisten Fällen wild lebt) an sich eine Notwendigkeit darstellt, die es unwichtig macht, ob überhaupt bewusste Entscheidungen getroffen werden können. Ohne die Möglichkeit Pläne auszuarbeiten, sich Konzepte zu überlegen oder Strategien zu entwerfen, ohne sich zurückziehen zu können, muss das Tier immer Energie darauf verwenden, was außerhalb seines Leibes vor sich geht, muss es immer alarmiert sein! Ob es ein triebhafter oder bewusster Kämpfer ist macht in diesem Zusammenhang keinen Unterschied. Jedenfalls setzt ein Zentrum einen höheren Grad an Dezentralisierung der Organe voraus, da eine Leitung und Organisation nur dann Sinn haben kann, wenn es eigenständige Komponenten gibt, die überhaupt aufeinander abgestimmt werden können. Hier hält er fest, dass die Unterscheidung Pflanze-Tier für ihn keine empirische ist, sondern eine der Ideen – es handelt sich um eine ideelle Differenz, die vor den

Begriffen Pflanze und Tier zu verorten ist.

Um die Ausprägungen Körper und Leib miteinander zu verschränken, weil sie ja *einem* Leben angehören müssen, bemüht auch Plessner das Konzept des 'auf etwas gerichtet sein', des Bezugsnehmens auf das Äußere. In der geschlossenen Form hat das Organische nicht nur Zentralität sondern auch Frontalität. Es ist seiner Umwelt gegenübergestellt und nimmt eine bestimmte Position ein, ja *muss* sie einnehmen. Wenngleich abgehoben vom eigenen Körper ist er es schlussendlich dann doch, der sich verorten muss, und der sich den anderen Dingen der Welt ausgesetzt sieht, die er wahrnehmen muss, mit denen er sich auseinandersetzen muss. „Subjekt des Habens, fällt es doch, obzwar von ihm unterscheidbar, dem Sachverhalt nach mit dem Objekt des Habens, dem Körper zusammen“ (STO, S. 238) ist demnach auch die Beschreibung des ortlosen Selbst bei Plessner. Das Tier ist ein Ding, das auf sich selbst rückbezogen ist. Es hat eine Einheit des selber Seins, wo sich der Wechsel „vom Insein zum Außensein“ (ebd.) vollzieht, ohne jedoch schon ein Ich ausgebildet zu haben. Neben der Zentralität ist auch die Spontanität Erscheinungsform des Tieres – genauer führt Plessner aus (und spätestens hier kann auch wieder an die Annahmen der willenlosen Reaktionsfähigkeit der Hirnforscher gedacht werden):

Spontanität bedeutet (wie: Zentralität, Abgehobenheit vom eigenen Leib, Gegenüberrelation) nur ein Merkmal der Positionalität der geschlossenen Form. Irgendwelche Theorien über Freiheit oder Unfreiheit gehören nicht in diesem Zusammenhang. Sie ist der schlichte Wesensausdruck eines aus der Mitte, die selbst nicht mehr gegeben ist, heraus Seins, eines echten Beginnens, Anfangens, Urhebens. Wenn wirklich das Tier wesenhaft im Hier-Jetzt aufgeht und in dieser zentralen Stellung lebt, wenn weiter das Zentrum dieser Stellung ihm selber nicht bemerkbar, auch nicht in der Weise des „hinter ihm“ liegenden Fluchtpunktes der eigenen Innerlichkeit gegeben ist, so heben ihm seine Aktionen unmittelbar an, wie groß auch im Einzelnen der Anteil der Triebe, der Instinkte, des unwillkürlichen und Reflektorischen sein mag. Im unmittelbaren Beginnen lebt das Tier wesenhaft impulsiv, spontan bewegt es seine Glieder, agiert es und reagiert es auf Reize. Zugleich hat es in diesem Strukturmoment der Positionalität die Möglichkeit der Wahl, die dem spontanen Akt strukturgemäß vorausgehen kann. (STO, S. 340)

Wenngleich Plessner in diesem Abschnitt die Problematik der Willensfreiheit abweist, erhebt er doch gleichzeitig den Akt des Handelns über ein reines Reiz-Reaktionsschema hinaus. Meiner Meinung nach will er hier festhalten, dass der genuin menschliche, philosophische Freiheitsbegriff hier nicht anzuwenden ist, weil er zu *stark* ist. Eine andere Art von Freiheit, die bei Plessner durchaus mit dem Organischen an sich verbunden zu sein scheint, ist jedoch auszumachen: in der Spontanität – vorausgesetzt, Plessners Bestimmungen über das Tier in der geschlossenen Form der Positionalität werden angenommen – entwickelt es schon die Möglichkeit, ganz im kantischen Sinn, eine Reihe zu beginnen. Er betont ganz bewusst an jener Stelle, dass es auf dieser Ebene egal ist, wie viel Triebgeregeltes, Instinktgeleitetes und Reflektorisches an diesen Handlungen haftet. Als ein Moment der Positionalität ist die

Spontanität immer auch 'die Wahl haben'. Wenn man die simplen (aus Sicht der menschlichen Entscheidungsweisen, nicht aus Sicht der Versuchsanordnung) Experimente von Libet hier als Referenzpunkt hernimmt, kann man durchaus behaupten, dass Plessners Überlegungen schon dem Tier mehr Freiheitsgrade zugestehen als die Interpretatoren des Libet-Experiments den Menschen! Der Determinismus verträgt sich ganz einfach nicht mit dem Konzept der Spontanität. „Wählen heißt im Stande des Schwankens sein“ (ebd.) fügt Plessner noch an, und es wird klargestellt, dass es sich um einen „Zwang der Wahl“ (STO, 241) handelt. Dies ist eine generell vielleicht notwendige Einschränkung der freien Wahl in allen Aspekten. Auch wenn nicht der Fehler begangen werden darf, hier eine Begründung für die Willensfreiheit des Menschen ausfindig machen zu wollen, so ist dennoch festzuhalten, dass es mit Plessner in der Notwendigkeit des Organischen liegt, in ein und derselben Situation verschiedene Handlungen setzen zu können - auch dann, wenn wie beim Tier, kein Ich im eigentlichen Sinn vorhanden ist.

Wie er weiter vorne aufgezeigt hat, ist selbst beim Wachstum eines Blattes eine gewisse Möglichkeit enthalten, den nächsten notwendigen Schritt anders setzen zu können. Unter der generellen Unfreiheit der organischen Ausformung und deren Notwendigkeiten, die diese mit sich bringt, können durchaus Reihen neu begonnen werden. Dies alles steht damit im Zusammenhang, dass schon das Tier in einem Umfeld lebt, welches seinem vom Körper abgehobenen Leib offen gegenübertritt. Diese Freiheit könnte man als Freiheit zweiten Grades bezeichnen, während die allem Organischen zustehende Freiheit eine dritten Grades zu sein scheint. Die Entwicklung des Organischen von Grund auf ist Plessner philosophisches Hauptthema, mit der er, wie vielfach erwähnt, ganz 'von unten' zum Menschen als organisches Wesen gelangen will, welches eigenständig als Mensch, und doch rückgebunden an alles Lebendige, bestehen muss. Die Stufen des Organischen meint somit auch die weitere Ausdifferenzierung des Organischen, welche nicht beinhaltet, das mit einer Stufe alles darunter Liegende irrelevant wird. Natürlich muss es aber von den Tieren – wie auch immer sie organisiert sind, dezentral oder zentral – wieder eine Seinsverschiebung hin zum Menschen geben. „Die Schranke der tierischen Organisation“ führt Plessner auch aus, „liegt darin, daß dem Individuum sein selber Sein verborgen ist, weil es nicht in Beziehung zur positionalen Mitte steht.“ (STO, S. 288) Es befindet sich demnach in der Lage, dass seine Umwelt sowie sein eigener Leib auf ein Zentrum bezogen bestehen, welches ihm selbst nicht erkennbar ist. Überhaupt kann nur die philosophische Analyse selbige benennen. Das Tier lebt im Hier-Jetzt und ist zugleich das Hier-Jetzt – die bekannteren Worte Plessners hierfür lauten: „Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte.“ (ebd.)

Genau hier wird die ganze Konzeption von Plessner zum Menschlichen gewendet, wenn er eine weitere Ebene der Positionalität einführt, nämlich die *exzentrische Positionalität als Sphäre des Menschen*. Man kann sich denken, dass der Mensch als das 'erweiterte Tier'

innerhalb Plessners philosophischer Konzeption dann jenes Wesen sein kann, welches auch *a/s* Mitte leben kann. Wie sich in der Pflanze eine Möglichkeit abzeichnet, die erst im Tier realisiert werden kann, erscheint auch schon im Tier die Möglichkeit der vollen Reflexion, die es selbst aber nicht verwirklichen kann. Alleine der Mensch kann eine andere Seinsweise annehmen und so zum Zentrum seiner Positionalität in Distanz treten, was ihm wiederum erst durch den Prozess, *durch den Vollzug des Lebens*, gelingen kann. Dies wird nicht durch eine Verdoppelung des Zentrums, des Subjektkerns erreicht, sondern durch das *Wissen* der Zentrität. Das Lebewesen Mensch

hat sich selbst, es weiß um sich, es ist sich selber bemerkbar und darin ist es *I c h*, der „hinter sich“ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol. (STO, S. 290)

Dies ist die Grundlegung des dauernd reflektierenden Selbstbewusstseins, der im Organischen festgelegte Ausgangspunkt der „Spaltung in Außenfeld, Innenfeld und Bewußtsein.“ (STO, S. 291) Dieses In-Beziehung-Setzen ist der einzige Unterschied zur geschlossenen tierischen Form, welche jedoch gänzlich im Menschen erhalten bleibt und gleichsam seine nicht mehr erweiterbare Vollendung findet. Der Mensch kann sich von seinen Erlebnissen und Taten distanzieren, er kann sie betrachten, und verliert so gleichzeitig auch die Möglichkeit der völligen Bindung, welche dem Tier noch möglich ist. Der Mensch „weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muß.“ (STO, 291) Ein Kernsatz der philosophischen Anthropologie, der wegweisend für die ganz abschließende Erklärungsmöglichkeit von menschlicher Freiheit sein wird. *Frei und unfrei gleichzeitig* ist wohl eine der überzeugendsten Erklärungen für das Konstrukt, das menschliche Freiheit genannt wird, da es vorsichtig und nicht absolutistisch in den Raum tritt und eine lebensnahe, erfahrbare Situation widerspiegelt. Die Lage des Menschen ist exzentrisch, ohne eben gerade die Zentrität durchbrechen zu können - „*E x e n t r i z i t ä t* ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.“ (STO, S. 292)

Wie weiter oben ja ausführlich dargelegt wurde, ist dies nun das Ergebnis der Methodentheorie, die Idealismus und Naturphilosophie nicht nur versöhnen, sondern tatsächlich von einem neuen Standpunkt aus überhöhen und kategorial auflösen möchte.

Diese maßgebliche Bedeutung streicht auch der Dresdner Professor für Soziologie und Präsident der Helmuth Plessner Gesellschaft, Joachim Fischer, heraus:

Strukturell bedeutet exzentrische Positionalität den Durchbruch im Positionsfeld zur

„Welt“. Das Umfeld der Positionalität wird zur „Außenwelt“ durchgeöffnet, das Innenfeld zur „Innenwelt“, die Mitverhältnisse zur „Mitwelt“, ohne dass die Engführung des organischen Rahmens verschwände. Durch die Leibposition, in der das Lebewesen ist, bricht es aus der exzentrischen Distanz zur Welt der Körper durch, in der es sich als einen Körper unter vielen entdeckt (Außenwelt), dabei aber rückgebunden in seine zu durchlebende Leibposition, in der es bleibt. Durch die Erlebnisposition, in der ein Lebewesen erlebt, bricht es zum Tiefen- und Ungrund der Seele durch (Innenwelt), aber vermittelt durch sein Erlebnis, durch das es ihn erreicht. Durch die Mitverhältnisse, die das Lebewesen mit Anderen teilt, bricht es zur Mitwelt durch, zum „Wir“ der reinen Reziprozität der Perspektiven, aber verhaftet an die Eigenperspektive seiner Position des Ich. (Fischer 2000, S. 278)

All diese 'Welten' werden durch Plessner sofort schlagend, wenn man irgendwelche Erklärungen über den Menschen abgeben möchte; ein multikausales Erklärungsmodell drängt sich auf, das keine einfache Antworten mit Überhang in eine bestimmte Richtung zulassen *kann*! All diese Komplexität ist aber der Tatsache geschuldet, dass sich Plessner die Mühe gemacht hat, eine philosophische Erklärung des Menschen von unten, vom Organischen an sich, in Angriff zu nehmen. Somit kann er, wie implizit und explizit schon erwähnt, die gesamte Beschaffenheit des Menschen erklärbar machen, ohne die Kluft zwischen Geist und Materie aufzureißen. Wenn in der heutigen Zeit vom Menschen als *bio-psycho-sozio-kulturellem* Wesen die Rede ist, kann mit Recht behauptet werden, dass Helmuth Plessner dafür eine grundlegende Methode und Theorie entwickelt hat, die anwendbar und erweiterbar für viele Wissenschaftsbereiche sein sollte. Auch wenn er anfänglich seine Philosophie der Biologie geisteswissenschaftlich begründet, so bleibt am Ende eine Gleichberechtigung der drei (oder mit möglichen Erweiterung um die Kultur: der vier) sich ergebenden Welten des Menschen, in der keine einen Vorrang genießt.

Darüber hinaus hat er im Zuge dieser Konzeption der Grenzrealisierung ebenso praktische wie pragmatische anthropologische Gesetzmäßigkeiten herausgearbeitet, welche er einsichtsmächtig benannt hat. Die bekannten Begriffspaare Plessners wären erstens jenes der *natürlichen Künstlichkeit*.

Dieses bezieht sich ebenfalls auf die Grenzziehung, was nicht vergessen werden sollte. Andere organische Wesen leben in einer echten Natürlichkeit, oder auch natürlichen Natürlichkeit, da sie gerade *nicht* etwas außerhalb der Natur er- und auffinden müssen, um sich zu begrenzen; die Begrenzung wird ihnen von der Natur *vorgegeben*. Der Mensch erkennt aber die Grenze als Vermittlung. Er schafft sich nun eigene Wege innerhalb der natürlichen Vorgaben. Man könnte auch natürliche Unnatürlichkeit dazu sagen: der Mensch zweifelt, ob die Dinge der Erkenntnis wirklich die Dinge an sich sein können. Er kann sich durch Worte selbst begreifbar machen und beschreiben, wobei auch hier immer eine Nichterfüllung stattfindet, eine Annäherung an sich selbst genauso wie an die Welt außerhalb, die immer einen Restzweifel bestehen lässt. Und natürlich hat er immer wieder Rechtssysteme, Ordnungssysteme entwickelt, um ein Miteinander organisierbar zu machen.

Wie ganz am Anfang dieser Arbeit beschrieben sind Normen und Gesetze etwas zutiefst Künstliches, Gemachtes und Veränderbares (auch wenn ein simpler Sozialdarwinismus immer wieder etwas anderes in den Raum bringen möchte).

Dies geht Hand in Hand mit dem Begriffspaar der *vermittelten Unmittelbarkeit*. Wie gezeigt wurde benutzen auch Tiere ihren Leib als Medium der Vermittlung, um mit dem Umfeld in Kontakt zu treten – sie scheinen es aber nicht zu hinterfragen oder thematisieren zu können. Der Mensch kann diese Trennung vom unmittelbaren Leben erkennen und bezweifeln, wahrscheinlich muss er das nach Plessner aufgrund seiner Entwicklungsfähigkeit sogar tun. Er erlebt seine indirekte Unmittelbarkeit bei vollem Bewusstsein seiner Lage, seiner Position oder eben Positionalität.

Schlussendlich kommt noch eine Komponente zum Tragen, die wieder in dialektischer Weise den Nicht-Ort als den Bestimmungsort des Menschlichen ausdrücken will: die des *utopischen Standortes*. Durch die exzentrische Positionalität haben wir Menschen nach Plessner gerade *keine* Bestimmung in Raum und Zeit innerhalb der Welt. Die Welt die uns umgibt, könnte und kann auch immer eine andere sein. Sie ist unsicher, fragil und beeinflussbar, gerade auch durch den Menschen selbst bietet sie keine letztendliche Sicherheit. Auch die Wahrnehmung der Welt im Inneren bleibt eine nicht zu überprüfende Übereinkunft, die zwar mitgeteilt werden kann, die aber nie als alleinige Sicherheit übertragbar wird. Der Mensch als Selbst unterliegt der Wandelbarkeit. Die Fähigkeit, sich andere in der eigenen Position und sich selbst in anderen Positionen vorstellen zu können erzeugt auch die Erkenntnis, ersetzbar zu sein. „Jeder anderer könnte an seiner Stelle stehen, wie er mit ihm in der Ortlosigkeit exzentrischer Position zu einer Ursprungsgemeinschaft vom Charakter des Wir zusammengeschlossen ist.“ (STO, 343) Gerade durch die Austauschbarkeit wird dem Menschen gleichzeitig seine Einzigartigkeit und seine Individualität vor Augen geführt, die wiederum eine utopisch verortete bleiben muss. Noch einmal mit Plessner: „wie die exzentrische Positionsform Vorbedingung dafür ist, daß der Mensch eine Wirklichkeit in Natur, Seele und Mitwelt faßt, so bildet sie zugleich die Bedingung für die Erkenntnis ihrer Haltlosigkeit und Nichtigkeit.“ (STO, S. 346)

8. SCHLUSS

Nachdem viel Kritik an der einseitigen Sichtweise der Hirnforscher schon in den vorherigen Kapiteln zusammengefasst und dargestellt wurde, bildet nun gerade Helmuth Plessner das Ende der Arbeit. Warum dem so ist ist leicht erklärt: der Großteil der Probleme, die aufgezeigt wurden, sind eher negativen *hard facts* zuzuordnen. Hier wurde von den Hirnforschen etwas zu einseitig gesehen, dort wurde die Philosophie nicht ernsthaft beachtet, an anderer Stelle wurde vielleicht um ein wissenschaftlich gutes Ergebnis zu erzielen etwas in der Auswertung geschummelt, und manchmal wurden sogar die eigenen, naturwissenschaftlichen Ansätze nicht wirklich durchdacht angewandt. All dies sind meiner Meinung nach unersetzliche Bausteine um darzulegen, dass es sich die Hirnforschung mit der Auflösung des freien Willens etwas gar zu leicht gemacht hat und sich auch selbst von Ergebnissen blenden ließ, die so eindeutig gar nicht waren. Genauso ist es wichtig festzuhalten, dass es fast eine Anmaßung darstellt, aus rein biologischer Sicht ein so komplexes Thema wie das des freien Willens umfassend erklären zu wollen - vor allem wenn man dabei die lange Tradition der philosophischen Betrachtungen hierzu gleichsam mit einem Federstreich als veraltet und vorsintflutlich darzustellen versucht.

Abgesehen von den aufgezeigten Argumenten bleibt aber ebenso die Frage, wie weiterer Erkenntnisgewinn, wie weitere Forschung auf diesem Gebiet möglich sein soll. Wenn es sich so darstellt, dass die einen (die Geisteswissenschaftlerinnen und vornehmlich die Philosophen) immer nur anmerken, wie kurzsichtig die anderen (die Naturwissenschaftler und vornehmlich die Biologinnen) denken, und jene wiederum den ersteren immer wieder ankreiden, den offensichtlichen Ergebnissen der Empirie nicht genügend Achtung entgegenzubringen, dann wird diesbezüglich kaum eine Lösung gefunden werden können. Gerade deswegen kann Plessners eigenständiger Ansatz im besten Falle eine Vereinigung, eine Lösung bereithalten, wenn man sich beidseitig die Mühe machte, seine Kernbotschaft im Auge zu behalten. Diese ist augenscheinlich die Affirmation im hegelschen Sinn, sowie dieser Philosoph im Hintergrund der *Stufen* immer ein bisschen mitschwingt, ohne von Plessner explizit als Ideengeber benannt zu werden. Wenngleich er nicht den freien Willen im Blick hat, so schafft er tatsächlich einen Ausgangspunkt, der eben kein *entweder-oder* als Hauptmerkmal hat, sondern ein *sowohl-als auch*. In diesem Sinn wird nur ein *Zusammenspiel* der Einzelwissenschaften zur weiteren Klärung beitragen können, weil der freie Wille des Menschen sich ja gerade dadurch bildet, Teil des Willens an sich zu sein. Der Mensch ist gleichzeitig frei und unfrei, und erst in dieser Kombination wird das Menschsein deutlich und erfahrbar.

Plessner folgend ist meiner Meinung nach eine Art von Freiheit im *Organischen an sich* schon angelegt. Wie weiter oben zitiert stellt er fest:

Die Irrationalität und Spontanität des Lebendigen, die Neigung, unter einer gegebenen Zahl von Möglichkeiten sich zur unwahrscheinlicheren zu entscheiden, jene Eigenschaft, die man mit dem verführerischen Gleichnis des „Ektropismus“ bezeichnet hat, dokumentiert sich in der Anschauung als Freiheit gegen die Form unter der Form. (STO, 124)

Diese Freiheit hat wenig mit der Freiheit des Menschen im Strafvollzug zu tun, sie hat generell wenig mit der menschlichen Freiheit zu tun, und ich würde sie am ehesten mit Freiheit dritter Ordnung bezeichnen. Sie ergibt sich daraus, eine Grenze überhaupt erst aufbauen zu müssen und diese zu behaupten, auch wenn Hindernisse und Widrigkeiten auftauchen. Allerdings muss dies immer *unter* einer Form passieren, die selbst nicht durchbrochen werden kann, zumindest nicht von einem Individuum. *Wie* sich aber jeder einzelne organische Körper ausformen kann unterliegt gewissen Freiheitsgraden, was an der Mannigfaltigkeit des Lebendigen erfahrbar ist. Diese basale Art von Freiheit ist auch dem Menschen immer noch gegeben. Freiheit ist untrennbar mit lebendig sein verbunden, soviel kann wohl gesagt werden. (Wenngleich lebendig sein nicht zwingend mit Freiheit verbunden ist.)

Eine ansteigende Freiheit, die mit einem Verlust von Sicherheit innerhalb des Lebensfeldes einhergeht, kann die geschlossene Form der Positionalität, vorerst das Tier, für sich beanspruchen. „In seiner Selbständigkeit ist das Tier Ausgangspunkt und Angriffspunkt seiner *T r i e b e*, die nichts anderes als unmittelbare Manifestation der primären Unerfülltheit, der mittelbaren Eingliederung in den Lebenskreis bedeuten.“ (STO, S. 233) Gerade deswegen kommt es hier zu einer Steigerung von Freiheitsgraden, von Möglichkeiten, sich zum Unwahrscheinlichen hin zu entscheiden, andere Wege wählen zu müssen und zu können. Innerhalb Plessners Konzeption steigt nicht nur der Wesenskern organisatorisch aus dem Organischen heraus, um eine andere Seinsebene zu erreichen, auch die Entscheidungsfähigkeit wird angehoben und erreicht eine Freiheit höherer, zweiter Ordnung. [Ob Buridans Esel hierbei ein gutes (Gegen-)Beispiel wäre wage ich zu bezweifeln, allerdings ist die Unmöglichkeit zwischen zwei gleichen Alternativen wählen zu können in der Tat wohl eher ein menschliches Phänomen. Wenn es um Leben und Tod geht würde aber sowohl der Esel irgendeinen Heuhaufen essen, sowie der Mensch irgendein Glas Wasser trinken würde.] Diese Freiheit ist immer noch keine des Willens, sondern eine der Triebe, der Instinkte und des Umfeldes, allerdings muss man erst einmal in der Lage sein, überhaupt Entscheidungen zu treffen. Ich denke, dass gerade die klassischen Tierversuche, die auf Labyrinthen und Umwegen basieren, diese Art von Freiheit bestens dokumentieren. Man kann selbige natürlich als reine Lernexperimente in künstlichen Umgebungen sehen, sie zeigen aber genauso, dass die Tiere eben *an sich* Entscheidungen treffen und revidieren können. Auch diese Freiheit ist im Menschen mit-angelegt und vorhanden, weil das Organische an den Stufen nicht abbricht, sondern sich erweitert. Wie weiter oben schon indirekt herausgearbeitet wurde, ist es ja unter

Umständen genau diese Art von Freiheit, die beim Menschen unter diversen sinnigen und unsinnigen Experimenten und Versuchen immer wieder überprüft wird.

Innerhalb dieser Reihung ist nun klar, dass die exzentrische Positionalität, das Erkennen der eigenen Leibhaftigkeit und Mittelbarkeit, die Möglichkeit, sich selbst und andere aus einer anderen Position sehen und erkennen zu können, dann natürlich jener Umschlag ist, in welchem die Freiheit im menschlichen Sinne, die Freiheit der Willenshandlungen, verortet sein muss. Es geht hierbei nicht primär darum, irgendwelche Reihen neu beginnen zu können, auf Knöpfe zu drücken oder Wege zu erkunden, sondern eben gezielt darum, einen Plan zu entwickeln, diesen zu verfolgen und umzusetzen, Ziele in (teilweise weiter) Zukunft zu bestimmen und alles daran zu setzen, selbige auch zu erreichen. Genauso geht es darum, bestimmte Dinge *nicht* zu tun oder zu beginnen, weil sie einem selbst oder anderen Schaden oder gesellschaftliche Probleme bringen könnten – es geht um eine Freiheit erster Ordnung. Gerade in der Mitwelt muss der Mensch – auch gegen jede natürlichen Bedürfnisse - Verhältnisse schaffen, die ein Miteinander erst möglich machen; er muss diese Verhältnisse immer wieder überarbeiten und im Prozess darauf vertrauen, dass sie positive Ergebnisse zeitigen.

In diesem Sinne möchte ich nun die verschiedenen Arten der Freiheit, die ich innerhalb jedes Menschen annehme, wieder mit Rückbezug auf Plessner mit Verbrechen aus der Praxis zum Ausdruck bringen, um dann in einem letzten Schritt die Beziehung Philosophie – Biologie noch einmal zu beleuchten.

Wenn es nun wahr ist, dass der Mensch frei und unfrei gleichzeitig ist, und es weiter stimmt, dass er auf verschiedene Freiheitsgrade zurückgreifen kann, wie könnte sich das im Prozess des Lebens deutlich machen? Der erste Fall ist ein Beispiel von ungewöhnlicher Klarheit bezüglich freier Entscheidungsmöglichkeiten, wenngleich er dann überraschend verhandelt wurde.

Ein Mann verletzt seine Lebensgefährtin, mit der er lange zusammen lebte und Kinder hat, bei einem Angriff mittelschwer – das Opfer hatte durchaus Glück, aber eine Mordabsicht ist nicht abzuleiten. Vielleicht durch eine Kränkung, einen Streit fühlt sich der Mann nicht mehr im Stande, verbal zu argumentieren und fasst den Plan des Verbrechens. Er besorgt sich gänzlich neue Kleidung, plant sorgfältig seine Flucht vom Tatort und tritt der Frau maskiert gegenüber. Es ist dann tatsächlich so, dass sie nicht erkennen kann, wer der Täter war. Selbiger ist dann später noch in Kontakt mit dem Opfer, und erst durch einen Zufall kommt die Sache ans Licht. Wer würde hier die Schuldfähigkeit und die Schuld bestreiten? Was ist diese Handlung anderes als eine vom freien Willen angetriebene, vor allem, da ja ein langer Zeitraum der Planung und Umsetzung der Tat vorausgeht, selbige also immer wieder verschoben oder (im besten Fall) aufgegeben werden hätte können? Dieses Verbrechen ist gleichsam die ins Negative verzerrte Handlung eines Geschenkes. Man fasst einen Plan, man

arbeitet ihn aus, man besorgt Dinge, man überbringt sie der Empfängerin. Nichts darin bleibt formal offen oder undurchsichtig. Die berechnete Frage ist natürlich eine des Inhaltes: *warum* macht man so etwas? Das Gericht hat dann auch demgemäß entschieden. Der Mann bekam eine vergleichsweise niedrige Zeitstrafe, aber gleichzeitig wurde die Maßnahme nach § 21/2 verhängt (siehe zu Erklärung weiter oben), weil der Mann als absolut zurechnungsfähig qualifiziert wurde, sich jedoch generell in einem krankhaften und psychisch abartigen Zustand befand, sodass er *an sich* eine Gefahr darstellt, welche in Haft durch verschiedene Therapien behoben oder eingedämmt werden sollte. Damit findet dieser Paragraph hier eine absolut gesetzeskonforme und auch in sich logische Anwendung.

Interessant ist dieser Fall vor allem, weil er für die Ausführung und Planung der Tat alle Kriterien Freiheit erster Ordnung erfüllt. Keinem anderen organischen Wesen wäre es möglich, solch eine Komplexität überhaupt an den Tag zu legen. Bezogen auf die Außenwelt und die Mitwelt sind alle Kriterien erfüllt, wenn man davon ausgeht, dass dem Täter die Einnahme der Opferposition möglich ist, gerade *weil* er die andere Person schädigen will. Allerdings stellt sich die Frage, ob für die Innenwelt dies auch gilt, weil diese Inkaufnahme sowie die Durchführung als zumindest problematisch, eher aber als krankhaft angesehen werden muss. Von dieser Warte aus erscheint das Urteil treffend: der Mann konnte frei entscheiden, was bedeutet, er hätte sich auch *anders* entscheiden können, gleichzeitig ist er aber gefährlich, gerade weil ihn eine Erkrankung zu bestimmten Handlungen hinführen kann. Es ist also hier durchaus möglich zu behaupten, dass das Verbrechen den Aspekt der Willensfreiheit und den Aspekt der Determination *gleichzeitig* in sich trägt. Jedoch wird davon ausgegangen, dass eine Erkrankung heilbar ist und vollständige Entscheidungsfähigkeit in Zukunft wieder erlangt werden könnte.

Ein weiterer Fall, wieder ein Gewaltdelikt, diesmal Mord: Ein sehr junger Mann geriet mit seiner besten Freundin (die nicht seine Lebensgefährtin war) in Streit und verliert anscheinend jede Impulskontrolle. Die Folge ist, dass der Streit im Erschlagen der Frau gipfelt. Der Mann kann es sich auch nach vielen Jahren nicht erklären, was damals in ihn gefahren war, wenngleich er die Tat nicht nur bereut, sondern sich selbst absolut in der Verantwortung sieht. Das Gericht hat weder auf schwere Körperverletzung mit Todesfolgen (§ 86 StGB), noch auf Mord im Affekt (Totschlag, § 76 StGB) entschieden, sondern reinen Mord (§ 75 StGB) ausgesprochen. Das bedeutet erstens, dass der Täter einen Tötungsvorsatz gehabt haben muss, dass aber gleichzeitig eben *nicht* eine allgemein begreifliche heftige Gemütsbewegung festgestellt werden konnte. Die heftige Gemütsbewegung gab es wohl, aber sie war nicht innerhalb der Situation verständlich. Erst durch die Rückblende auf die schwierige Kindheit und Jugend des Täters ist eine Hypothese möglich, die irgendwie erklärbar machen kann, warum der Mann keine adäquaten Bewältigungsstrategien lernen konnte. Dieses Defizit machte sich unglücklicherweise in einer stressbehafteten Situation tödlich bemerkbar. Theoretisch bestand also die Möglichkeit anders zu handeln (wie Vergleiche mit ähnlichen Biographien nahelegen),

praktisch hatte er aber anscheinend in der Situation keinerlei Kontrolle über sein Freiheitspotential, und hat wohl tatsächlich planlos gehandelt. Dieser Fall ist noch komplizierter einzuordnen als der erste, da es subjektiv für den Täter keine Alternative gab, gleichzeitig aber davon auszugehen ist, dass objektiv anders gehandelt hätte werden können, da der Wille, das Opfer zu töten, strafrechtlich angenommen wurde. Hier zeigt sich meiner Meinung nach der schmale Grad der Beurteilung, weil wenn man die Tat an sich betrachtet, dann wirken die Erkenntnisse der Hirnforschung hier durchaus stimmig. Der Mord fand auf einer Freiheitsstufe zweiten Grades statt, der Mann fühlte sich, warum auch immer, so in die Enge getrieben, dass er ohne exzentrische Positionalität gleichsam tiergleich handelte. So man aber den Blick wieder erweitert, kann festgestellt werden, dass das Leben bis zum Tatzeitpunkt generell für ihn anders verlief: Trotz schwieriger Verhältnisse hatte er bis zur Anlasstat keine Vorverurteilungen oder Vorstrafen, absolvierte die Schule und eine Lehre zur vollsten Zufriedenheit und er arbeitete auch stets im erlernten Beruf. Sein Leben war nicht dissozial geprägt, im Gegenteil kann gesagt werden, dass es im menschlichen Sinn in allen Welten hinreichend funktionierte. Prinzipiell war es ihm stets möglich, Pläne zu fassen, diese zu verfolgen und zum Erfolg zu bringen, also die Kriterien menschlicher Freiheit zu erfüllen. Auch hier besteht also ein Nebeneinander von Freiheit und Unfreiheit, das schlichtweg nicht auflösbar sein wird, sondern im wahrsten Sinne des Wortes die Einbeziehung eines dynamischen bio-psycho-sozialen oder auch bio-psycho-sozio-kulturellen Verständnisses des Menschlichen geradezu fordert. Problematisch ist hier mit Plessner die Mitwelt zu sehen, die der Täter nicht hinreichend ausdifferenzieren konnte, und in welcher er letztendlich nicht frei agieren konnte.

Abrundend einen dritten Fall, welcher wieder ein drastisches Gewaltverbrechen darstellt. Ein Mann in den Zwanzigern begeht einen Doppelmord, der eigentlich durch Drogenmissbrauch, Geldgier und Verbrechenheit erklärbar ist. Innerhalb der Logik eines ausufernden Lebens in einer Subkultur, hier das Drogen- und Rotlichtmilieu, bekommt der Mensch gänzlich andere Wertigkeiten im Leben (und ein Menschenleben einen neuen 'Wert'). Wenn innerhalb eines Drogengeschäftes unerwartete Probleme auftauchen, dazu ein Leben geführt wird, welches die Droge an erste Stelle stellt, kann es zu Tötungen kommen, welche durchaus an Passagen eines Quentin-Tarantino-Films erinnern lassen: Schusswechsel, Tote, Flucht – schließlich die Festnahme. Hier stellt sich weniger die Frage, was während der Tat passierte, sondern wie dieses *Leben* gewählt oder eben nicht gewählt wurde. Denn wenn man kaltblütig zwei Menschen erschießt, nur um ein Geschäft abzuschließen oder sich einen kleinen Fluchtvorteil zu verschaffen, kann eigentlich schwerlich *nicht* von einer vorsätzlichen Tat ausgegangen werden.

Einerseits könnte argumentiert werden, dass diese Taten natürlich absolut willentlich sind, sie sind einfach von einem schlechten Menschen gesetzt worden.

Andererseits hat auch das Argument, dass dieser Täter ein 'krankes Hirn' *hat*, einiges an Überzeugungskraft – Gewalttäter haben oft diagnostizierte Persönlichkeitsstörungen. Da kann wieder trefflich gestritten werden, wie diese entstehen oder ausbrechen können.

Alleine, die Frage, wie es dazu kam, dass der Täter sich für einige Zeit aus der menschlichen Gesellschaft ausgeklinkt hat, ist ebenso spannend und wichtig. Hat er sich aus freien Stücken für eine Drogensucht entschieden, hat diese ein übersteigertes Geltungs- und Selbstbewusstsein, oder auch drogeninduzierte psychotische Krankheitsbilder, als Folge gehabt? War es zuerst die Kleinkriminalität, die zum Drogengeschäft geführt hat und ist erst sekundär der Substanzabusus nach gereiht? Während einer sehr langen Haft hat der Mann jedenfalls eine beeindruckende Entwicklung gezeigt, die nicht daran glauben lässt, dass man es mit einem unverbesserlichen Psychopathen zu tun hat. Er selbst ist der Überzeugung, aus freien Stücken gehandelt zu haben, auch wenn er die Motivlage nicht mehr nachvollziehen kann. Das Gericht hatte die gleiche Grundannahme, er bekam eine lebenslange Haftstrafe. Ähnlich wie beim ersten Fall scheint die menschliche Handlungsfreiheit, wenn auch im negativen Sinn, vollständig gegeben. In einer Gesellschaft, in der Geld, Macht und negativer Hedonismus hoch angeschrieben sind, erscheint gerade hier die Lage klar. Die Freiheit des Menschen beinhaltet auch die Freiheit, andere bedenkenlos zu töten, wenn es den eigenen Vorteil gereicht. In unseren Tagen ist das (außer im Krieg) in der bei uns vorherrschenden Gesellschaftsform nicht mit der moralischen Übereinkunft vereinbar. Die Geschichte zeigt uns jedoch sehr deutlich, dass dies eine verhandelte, kulturelle Übereinkunft ist, und keineswegs eine biologische. Hier kann meiner Meinung nach, vielleicht etwas überraschend, die Hirnforschung extrem wichtige Impulse setzen, um die Wirkungsweisen unseres wichtigsten Organs weiter erklärbar zu machen und auch festzustellen, wie es zu solchen Verwerfungen kommt. Gerade bei diesem Fall, wo alles soweit klar erscheint, wird etwas deutlich, was nicht vergessen werden sollte: die meisten Gewalttaten 'passieren' unter Einwirkung irgendeiner Droge, meist Alkohol. Warum kommt es zu solcher Hinwendung zu Drogen, wie kommen die entmenslichte menschliche Freiheit und die damit in manchen (aber sicher nicht in allen) Fällen verbundenen exzessiven Gewaltausbrüche zustande? Wieder sind diese relevanten Fragen sicher nur unter Einbeziehung aller zu Verfügung stehenden Informationsquellen möglich. Es gibt zum Beispiel in diesem Fall einen Selbstmord des älteren Bruders des Täters, welcher vor der beginnenden Drogensucht stattgefunden hat. Vieles bleibt im Bereich des Spekulativen, doch nur Stück für Stück kann etwas zusammengetragen werden, das annähernd einer Wahrheit, einer umfassenden Erklärung gerecht werden könnte. Es erscheint zumindest möglich, dass eine Drogensucht die positionale Exzentrizität des Menschen einschränken oder aufheben kann, wenngleich man sicher darauf hinweisen kann, dass die Möglichkeiten, die das Menschsein nach Plessner bieten kann, an sich niemals einfach *da* (im Sinne von: immer vorhanden) sind, sondern erarbeitet, er-lebt werden müssen, um überhaupt einen Ausdruck zu finden. Wenn der Mensch nach Plessner seine Außenwelt kulturell

gestalten muss, um sich in ihr zurechtfinden zu können, um sie sinnvoll einbetten zu können, dann hat der Täter gerade in diesem Teilaspekt einige gravierende Fehler gemacht – er hat sich ein Zuviel an Freiheit genommen, und somit die Innen- wie die Mitwelt außer Form geraten lassen.

Was uns diese Beispiele nun in Bezug auf das Verhältnis Biologie-Philosophie, bezogen auf die Willensfreiheit, zeigen können wurde gerade angedeutet, und auch in der gesamten Arbeit immer wieder erwähnt:

Die Philosophie behandelt immer eine Freiheit der Möglichkeiten, eine Freiheit, die beinhaltet, dass anders gehandelt hätte werden können. Egal wie sie benannt wird stellt sie eine Freiheit dar, die in erster Linie theoretisch gedacht werden muss. Die Biologie hingegen behandelt eine Freiheit, die stattfindet und beobachtbar sein muss. Auch hier ist die Benennung egal, es muss sich jedenfalls um eine angewandte, sichtbar gewordene Freiheit handeln.

Die Philosophie sieht die Freiheit eher als gegeben an – wenn sie sich gegen dieselbe ausspricht, dann macht sie das mit philosophischen Mitteln. Die Biologie kennt eigentlich den Begriff der Freiheit gar nicht, weil sie ihn für ihre Untersuchungen und Beobachtungen nicht braucht. Eine Ursache der ganzen Meinungsverschiedenheiten ist sicherlich, dass die Hirnforschung sich in das Gebiet der Willensfreiheit aufgemacht hat. Dies ist zu begrüßen, jedoch sollte nicht vergessen werden, dass sie nur *einen* Teilaspekt von Freiheit untersuchen *kann*, und dabei noch dazu auf Daten zurückgreifen muss, die nicht genuin biologisch sind. Jede Befragung ist letztendlich eine Erhebung die – wenn man so will – eine psychologische Komponente in Spiel bringen muss. Dies ist legitim, muss aber stets mitgedacht werden.

Mit Plessner gedacht muss der große Rahmen einer etwaigen Willensforschung auf den Grundlagen einer anthropologischen Philosophie begründet sein. Man benötigte eine Philosophie des freien Willens, die nicht empirisch, mechanistisch oder deterministisch sein kann. Anhand dieses Konzeptes wäre es dann überhaupt erst möglich, biologisch, physikalisch, psychologisch und technisch die Grenzen und Strukturierungen der Willensfreiheit auszuloten.

Es ist nicht so, dass die Freiheit des Menschen nicht seit vielen Dekaden durch wissenschaftliche Erkenntnisse eingeschränkt wird – so wie der Begriff der Person minimiert wird, haben verschiedenen Wissenschaften und Strömungen schon lange darauf hingearbeitet, die Beschränktheit des Menschen anschaulich darzulegen. Kaum jemand wird ein rein idealistisches Freiheitskonzept heutzutage noch ernsthaft vertreten. Es gibt nun einmal ein Klassensystem innerhalb der Gesellschaften, welches schon durch die Geburt vieles festlegt – vielleicht bei in Europa zur Zeit nicht in dieser Vehemenz wie von Marx als Gesellschaftsbeobachtung geschildert, aber durchaus vorhanden. Es gibt Erkenntnisse der

Psychoanalyse, die kaum mehr von jemanden bezweifelt werden: es gibt nicht nur bewusste Taten, die immer einsichtig und nachvollziehbar sind, sondern es gibt auch den dunklen Punkt oder das weite Feld, welches Unbewusstes oder Es genannt werden kann. Wir sind nicht immer Herr oder Frau im eigenen Haus. Es gibt die Erkenntnisse des Feminismus, von Foucault, Merleau-Ponty oder Derrida, die Abhängigkeiten offen gelegt haben. Und es gibt eben die Hirnforschung, die ebenfalls Grenzen aufzeigt, oder berechenbar macht, die man entweder schon zuvor angenommen hat, oder die vielleicht auch ganz neu gezogen werden (müssen).

All dies umfasst Plessners Konzept durch seine schlüssige Rückkoppelung des Menschen an seine unablegbare Natürlichkeit, sowie seine Übersteigerung derselben. Natürlich *muss* man zugeben, dass die Werbung auf den Menschen einwirkt, weil sonst würde es sie nicht in diesem Ausmaß geben; natürlich hat die Werbepsychologie Erfolge, wenn sie bestimmt, dass die Lage der Produkte im Supermarktregal einen Einfluss auf das Kaufverhalten hat. Natürlich handeln Menschen in manchen Situationen wie programmierbare Maschinen, sie können manipuliert und instrumentalisiert werden. Wir haben in Europa ein Zeitalter der Propaganda und der Agitation erlebt, die jeden Zweifel darüber lächerlich erscheinen lässt.

In meinem System würde ich jedoch behaupten, dass dies tatsächlich immer eine Freiheit zweiter Ordnung ist, auf welche hier rekuriert wird. Das Kaufverhalten kann wie das Wahlverhalten vorherberechnet und in Glockenkurvenform gegossen werden. Entscheidungen zwischen Leben und Tod, Folterungen und Terror können Menschen auf eine ganz basale Freiheit dritter Ordnung reduzieren lassen. Mehr oder weniger sinnlose Experimente, die Knöpfe drücken lassen oder irgendwelche sinnentleerten Aufgaben vorgeben, können Mechanismen zwischen Entscheiden und Handeln sichtbar machen, die durchaus zeigen können, dass unserem Geist oftmals das Gehirn vorgeschaltet erscheint oder auch tatsächlich ist – 'erst denken, dann reden' heißt es ja umgangssprachlich so schön. Damit ist wohl, ähnlich wie beim freudschen Versprecher, genau dieses Phänomen gemeint: der Impuls, das Gehirn, galoppiert der Person vorneweg.

Das große Aber ist und bleibt jedoch: hat dies alles etwas mit einer Lebensplanung zu tun, mit Entscheidungen, die viele Jahre Nachwirkungen mit sich bringen, mit Planung, Gewissenhaftigkeit und Umsetzung? Der blinde Fleck ist bei der Hirnforschung, wie in der Einleitung bezogen auf Sluga erwähnt, die *eigene* großartige Leistung. Die Kritik der reinen Vernunft schreiben, ohne einen eigenen Willen zu haben? Leistungssportler werden zu wollen, ohne eigene Entscheidungsfähigkeit? Ins Kloster zu gehen, nachdem man jahrelang mit eigener Familie lebte? Eine jahrelange Forschung aufzubauen, die die Widerlegung des freien Willens zu Folge hat, ohne selbst willentliche Entscheidungen treffen zu können? Das ganze Leben passiv als Empfänger innerer und äußerer Reize quasi erleiden zu müssen, ohne das je eigene Leben tatsächlich leben zu müssen, um das Menschliche erfahrbar zu machen?

Diese Art der menschlichen Freiheit, die prozesshafte menschliche Freiheit, die nicht im Moment, sondern überzeitlich stattfindet ist jene, die wirklich und ernsthaft mit der plessnerschen Konzeption zusammenfällt - und sie ist eben gerade *nicht* immer möglich und notwendig. Ich plädiere für eine differenziertere, dialektische Betrachtungsweise der Freiheit, sowohl im menschlichen Leben an sich, als auch und vor allem mit Bezugnahme auf Verbrechen und auf den Strafvollzug. Die Menschen sind frei und unfrei gleichzeitig, sie haben in vielen Situationen die Möglichkeit, sich wahrlich zu entscheiden (und tun es aber oft nicht), sie haben aber genauso Handlungsweisen, die keinerlei *große* Freiheit zulassen. Es ist nicht nur so, dass es zu begrifflichen Verwirrungen kommt und kam, und deshalb der Themenkomplex nur ein semantischer wäre. In Wahrheit ist es wohl eher so, dass es bis heute keine halbwegs ausgearbeitete Theorie gibt, die Freiheit und Unfreiheit gleichermaßen miteinbezieht, und dadurch eine Grundlegung anbietet, die dem komplexen menschlichen Zustand zumindest ansatzweise umfassen kann. Es bedarf einer Art von Meta-Theorie, welche sich nicht auf *einen* Aspekt versteift und diesen durch das Thema Freiheit tragen will, weil eine einseitige Herangehensweise jedenfalls zum Scheitern verurteilt sein muss.

Diesbezüglich ist philosophisch vielleicht die dritte Antinomie bei Kant noch das Modernste, wenn man auf einen weiten Blick abzielt. In den Psychotherapiewissenschaften ist die Konzeption von Hilarion Petzold jene, die sich – übrigens neben vielen anderen Ansätzen auch auf Plessner berufend – am weitesten mit der Entwicklung solch einer Metatheorie beschäftigt hat (und dann in die Form der Integrativen Therapie mündete).

Interessanterweise hat aber gerade die Rechtsprechung als Gewachsenes, als Ausgehandeltes vieler Gesellschaften, den vielleicht klarsten Blick auf Schuld und Sühne, auf Verbrechen und Bestrafung hervorgebracht. Das österreichische Strafrecht *muss* sich keineswegs irgendwelchen Erkenntnissen philosophischer oder neurobiologischer Herkunft beugen, sondern es muss fair und überprüfbar durchgesetzt werden. Dann ist auf praktischer Ebene mehr erreicht als in Dekaden aufwendiger Forschung. So wie Sluga die Medizin als ein Vorbild in der Analyse heranzieht, so ist auch die Gesetzgebung eine Art von Vorbild, wenn es darum geht, menschliche Handlungen differenziert zu beurteilen. Der Richter, der Staatsanwalt, der Verteidiger, der Angeklagte – alle Sichtweisen müssen berücksichtigt werden. Es kann vorsätzliche Taten geben, fahrlässige, kranke und auch nicht schuldfähige. Genau so kann die Willensfreiheit bei Vergehen betrachtet werden, wobei nicht feststehen muss, dass etwa eine philosophische Analyse oder eine biologische Untersuchung zu den gleichen Ergebnissen wie der juristische Prozess kommen muss. Jedoch wird eine Form angenommen, die Veränderungen zulässt, die es ermöglicht, dass eine Tat, ein Verbrechen mit dem gleichen Ausgang, *sowohl* als freier Willensakt, *als auch* als deterministische Reaktion aufgefasst werden kann.

Die Frage nach der Schuld und nach dem Verbrechen führt zur Frage, was der Mensch ist, und ob es so etwas wie Menschlichkeit überhaupt geben kann. Diese Arbeit steht auf dem Standpunkt, dass der Mensch die Freiheit zwingend in sich eingeschrieben hat. Es ist eine Potenz, die sich zwar nicht erfüllen muss, aber hinreichend angelegt ist. Man kann sagen: Der Mensch *hat* keinen freien Willen, sondern der freie Wille ist ihm *gegeben*. Es ist vielmehr sogar so, dass Mensch-Sein und Freiheit sich absolut bedingen, und dass das Sein des Menschen ohne Freiheit gar nicht möglich ist. Die freien Entscheidungsmöglichkeiten unter der Spezies und Form *Mensch* lassen das Menschliche überhaupt erst entstehen. Anders ausgedrückt bedeutet der Verlust der Freiheit den Verlust jeder Menschlichkeit.

Der kurze Aufriss der verschiedenen Arten der menschlichen Freiheiten ist nur ein Versuch, eine Ordnung der Freiheitsgrade zu beginnen, um einen Schritt weiter nach vorne zu kommen. Alle oben dargelegten Argumente der Hirnforscher und die Gegenargumente haben eines gemeinsam: sie haben kein echtes Interesse an einer Vermittlung. Die anfangs erwähnten Daten über Vergehen und Verbrechen in Österreich, die hohe Zahl an Fällen die eine 'Dunkelziffer' bleiben, legen aber dar, dass eine Vermittlung notwendig wäre, um pragmatische, neue Schlüsse ziehen zu können. Gerade die beschriebenen Philosophen haben gezeigt, dass die Philosophie es sich nie leicht macht, ein Thema auszuverhandeln – ob antiker Denker, christlicher Dogmatiker, muslimischer Philosoph oder Universalgelehrter, alle waren daran interessiert, ihre Position immer weiter zu treiben und genauer formulieren zu können. Plessner schließlich hat einen Ansatz geliefert, auf dem man aufbauen könnte und scheinbar unvereinbare Positionen wieder an einen Tisch, oder in ein Buch, bringen kann. Es gibt weiterhin keinen Beweis für den freien Willen, genauso wenig wie es wirkliche Beweise dagegen gibt. Was es jedoch gibt, ist die lebensnahe und relevante Annahme des menschlichen Alltagsverständnisses, dass so etwas wie Willensfreiheit erfahrbar ist. Um diese durch eine Wende im Sinne Kopernikus' oder Kants zu erschüttern, müssen jedenfalls noch andere Argumente als bisher auf den Tisch gelegt werden. Auch die Verteidiger der Willensfreiheit werden sich weiter anstrengen müssen, um nicht ins Hintertreffen zu gelangen. Jedoch sollte dies nicht in einem feindseligen Klima der absoluten Positionsbeziehungen geschehen, sondern in einem offenen, gemeinsamen Wettstreit im Sinne einer einzigen Wissenschaft, denn *die eine Frage* bleibt weiter offen: *Was ist der Mensch?*

9. ANHANG: ZUSAMMENFASSUNG

9.1. ZUSAMMENFASSUNG DEUTSCH

Die leitende Frage war und ist in dieser Arbeit: Sind Verbrecher für ihre Taten verantwortlich? Dies steht im Zusammenhang mit der größeren Frage: Haben die Menschen einen freien Willen?

Seit den 1990er Jahren gibt es das Gebiet der *modernen Hirnforschung*, und seitdem verbinden verschiedene Forscher diese beiden Fragen in biologistischer Art und Weise miteinander. Sie kommen zu dem Schluss, dass es keinen freien Willen und keine Verantwortungsübernahme bei Verbrechen gibt. Diesen Aussagen möchte sich die Arbeit auf philosophische Weise stellen. Den formalen Rahmen bietet Hans Slugas Konzept der philosophischen Diagnose. Wie in der Medizin soll versucht werden, die Phänomenologie der Problematik heraus zu streichen, ihre Genealogie zu bestimmen, die weitere Entwicklung zu prognostizieren und schließlich eine Behandlungsprotokoll vorzulegen. Es folgt eine genaue Analyse, wie sich das Leben, und in diesem Fall das Verbrechen, denn tatsächlich vollzieht. Daten und Fakten über die Art von Bestrafung über die Zeit, über die Anzahl der angezeigten Vergehen bis hin zur Situation in den Justizanstalten werden geliefert.

Dann wird anhand von vier unterschiedlichen Philosophen unterschiedlicher Epochen aufzuzeigen versucht, welchen Begriff von Freiheit sie hatten. Es soll vor allem gezeigt werden, welche Mühe die Philosophie sich schon seit Ewigkeiten mit dem Konstrukt der menschlichen Freiheit gemacht hat. Namentlich dreht es sich um Aristoteles, Augustinus, Ibn Ruschd und Kant.

Weiters werden die Ansichten der Hirnforscher ins Spiel gebracht: Benjamin Libets Überlegungen und sein berühmtes Experiment werden genauestens präsentiert. Die Meinungen von Wolf Singer und Gerhard Roth werden nachzuzeichnen versucht, eben um herauszuarbeiten, wie sie zu ihrer streng deterministischen Weltsicht gelangten. So kristallisiert sich die Frage heraus, wie es so weit kommen konnte, dass Biologen sich mit Fragen der Philosophie und der Theologie beschäftigen, und sogar die Deutungshoheit (innerhalb kürzester Zeit) erreichen konnten.

Eine Antwort darauf, sowie der Versuch darzulegen, dass das nicht zwingend so sein müsste, wird dann im Abschnitt Kritik angestrebt. Selbige arbeitet sich in erster Linie an den Standpunkten Brigitte Falkenburgs und Felix Haslers ab. Es wird dargelegt, dass die Hirnforschung teilweise ihre eigenen naturwissenschaftlichen Grundsätze nicht immer ausreichend verfolgt, und auch, dass sie selbst zu einer Art von Metaphysik, zu einem Mythos, geworden ist. Allerdings scheint sie das nicht zu bemerken.

Letztendlich wird versucht eine Synthese zu erarbeiten. Dafür wird auf das Konzept der *Philosophischen Anthropologie* Helmuth Plessners zurückgegriffen. Mit Hilfe seiner Überlegungen kann der Brückenschlag gelingen, der beide Richtungen der Wissenschaft, die philosophische sowie die naturwissenschaftliche, zusammenführt. Mit seiner Konzeption des Menschlichen 'von unten herauf', aus dem Organischen kommend, liefert er uns Behandlungsmöglichkeiten, die nicht auf ein *entweder-oder* hinauslaufen, sondern tatsächlich das *sowohl-als auch* in den Fokus rücken! Die Frage, die tatsächlich zu behandeln ist, bleibt nämlich eine andere: *Was ist der Mensch?*

9.1. ABSTRACT ENGLISH

This study has one leading question: Are criminals responsible for their actions? This stands in connection with a bigger question: Do people have a free will?

Since the 1990s exists the area of the *modern brain research*, and since then different researchers connect these both questions in biologicistic way with each other. They come to the end that there is no free will - and no takeover for responsibility with crime. To these statements the work would like to position itself in philosophical manner. Hans Sluga's concept of the philosophical diagnosis offers the formal frame. As in the medicine should be tried to carve out the phenomenology of the problems, to determine the genealogy, to forecast the further development, and to present finally a protocol of treatment. Then the work starts with an exact analysis, how life (and in this case: the crime) really takes place. Data and facts about the kind of punishment over the years, about the number of the indicated offenses, and about the situation in the prisons are presented. Four different philosophers from different epochs should demonstrate which concept of freedom they had. It should be shown which problems has made the philosophy to itself (since s long time already) with the construct of the human freedom. This concerns in particular Aristotle, Augustine of Hippo, Ibn Rushd, and Kant.

Then there follow the views of the brain researchers: Benjamin Libet's considerations and his famous experiment are presented most exactly, Wolf Singer's and Gerhard Roth's opinions are shown. The question is, why and how they came to their strict Determinism. And thus one comes to an other, more important question: why do biologists deal with problems of the philosophy and the theology? Why did they become the most important protagonists in this issue (in such a short amount of time)? In the next segment, called criticism, we try to give an answer to this question. It will also be shown that this is no necessary development. Primarily, the positions of Brigitta Falkenburg's and Felix Hasler's are pulled up for it. It is demonstrated that the brain research partially not always pursues enough its own scientific principles. Brain research has become itself a kind of metaphysics, a little bit like a myth. Indeed, it does not seem to perceive this.

At last, the whole work should end in a synthesis: This succeeds (hopefully) with the conception of the *Philosophical Anthropology* of Helmuth Plessner. With the help of his considerations we can build a bridge which brings together both directions of the science (philosophy and natural sciences). With his concept of the human 'from below upwards', beginning in the organic itself, he delivers us possibilities of treatment. This focuses not on *either ... or*, but on *... as well as...*! The truly urgent question remains of course another: *What is the Human Being?*

X. ANHANG: LITERATUR:

Adam, James (1902): *The Republic of Plato*. Cambridge University Press, Cambridge.

Aristoteles (1871): *Drei Bücher über die Seele*. Übersetzt und erläutert von J.H. von Kirchmann, L. Heilmann, Berlin.

Aristoteles (2007): *Über die Seele*. Übersetzt von J.H. von Kirchmann (angepasst), Voltmedia, Paderborn.

Augustinus (2008): *Bekenntnisse (Confessiones)*. Reclam, Stuttgart.

Augustinus (1953²): *Der freie Wille (De libero arbitrio)*. Übertragen von Carl Johann Perl. Ferdinand Schöningh, Paderborn.

Augustinus (2010): *Über die wahre Religion (De vera religione)*. Lateinisch/Deutsch. Reclam, Stuttgart.

Averroes (1976): *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Transl. by George F. Hourani, zitiert nach der Online Ausgabe: <http://www.muslimphilosophy.com/ir/fasl.html>. (Zugriff vom 13.10.2008, Online im Internet)

Averroes (1991): *Philosophie und Theologie von Averroes*. Übers. von Marcus Joseph Müller, VHC Acta humaniora, Weinheim.

Averroes (2005³): *Faith and Reason in Islam*. Transl. by Ibrahim Najjar. Oneworld Publications, Oxford.

Averroes (2009): *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*. Mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen übersetzt von Franz Schupp. Arabisch-Deutsch. Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Barta, Heinz (2010): *Graeca Non Leguntur? Zu den Ursprüngen des europäischen Rechts im antiken Griechenland*. Harrassowitz, Wiesbaden.

Baumanns, Peter (2000): *Kants Ethik – Die Grundlehre*. Königshausen und Neumann, Würzburg.

Beccaria, Cesare (2005): *Von den Verbrechen und von den Strafen*. BWV, Berlin.

Becker, A., Mehr, C. et al. (Hrsg.) (2003): *Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Becker, Patrick (2009): In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Bennet, Graig et. al. (2010): „Neural correlates of interspecies perspective taking in the post-mortem Atlantic Salmon: an argument for multiple comparisons correction.” *Journal of Serendipitous and Unexpected results* 1, S. 1-5.

Bennet, Graig et. al. (2010): „How reliable are the results from functional magnetic resonance imaging?” *Annals of the New York Academy of Sciences* 1191, S. 133-155.

Bergson, Henri (1991): *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Meiner, Hamburg.

Bieri, Peter (Hrsg.) (1981/2007⁴): *Analytische Philosophie des Geistes*. Beltz, Weinheim.

Bittner Rüdiger (2010): „Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.“ In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Klostermann, Frankfurt a.M., S. 13 – 30.

Bonamente, Giorgio (2011): „Einziehung und Nutzung von Tempelgut durch Staat und Stadt in der Spätantike.“ In: Johannes Hahn (Hrsg.): *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt*. De

Gruyter, Berlin, S. 55-92.

Bossong, Georg (2007): *Das Maurische Spanien*. Beck, München.

Brandt, Reinhard (2008): „Kant: Freiheit, Recht und Moral.“ In: Heiden, Uwe an der/Schneider, Helmut (Hrsg.): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Reclam, Stuttgart, S. 199-212.

Brandt, Reinhard (2013⁸): „Ick bün all da. Ein neuronales Erregungsmuster.“ In: Geyer, Christian (Hrsg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neusten Experimente*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Bundesministerium für Justiz (BMJ)(2012): *Sicherheitsbericht 2011. Bericht über die Tätigkeit der Strafjustiz*. o.A.

Detel, Wolfgang (2005): *Aristoteles*. Reclam, Leipzig.

Devor, Anna (2008): „Stimulus-induced changes in blood flow and 2-deoxyglucose uptake dissociate in ipsilateral somatosensory cortex.“ *Journal of Neuroscience* 28 (53), S. 14347-14357. (Quelle: Internet: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19118167>, Zugriff vom 29.02.2016)

Ehrlich, Anna (2006): *Hexen, Mörder, Henker. Die Kriminalgeschichte Österreichs*. Almathea Signum Verlag, Wien.

Eisler, Rudolf (1899): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke. Quellenmäßig bearb. v. Rudolf Eisler*. Verfügbar im Internet unter: http://www.textlog.de/eisler_woerterbuch.html (Zugriff vom 29.11.2013)

Falkenburg, Brigitte (2012): *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?* Springer Spektrum, Heidelberg.

Fischbach, Rainer/Wollenberg, Klaus (2007): *Volkswirtschaftslehre 1: Einführung und Grundlagen*. Oldenbourg Verlag, München.

Fischer, Joachim (2000): „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, (2000) 2, 265-288.

Flasch, Kurt (2003³): *Augustinus. Einführung in sein Denken*. Reclam, Stuttgart.

Flasch, Kurt (2000): *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin bis Machiavelli*. Reclam, Stuttgart.

Flasch, Kurt (2010): „Nachwort zu De vera religione.“ In: Augustinus: *Über die wahre Religion (De vera religione)*. Lateinisch/Deutsch. Reclam, Stuttgart, S. 215 – 230.

Forschner, Maximilian (20110): „Guter Wille und Haß der Vernunft.“ In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Klostermann, Frankfurt a.M., S. 66 – 82.

Foucault, Michel (2005): *Analytik der Macht*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (2007): *Überwachen und Strafen*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (2008): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Frottier, Patrik (2010): Freiheit, die sich nicht erobern lässt: Die österreichische Maßnahme nach § 21/2. *Journal für Neurologie Neurochirurgie und Psychiatrie* 2010; 11 (2), 10-19.

Fröhlich, Günter (2000): *Ein neuer Psychologismus? Edmund Husserls Kritik am Relativismus und die Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus von Humberto R. Maturana und Gerhard Roth*. Königshausen & Neumann, Würzburg.

Fuchs, Helmut (2004⁶): *Österreichisches Strafrecht. Allgemeiner Teil I*. Springer, Wien, New York.

Gans, Eduard (2005): *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*. Herausgegeben und eingeleitet von Johann Braun, Mohr Siebeck, Tübingen.

Geerlings, Wilhelm (2004): *Augustinus*. Herder/Spektrum, Freiburg.

Girardet, Klaus Martin (2010): *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*. De Gruyter, Berlin.

Habermas, Jürgen (2008): „Das Sprachziel verantwortlicher Urheberschaft. Probleme der Willensfreiheit.“ In: Peter Janich (Hg.): *Naturalismus und Menschenbild*. Meiner, Hamburg, S. 15 – 29.

Haggard, Patrick/Eimer, Martin (1999): *On the Relation between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements*. Experimental Brain Research 126:128–133. (Siehe auch: Quelle: Internet: <http://brainb.psyc.bbk.ac.uk/PDF/LIBET.PDF> , Zugriff vom 06.02.2015)

Halbig, Christoph (2007): *Praktische Gründe und die Realität der Moral*. Klostermann, Frankfurt am Main.

Hare, Robert (2010): „Programmiert auf Unheil.“ Interview mit Frank Thadeusz, *Der Spiegel* 16/2010 vom 19. April 2010, S. 134f. Quelle: Internet: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-70134828.html> (Zugriff vom 06.03.2016)

Hasler, Felix (2014²): *Neuromythologie – Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung*. transcript Verlag, Bielefeld.

Haynes, John (2007): *Der unbewusste Wille*. Interview von von Ulrich Schnabel, 17.04.2008, DIE ZEIT, Jahrgang 2008, Ausgabe 17. Quelle: Internet: <http://www.zeit.de/2008/17/Freier-Wille> (Zugriff vom 06.02.2015)

Heiden, Uwe an der/Schneider, Helmut (Hrsg.) (2008): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Reclam, Stuttgart.

Höffe, Otfried (2010) (Hrg.): *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Klostermann, Frankfurt a. M.

Höffe, Otfried (2011): *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. Beck'sche Reihe, München.

Höffe, Otfried (2012): *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. Beck'sche Reihe, München.

Hunke, Sigrid (2005⁵): *Allahs Sonne über dem Abendland*. Fischer, Frankfurt a.M.

Husserl, Edmund (1992²): *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*. Meiner, Hamburg. (Text nach Husserliana, Bd. XIII)

Jedan, Christoph (2008): „Aristoteles: Auf dem Weg zum Willensfreiheitsproblem – Kausalität, offene Zukunft und menschliches Handeln.“ In: Heiden, Uwe an der/Schneider, Helmut (Hrsg.) (2008): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Reclam, Stuttgart, S. 39-48.

Jung, Christian (2011): *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*. Königshausen & Neumann, Würzburg.

Jurevics, Paul (1949): *Henri Bergson - Eine Einführung in seine Philosophie*. Karl Alber, Freiburg.

Kahnert, Klaus: „Augustinus: *De libero arbitrio* – Über die freie Willensentscheidung.“ In: Heiden, Uwe an der/Schneider, Helmut (Hrsg.) (2008): *Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen*. Reclam, Stuttgart, S. 87-99.

Kant, Immanuel (1900ff.): *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

- Kenny, Anthony (1979): *Aristotle's Theorie of Will*. Duckworth, London. John Benjamins Publishing Co., Amsterdam.
- Kreutz, Peter (2008): *Romidee und Rechtsbild in der Spätantike*. Lit Verlag, Berlin.
- Krüger, Hans-Peter (2010): *Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen*. Akademie Verlag, Berlin.
- Kock, Christian (2014): „Aristotle on Deliberation: Its Place in Ethics, Politics and Rhetoric.“ In: Hilde Van Belle et al.: *Let's talk politics. New essays on deliberative rhetoric*.
- Koran: Verlag Der Islam (Hrg.)(2006⁷): *Koran – Der heilige Qur-ân. Arabisch und Deutsch*. unter der Leitung von Hazrat Mirza Masroor Ahmad herausgegebene, deutsche Übersetzung, Frankfurt/M.
- Kunkel, Wolfgang/Schermaier Martin (2005¹⁴): *Römische Rechtsgeschichte*. Böhlau, Köln.
- Lea, Henry Charles (1997): *Geschichte der Inquisition im Mittelalter*, Band 1. Eichborn, Frankfurt a.M.
- Leitl-Staudinger, Barbara (2011⁶): *Öffentliches Recht I. Lehrbuch*. Johannes Kepler Universität, Linz.
- Libet, Benjamin (2009²): *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Link, Stefan (2004): „Die Nötigung des Mündels in Gortyn (IC IV 72, col. 2, 16-20)“ in *Dike* 7, Mailand, S. 169-178.
- Manthe, Ulrich (2011⁴): *Geschichte des Römischen Rechts*. Beck, München.
- Markowitsch, Hans J./Siefer, Werner (2007): *Tatort Gehirn. Auf der Suche nach dem Ursprung des Verbrechens*. Piper, München.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1972⁶): *Werke. (MEW) Band 4*, Dietz Verlag, Berlin. (Unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1959, Berlin/DDR.) S. 459-493.
- Meddeb, Abdelwahab (2007): *Die Krankheit des Islam*. Unionsverlag, Zürich.
- Miklos Muranyi, Miklos (1987): „Fiqh.“ In: Helmut Gätje (Hrsg.): *Grundriß der Arabischen Philologie*. Bd. II. Literaturwissenschaft. Reichert, Wiesbaden, S. 298-325.
- Müller, Christian (1999): *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba: zum Recht der Gesellschaft in einer malikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*. Leiden, Boston.
- Müller, Jorn (2006): „Der Einfluß der arabischen Intellektspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus“, in Andreas Speer et al. (Hrsg.): *Miscellanea Mediaevalia 33: Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, De Gruyter, Berlin, S. 545 – 568.
- Müller, Tobias (2009): „Neurobiologie und Menschenbild. Bemerkungen zu einigen voreiligen Schlussfolgerungen.“ In: Hendrik Wahler/Farid Darwisch (Hrsg.): *Menschenbilder. Praktische Folgen einer Haltung des Menschen zu sich selbst*. Turnshare, London, S. 133 – 152.
- Müller-Jung, Joachim (2016): „Ist das Gehirn fremdgesteuert? Endlich befreit!“, *Frankfurter Allgemeine*, 30. 01. 2016. Quelle: Internet (Zugriff vom 10.02.2016): http://www.faz.net/aktuell/wissen/ist-das-gehirn-fremdgesteuert-endlich-befreit_14034210.html#lesermeinungen) (Mit Bezug auf: <http://www.pnas.org/content/113/4/1080>)
- Naucke, Wolfgang (2005): „Beccaria, Strafrechtskritiker und Strafrechtsverstärker.“ In: Beccaria, Cesare: *Von den Verbrechen und von den Strafen*. BWV, Berlin, S. IX-XLVI.
- Niewöhner, Friedrich (2003): „Polis und Madīna. Averroes' Platon-Lektüre“. In: Peter Bruns (Hrsg.): *Von Athen nach Bagdad*. Borengässer, Bonn, S. 76–91.
- Nietzsche, Friedrich (1964): *Der Wille zur Macht*. Ed. Kröner, Stuttgart.

Noë, Alva (2011) „Wir suchen das Bewusstsein, wo es nicht ist.“ Interview mit Sylvia Staudé in der Frankfurter Rundschau vom 06. Mai 2011. (Quelle: Internet: <http://www.fr-online.de/kultur/interview-mit-philosoph-no---wir-suchen-das-bewusstsein--wo-es-nicht-ist-,1472786,8416062.html>, Zugriff vom 03.03.2016)

Pauen, Michael (2005): „Das Libet Experiment.“ In: *Philosophie verständlich*. Quelle: Internet: <http://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit/aktuell/libet.html>, Zugriff vom 06.02.2015.

Pauen, Michael/Roth, Gerhard (2008): *Freiheit, Schuld und Verantwortung: Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Peschl, Markus (Hrsg.) (2005): *Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft*. Königshausen und Neumann, Würzburg.

Rapp, Christof (2010): „Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit“, in: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles – Nikomachische Ethik*. Akademie Verlag, Berlin, S. 109 – 134.

Rapp, Christof (2012⁴): *Aristoteles zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg.

Rawls, John (1951): „Outline of a Decision Procedure for Ethics“, in: ders. (1999³), herausgegeben von Samuel Freeman: *Collected Papers*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

Rohls, Jan (2002): *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Mohr Siebeck, Tübingen.

Roth, Gerhard (2007): *Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern*. Klett-Cotta, Stuttgart.

Roth, Gerhard (2009): *Aus der Sicht des Gehirns*. (Vollständig überarbeitete Neuauflage.) Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Sachs-Hombach, Klaus (Hrsg.) (2009): *Bildtheorien – Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Schneiders, Werner (1997): „Aufklärungsphilosophien.“ In: Siegfried Jüttner/Jochen Schlobach: *Europäische Aufklärung(en): Einheit und nationane Vielfalt*. Meiner, Hamburg, S. 1 – 25.

Schopenhauer, Arthur (1972): „Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I“, in: *Sämtliche Werke*. (Bd. II) Hrsgg. von Arthur Hübscher. 7 Bände. F.A. Brockhaus 3.A., Wiesbaden.

Schönecker, Dieter/Wood, Allen W. (2004): *Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*. Ein einführender Kommentar. Schöningh (UTB), Paderborn.

Schwartz J./Begley, S. (2002): *The mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force*, New York, Harper Perennial, S. 372-7

Schwind, Hans-Dieter (2011²¹): *Kriminologie. Eine praxisorientierte Einführung mit Beispielen*. Kriminalistik: Verlagsgruppe Hüthig Jehle Rehm GmbH, Heidelberg.

Scruton, Roger (2004): *Kant*. Herder, Freiburg im Breisgau.

Sluga, Hans (2011): „Von der normativen Theorie zur diagnostischen Praxis“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59. Jahrgang, Heft 6, S. 819 – 835.

Stohldreier Markus (2013): *Zum Welt- und Schöpfungsbegriff bei Averroes und Thomas von Aquin*. Grin, München.

Stompe, T./Schanda, H. (2010): Der österreichische Maßnahmenvollzug nach § 21 Abs. 1 StGB. *Journal für Neurologie Neurochirurgie und Psychiatrie* 2010; 11 (2), S. 30-36.

Singer, Wolf (2002): *Der Beobachter im Gehirn*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Singer, Wolf/ Metzinger Thomas (2002a): „Ein Frontalangriff auf unsere Menschenwürde.“, in: *Gehirn&Geist Dossier* 04/2002. Quelle: Internet: <http://www.philosophie.uni->

mainz.de/metzinger/publikationen/Gehirn%20&%20Geist.htm (Zugriff vom 20.12.2014)

Singer, Wolf (2003): „Über Bewußtsein und unsere Grenzen. Ein neurobiologischer Erklärungsversuch.“, in: A. Becker et al. (Hrsg.) (2003): *Gene, Meme und Gehirn. Geist und Gesellschaft als Natur*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, S. 279 – 305.

Singer, Wolf (2004): „Keiner kann anders, als er ist.“ *Frankfurter Allgemeine*, 08.01.2004, Quelle: Internet: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/hirnforschung-keiner-kann-anders-als-er-ist-1147780-p7.html> (Zugriff vom 21.12.2014)

Singer, Wolf „im Gespräch mit Julian Nida-Rümelin“: *Frankfurter Rundschau* vom 02.04.2004, Quelle: Internet: http://www.philosophie.uni-muenchen.de/lehreinheiten/philosophie_4/dokumente/jnr_singer.pdf (Zugriff vom 19.12.2014), Interview von Barbara Mauersberg und Christine Pries.

Singer, Wolf (2005): „*Conditio humana* aus neurobiologischer Perspektive“, in: Markus Peschl (Hrsg.) (2005): *Die Rolle der Seele in der Kognitions- und Neurowissenschaft*. Königshausen und Neumann, Würzburg, S. 41 – 61.

Singer, Wolf „im Portrait – Was ist denn das für eine zerebrale Gymnastik?“: *Frankfurter Allgemeine*, 09.09.2012, von Sascha Zoske.

Tomasello, Michael (2002): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Suhrkamp, Frankfurt.

Vul, Ed et. al. (2009): „Puzzlingly high correlations in fMRI studies of emotion, personality, and social cognition.“ *Perspectives on Psychological Science* 4, S. 274-290.

Watt, W. Montgomery (2002²): *Der Einfluß des Islam auf das europäische Mittelalter*. Wagenbach, Berlin.

Weber, Max (1980⁵): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe, Kiepenheuer und Witsch, Köln.

Welwei, Karl-Wilhelm (1998²): *Die griechische Polis*. Steiner, Stuttgart.

Wiesing, Urban/Le Ker, Heike (2011): „Wie bei einer Wahrsagerin.“ Interview, Spiegel Online vom 12. Dezember 2011: <http://www.spiegel.de/wissenschaft/medizin/private-dna-analysen-wie-bei-einer-wahrsagerin-a-800789.html> (Quelle: Internet, Zugriff vom 26.02.2016)

Wimmer, Franz Martin (2002): „Zur Geschichte der arabisch-islamischen Philosophie I: Aspekte interkultureller Beziehungen in der Philosophiehistorie Ibn Ruschd als Beispiel.“, *Vorlesung Interkulturelle Philosophie WS 2001/02*, Quelle: Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/vl-ibnruscd01.html#Heading4>, Zugriff vom 22.01.2015.

Wolf, Ursula (2010): „Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre.“, in: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles – Nikomachische Ethik*. Akademie Verlag, Berlin, S. 83 – 108.

Zunke, Christine (2008): *Kritik der Hirnforschung: Neurophysiologie und Willensfreiheit*. Akademie Verlag GmbH, Berlin.