

Die Grundlagen der Freiheit*

Eine Einführung in das ‚Leib-Seele-Problem‘

Thomas BUCHHEIM (München)

„Gut essen und trinken“, so sagt man, „hält Leib und Seele zusammen“. Mit Blick auf dieses Sprichwort denken wir zuerst, dass durch besagte Stärkungen der Leib und die Seele, die auch auseinander sein können, fest zusammengebunden werden. So gesehen wären Essen und Trinken also das Gegenteil von Philosophie, von welcher Platon bekanntlich lehrte, sie sei die „Einübung in den Tod“ als der endgültigen „Trennung“ (dem *chôrismos*) der Seele vom Körper.¹ Die Philosophie fastet, um die Seele für sich und in möglichster Reinheit zu erhalten, die sich so besser mit den Dingen an sich befassen kann.

Heute sind wir jedoch eher umgekehrt der Meinung, dass wir von den beiden durchs Sprichwort verbundenen Seiten nur den Leib behalten und gebrauchen sollen, während die Seele – durch Philosophie immer noch getrennt von dem Körper – sich in ein Nichts auflöst, und wir somit unbelasteter und weniger irritiert unseren wissenschaftlichen Analysen und Erforschungen des rein-Körperlichen – auch an uns selbst – frönen und nachgehen können.

1. Tätigkeit als Prinzip einer substantiellen Identität von Körper und Seele

Jedoch hat das Sprichwort vielleicht eine ganz andere Auflösung, nämlich nicht: hie der Leib und da die Seele werden durch Essen und Trinken zusammengehalten zum lebendigen Menschen, sondern vielmehr: sowohl der Leib wird zusammengehalten durch Essen und Trinken; als auch die Seele – so dass der ganze Mensch in beiden gesund und munter sei.

Der zweiten Deutung entsprechend soll meine erste These lauten: Zweimal haben wir den ganzen Menschen, einmal als Leib oder so und so beschaffenen Körper und

* Wichtige Bausteine zu den Überlegungen dieses Artikels sind hervorgegangen aus der gemeinsamen Arbeit im Rahmen eines von der Thyssen-Stiftung geförderten Forschungsprojekts zum Thema „Freiheit auf Basis von Natur? Modellierung eines qualitativen Freiheitsbegriffs jenseits von Determinismus und Indeterminismus“. Den Mitarbeitern Dr. Torsten Pietrek, Ortrun Daniel und Markus Wanzeck danke ich für ihre gedanklichen Beiträge, vielfache Korrekturen und die anhaltend intensive Diskussion aller Facetten des Themas.

¹ Vgl. *Phaidon* 67 c–e.

einmal als Seele mit den und den Fähigkeiten und Tätigkeiten, die wir ‚mental‘ zu nennen gelernt haben. Und beide sind ein und dasselbe, nämlich *ein* Mensch (nicht ein Haufen Biomasse, nicht ein Schwarm von Zellen und Prozessen etc.).

Wieso aber behaupte ich, dass es nicht zwei sind, ein Seelen-Mensch und ein Menschenkörper, die da zusammengebunden werden? Warum verfechte ich die These von der *substantiellen Identität* von Leib und Seele im Menschen und bestreite einen Cartesischen Dualismus, wonach das eine mein denkendes und wahrnehmendes Ich, das andere aber eine Körpermaschine ist, die irgendwie aneinandergekettet sind? Der wichtigste Grund ist der, dass wir alle Tätigkeiten, die wir – als typisch für uns – Menschen zuschreiben, immer nur dem ganzen leib-seelisch existierenden Individuum zuschreiben können, niemals aber entweder dem Körper oder der Seele.

Ein Mensch sieht und hört, aber nicht seine Seele und auch nicht sein Gehirn; denn weder die Seele noch das Gehirn hat Augen oder Ohren. Ein Mensch läuft oder schläft, aber nicht sein Körper oder seine Seele.² Denn der Körper schläft z. B. gar nicht, sondern arbeitet – etwa in der Verdauung; aber er läuft auch nicht eigentlich, sondern vollführt höchstens Bewegungen oder ist in Bewegung begriffen. Immer wenn wir sagen, ein Mensch tut etwas, fassen wir das ganze Individuum zusammen und setzen es in eine ursächlich zu nennende Beziehung zu dem betreffenden Tun.³ Wenn wir hingegen von Bewegungen oder Prozessen sprechen, die an oder in einem Körper ablaufen, dann unterscheiden wir bewegte Teile des betreffenden Körpers oder eines Arrangements von Körpern, zu dem der betreffende gehört, und setzen sie in Relation zu anderen Teilen des Körpers oder Arrangements, die anders oder gar nicht bewegt sind. Die Lawinenbewegungen setzen wir in Relation zum Hang oder zu anderen Lawinenteilen; die Erde in Relation zur Sonne; den Sand in Relation zum Meer; den Kolben zum Zylinder. Bei Tätigkeiten des Menschen (und auch beim Verhalten von Tieren) verfahren wir nicht so, obwohl es, so weit es sich um bloße Körperbewegungen handelt, natürlich genauso ist wie bei einer rollenden Kugel oder einer Lawine. Wir unterscheiden nicht anderes von anderem, um Tätigkeit zu erfassen (wie bei der Bewegung und Prozessen), sondern wir setzen dasselbe ins Verhältnis zu sich selbst in einer bestimmten Ausdrucksgestalt, die es in der Tätigkeit annimmt. Tätigkeiten eines Menschen sind Selbstverhältnisse des Tätigen zu seinem Tun; Bewegungen eines Körpers sind Fremdverhältnisse des bewegten Körpers zu anderen bewegten oder unbewegten Körpern.

Für solche Selbstverhältnisse, so behaupte ich, reicht die Sprache des rein-

² Berühmt in diesem Sinne ist eine Passage aus Aristoteles' *De anima*, die wegen der Verwandtschaft mit einem Grundgedanken von Gilbert Ryle (1949) bes. Kapitel X auch „Rylean passage“ genannt wurde: „Zu sagen, die Seele sei im Zorn, ist genauso, wie wenn jemand sagen wollte, die Seele webe oder baue ein Haus. Besser ist es, nicht zu sagen, die Seele habe Mitleid oder lerne oder denke, sondern der Mensch dank seiner Seele. Das ist nicht so zu verstehen, als wäre die Bewegung in jener, sondern teils bis hin zu ihr, teils von ihr ausgehend, etwa die Wahrnehmung von diesen Dingen aus [zu ihr] oder die Erinnerung von ihr aus bis zu den entsprechenden Bewegungen oder Ruhezuständen in den Wahrnehmungsorganen.“ (*De anima* I 4; 408 b 11–18.)

³ Vgl. z. B. R. Taylor (1966), 108 f.: „The [...] most important thing to note is that there must always be an essential reference to an agent in the description of any act. [...] It is of the utmost importance to note that this essential reference to some agent as the performer of an act is required, not just to make clear that the act is peculiarly his, but precisely to convey that it is an act.“

Körperlichen nicht aus, sondern wir brauchen zweimal dasselbe unter grundverschiedenem Aspekt: zum einen insgesamt als die *Ursache* der jeweiligen Tätigkeit; zum anderen partiell in Beschreibung der *Äußerung* oder Verfassung, die das jeweilige Individuum hervorbringt.⁴ Durch den ersten Aspekt setzen wir die Herkunft des fraglichen Geschehens (der Tätigkeit) schlechthin als *innerhalb* von ihm, ohne dass sie noch einmal auf weitere Ursachen außerhalb zurückgeführt werden könnte; man kann dies ‚innerhalb‘ pauschal zusammenfassend auch ‚Seele‘ nennen. Im andern Aspekt fassen wir dasselbe Geschehen als sich-nach-außen-Geben von ihm, ein sich-Einbringen in einen über den Akteur hinausgehenden Kontext, was uns nur via Leib oder auf körperliche Weise möglich zu sein scheint. Beides müssen aber Aspekte *desselben* – d. i. desselben und einen Menschen sein, welcher dies oder das tut; oder aber wir könnten gar nicht von Tätigkeiten reden. Die Vorstellung der Seele oder eines Innern des Menschen verdankt sich m. E. am meisten dem Faktum, dass wir uns als *tätige*, nicht nur als bewegte Wesen verstehen müssen, nicht so sehr einer Art von Cartesischer Introspektion, durch die wir ein mentales Etwas oder mentale Zustände in uns entdecken.

Auch Aristoteles unterschied Seele und Körper so, dass der Körper eines Lebewesens die Veränderungen und Bewegungen nur durchmacht (nicht aber verursacht), die eine *Tätigkeit* mit sich bringt, welche das betreffende Lebewesen aktuell vollbringt. Wäre es nicht so und wollte man nicht unterscheiden zwischen den durchgemachten Bewegungen und der von einem Lebewesen ausgeführten Tätigkeit, so wäre bei einer daherschwimmenden, schleimigen Qualle in der Meeresdünnung nicht zu unterscheiden zwischen Prozessen, die die Wellen im Quallenkörper auflösen, und solchen, die auf das Konto der Qualle selbst gehen. Denn zweifellos nutzt ja die Qualle die Wellenbewegungen, um sich selbst fortzubewegen. Wenn hier nur bloße, d. h. unbeseelte Körper wären, die irgendwelche Bewegungen durchmachen, dann wären Quallenfleisch, Quallenschleim und umgebendes Meerwasser mit den jeweils in ihnen stattfindenden Prozessen sozusagen nur konventionell oder beschreibungspragmatisch im Gesamtgeschehen zu unterscheidende Regionen, aber nicht an sich grundverschiedene Dinge.

Das, was die mit einer Tätigkeit verbundenen Bewegungen durchmacht, nannte Aristoteles den Körper oder die Materie des betreffenden Lebewesens; während er die Tätigkeit oder das sich-Verhalten, also das jeweils wirklich auftretende Sein und sich-Gerieren dieses Lebewesens insgesamt als seine Seele oder sein Leben (*psychê*) bezeichnete. Für jede einzelne Tätigkeit gilt, wie wir anfangs gesehen haben, dass darin das Wesen als Ursache oder Agens von demselben als jetzt vollführte spezifische Lebensäußerung zu unterscheiden ist. Während die Äußerungen vielfach differenziert sind, ist das Agens immer dasselbe und streng eins. Dieses Zugleich von Einheit und Differenziertheit ist es eben, was auch wir noch als *Leben* eines

⁴ Die Äußerung darf nicht einfach gleichgesetzt werden mit der Handlung oder Tätigkeit insgesamt; vgl. dazu J. Bishop (1983), 71: „Since *what constitutes* a basic intentional action, on the agent-causalist view, is the obtaining of an agent-causal relation, the basic intentional action cannot *itself* be the object of this relation. The action is the existent relation, and may not be collapsed into one of its terms. The object of the agent-causal relation, then, is not the action itself but rather certain events or sequences of events which, in virtue of their standing in this relation, count as *intrinsic* to the agent’s intentional action“.

individuellen lebendigen Körpers (= Leib) ansehen und bezeichnen. Und eben dasselbe heißt bei Aristoteles *psychê*⁵:

Wenn man etwas Allgemeines über jede Art der Seele sagen soll, so ist sie wohl das primäre Tätigsein (*entelecheia*) eines natürlich-organisierten Körpers. Deshalb darf man auch nicht danach fragen, ob die Seele und der Körper *eins* sind, wie auch nicht das Wachs und seine Kontur und generell nicht die Materie eines Dinges und das, wovon sie Materie ist. Denn das ‚Eins‘ und das ‚Sein‘ werden zwar auf vielfache Weise verstanden, aber vor allem meinen sie Tätigsein.⁶

Auf diese Weise ergibt sich ein völlig anderes Bild der Einheit von Leib und Seele, als es uns Nach-Cartesianern vertraut und zur fast unüberwindlichen Selbstverständlichkeit geworden ist: *In* seinen Tätigkeiten, die zusammen das Leben eines Lebendigen ausmachen, also im Haben einer Seele, ist ein Körper, der die zu ihnen gehörigen Bewegungen durchmacht, überhaupt erst *einer*, d. h. *ein* Individuum *sensu stricto*.⁷ Die schwimmende Qualle ist ein Individuum, die tot dahintreibende Qualle nicht ebenso strikt, obwohl sie relativ zum umgebenden Wasser ganz ähnliche Bewegungen durchmacht. Vielmehr ist sie in schleimiger Auflösung begriffen, also ebenso gut *eine* Gallertmasse wie auch *viele* mehr oder weniger sich zersetzende Portionen davon. Die Einheit der Qualle ist perdu, sobald die Lebenstätigkeit aufhört; die ehemalige Qualle diffundiert in eine unspezifische Vielheit von Flüssigkeiten, Gasen und Schwebeteilchen.

Es ist also, um meine erste These noch einmal zu formulieren, gerade die Tatsache, dass dasselbe Wesen oder Ding *sowohl* Körper *als auch* Seele ist, die es rechtfertigt, von ihm als genau und an und für sich *einem Individuum* zu sprechen. Was genau und an und für sich ein Individuum ist, heißt nach Aristoteles Substanz.⁸ Demnach finden wir also das Zugleichsein von Körper und Seele als Begründung der *substantiellen Identität* eines Dinges als Ding von der und der Art.⁹ Während der bloße Körper, der nicht tätig oder lebendig ist und daher keine Seele hat, nicht *eine* Substanz ist und keine substantielle Identität besitzt, sondern unspezifisch mal als eins von solcher und mal als vieles von diverser Beschaffenheit aufgefasst werden kann. Das beseelte und in Tätigkeit begriffene Individuum ist deshalb auch *nicht identisch* mit seinem Körper zu einem bestimmten Zeitpunkt, obwohl es zu diesem Zeitpunkt ein-

⁵ Vgl. hierzu Buchheim (1999), 128–133.

⁶ *De anima* II 1, 412b 4–9.

⁷ Diese These des Aristoteles über die individuelle Einheit von Lebewesen dank ihrer Seele, d. h. dank eines internen Prinzips von Tätigkeit ist in der modernen Philosophie keineswegs unbeachtet geblieben. Entscheidend dafür war die Rezeption des Gedankens durch David Wiggins (1980), z. B. 89: „Let us say instead that a particular continuant *x* belongs to a natural kind, or is a natural thing, if and only if *x* has a principle of activity corresponding to the nomological basis of that or those extension-involving sortal identifications which answer truly the question ‚what is *x*?‘“, vgl. ferner 98: „there is at least a point to be found in Aristotle’s doctrine that natural things are the real beings par excellence to which everything else is secondary – even perhaps in the extraordinary doctrine that the title of *real unity* must be reserved to ‚animate bodies endowed with primitive entelechies.“

⁸ Vgl. hierzu, mit entsprechenden Belegen aus Aristoteles, Hübner (2000), bes. 51–76 und 234–250.

⁹ Von dieser These folgt umgekehrt, dass kein unbelebter, körperlicher und teilbarer Gegenstand an und für sich ein Individuum ist, also z. B. nicht Planeten, Berge, Tische und Computer etc. Dies entspricht der These, die Aristoteles in seiner *Metaphysik* zu begründen versuchte und die in fast gleicher Form wieder vertreten wird von Peter Van Inwagen (1990).

zig und allein durch den entsprechenden Körper *konstituiert* wird. Aber der Körper – aufgrund der ständig in und um ihn herum vor sich gehenden Veränderungen – ist in jedem Moment genau genommen ein *anderer*, während das tätige Individuum gerade *durch* seine auf manchen dieser Prozesse beruhenden Tätigkeiten *dasselbe* bleibt und sich erhält.¹⁰ Das lebendige Individuum und der jeweils physikalisch vorhandene Körper haben also nicht durchwegs dieselben Eigenschaften: Das Individuum ist zu jeder Zeit seiner Existenz wandlungsfähig und dynamisch (weil engagiert in Tätigkeiten); der von Moment zu Moment andere Körper besitzt dagegen immer nur physikalische Momentzustände und stellt eine nicht klar begrenzte Wolke von Wirkungszusammenhängen in Überlappung mit dem lebendigen Individuum dar.

Wenn die These akzeptiert wird, dass nur aus sich *tätige* Wesen im strengen Sinn individuell sein können, so lässt sich auch umgekehrt dafür argumentieren, dass allein beseelte Substanzen, d. h. in modernerer Ausdrucksweise: nur lebendige Individuen, denen eine hochgradige Form von innerer Einheit zuzusprechen ist, *Tätigkeiten* im erklärten Sinn (im Unterschied zu Bewegungen oder Prozessen) ausführen können. Es ist dies das in der angelsächsischen Philosophie analytischen Zuschnitts viel diskutierte Phänomen der ‚natural agency‘ oder einfach ‚agency‘ im Unterschied zu ‚occurrence‘ oder ‚event‘ (vgl. z. B. Richard Taylor oder John Bishop)¹¹, d. h. von Episoden, die von einem Akteur oder Handelnden verursacht werden, nicht wiederum von anderen Ereignissen oder Geschehnissen im üblichen Sinn. Ich meine allerdings nicht *den* Begriff von Akteurskausalität oder Handlungsorigination, der keinerlei vorangehende Ursachen für die Besonderheit der hervorgebrachten Handlung relevant sein lässt (wie etwa das Konzept Chisholms es vorsieht).¹² Vielmehr denke ich stets an seelisch, innerlich oder mental verursachte Tätigkeiten, deren Bedingungen also wiederum Tätigkeiten oder durch Tätigkeit vermittelte Zustände eines lebendigen Individuums sind.¹³ Diese ist also nicht, dass ein *unveränderliches* (und als solches von ihren Verfechtern bisweilen ‚substantiell‘ genanntes) Agens die Tätigkeiten aus sich ausschickt; meine These ist vielmehr, dass die wechselnden Zustände, die jeweils ursächlich relevant für bestimmte Tätigkeiten des Individuums sind, nur als Zustände *desselben* und *ganzen* Individuums begriffen werden können, das eben deswegen auch nur *insgesamt* die ausschlaggebende Ursache der betreffenden Tätigkeit sein kann. Die Ursache des Schlages ist nicht die Hand und nicht das Gehirn; die Ursache des Laufens sind nicht die Beine oder das Rückenmark; sondern die Ursache beider Tätigkeiten ist der Mensch, der aufgrund dieser oder jener vorangegangenen Eigenzustände dies oder jenes tut.

Eine erste unentbehrliche Grundlage für die Rede von Freiheit in jedem möglichen Sinn dieses Wortes bildet der geschilderte Begriff von Tätigkeit oder ‚agency‘. Es gibt *nach meiner Auffassung keine Freiheit ohne Tätigkeit, d. h. ohne dass die in der Natur*

¹⁰ Zu einem so ausgerichteten Grundverständnis lebendiger Individuen vgl. z. B. Van Inwagen (1990), section 9; Van Inwagen verweist, wie auch schon Wiggins (1980) unterstützend auf die Auffassungen des Biologen J. Z. Young (1971), z. B. 86 f.

¹¹ Vgl. neben den schon genannten Arbeiten auch Bishop (1989).

¹² Vgl. Chisholm (1982); Bishop (1989) macht dagegen deutlich, dass das Konzept der ‚natural agency‘ völlig unabhängig von der Frage eines Determinismus oder Indeterminismus ist.

¹³ Für eine vergleichbare Auffassung von ‚Akteurskausalität‘ vgl. Randolph Clarke (1995) und (1996).

des Lebendigen eingewurzelte Realität von ‚agency‘ anerkannt würde. Wer eine reduktiv physikalistische Beschreibung der Welt gäbe, in der so etwas wie Tätigkeit oder ‚agency‘ nicht nur nicht vorkäme, sondern positiv ausgeschlossen wäre, der hätte zugleich eine Beschreibung der Welt gegeben, in der Freiheit unmöglich ist.

2. Kausale Relevanz des ‚Mentalen‘

Damit komme ich zu einem zweiten Punkt, der eines erneuten Anlaufnehmens bedarf. Denken, Wahrnehmen, Wollen und Handeln, mit Einschränkung auch tierisches Reagieren und Sich-Verhalten – d. h. praktisch das ganze mentalistische Vokabular ist gebunden an Tätigkeit oder bezeichnet selbst Fälle von Tätigkeit. Das bedeutet nach dem Gesagten: Es handelt sich um Sachverhalte, die nur dem ganzen leib-seelischen Individuum, etwa dem ganzen Menschen oder der Person zugeschrieben werden können, nicht aber allein der Seele, allein dem Körper oder gar allein gewissen Teilen des Körpers.¹⁴

Hingegen haben wir schon gesehen, dass chemische Eigenschaften, physikalische Zustände und Prozesse etc. (wie etwa die in und um eine tote Qualle im Meer) bei weitem nicht so wählerisch sind in Bezug auf die Größe und Ausdehnung der Materie-Portionen, die in derlei Zuständen sind oder denen man solche Eigenschaften zuschreiben kann. Ein toter Hund kann in immer kleiner und kleinere Häufchen zerlegt werden, kann als ein immer feiner gekörntes Vielerlei aufgefasst werden, das zwar immer auch andere, aber im Prinzip stets physikalisch-chemisch fassbare Eigenschaften und Zustände aufweist.

Das Vorkommen mentaler Eigenschaften wie auch das von Tätigkeiten ist also *trägerspezifisch* an bestimmte Materieportionen gebunden, denen wohlbegründet zugleich numerische Einheit zukommen muss; während physikalisch-chemische Eigenschaften *trägerunspezifisch* in Portionen fast beliebiger Ausdehnung angetroffen werden. ‚Warm‘ oder ‚elektrisch geladen‘ oder ‚brennend‘ kann man fast alles in nahezu beliebiger Ausdehnung machen; nicht ebenso ‚wahrnehmend‘ oder ‚sich fortbewegend‘ oder ‚schlafend‘. Unsere besten und für fundamental geltenden Naturwissenschaften – die Physik und Chemie – verfahren aber nun so, dass sie die Materie und ihre physikalisch-chemisch relevanten Zustände in immer kleinräumigere, mikroskopischere Portionen analysieren, auf ihre gesetzmäßigen Zusammenhänge hin untersuchen und aus den festgestellten Strukturen im Kleinen die Strukturen der Realität im Großen wieder zusammensetzen, d. h. zu erklären suchen.

Das Problem ist nun, dass jene mentalen Eigenschaften, die an Tätigkeiten ganzer und lebendiger Individuen gebunden zu sein scheinen, dabei auf der Strecke bleiben müssen.¹⁵ Denn sie kommen an den kleinen Materieportionen und unter deren Zuständen und Eigenschaften gar nicht mehr vor. Beim Wiederausammensetzen

¹⁴ Vgl. Kemmerling (2000), 238 f.

¹⁵ Zu dem geschilderten Problem bei der üblichen wissenschaftlichen Vorgehensweise und einem ihm abhelfenden interessanten Lösungsvorschlag vgl. Bickhard und Campbell (2000).

des Größeren aus dem Kleineren stellt sich dann fast unvermeidlich der Gedanke ein, dass es auch im größeren Umfang ‚im Prinzip nichts anderes‘ sein könne als im Kleinen festgestellt. Hier liegt jedoch eine Quelle für Irrtümer, wie das Beispiel der schwimmenden Qualle gezeigt hat, die als etwas anderes verstanden werden muss denn ein Gallertklumpen, der solchen und solchen Bewegungen unterliegt.

An dem Gedanken der trägerspezifischen Bindung gewisser Zustände sieht man auch, wie voreilig es ist, etwa bestimmte neuronale Geschehensausschnitte in einem Gehirn mit einer ‚Wahrnehmung‘ oder einem ‚Gedanken‘ gleichsetzen zu wollen – so als hätten die Gehirnportionen oder auch nur das Gehirn eine Wahrnehmung oder einen Gedanken. Allenfalls kann man der Meinung sein, dass ein *Gedanke oder eine Wahrnehmung im Gehirn irgendwie ‚codiert‘ sei, so wie die Erbinformation in den Genomen, ohne dass diese Genome ein lebendiges Individuum oder auch nur ‚Leben‘ der und der Art wären.* Auch die Noten auf dem Blatt sind schließlich noch keine Musik. Sie tönen nicht, sondern repräsentieren eine Struktur, die erst in Tätigkeit verwandelt werden muss, um Musik zu sein. So ähnlich wohl auch die Gedanken im Verhältnis zu neuronalen Geschehnissen in der Großhirnrinde.

Was ist also der entscheidende Unterschied zwischen einer mentalen Eigenschaft und einem physikalischen Zustand, so komplex er auch sein mag? Mir scheint, das Wichtigste ist, dass der physikalische Zustand sich immer *zur Gänze da befindet*, wo er mit den quantitativen Methoden einer Naturwissenschaft auch festgestellt wird. Er ist vollständig und durch und durch lokalisiert. Während mentale Eigenschaften offenbar nicht vollständig und durch und durch lokalisiert sind. Sie verschwinden im Kleinen ganz (und nicht nur zum Teil – wie der physikalische Zustand)¹⁶, und im Größeren sind sie mit einem Mal ganz vorhanden. Die Musik ist weder in der Flöte, noch im Flötenspieler, noch in den Hörenden ganz, sondern irgendwie zwischen ihnen überall, aber nirgends insbesondere. Ähnlich verhält es sich nach meiner Auffassung auch mit Gedanken. Denn Gedanken sind bekanntlich nicht nur neuronal, sondern auch *sprachlich* fundiert. Sprache aber besitzt kein solitäres Individuum, sondern Individuen im Plural innerhalb einer gemeinsam ausgebildeten, gepflogenen und tradierten Lebensform, einem wahren Dickicht aus Tätigkeiten. So dass ein Gedanke erst ein Gedanke ist in einem solchen Zwischen-ihnen, jedenfalls weit hinaus über die körperlichen Grenzen des Gehirnes nur eines einzigen Exemplars.

Für alles Mentale, so möchte ich meine zweite These formulieren, ist die *Relationalität zu anderem*, was außerhalb des Individuums liegt (das diesen mentalen Zustand hat), essentiell. Und zwar Relationalität sowohl zu anderen Individuen seinesgleichen als auch Relationalität zu etwas, in Beziehung worauf der betreffende mentale Zustand *Bedeutung* hat. Die letztere Relation: Beziehung auf etwas, das den Zustand zu dem macht, der er als bedeutender ist, was also den *Inhalt* der Wahrnehmung, des Gedankens oder des Glaubens ausmacht, wird auch als *Intentionalität* des Mentalen bezeichnet und gilt seit Brentano als wichtigstes Merkmal des Seelischen, das sich als außerordentlich resistent gegen Naturalisierungs- und Re-

¹⁶ Vgl. Stump (1990) und (1999).

duktionsversuche herausgestellt hat. Ich denke indessen nicht, dass dies so sehr das Problem ist (dass etwa Intentionalität nicht natürlich oder auf materiellem Wege zustande kommen und erklärt werden könnte)¹⁷, sondern vielmehr dass die zugrundeliegende Schwierigkeit jene Nichtlokalisierbarkeit mentaler Eigenschaften ist, die darin besteht, dass sie erst durch gewisse Relationen oder Beziehungen ihres Trägers zu *anderem* die manifesten Eigenschaften dessen werden, dem allein man sie zuschreiben kann. Solche Eigenschaften entziehen sich der physikalischen Beschreibung aus dem genannten Grund, dass physikalische Eigenschaften immer vollständig und durchgängig lokalisiert sein müssen, während jene aufgrund von Relationen real und nur mit Rückgriff auf sie definierbar sind.

Im Hinblick auf das Leib-Seele-Problem besagt meine zweite These also, dass der anscheinend unauflösbare Dualismus physikalischer und mentaler Eigenschaften darin gründet, dass die einen streng lokalisierte Eigenschaften, die anderen aber verdeckt relationale Eigenschaften mancher, nämlich belebter materieller Individuen sind, die dennoch nach allem Dafürhalten *kausal nicht irrelevant* sind. Ich frage mich allerdings, ob diese Art des Dualismus irgendeiner Auflösung oder reduktiven Anstrengung überhaupt bedürftig ist, da doch nicht behauptet wird, dass hiermit irgendwelche immateriellen, rein geistigen Eigenschaften oder Vorgänge auf physikalische einwirken könnten und irgendwelche Erhaltungssätze verletzt würden. Vielmehr braucht es ja immer solche und solche materiellen Individuen, damit per Tätigkeit von ihnen derlei mentale Zustände auftreten, die wiederum deren Verhalten beeinflussen, ohne dass irgendwo ein Wunder geschähe oder ein gültiger Gesetzeszusammenhang gebrochen würde. Dass andererseits unsere Handlungen und Gedanken nach *denselben* Gesetzen der Materie, wie sie unsere heutige Physik kennt, zustande kämen, das behauptet eigentlich auch niemand. Eventuelle psychophysische Gesetzmäßigkeiten, deren einstige Auffindung ich keineswegs durch den behaupteten Dualismus ausschließen möchte, würden Korrelationen zwischen mentalen Prädikaten einerseits und dem Verhalten makroskopischer materieller Individuen andererseits (also ebenfalls nur ‚mental‘ zu Beschreibendem) aufstellen; nicht etwa Korrelationen zwischen mentalen Zuständen und neuronalen Prozesssequenzen und auch nicht zwischen solchen neuronalen Sequenzen allein. Letztere bildeten höchstens gewisse disjunktive Korrolarien zu jenen Gesetzmäßigkeiten, etwa derart, dass solche Wahrnehmungen durch solche *oder* solche *oder* solche neuronalen Prozesssequenzen codiert sein können.¹⁸

¹⁷ Für Wege hierzu vgl. z. B. Dretske (1988) sowie (1998).

¹⁸ Vgl. die Skizze eines im Prinzip interaktionistischen Dualismus bei Carrier/Mittelstraß (1989), z. B. 173: „Nach interaktionistischer Auffassung ist es möglich, dass der Grund dafür, dass auf den physiologischen Zustand ϕ_1 der Zustand ϕ_2 folgt, der ist, dass die psychologischen Zustände ψ_1 und ψ_2 gesetzmäßig miteinander verknüpft sind. Das beinhaltet die Behauptung, dass in solchen Fällen die Verknüpfung von ϕ_1 und ϕ_2 nicht durch neurophysiologische Kausalgesetze gestiftet ist, sondern auf psychologischen Gesetzen beruht. Nicht die Eindeutigkeit gesetzmäßiger psychophysischer Bindungen wird daher aus interaktionistischer Sicht bestritten, sondern die Vollständigkeit der physikalischen Kausalverknüpfung bei neurophysiologischen Prozessen. [...] Wie Averill und Keating gezeigt haben, widerspricht ein psychophysischer Interaktionismus nicht der Physik, bedeutet also insbesondere keine Verletzung physikalischer Erhaltungssätze. Physikalisch ist es nämlich allein geboten, Energie- und Impulsänderungen auf äußere Einflüsse zurückzuführen; es ist hingegen nicht zwingend, dass diese äußeren Einflüsse selbst wieder

Es wäre dies also ein physikalisch eher harmloser Dualismus, der höchstens implizieren würde, dass die Observablen der Physik keine vollständige nomologische Beschreibung alles Realen ermöglichen, sondern für manche Realitäten ‚blind‘ sein könnten. Denn die in diffuser Schwebelage bleibende Lokalisierung von *Beziehungen* wird vom Lebendigen in kausalrelevante Eigenschaften materieller Individuen umgewandelt und so in gewisser Weise doch lokal eindeutig manifestiert. Doch sind Beziehungen oder Relationen nach Auffassung auch der meisten Physiker etwas Reales; so sind beispielsweise Raum und Zeit am ehesten Beziehungen oder Beziehungssysteme. Nur bleibt dies in der Mikrophysik, die nur Nahwirkungen kennt, zunächst folgenlos.

Ebenso sind, aus umgekehrter Perspektive betrachtet, mentale Eigenschaften, z. B. Wahrnehmungen, Empfindungen und selbst Gedanken im Prinzip ebenfalls *physische* Eigenschaften in dem Sinn, dass sie für ihr Vorkommen an natürliche Körper gebunden zu sein scheinen. Wer wollte behaupten, dass das Wachstum einer Pflanze zum Licht und die Orientierung von Zugvögeln nach dem Magnetfeld und Sonnenstand keine *physischen* (freilich auch keine mikrophysikalischen) Eigenschaften sind? Aber auch sie sind in dem, woraus sie sich zusammensetzen, nicht mehr vorhanden.

Es gibt also nach meiner Ansicht sowohl einen rechtfertigbaren Dualismus des Mentalen und Physikalischen als auch eine reguläre Form der Identität von beidem. Denn beides ist ein und nur ein Ding oder Wesen in jedem Lebendigen (nicht zwei, wie z. B. Descartes dachte), während sie strukturell und als kausale Beiträge zu dem, was insgesamt geschieht in der Welt, so unterschiedlich verfasst sind, dass nicht das eine allein durch die kausalen Rollen des anderen ersetzt werden kann.

Wiederum erkenne ich auch in der dualistischen These eine weitere Grundlage der Freiheit, ohne die sie m. E. illusionär wäre. Diese Grundlage ist so zu formulieren, dass Freiheit nur in einer Welt real ist, in der bestimmte mentale Zustände *kausale Relevanz* für das Verhalten gewisser materieller Wesen besitzen. Ohne dass Gedanken wirksam sind, gibt es keine Freiheit. Und wenn nicht ohne dies, dann auch nicht ohne die mental vermittelten Folgen der *Beziehungen* solcher Wesen zu anderen ihresgleichen und zu anderem überhaupt, das den Inhalt des Mentalen bestimmt. Freiheit ist mit anderen Worten wesentlich nicht die mögliche Eigenschaft eines gänzlich solitären Individuums oder eines einsamen ‚Absoluten‘, wenn es dergleichen gibt. Sondern Freiheit ergibt sich immer aus der Beziehung des einen zu anderen, denen sie ebenfalls wenigstens potentiell zuzusprechen ist.

3. Die Unauflöslichkeit des Subjektiven

Eine dritte Voraussetzung für die Freiheit in den Gegebenheiten um Leib und Seele bleibt am Schluss zu betrachten übrig: Sowohl Tätigkeiten als auch mentale oder seelische Zustände (die Arten von Tätigkeiten sind) kennen wir grundsätzlich

physikalischer Natur sind.“ – Vielmehr können sie nach meiner These in anderen Eigenschaften materieller Systeme begründet liegen, die nicht vollständig und durchgängig lokalisiert sind.

aus *zweierlei* Perspektiven, sowohl der objektiven als auch der subjektiven. Wir finden Tätigkeiten vor und wir tun selbst welche; wir nehmen Gedanken und Erfahrungen anderer auf und denken und erfahren auch selbst.¹⁹ Es ist daher falsch, in dem ‚Mentalen‘ von Beginn an *nur* etwas Subjektives sehen zu wollen. Dann vielmehr verfallen wir leicht auf den Gedanken, dass man das Inventar der Wirklichkeit allein als Zusammensetzung rein körperlicher Zustände müsse beschreiben können, will man es *objektiv* beschreiben, und dass folglich alles, was für subjektiv gilt, ohne Verlust aus dem objektiven Bestand der Welt herausgekürzt werden könne. Ich behaupte nicht, dass man nicht in dieser Weise kürzen könne, sondern nur, dass dies eine unvollständige Beschreibung der Realität ergäbe.

Aber so wenig es angeht, in dem Mentalen nur etwas Subjektives zu sehen, so wenig dürfen wir das offenkundig *auch* in subjektiver Perspektive Gegebene (also wiederum das Mentale und die Tätigkeiten) lediglich durch die objektivierende Beschreibung zu fassen versuchen, auf die ich mich bislang beschränkt habe. Denn ich sprach davon, wie wir begrifflich vorgehen müssen, um Tätigkeit erfassen zu können; und davon, welchen objektiven Dingen wir mentale Eigenschaften zuschreiben können und welchen nicht. In all diesen Beschreibungsversuchen blieb der markante Unterschied außer Betracht, der zwischen dem subjektiven Tun einer Tätigkeit und der objektivierenden Beschreibung von Tätigkeit offenbar besteht. Das Bestehen eines solchen Unterschieds scheint aber von Bedeutung zu sein für die Möglichkeit von Freiheit.

Da wir als lebendige Individuen, wie schon erklärt, in unseren Tätigkeiten existieren, bedeutet jedes subjektive Engagement in Tätigkeit sowohl eine *Einschränkung* als auch Bestimmung oder *modifizierende Zuspitzung* der betreffenden Existenz. Wir setzen unser tätiges Dasein nur auf wenige für uns disponible Karten, können immer nur die eine *statt* aller anderen Richtungen einschlagen und müssen also buchstäblich eine *Partei ergreifen* oder *Farbe bekennen*, der wir anschließend in gewissem Maße ausgeliefert bleiben. Wir können zwar einem vorangehenden Unternehmen wieder entgegenhandeln, aber wir können eine Handlung oder Tätigkeit niemals zurücknehmen wie eine theoretische Annahme.

Hingegen ist, worauf immer wir uns erkennend und in objektivierender Absicht beziehen, keine derartige, modifizierende Beschränkung der eigenen Existenz, sondern im Gegenteil grundsätzlich eine Bereicherung von angesammelter Weltkenntnis. Nur *mit dem* Unterschied, dass wir von dem, was wir als objektiv gegeben erkennen, eben *getrennt* und in prinzipieller Distanz bleiben. Denn eine jede objektive Erkenntnis verlangt nach einem ‚Schnitt‘ zwischen dem Erkennenden und dem erkannten Objekt.²⁰

Von besonderem Interesse ist nun für uns die Frage, wie in der *Praxis* dieser Schnitt zwischen Erkenntnis und Modifikation unserer tätigen Existenz wieder

¹⁹ Diese essentielle Doppelsinnigkeit personaler Tätigkeits-Prädikate in unauflöslicher Verschränkung miteinander wurde prominent und eindrucksvoll beschrieben von Strawson (1959), Kapitel 3, bes. 99–105 und 110–112.

²⁰ Vgl. z.B. Pattee (2000), 67: „Physical explanations require an epistemic cut between the knower and the known, and the model of the observer on one side of the cut makes no sense without the complementary model of the laws of the observed system on the other“.

überbrückt werden kann, damit wir aufgrund von erworbener Kenntnis objektiv bestehender Zusammenhänge handeln und tätig sein können. Hier nämlich scheint die Freiheit, wenn überhaupt irgendwo, angesiedelt zu sein.

Zwei tendenziell gegenläufige Ideen sind für eine solche Überbrückung des Schnitts zwischen objektiver Erkenntnis und subjektiv tätiger Existenz von Wichtigkeit: Erstens müssen die erkannten Zusammenhänge in eine Art *Landkarte möglichen Verhaltens* eingetragen werden. Es muss also um objektive Zusammenhänge gehen, zu denen unsere Tätigkeiten überhaupt in einer beeinflussenden Beziehung stehen können.²¹ Zum Beispiel können wir nichts ausrichten in Beziehung auf Zahlen, vergangene Zustände in fernen Galaxien oder in Beziehung auf bestehende Naturgesetze, obwohl wir all dies erkennen können. Solche objektiven Erkenntnisse gehören deshalb nicht zur möglichen Legende von Verhaltenskarten. Allerdings erschließen wir uns durch unsere Technik immer weitere Gebiete möglichen Verhaltens, von denen wir so ebenfalls Verhaltenskarten anfertigen können. Ein Beispiel dafür wäre die Gentechnologie. Im Prinzip aber ist das erkannte Objekt erst durch seine Einbettung in eine solche Kartierung *relativ* auf unsere Tätigkeiten ein möglicher Grund oder möglicher Gegenstand von Handlungen, nicht aber unmittelbar als bloß Erkanntes.

Zweitens – und mit einer solchen Kartierung unvermeidlich einhergehend – stellt sich erst an diesem Punkt sowohl die Idee wie auch das Problem einer *Entscheidung* unseres subjektiven Handlungswegs nach jener viele Verhaltenswege offerierenden Landkarte ein. Es kann keine Entscheidung ohne eine Vielfalt vorgeschlagener Wege geben; und keine vorgeschlagenen Wege ohne Kartierung der objektiv bestehenden Verhältnisse; und keine Kartierung ohne Erkenntnis von Objekten, zu denen eine modifizierende Beziehung besteht. Eine Entscheidung ist wesentlich erst nach und auf Basis einer Kartierung objektiver Verhältnisse möglich. Tätigkeiten ohne Kartierung, wie zum Beispiel Verdauen und Schlafen oder emotionale Wallungen, tun wir ganz ohne zu entscheiden. Andererseits kann keine objektive Erkenntnis per se und unmittelbar (ohne Kartierung in Beziehung zu unseren Tätigkeitsarten) einen bestimmten Weg des Handelns oder der Tätigkeit eines Subjekts auf dem betreffenden Gelände zureichend begründen oder in Gang bringen.

Dies ist deshalb so wichtig einzusehen, weil auf die Weise deutlich wird, dass eine objektive Erkenntnis – so ausgedehnt und weitgreifend sie auch sei – Alternativen des Handelns in Beziehung auf jene objektiv bestehenden und als solche erkannten Umstände niemals ausschließt, es sei denn es bestünde überhaupt keine die Verhältnisse modifizierende Beziehung zwischen unseren Handlungen und jenen Objekten. Wenn nämlich überhaupt keine derartige Beziehung zwischen unseren Tätigkeiten und den erkannten Objekten besteht, dann existieren und handeln wir gar nicht in derselben Welt, in der die Objekte existieren, von denen wir eine Erkenntnis haben. So z. B. gibt es keine beeinflussende Form der Beziehung zwischen unseren Tätigkeiten und dem Raum der Zahlen und mathematischen Gegenstände. Sie sind un-

²¹ Diese Bedingung hat bereits Aristoteles als eine unerlässliche Voraussetzung praktischer Entscheidung namhaft gemacht (vgl. *Eth. Nic.* III 5. 1112a30–b8).

erreichbar für uns, und es gibt keine ‚Kartierung‘ der mathematischen Objekte relativ auf die Tätigkeiten, durch die wir unsere Existenz gestalten.

Wenn hingegen eine beeinflussende Beziehung besteht zwischen unseren Tätigkeiten und gewissen Objekten, die wir erkennen können, dann kann der jeweils aktuelle Stand der Dinge, den wir objektiv erkennen könnten, nicht einschließen, wie wir uns mit Blick auf seine Kartierung in ihm bewegen und verhalten. Denn die Landkarte, die wir brauchen, kann nicht ein Teil der kartierten Landschaft sein. Obwohl es möglich wäre, sie einer neu zu kartierenden Landschaft zuzuschlagen. Aber dann ist die neuerlich benötigte Kartierung wiederum nicht Teil des Landes, auf dem wir uns so oder anders bewegen können.²² Sofern wir jedoch in Beziehung auf irgendein objektiv gegebenes Land überhaupt sollen handeln können (wie wir voraussetzen), kann nicht auf seine Kartierung verzichtet werden. Nur dann, wenn auch unser Handeln und all unser Tätigsein selbst wiederum der objektiven Landschaft zugeschlagen würden, könnte es in der Tat keine Alternativen zu unseren Tätigkeiten mehr geben. Doch bedeutete dies nichts anderes, als dass *kein Subjekt von Handlungen zurückbliebe*.

Die vorgeführte Überlegung ist für die Frage des Determinismus (als ein oft gegen die Möglichkeit der Freiheit ins Feld geführtes Argument) in zwei Hinsichten interessant. Denn erstens wird durch sie nahegelegt, dass der Begriff der Entscheidung aus prinzipiellen Gründen nur da in Anschlag gebracht werden kann, wo objektiv bestehende Verhältnisse in Relation zu der durch bestimmte Tätigkeitsformen geprägten Existenzweise von handelnden Subjekten gesetzt sind. Ohne eine solche Relativierung, die eine Kartierung des objektiven Geländes erst möglich macht, ist der Begriff der Entscheidung sinnlos und damit a fortiori der Begriff der *freien* Entscheidung. Es ist aber klar, dass die verbreiteten Formulierungen des Determinismus, die einen Einwand gegen mögliche Freiheit begründen, die objektiven Verhältnisse der Welt ohne eine solche Relativierung auf subjektive Tätigkeitsformen beschreiben. Denn die Tätigkeiten aller Subjekte sollen selbst ein nach objektiv gültigen Naturgesetzen logisch implizierter Bestandteil der deterministisch begriffenen Verhältnisse sein.²³ Im Grunde fingiert die These des Determinismus in dieser Form einen Zustand der Welt, in dem kein Subjekt mehr übrig ist.

Das könnte die Verfechter einer solchen Ansicht dazu verleiten zu meinen, dass dann eben die Existenz eines handelnden Subjekts eine bloße Illusion sei, jedoch objektiv betrachtet weder ein Subjekt existiere noch eine irgendwie zu Alternativen ‚freie‘ Entscheidung für bestimmte subjektive Tätigkeiten ein realer Bestandteil der

²² Mit einem ähnlichen Gedanken versuchte Max Planck (1978) in seinem Vortrag über Willensfreiheit von 1936 m. E. völlig zu Recht die Freiheit des Willens mit seiner Determination zu vereinbaren: „Jede neu gewonnene Erkenntnis löst [...] ein neues Willensmotiv aus, und die Erkenntnis dieses Motivs schafft abermals eine neue Situation, in endloser Folge, und da der Beobachtete, das wollende Ich, dem Beobachter, dem erkennenden Ich, keinen Gehorsam schuldig ist, so wird man niemals mit Sicherheit behaupten können, dass die schließliche Willensentscheidung im Sinne der zuletzt gewonnenen Erkenntnis ausfallen wird“ (282).

²³ So z. B. die für die Freiheitsdiskussion Standards setzende Definition durch Peter Van Inwagen (1983), 65: „We shall apply this term to the conjunction of these two theses: For every instant of time, there is a proposition that expresses the state of the world at that instant; if p and q are any proposition that express the state of the world at some instants, then the conjunction of p with the laws of nature entails q.“

Welt sein könne. Obwohl dies durchaus wahr sein könnte, so *folgt* es doch keineswegs allein daraus, dass unsere Tätigkeiten überhaupt, und zwar gleichgültig wodurch, für determiniert gehalten werden. Sie könnten nämlich auch, wie die oben gegebene Darstellung nahe legt, durch *wirklich Subjektives*, d.h. durch gewisse tatsächlich unternommene Tätigkeiten realer Subjekte, auf die sie ihre Existenz zu setzen und einzuschränken belieben, determiniert und so verursacht sein. Dann – wenn es so wäre – würden wir nach Erringung gewisser objektiver Erkenntnisse Verhaltenskarten zu bestimmten objektiven Geländen anfertigen, zu denen unsere Tätigkeiten in einer beeinflussenden Beziehung stehen können, und dank eines so erarbeiteten Überblicks über eine landesspezifische Vielfalt von Verhaltensvorschlägen nach Maßgabe unserer besten Überlegungen und am wichtigsten genommenen Gefühle und Wünsche – die sämtlich Tätigkeiten sind – eine Entscheidung zwischen mehreren der auf der Karte verzeichneten Alternativen treffen. Wer nun darauf beharren wollte, dass eine solche Entscheidung – weil überhaupt und sei es durch unser sorgfältigstes und umsichtigstes Nachdenken determiniert – nicht frei sein könne, dem darf man auch das ruhig zugeben; denn seine Worte bedeuten dann etwas anderes als wir üblicherweise mit ‚Freiheit‘ meinen. Pflegen wir damit doch nicht noch mehr zu verbinden, als erstens reale Alternativen des Handelns zu haben, zwischen denen wir zweitens durch ungezwungene Ausübung unserer intellektuellen Fähigkeiten und drittens nach Maßgabe unserer wahren Präferenzen viertens eine Entscheidung treffen, ohne die wir das betreffende Tätigkeitsfeld gar nicht betreten könnten. – Das aber war alles gewährleistet in dem oben gezeichneten Bild.

Der Streit über den Determinismus als Verhinderung der Freiheit geht also in Wirklichkeit gar nicht um eine Determination von subjektiv unternommenen Tätigkeiten überhaupt, sondern er geht um nicht weniger als die irredizible Existenz von Subjekten und um die Realität des Subjektiven in der Welt. Dies aber haben wir von Anfang an nicht in Frage gestellt. Im Gegenteil muss als dritte Grundlage für die Möglichkeit von Freiheit angenommen werden, dass tätige und handlungsfähige Subjekte in derselben Welt real sind, in der auch die Auswirkungen ihrer Handlungen einen objektiven Niederschlag finden. Weder wenn wir jenseits der objektivierbaren Welt der Dinge handelten noch wenn wir als Subjekte nicht Komponente dessen wären, was auch objektiv der Fall ist, wäre die ‚Freiheit‘ eine sinnvolle Forderung. Denn wessen Freiheit keine objektiven Folgen zeitigt, der braucht sie auch nicht zu besitzen; wenn aber Subjekte objektiv betrachtet gar nicht existierten, so könnte man die Freiheit von nichts wahr aussagen.

Aus der oben vorgeführten Erörterung bleibt in jedem Fall die zentrale und von vielen klassischen Theoretikern der Freiheit geteilte Einsicht bestehen²⁴, dass dann, wenn unsere Tätigkeiten durch irgendwelche Ursachen determiniert sind, sie es

²⁴ Als mehr oder weniger evidente Beispiele können Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Leibniz und Kant genannt werden; mir ist aber auch kein einziges Gegenbeispiel bewusst, in dem jemand die These verträte, dass entweder Erkenntnis allein oder ein Streben ohne jeden Anteil von Erkenntnis objektiver Gegebenheiten die *frei* unternommene Tätigkeit eines Subjekts veranlassen könne. In dem Verhältnis zwischen diesen beiden Grundformen von Tätigkeit scheint das Wesen der Freiheit in jedem Fall beschlossen zu liegen, ob man sie am Ende für unverträglich oder kompatibel mit dem Determinismus hält.

*auch durch anderes sein müssen, als durch eine Erkenntnis objektiver Gegebenheiten allein, so weite Teile der objektiven Welt sie auch immer umfassen möge. Nicht allein aus einer Erkenntnis objektiver Gegebenheiten gelangt ein Subjekt zur Einschränkung seiner Existenz auf eine bestimmte Tätigkeit. Denn kein Subjekt existiert lediglich in Erkenntnis.*²⁵

Die Tradition der Philosophie hat diesem anderen, für jede freiheitsverträgliche Determination subjektiver Tätigkeit hinzutretenden Element den viel Unterschiedlichen zusammenfassenden Namen des ‚Willens‘ gegeben. Erkennen und Wollen müssen also *verschiedenen* Wurzeln im selben Subjekt entstammen, wenn Freiheit real sein soll. Oder anders gesagt: es muss sich immer noch ein Wollen oder Streben zu einer Erkenntnis hinzugesellen und ins Verhältnis zum Erkannten setzen, soll eine nach allen vier genannten Gesichtspunkten freie Entscheidung daraus hervorgehen können. Auf diese Weise spielt immer etwas mit, das ich als ‚Parteinahme‘ oder ‚Farbe bekennen‘ nur sehr unvollkommen bezeichnet habe. Und darin liegt der unauflöslche Charakter des Subjektiven.

Max Planck hat in einem mit Recht berühmten Vortrag „Vom Wesen der Willensfreiheit“ aus dem Jahr 1936 auf diesen Unterschied mit am deutlichsten hingewiesen:

[D]ie Freiheit des Willens beruht ebenso wenig auf einer Unvollkommenheit des Erkenntnisvermögens wie auf einer vollkommenen Einsicht in die eigenen Willensmotive. Sie beruht auch nicht, wie jetzt vielfach behauptet wird, auf einer Lücke im Kausalzusammenhang, sondern sie beruht auf dem Umstand, dass der Wille eines Menschen seinem Verstand vorgeht, oder, wie man auch sagen kann, dass sein Charakter mehr wiegt als sein Intellekt.²⁶

Planck fügt hinzu, dass dies nicht etwa bedeutet, dass der Wille nicht seinerseits durch irgendwelche Ursachen determiniert sei; sondern im Gegenteil: der Wille *ist* determiniert nach Auffassung Plancks. Aber der Wille und mit ihm die tatsächliche Handlung eines Subjekts folgt eben niemals ausschließlich aus irgendeiner von ihm erkannten Determination oder Bestimmung, sondern das Subjekt *verhält sich zu ihr* auf eine von ihm – dem betreffenden Subjekt – *insgesamt* abhängende Weise. Es wird so durch alles, was es wirklich tut, unvermeidlicher Weise Partei. Wie jemand Partei ergreift, liegt aber an ihm, nicht am erkannten Objekt und seiner Erkenntnis allein; dies auch dann, wenn jemand vollständig erkennen würde, wie oder wer er ist und mit Blick darauf Partei ergriffe.²⁷ Selbst im Falle einer Koinzidenz des Erkannten mit dem, der sich zu seiner Erkenntnis verhält – also im Fall der Selbsterkenntnis eines Handelnden – entstammt das Verhalten einer anderen Wurzel als

²⁵ Selbst die berühmte *noëseōs noēsis* des Aristoteles besteht im „Genuß“ und ist insofern zugleich subjektiv-praktisch (vgl. *Metaph.* XII 7. 1072b 14–24).

²⁶ Planck (1978), 283.

²⁷ So beschreibt es beispielsweise Leibniz (1971), 184, in Beziehung auf Gott bei der Erschaffung einer wirklichen Welt statt all der anderen möglichen. Auch er wäre insofern als ein freies Subjekt zu begreifen, obwohl er nichts zufällig tut: „Gottes Schau aber ist gewiss nicht zu begreifen wie irgendein Erfahrungswissen, als würde er in von ihm getrennten Dingen etwas sehen, sondern als Erkenntnis a priori (d. h. durch die Gründe der Wahrheiten): insofern er nämlich die Dinge aus sich selbst heraus zwar als mögliche erblickt durch die Betrachtung seiner Natur, als existierend aber nur, wenn die Betrachtung seines freien Willens und seiner Beschlüsse hinzukommt, deren erster lautet, alles auf die beste Weise auszuführen.“

die Erkenntnis.²⁸ Deswegen besteht die Freiheit, wenn irgendwo, in der Art und Weise einer solchen subjektiven Verhältnisnahme zu erkannter Determination (egal wie vollständig oder unvollständig diese Erkenntnis sei); niemals aber kann ein Subjekt frei sein, auf die zu seiner Erkenntnis hinzukommende Einnahme eines solchen Verhältnisses zu verzichten. Man kann diese dritte Grundlage für die Freiheit neben den anderen genannten auch zu der These bündeln, dass Freiheit nur da bestehen kann, wo mit einer objektiven Erkenntnis der Dinge noch nicht aller Tage Abend erreicht ist, sondern jemand angesichts von Erkenntnis, die er hat, erst noch zur Tat schreitet. Freiheit gibt es nur da und nur solange, solange und wo ein Wille noch einen Unterschied macht gegenüber dem, was als tatsächlich der Fall erkannt werden kann.

LITERATURVERZEICHNIS

- Bickhard, M. H./Campbell, D. T. (2000), „Emergence“, in: P. B. Andersen/C. Emmeche/P. V. Christiansen (Hgg.), *Downward Causation. Minds, Bodies and Matter*, Aarhus, 322–348.
- Bishop, J. (1983), „Agent Causation“, in: *Mind* 92, 61–79.
- (1989), *Natural Agency. An Essay on the Causal Theory of Action*, Cambridge.
- Buchheim, Th. (1999), Aristoteles, Freiburg/Br.
- Carrier, M./Mittelstrab, J. (1989), *Geist, Gehirn Verhalten. Das Leib-Seele-Problem und die Philosophie der Psychologie*, Berlin – New York.
- Chisholm, R. M. (1982), „Human Freedom and the Self“, in: G. Watson (Hg.), *Free Will*, Oxford, 24–35.
- Clarke, R. (1995), „Towards a Credible Agent-Causal Account of Free Will“, repr. in: T. O'Connor (Hg.), *Agents, Causes and Events. Essays on Free Will and Indeterminism*, Oxford, 201–215.
- (1996), „Agent-Causation and Event-Causation in the Production of Free Action“, in: *Philosophical Topics* 24, 19–48.
- Dretske, F. (1988), *Explaining Behavior. Reasons in a World of Causes*, Cambridge/Mass.
- (1998), *Die Naturalisierung des Geistes*, Paderborn.
- Hübner, J. (2000), *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des eidos chōriston*, Hamburg.
- Kemmerling A. (2000), „Ich, mein Gehirn und mein Geist: Echte Unterschiede oder falsche Begriffe?“, in: N. Elsner/G. Lüer (Hgg.), *Das Gehirn und sein Geist*, Göttingen, 223–241.
- Leibniz, G. W. (1971), „De libertate“, in: Louis A. Foucher de Careil (Hg.), *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, Nachdr. Hildesheim – New York.
- Pattee, H. H. (2000), „Causation, Control, and the Evolution of Complexity“, in: P. B. Andersen/C. Emmeche/P. V. Christiansen (Hgg.), *Downward Causation. Minds, Bodies and Matter*, Aarhus, 63–77.
- Planck, M. (1978) „Vom Wesen der Willensfreiheit“, wieder abgedruckt in: U. Pothast, *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M., 272–293.
- Ryle, G. (1949), *Concept of Mind*, London.
- Strawson, P. F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London – New York.
- Stump, E. (1990), „Intellect, Will, and the Principle of Alternate Possibilities“, in: M. Beaty (Hg.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame.
- (1999), „Dust, Determinism, and Frankfurt: A Reply to Goetz“, in: *Faith and Philosophy* 16, 413–422.
- Taylor, R. (1966), *Action and Purpose*, Englewood Cliffs.

²⁸ So erkennt Gott (gemäß traditioneller theistischer Auffassungen) jederzeit, wie er Partei ergreift für oder gegen ein geschaffenes Wesen, und wirkt dennoch nicht durch diese Erkenntnis entweder Rettung oder Verdammung für es. Und auch Gottes Selbstliebe ist kein Akt der Erkenntnis, sondern *harmonisiert* nur auf die vollkommenste Weise mit dem, was er erkennt.

- Van Inwagen, P. (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford.
 – (1990), *Material Beings*, Ithaca – London.
 Wiggins, D. (1980), *Sameness and Substance*, Oxford.
 Young, J. Z. (1971), *Introduction to the Study of Man*, Oxford.

ABSTRACT

Der Aufsatz macht drei Erfordernisse für menschliche Freiheit namhaft: (1) *Realität von Tätigkeit* lebendiger Individuen, (2) *kausale Relevanz mentaler Zustände* und (3) *Unauflöslichkeit eines subjektiven Aspekts* in dem Lebendigen. Sie liefern zugleich einen Leitfaden für die Darstellung des Leib-Seele-Verhältnisses, das so zu begreifen ist, dass jene Erfordernisse erfüllbar sind: Mit der Realität von Tätigkeit erstens wird eine substantielle Identität von Leib und Seele in jedem tätigen Individuum, das körperlich existiert, implizit bereits anerkannt. Dennoch sind zweitens grundlegende formale Unterschiede zwischen mentalen und physikalischen Zuständen solcher Körper auszumachen, so dass der substantiellen Identität beider in einem lebendigen Individuum zugleich eine Dualität von Verfassungen, die es besitzt, an die Seite zu stellen ist. Entsprechend kann die kausale Relevanz mentaler Zustände für das Zustandekommen gewisser Handlungen als eigentümliches Kennzeichen der Freiheit in Frage kommen. Schließlich und drittens ist eine Differenzierung zwischen objektiv erkannter Gegebenheit von Zuständen und dem subjektiven Besitz derselben der Grund dafür, dass aus keiner noch so vollständigen objektiven Erkenntnis des Wirklichen allein bestimmte Handlungen gefolgert werden können. Dies Argument macht deutlich, dass Handlungen selbst dann, wenn sie durch gewisse Ursachen komplett determiniert sein sollten, doch nicht als logische Konsequenzen vorausgehender Weltzustände aufgefasst werden können. Eine derartige Auffassung unserer Handlungen ist aber die standardmäßige Rechtfertigung dafür, dass man Freiheit für inkompatibel mit dem Determinismus glaubt halten zu müssen.

Three conditions for human freedom are to be distinguished: (1) The reality of the activity of living individuals, (2) the causal relevance of mental states and (3) an irreducibly subjective aspect in living things. These conditions provide a way of describing the relation between body and soul, such that the conditions are fulfilled: firstly, the reality of activity implicitly assumes the substantial identity of body and soul in every active individual that exists as a body. Secondly, there are however fundamental formal differences between the mental and physical states of such bodies, so that a duality of the states possessed by a living individual has to be recognised along with the substantial identity of its body and soul. Hence the causal relevance of mental states for the occurrence of certain actions may act as the peculiar mark of freedom. Finally, the distinction between the objectively recognised existence of states and the subjective possession of them is the reason that certain actions cannot be deduced from objective knowledge of reality, however complete the latter may be. This argument shows that actions cannot be seen as the logical consequence of preceding states of the world, even if the actions in question were causally completely determined. Such a view of actions is, however, the standard justification that freedom is incompatible with determinism.