

# Beruht die Willensfreiheit auf einer Illusion?

Eberhard Schockenhoff

Obwohl die Erfahrung der Freiheit unbezweifelbar in unserem Selbsterleben verankert ist, bleibt sie für vielfältige Deutungen offen. Das Freiheitsphänomen zeigt sich uns einerseits als eine unabweisbare Gegebenheit der Erfahrung und als Ausgangspunkt ethischer Fragestellungen: Was sollen wir tun? Wer wollen wir sein? An welchem idealen Selbstkonzept wollen wir unsere Lebensführung ausrichten? Andererseits bleibt die Erfahrung der Freiheit ein zweideutiges Phänomen, da wir uns in unseren Willensentscheidungen von vielfachen inneren und äußeren Faktoren abhängig fühlen; inmitten einer komplexen Gemengelage von Wünschen, Empfindungen, Triebregungen, emotionalen Ich-Zuständen und Umwelteinflüssen, von Fremderwartungen und gesellschaftlichen Rollenmustern lässt sich das „Ich selbst“ meiner Entscheidungen und Willensakte oftmals nicht eindeutig ausmachen.

## Die Ambivalenz des Freiheitsgedankens

Das janusartige Gesicht der Freiheit zeigt sich auch in unserem landläufigen Denken über die Freiheit. Einerseits neigen wir dazu, den Menschen als innerlich unfrei anzusehen, als Opfer seines sozialen Milieus oder als einen Automaten, der nach einem von Erbfaktoren und psychischen Mechanismen festgelegten Schema funktioniert. Die Leugnung der inneren Freiheit des Menschen geht aber mit der emphatischen Forderung nach immer größerer äußerer Freiheit im politischen Raum

einher. In diesem Auseinandertreten von bestrittener innerer und vehement postulierter äußerer Freiheit zeigt sich ein tiefer Widerspruch unseres gesellschaftlichen Bewusstseins. Im Zuge der Verwissenschaftlichung unseres Weltbildes neigen viele Einzelwissenschaften dazu, den Menschen zu vergegenständlichen und das, was er als Freiheit und Selbstbestimmung erlebt, auf die Wirksamkeit unpersonlicher Determinanten (Erbfaktoren, Umwelteinflüsse, unbewusste Triebwünsche und so weiter) zurückzuführen. Die Forderung nach politischer Freiheit, nach Emanzipation und Demokratie gerät dadurch in eine merkwürdige Schieflage. Der Begriff „Freiheit“ wird zum Schlüsselwort einer politischen *common-sense*-Denkungsart, die lautstark etwas fordert, wozu sie dem Menschen insgeheim die Fähigkeit abspricht. Dieser Zwiespalt unseres gesellschaftlichen Bewusstseins bildet den mentalitätsmäßigen und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund, vor dem verständlich wird, warum die Willensfreiheit durch neurobiologische Theorien und die Ergebnisse der modernen Hirnforschung erneut zum Problem werden konnte.

## Neurowissenschaftliche Ansätze der Gegenwart

Aufgrund ihrer unbestreitbaren Fortschritte ist es den Neurowissenschaften gelungen, immer speziellere Strukturen und Funktionsabläufe im Gehirn zu unterscheiden, die für das subjektive Erleben und die Bewusstseinsvorgänge des

Menschen von hoher Bedeutung sind. Dem limbischen System gilt in der Debatte um die menschliche Willensfreiheit insofern besondere Aufmerksamkeit, als es diejenigen Zentren umfasst, die im Gehirn an der Steuerung des Gedächtnisses, an der emotionalen Bewertung der Folgen unseres Handelns und an der Vorbereitung von Entscheidungen beteiligt sind. Den so genannten Rückkopplungsschleifen kommt hohe Bedeutung für die Steuerung unserer Empfindungen und Gefühle beim Aufbau der zeitübergreifenden Identität der Person zu; durch sie werden die Empfindungen, Wünsche und Erwartungen, die unser Verhalten unbewusst prägen, daran gemessen, ob sie zum Gesamtkonzept der Person passen oder nicht.

## Ergebnisse der modernen Hirnforschung

Die Hirnforschung beschränkt sich längst nicht mehr darauf, unser Erleben und Bewusstsein global im Gehirn zu lokalisieren, sondern es gelingt ihr inzwischen, bestimmte Teilleistungen mit hoher Evidenz immer spezifischeren Bereichen zuzuordnen. Dabei geht sie davon aus, dass die Bewusstseins-erlebnisse nicht durch eine zentrale Instanz im Gehirn hierarchisch reguliert werden (Homunculus-Theorie), sondern durch parallele Verschaltungen verschiedener Hirnareale von höchster Komplexität zu Stande kommen. Bildgebende Verfahren können die Stoffwechselprozesse (zum Beispiel den Glukose- und Sauerstoffverbrauch) sichtbar machen, die mit der erhöhten Aktivität von Nervenzellen in den betreffenden Hirnregionen einhergehen. So entstehen farbige Bilder, die den Eindruck erwecken, wir könnten unserem Gehirn gewissermaßen beim Denken zuschauen und den Prozess begreifen, wie aus Hirnaktivität Bewusstsein, Geist und Freiheit hervorgehen.<sup>1</sup> Der Gebrauch von technomorphen Metaphern – in populärwissenschaftlichen Darstellungen ist vom

„Feuern“ der Neuronen und von einer Art „Blitzlichtgewitter“ im Gehirn zu lesen – zur Charakterisierung der Hirnaktivität tut ein Übriges, um diesen Eindruck zu verstärken. Ebenso suggeriert die Rede von einer topografischen Karte, die über die Verknüpfung neuronaler Netzwerke in bestimmten Hirnarealen und ihre Zuordnung zu genau definierten Erlebnisqualitäten und Bewusstseinsvorgängen Aufschluss gibt, wir wüssten nunmehr wenigstens im Groben, wie unser Bewusstsein funktioniert und das, was wir „Freiheit“ nennen, zu Stande kommt. Manche Neurowissenschaftler verbinden mit dieser Entwicklung die Hoffnung, in naher Zukunft durch immer engmaschigere Zuschreibungen das menschliche Bewusstsein in seiner Entstehung und spontanen Tätigkeit vollständig erklären zu können, wobei sie unter „erklären“ die Zurückführung mentaler Phänomene auf neuronale Vorgänge verstehen.

## Unterschiedliche Deutungsmodelle

Eine derartige Interpretation der genannten neurowissenschaftlichen Ergebnisse ist jedoch keineswegs zwingend. Sie ist vielmehr nur unter höchst problematischen Annahmen möglich, deren Begründung die einzelwissenschaftliche Fachkompetenz der Hirnforschung übersteigt. In den folgenden Überlegungen sollen daher einige ungeklärte Voraussetzungen und problematische Implikationen eines neurobiologischen Forschungsprogrammes aufgezeigt werden, das sich als universale Grundwissenschaft etablieren möchte und den Anspruch erhebt, in einer neuen „Einheit des Wissens“ sämtliche Phänomene von Kultur, Moral und Religion erklären zu können.<sup>2</sup>

## Reduktiver Physikalismus

Ethisch relevante Handlungen, die wir in unserer Alltagssprache auf die rationale Selbststeuerung der Person und ihre moralische Verantwortung zurückführen,

sollen in einer wissenschaftlich exakteren Beschreibungssprache als neuronale Ereignisse interpretiert werden, die zwar *im* Handelnden lokalisierbar sind, ihm aber nicht mehr in der Weise der verantwortlichen Urheberschaft zugeschrieben werden können.

Das Verhältnis der Person zu „ihren“ Handlungen wird dabei in der Weise gedeutet, dass sie als Instanz sittlicher Verantwortung hinter dem „Ort“ verschwindet, an dem die neurophysiologischen Prozesse ablaufen, die der Gehirnforschung empirisch zugänglich sind. Die Rede von der moralischen Verantwortung und vom freien Willen des Menschen soll dadurch als eine Illusion entlarvt werden, die uns unser Gehirn vorspiegelt. Während wir uns aufgrund dieser undurchschauten Selbsttäuschung einbilden, die Ausführung unserer Handlungen durch einen Willensentschluss selbst ins Werk zu setzen, verhält es sich tatsächlich genau umgekehrt. Sobald sich im Gehirn die notwendigen Erregungsmuster gebildet haben und das Bereitschaftspotenzial zu solchen Handlungen aufgebaut ist, erfolgt ihre Auslösung durch einen Mechanismus, den wir uns selbst durch die ihn begleitende Willensäußerung nur sekundär zuschreiben.

## Die Unterscheidung von Ursachen und Gründen

Wie problematisch diese Überlegung aus der Sicht einer systematischen Ethik ist, lässt sich anhand der erstmals von Plato entwickelten Unterscheidung von Ursachen und Gründen verdeutlichen, die für eine philosophische Handlungstheorie unverzichtbar bleibt.<sup>3</sup> Auf die Frage: „Warum floh Sokrates nicht aus dem Gefängnis?“ sind zwei Arten von Antworten denkbar: Der erste Antworttypus (A) lautet: weil seine Sehnen und Knochen sich nicht bewegten. Er fragt nach den Ursachen, welche die Tatsache, dass Sokrates nicht aus dem Gefängnis floh, wie ein be-

liebigeres anderes Ereignis in der physikalischen Welt erklären können. Der zweite Typus (B) dagegen erforscht die Gründe, die Sokrates bewogen. In dieser Frageperspektive kann die Antwort heißen: weil er seinem *Daimonion* folgen und den Gesetzen des Staates gehorchen wollte.

Gründe „bestimmen“ menschliche Handlungen, aber sie „verursachen“ sie nicht. Was menschliche Handlungen von physikalischen Ereignissen unterscheidet, ist die Struktur ihrer Intentionalität; Menschen handeln um der Ziele willen, die sie durch ihr Handeln erreichen wollen. Ein erkanntes und bewusst gewähltes Ziel „verursacht“ ihr Handeln jedoch nicht, denn es bleibt ihnen die Möglichkeit, auch anders zu handeln. Wenn wir unter verschiedenen Handlungen wählen können, erscheint das Ziel, das wir verfolgen, als der Grund unseres Handelns; es gäbe jedoch keinen Sinn zu sagen, das Ziel sei die Ursache dafür, dass wir uns für diese oder jene Handlungsmöglichkeit entscheiden. Wollten wir auf die Frage, warum Sokrates nicht aus dem Gefängnis floh, antworten: weil sich in seinem Gehirn kein Bereitschaftspotenzial aufgebaut hatte, so wäre dies zweifellos ein erheblicher wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt gegenüber dem trivialen Hinweis auf die Mechanik des menschlichen Bewegungsapparates. Trotz ihres höheren wissenschaftlichen Elaborierungsgrades müsste eine solche Auskunft aber noch immer zu dem Antwort-Typus A gezählt werden, in dessen Geltungsbereich die Frage nach den Gründen, die Sokrates bestimmten, als sinnvolle Frage überhaupt nicht gestellt werden kann.

## Elimination des Subjekts aus der Beschreibung

Werden die Handlungen von Personen ebenso wie ihre Überzeugungen, Wünsche und Absichten auf die univoke Vorstellung neuronaler Ereignisse reduziert, so löst sich nicht nur der Begriff eines kom-

plexen Handlungsgefüges, sondern auch die ihm zu Grunde liegende Vorstellung einer in ihrem Handeln präsenten Person und ihrer Lebensgeschichte auf. Die zentralen Begriffe „Person“ und „Handlung“ könnten dann nur noch als nachträgliche Zusammensetzung ursprünglich atomistischer Grundeinheiten gedacht werden.<sup>4</sup> Eine „Handlung“ wäre demnach in der wissenschaftlich erfassbaren Welt nur als Sequenz kausal verknüpfter neuronaler Ereignisse, aber nicht mehr als ein intentionaler Zusammenhang gegeben. Dass eine wissenschaftliche Theorie zu solchen aus der Sicht der Ethik und unserer lebensweltlich plausiblen Alltagsannahmen kontraintuitiven Konsequenzen führt, qualifiziert sie nicht von vornherein als falsch. Angesichts der weit reichenden Konsequenzen, die sich aus ihren ontologischen Annahmen ergeben, trägt sie jedoch die Beweislast für diese Implikationen.

Aufgrund der methodischen Verschleierung ihrer eigenen ontologischen Voraussetzungen kommen die meisten neurowissenschaftlichen Theorien, die menschliche Handlungen als eine Unterart der Klasse natürlicher Ereignisse verstehen, dieser Argumentationsverpflichtung in keiner Weise nach. Vielmehr bewegt sich die reduktionistische Erklärung menschlicher Handlungen, Überzeugungen und Zielsetzungen immerschon in zirkulären Annahmen. Wenn Handlungen nur als Unterklasse von Ereignissen statt als Alternativbegriff zu ihnen eingeführt werden, dann ist in dieser definitorischen Beschreibung bereits jene unpersönliche Ontologie wirksam, welche durch die wissenschaftliche Analyse des Handlungsphänomens erst begründet werden sollte.

### Undurchführbarkeit des reduktionistischen Programmes

Neben diesen Vorbehalten lässt sich aus prinzipiellen Gründen bezweifeln, dass die reduktionistische Rückführung men-

taler Überzeugungen, praktischer Intentionen oder emotionaler Erlebnisgehalte auf physikalische Basisentitäten im Rahmen einer neurophysiologischen Theorie des Gehirns überhaupt leistbar ist. Eine wissenschaftliche Theorie, die mentale Phänomene aus neuronalen Gegebenheiten erklären möchte, ist selbst ein mentales Phänomen, denn der Vorgang des wissenschaftlichen Erklärens spielt sich im Bewusstsein ab. Insofern beruht eine reduktive Theorie des Bewusstseins, die dessen Eigenständigkeit durch die Rückführung auf basale Vorgänge oder Ereignisse auflösen möchte, auf einer *petitio principii*, die das zu Erklärende (das menschliche Bewusstsein) im Vollzug des Erklärens (durch das Aufstellen einer reduktionistischen Theorie) als Bedingung seiner Möglichkeit bereits voraussetzt.

Das Bewusstsein ist der Ausgangspunkt, nicht das Ergebnis des Erklärens; es kann daher auch nicht „wegerklärt“ oder auf noch ursprünglichere Phänomene zurückgeführt werden. Eine wissenschaftliche Theorie, die einen solchen Versuch unternimmt, zerstört ihre eigenen Voraussetzungen. Sie endet in einem Selbstwiderspruch, da sie ihre notwendigen Entstehungsbedingungen nicht mitreflektiert, sondern nachträglich wieder aufhebt.

Die Widersprüchlichkeit einer reduktiven Deutung von Bewusstsein und Freiheit lässt sich durch ein aktuelles Gedankenexperiment aufzeigen: Angenommen, es käme im gegenwärtigen Streit um die Willensfreiheit zu einem Zusammentreffen der besten Köpfe auf beiden Seiten. In einem Fachgespräch hinter geschlossenen Türen, das eher einer mittelalterlichen Disputation als einer modernen Talkshow vor medialem Publikum ähnelt, werden Argumente ausgetauscht und Standpunkte abgeklärt. Am Ende gelingt es den Neurobiologen und Hirnforschern, nach deren Annahmen die Perspektive der Freiheit nur ein fiktionales „Als-ob“ darstellt,

die eingefleischten Vertreter der alteuropäischen Ethiktradition – die von Plato und Aristoteles über Thomas von Aquin und Kant bis hinauf zu den Diskursethikern des zwanzigsten Jahrhunderts auf der Fähigkeit des Menschen bestanden, sich im Denken zu orientieren und sich selbst Handlungsziele zu setzen – von ihrem wissenschaftlichen Standpunkt zu überzeugen. Ihre empirischen Forschungsergebnisse waren einfach durchschlagend, ihre Erklärungen besser, ihre Argumente überzeugender, sodass den Freunden Platos und Kants keine andere Wahl blieb, als ihre Überzeugung zu revidieren. Die Hintergründigkeit dieses Gedankenexperimentes liegt darin, dass eine derartige Situation, sollte sie jemals eintreten, paradoxerweise nicht die Moralisten der alten Schule, sondern die radikalen Protagonisten der Hirnforschung ins Unrecht setzte. Es wäre ihnen zwar gelungen, ihre wissenschaftlichen Gesprächspartner von der Richtigkeit ihrer neuen Theorie zu überzeugen, aber sie könnten – grausame List der Vernunft – eine solche Bekehrung der Vernunft auf der Basis ihrer hirnhysiologischen Annahmen selbst nicht erklären. Wenn Argumenten, Überlegungen und rationalen Erwägungen keine eigenständige Wirksamkeit in den Orientierungsversuchen des Menschen zukommt, wird auch der Versuch sinnlos, Andersdenkende durch die Beibringung von Gründen überzeugen zu wollen. Die Teilnahme an der Wissenschaftspraxis wird selbst widersprüchlich, wenn unsere mentalen Überzeugungen sich nicht mehr nach der Beweiskraft von Gründen, sondern nach der unterschiedlichen Intensität der beim Denken auftretenden Hirnaktivität richten sollen.

### Falsche Deutungen eines empirischen Experimentes

In diesem Zusammenhang lohnt es sich, einen kritischen Seitenblick auf die Libet's-

schen Experimente zu werfen, die häufig als empirischer Beweis für die kausale Determiniertheit mentaler Phänomene durch neuronale Vorgänge interpretiert werden. Diese später von anderen Forschern unter methodisch strengeren Bedingungen wiederholten Experimente sollten die zeitliche Aufeinanderfolge untersuchen, in der ein subjektiv erlebter innerer Willensentschluss zu der dabei auftretenden Gehirnaktivität steht. Die Versuchspersonen mussten entweder den rechten oder den linken Arm heben (in der späteren Überprüfung des Experimentes: den rechten oder den linken Knopf des Messapparates drücken) und dabei den Augenblick angeben, zu dem sie den inneren „Willensruck“ zu der dann ausgeführten Handlung verspürten. Obwohl Libet, der wie der Hirnforscher John Eccles Dualist und Anhänger der Drei-Welten-Theorie war,<sup>5</sup> ursprünglich hoffte, mit dieser experimentellen Versuchsanordnung den zeitlichen Vorsprung der inneren Willensanspannung messen und somit den Primat des Geistes naturwissenschaftlich beweisen zu können, scheint diese Erwartung durch den Ausgang des Experimentes widerlegt: Das hirnhysiologisch messbare Bereitschaftspotenzial war vorher da; es ging laut Versuchsprotokoll dem subjektiven Erleben des Willensentschlusses regelmäßig um Bruchteile von Sekunden voraus.<sup>6</sup>

Seitdem verbuchen die Vertreter deterministischer Erklärungsmodelle das Libet'sche Experiment und seine Nachahmungen als Beweis für ihre These von der kausalen Verursachung geistiger Phänomene durch ihre neuronalen Korrelate. Gegen eine derartige Interpretation des aufgezeigten experimentellen Befundes wurden jedoch schwer wiegende Bedenken hinsichtlich der weit reichenden Schlussfolgerungen vorgetragen, die in der einen oder anderen Richtung aus ihnen gezogen werden sollen. Selbstverständlich blieben diese Einwände auch dann gültig, wenn die Messergebnisse an-

ders ausgefallen und die innere Willensanspannung vor der messbaren Hirnaktivität aufgetreten wäre.

Im Wesentlichen lassen sich diese Bedenken auf drei Einwände zurückführen: Armheben oder Knopfdrücken sind *erstens* einfache motorische Handlungsalternativen, bei denen die Entscheidung für die eine oder andere keinerlei rationale Erwägung oder Situationsbeurteilung voraussetzt. Hinter dieser reale Entscheidungssituationen extrem vereinfachenden Versuchsanordnung steht ein Zerrbild der Rolle, die der Willensfreiheit in einem auf Freiheit und Vernunft gegründeten Menschenbild zukommt: Der Mensch wird als Zufallsgenerator eruptiv aus ihm hervorbrechender motorischer Handlungen gesehen, die so oder so ausfallen können, ohne dass sich für die eine oder andere Entscheidungsalternative eine rationale Präponderanz von Gründen, Überlegungen und vernünftigen Erwägungen erkennen ließe. Tatsächlich erfolgt aber auch ein Handeln aus Freiheit nicht ohne äußere und innere Vorbedingungen; es setzt die rationale Beurteilung einer vorgegebenen Situation durch die erwägende Person voraus. Der Entschluss des freien Willens zeigt sich nicht als eine „Explosion“ des Geistes, sondern als ein Stellungnehmen zu vielfältigen Vorgegebenheiten; auch freie Entschlüsse haben daher ihre Geschichte und müssen keinesfalls als *ab ovo* neu und unvorhersehbar gedacht werden.<sup>7</sup>

Die Libet'schen Versuche liefern *zweitens* unter Kurzzeit-Bedingungen ab; die Probanden sollten sich innerhalb weniger Sekunden für die eine oder andere Handbewegung entscheiden. Seelische Prozesse sind jedoch ausgesprochene Langzeit-Phänomene, die eine komplexe Vorgeschichte haben. Das Vermögen der Freiheit beinhaltet ja nicht nur die Fähigkeit zu Augenblicks-Entschlüssen; es meint vielmehr die Kunst, ein ganzes Leben nach eigenen Vorstellungen sinnvoll zu planen.

Es gibt Entscheidungen (Berufswahl, Wahl der Lebensform, Wahl des Ehepartners), die einer jahrelangen Vorbereitung bedürfen, bis sie gefällt werden.<sup>8</sup> Zum *Dritten* ist eine Handlung selbst ein komplexes Phänomen, das aus vielen Teilhandlungen aufgebaut ist. Die in den genannten Experimenten suggerierte Entscheidungssituation stellt aber eine zu kleine Einheit dar, um die vollständige Genese einer Willensentscheidung abbilden zu können. Der Wille zu einer komplexeren Gesamthandlung baut sich in einem längeren Überlegungszeitraum auf, der, vorauslaufend zum letzten auslösenden Willensentschluss, die für die Realisierung der Handlung notwendigen neuronalen Voraussetzungen aufbaut. Das Verhältnis zwischen dem Willen und seinen neuronalen Korrelaten muss daher in einem längeren zeitlichen Erstreckungshorizont gedeutet werden. Unbeschadet der Möglichkeit, dass die meisten Einzelsegmente eines Handlungskomplexes durch Bereitschaftspotenziale voraktiviert sein können, gilt dann: „Der Wille ... überdauert eine größere Anzahl von Bereitschaftspotenzialen. Er überwölbt die Detailhandlungen und verbindet sie zu einem Gesamtverhalten.“<sup>9</sup>

## Freiheit als praktische Aufgabe des Menschen

Die Frage nach der Freiheit des Menschen benennt nicht eine unter vielen anderen philosophischen Problemstellungen, sondern die ethische Grundfrage, mit der alles Nachdenken über das moralische Handeln des Menschen seinen Anfang nimmt. Ob der Mensch frei ist oder nicht, das entscheidet sich nicht zuerst in der theoretischen Philosophie oder im Bereich empirischer Einzelwissenschaften, um dann im Bereich des Handelns wie eine technische Erfindung „umgesetzt“ oder „angewandt“ zu werden. Die Antwort auf die Grundfrage der Ethik, ob und inwiefern der Mensch frei ist, fällt vielmehr auf dem

Feld des menschlichen Handelns selbst. Weil der Mensch nicht einfach vorhanden ist wie ein Ding, ist auch seine Freiheit nicht einfach als empirisches Faktum konstatierbar.

Der Mensch entwickelt sich in seinem artspezifischen, für das Menschsein als solches charakteristischen Vermögen nicht wie andere Lebewesen aufgrund von instinktgesicherten Verhaltensmustern, sondern er ist auf sich selbst gestellt und sich als eine Aufgabe gegeben, der er nicht ausweichen kann. Die Rede von der Freiheit bedeutet demnach zuallererst: Der Mensch *soll* frei sein. Freiheit und Selbstbestimmung sind nicht natürliche Gegebenheiten seines Daseins, sondern ein Ziel und ein Auftrag, unter dem sein Leben steht. Freiheit ist deshalb kein *empirischer* und *deskriptiver*, sondern ein eminent *praktischer* Begriff.

Daher gilt wie für die meisten Qualitäten des Menschseins: Freiheit ist in vielfältig abgestufter Weise wirklich; ein Mensch kann mehr oder weniger frei sein, ebenso wie er mehr oder weniger klug, mehr oder weniger geschickt, mehr oder weniger temperamentvoll ist. Frei zu werden und frei zu sein ist die große Existenzaufgabe, zu der jeder Mensch ein Leben lang unterwegs bleibt. Für das gemeinsame Nachdenken über die Freiheit, das uns zur Bewältigung dieser Aufgabe anleiten soll, lässt sich daraus ein dreifaches Resümee ableiten: Freiheit ist ein *praktischer*, *prozesshafter* und wesentlich *kommunikativer* Begriff: Freiheit ist ein Gut, das wir uns nur dadurch aneignen können, dass wir es in Anspruch nehmen.

Freiheit ist ein Gut, das wir nur besitzen können, indem wir es stets von Neuem erwerben. Freiheit ist schließlich das Gut, das wir uns nur dadurch aneignen können, dass wir es mit anderen teilen.

Literatur:

<sup>1</sup> Vgl. dazu G. Roth, *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt a. M. 2003, 9–29.

<sup>2</sup> Vgl. den Titel des jüngsten Buches von E. O. Wilson, *Die Einheit des Wissens*, Berlin 1998.

<sup>3</sup> Vgl. Plato, Phaidon 98 d. 99 b. Vgl. dazu E. Schockenhoff, *Wer oder was handelt? Überlegungen zum Dialog zwischen Neurobiologie und Ethik*, in: *Ich und mein Gehirn. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft*, hg. von G. Rager, Freiburg-München 2000, 239–287.

<sup>4</sup> Vgl. dazu E. Runggaldier, *Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus*, Stuttgart 1996.

<sup>5</sup> Vgl. dazu J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*, Darmstadt 1989, 180–207.

<sup>6</sup> Zur Darstellung des Versuchs vgl. den Artikel von G. Roth *Wir sind determiniert* in der FAZ vom 1. 12. 2003.

<sup>7</sup> Vgl. dazu P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des freien Willens*, München-Wien 2001, 230–249.

<sup>8</sup> Vgl. den Beitrag *Wonach sollen wir suchen?* von R. Olivier in der FAZ vom 13. 12. 2003.

<sup>9</sup> H. Helmrich, *Das verbiete ich mir*, in: FAZ vom 30. 12. 2003.

Die Dezemberausgabe der Politischen Meinung 2004 erscheint im Hinblick auf den 18. Bundesparteitag der Christlich Demokratischen Union Deutschlands zu dem Schwerpunkt

## Reformen in Deutschland.

Weitere Beiträge befassen sich unter anderem mit der Inneren Sicherheit in Deutschland sowie mit den Ergebnissen der Wahlen in den USA.