

Gehirnfunktion  
und  
Willensfreiheit

Schopenhauers neurophilosophische Wende

Günter Schulte

Köln 2006

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
<b>I Die Frage nach der Realität der Außenwelt</b>	<b>3</b>
1 Gehirn-Idealismus	4
2 Das Hirnparadox	18
3 Das Gehirn im Tank	21
<b>II Die Frage nach der Freiheit des Willens</b>	<b>25</b>
4 Schopenhauers Schrift	26
5 Libets Experimente	47
6 Präkognition und Willensfreiheit	57

# Einleitung

„Die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt“, schreibt Schopenhauer 1838, „sind die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuern Philosophie“ (III, 584)<sup>1</sup> – womöglich auch noch der neuesten Philosophie, sieht man auf die zahlreichen und auch populären Veröffentlichungen zu zwei beispielhaften Problemlösungen: Das Labor-Experiment von Benjamin Libet zur Willensfreiheit und das Gedanken-Experiment Hilary Putnams zur möglichen Illusion der Außenwelt. Beide Male geht es ums Gehirn. Bei Libet entscheidet sich mein Gehirn (für mich unbewusst) eine halbe Sekunde früher zu einer Handlungsausführung als ich mich (bewusst) dazu entschieße. Und bei Putnam fragt es sich, ob ich wohl ein Gehirn im Tank sein könnte, das sich die Außenwelt nur einbildet. Diese Problemlösungen können gehirn- oder neurophilosophisch genannt werden. Ich werde sie nachher genauer vorstellen.

Die neurophilosophische Wende in der Problemlösung hat schon vor langer Zeit (zuerst 1813 in seiner Dissertation) Schopenhauer vorgenommen. Bei ihm ist die Außenwelt ein „Gehirnphnomen“ (III, 89) und das Gehirn „faßt“ auch „die Beschlüsse“ (III, 343). Beide, Außenwelt und Willensfreiheit, sind in gewisser Weise Hirnphänomene, nämlich Einbildungen oder Illusionen. Schopenhauers neurophilosophische Wende war eine Verwandlung des sog. transzendentalen Idealismus Kants. In Schopenhauers Augen hatte Kant in der Kritik der reinen Vernunft „die Kritik der Hirnfunktionen geliefert“ (II, 22), die Schopenhauer nun zur Basis seiner Lösung der beiden Probleme des „Erkennens“ und „Wollens“ macht.<sup>2</sup> Ich meine, die heutigen Problemlöser könnten, trotz ihres Vorsprungs in Sachen Hirnforschung, von Schopenhauer profitieren. Durch ihn sieht man nicht nur, wie die heutigen Problemlösungen noch mit Kants Philosophie zusammenhängen, sondern auch, wie sie sich von ihr unterscheiden. Heutige Problemlösungen bringen nämlich, wie Schopenhauer es tat, Bewusstseinsphänomene mit korrelierenden Gehirnvorgängen in (kausale) Verbindung und begehen damit den sog. Kategorienfehler der Gleichsetzung von Geistigem (Empfindung) und Materiellem (Gehirnprozess). Doch nur so, diesem Fehler und den sich daraus ergebenden Paradoxien zum Trotz, kommt man, so meine ich, in Sachen Erkennen und Wollen weiter.<sup>3</sup> Die Unvermeidbarkeit jenes Fehlers und auch der Paradoxien gehört dann wohl mit zur Antwort auf jene beiden Fragen.

---

<sup>1</sup> Hier zitiert mit Angabe von Band- und Seitenzahl aus Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, Hsg. Wolfg. Frhr. von Löhneysen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1962.

<sup>2</sup> Vgl. III, 617

<sup>3</sup> Vgl. Hartwig Kuhlenbeck: *Schopenhauers Satz 'Die Welt ist meine Vorstellung' und das Traumerlebnis*. In: *Festschrift Hübscher. Von der Aktualität Schopenhauers*. Frankfurt a.M. 1972, S. 376-392, hier S. 379.

Die beiden nach Schopenhauer „tiefsten und bedenklichsten Probleme“, das Problem des Erkennens und das des Wollens, werden in den zwei Teilen meiner Arbeit behandelt, in Teil I: Das Problem der Realität der Außenwelt, und in Teil II: Das Problem der Freiheit des Willens. Ich beziehe mich hauptsächlich auf zwei Texte Schopenhauers: im ersten Teil auf *Die Welt als Wille und Vorstellung. Zweiter Band, 1. Kapitel: Zur idealistischen Grundansicht* und im zweiten Teil auf die Preisschrift über die Freiheit des Willens. Der Aktualität Schopenhauers als Neurophilosoph habe ich Rechnung getragen, indem ich Texte heutiger Neurophilosophen (wie Ramachandran, Putnam oder Libet) hinzugezogen habe – quasi in Fortsetzung der Texte Schopenhauers.

## Teil I

# Die Frage nach der Realität der Außenwelt

# Kapitel 1

## Schopenhauers Gehirn-Idealismus

### Die idealistische Grundansicht

Mit folgender (später von Nietzsche wiederholten)<sup>1</sup> Parabel beginnt *Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band*:

Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwa ein Dutzend kleinerer beleuchteter sich wälzt, die, inwendig heiß, mit erstarrter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat – dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im grenzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehn, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur *eines* zu sein von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches als allein die Materie und die Wiederkehr derselben verschiedenen organischen Formen mittels gewisser Wege und Kanäle, die nun einmal dasind. Alles, was empirische Wissenschaft lehren kann, ist nur die genaue Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge.<sup>2</sup>

Ihr entspricht der erste Satz des ersten Bandes: „Die Welt ist meine Vorstellung.“ (I, 31) Denn: diese Welt der Abermillionen Sterne und Planeten samt meiner selbst auf einem derselben, die ist meine Vorstellung. „So unermesslich und massiv“ die Welt auch sein mag, ihr Dasein hängt dennoch

an einem einzigen Fädchen (...): und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in dem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderrufflich behaftet ist, drückt ihr trotz aller *empirischen* Realität den Stempel der *Idealität* und somit der bloßen *Erscheinung* auf; wodurch sie wenigstens von einer Seite als dem Traum verwandt, ja als in dieselbe Klasse mit ihm zu setzen erkannt werden muß. Denn dieselbe Gehirnfunktion, welche während des Schlafes eine vollkommen objektive, anschauliche, ja

---

<sup>1</sup> Vgl. *Kritische Studienausgabe* I/875

<sup>2</sup> Vgl. II, 11

handgreifliche Welt hervorzaubert, muß ebensoviel Anteil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellekt, die Gehirnfunktion.<sup>3</sup>

Im Gehirn sind die (von Kant herausgestellten) Anschauungsformen Raum und Zeit und die Kausalitätsvorstellung *a priori* „disponiert“ – sowohl für die Traumwelt wie für die Wachwelt. Entsprechend sind die Welten des Wach- und des Traumbewusstseins einheitlich geformt. Kausalität ist kein Unterscheidungskriterium für das Wachleben und Träumen. Das allein sichere Unterscheidungskriterium ist das Erwachen. Wird dieses nicht bemerkt oder nicht erinnert, muss „unentschieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geschehen sei“ (I, 49). Demnach müssen wir, um unsere Vorstellungswelt als Illusion bzw. Gehirnphänomen zu erkennen, aus diesem Vorstellen erwachen – also sterben. Nun hat der Träumer doch wohl dasselbe Gehirn noch nach seinem Erwachen. Aber wir Gestorbenen? – Schopenhauer sagte in seiner Berliner Vorlesung *Einleitung in die Philosophie* bei Erläuterung der Gehirnfunktion: „Die ganze Welt beruht auf ihr, liegt in ihr, ist durch sie bedingt. (...) Sie kennen ja keinen Himmel und Erde und Mond und Sterne so schlechthin, an und für sich; sondern sie kennen bloß ein Vorstellen, in welchem das vorkommt und auftritt, nicht anders wie ihre Träume des Nachts auftreten; welche Traumwelt das Erwachen Morgens vernichtet: nicht anders wäre diese ganze Welt vernichtet, wenn der Intellekt aufgehoben oder (...) der Brei aus allen Gehirnkasten geschlagen wäre. Ich bitte, nicht zu meinen, das sei Spaß: es ist Ernst.“<sup>4</sup>

## Keine Welt ohne mich

Wenn ich verschwinde, verschwindet die Welt. Sie verschwindet also millionenfach mit dem Sterben ihrer Bewohner jetzt und jetzt. Und sie entsteht mit dem Erwachen deren Bewusstseins. – Wenn nun in der Welt gar keine verständigen (vorstellenden) Wesen existierten! Kann es eine solche Welt dann überhaupt geben? Für wen sollte sie denn sein?

Hinter dem Problem von der Realität der Außenwelt steckt das Todesproblem. „Die Welt, aus der ich durch den Tod scheide, war (...) nur meine Vorstellung“ (2/25) schreibt Schopenhauer. Sie war nur ein Traum! Nur! Mehr war die Welt nicht. Also eigentlich ein Nichts. – Ein tröstlicher Gedanke? Was ist denn, wenn ich, der Weltträumer, nicht mehr bin und die Welt auch nicht? Gibt es mich dann als Erwachten? Und gibt es da vielleicht noch eine andere Welt für mich, eine nicht von meinem irdischen Verschwinden betroffene Parallelwelt? – Schopenhauer schreibt (in Fortsetzung der eingangs zitierten Parabel): „Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch *Berkeley* und *Kant*, sich darauf besonnen, daß jenes alles zunächst doch nur ein *Gehirnphänomen* und mit so großen, vielen und verschiedenen *subjektiven* Bedingungen behaftet sei, daß die gewöhnliche absolute Realität desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum lässt, die das jenem Phänomen zum

---

<sup>3</sup> II, 12

<sup>4</sup> Zitiert in: Hartwig Kuhlenbeck a.a.O., S. 377

Grunde liegende wäre, d.h. sich dazu verhielte wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich selbst.“ (II, 11) Auf die „andere Weltordnung“ hat es der Idealist anscheinend abgesehen. Dort überlebt er seinen Tod. Kant sagt in seiner Metaphysikvorlesung von 1782/3: „Schon jetzt finden wir uns in der intelligiblen Welt, und jeder Mensch kann sich nach der Beschaffenheit seiner Denkungsart entweder zur Gesellschaft der Seligen oder der Verdammten zählen. (...) Wir sind uns itzt durch die Vernunft schon als in einem intelligiblen Reiche befindlich bewußt, nach dem Tode werden wir das anschauen und erkennen und dann sind wir in einer ganz anderen Welt, die aber nur der Form nach verändert ist, wo wir nämlich die Dinge erkennen, wie sie an sich selbst sind.“<sup>5</sup>

Ist der Idealismus also eine Seelenrettung vor dem Tod? Immerhin: „In Indien“, bemerkt Schopenhauer, ist „der Idealismus sogar Lehre der Volksreligion: bloß in Europa ist er infolge der wesentlich und unumgänglich realistischen jüdischen Grundansicht paradox.“ (III, 46)

## Idealismus / Realismus

Dass alles, was wir erkennen, „innerhalb des Bewußtseins liegt“, ist die „allererste Tatsache“, die der Realismus überspringt, indem er mit dem vermeintlich an sich selbst Seienden, den Dingen als unabhängig vom Bewußtsein beginnt. Wahre Philosophie muss, schon um nur redlich zu sein, idealistisch sein, meint Schopenhauer. Die Dinge sind nicht unmittelbar, ohne das Subjekt zu haben. „Denn nichts ist gewisser, als daß keiner aus sich heraus kann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren: sondern alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde hat, liegt innerhalb seines Bewußtseins. (...) Nur das *Bewußtsein* ist unmittelbar gegeben.“ Es ist die Grundlage der Philosophie, die auf das „Erste und Ursprüngliche zurückzugehen“ hat. Diese Philosophie ist also idealistisch. Descartes hat damit begonnen, indem er „das *Cogito, ergo sum* (Ich denke, also bin ich; *Principia philosophiae*, I,7 und 10) als allein gewiß, das Dasein der Welt aber vorläufig als problematisch nahm“ (II, 12). Vorläufig, denn mit Hilfe Gottes, bzw. seiner Gottesvorstellung, konnte er sich der Realität der Welt (der *res extensa*) versichern. Berkeley gelangt zum eigentlichen Idealismus, „d.h. zu der Erkenntnis, daß das im Raum Ausgedehnte (...) nur in unserer *Vorstellung* existiert“ (II, 13). Seine Formel dafür ist das *esse est percipi* (Sein ist Vorgestelltwerden).

„Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Dasein geben.“ (II, 14) Eine Welt ohne ein erkennendes Wesen, also ohne mich, d.h. mein Nichtsein in der Welt, mein Totsein, das lässt sich zwar *in abstracto* denken. Aber dieser abstrakte Gedanke lässt sich nicht realisieren, d.h. nicht auf anschauliche Vorstellungen zurückführen. Wenn man versucht, schreibt Schopenhauer, „*eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginieren*, so wird man inne, daß das, was man da imaginiert, in Wahrheit das Gegenteil von dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts anderes als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anschaut, also gerade das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Wider-

---

<sup>5</sup> Akademie-Ausgabe XXIX, 919 f

spruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen als eine solche dasein sollte“ (II, 14).

## Der Haupteinwand gegen den Gehirn-Idealismus

Dass alles nur ist, indem es von jemand vorgestellt wird, kann doch wohl nicht sein. Ich, der ich ja auch Vorstellungsobjekt für andere bin, bin sicherlich, d.h. im Sinne von Descartes *cogito ergo sum*, auch dann da, wenn ich nicht von jemand anderem vorgestellt würde. Da andere Dinge genauso Objekt für jemand sind wie ich, gilt das auch für die anderen Dinge. Sie wären auch da, wenn sie nicht (von jemand anderem) vorgestellt würden, d.h. sie wären ohne Subjekt da (so, wie der Realismus es will). – Dieser „Haupteinwand gegen die (...) Idealität alles Objekts“ (II, 14) ist wie folgt widerlegbar: Die anderen sind nicht das Subjekt überhaupt. Auch wenn außer mir kein erkennendes Subjekt existierte, wären die Dinge nicht ohne Subjekt da. Denn ich wäre das (einzige) vorstellende Subjekt. Und ich selbst wäre (im angenommenen Fall, dass ich einzig bin) auch noch da: als die von mir selbst vorgestellte Person, also ohne jemand anderen, dennoch als Vorgestelltes und keineswegs als ein Objekt ohne Subjekt. Meine Person wird nämlich auch von mir selbst „immer nur mittelbar, nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorstellungsein ein mittelbares ist“ (II, 15).

Was mich sein lässt, ist das untilgbare Subjekt, das (auch) ich selbst bin als vorstellendes Individuum (Person). Ich bin das, was ich vorstelle. Und wenn ich mich als Engel mir vorstelle, als Einhorn oder Napoleon? – Für andere mag das eine abweichende Vorstellung meiner Person sein, nicht für mich, wenn ich mich so vorstelle. Ich kann nicht aus mir heraus (in die Position eines unsichtbaren Zuschauers), um meine Vorstellung mit dem Vorgestellten zu vergleichen. – Es gibt kein unmittelbares Erkennen (Objektivieren) meiner selbst (wie scheinbar im *cogito me cogitare*, d.h. ich denke mich als denkend, vorstellend, wollend, zweifelnd usw.), nur mittelbares. Unmittelbar ist ein „Gemeingefühl“ (II, 15) des Leibes oder „inneres Selbstbewußtsein“ mit Affekten und Leidenschaften, mit Trauer, Freude, Unbehagen, Schmerzleiden usw.<sup>6</sup> und mit Willensakten. Das Erkennen (oder, wie Schopenhauer meistens sagt: das Bewußtsein anderer Dinge) ist stets ein Gehirnphänomen. Wie das Gehirn selbst! – Das bedeutet entweder einen sinnlosen Zirkel oder eine Selbstreflexivität des Leibes (Gehirns). Schopenhauer schreibt (in Fortsetzung des letzten Zitats):

Nämlich als *Objekt*, d.h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anschauung meines Gehirns: diese ist vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anschauende Verstand seine Funktion, von der Wirkung auf die Ursache zu gehen, vollzieht und dadurch, indem das Auge den Leib sieht oder die Hände ihn betasten, die räumliche Struktur definiert, die im Raume als mein Leib sich darstellt. Keineswegs aber ist mir unmittelbar, etwan im Gemeingefühl oder im innern Selbstbewußtsein, irgendeine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben, welche dann zusammenfallen würde mit meinem Wesen selbst, das demnach, um so dazusein, keines andern, in dessen Erkenntnis

---

<sup>6</sup> Vgl. III, 630

es sich darstellte, bedürfte. Vielmehr ist jenes Gemeingefühl, wie auch das Selbstbewußtsein, unmittelbar nur in Bezug auf den *Willen* da, nämlich als behaglich oder unbehaglich und aktiv in den Willensakten, welche für die äußere Anschauung sich als Leibaktionen darstellen.<sup>7</sup>

Und nun stehen wir vor einem Paradoxon: Ich, die leibhaftige Person, bin mein eigenes Hirnphänomen. Mein Leib, ich, bin nur als Gehirnphänomen meines Leibes. Das Gehirnphänomen setzt einen Leib voraus, also das, was durch es erst hergestellt wird.<sup>8</sup> Schopenhauer schreibt weiter:

Hieraus nun folgt, daß das Dasein meiner Person oder meines Leibes *als eines Ausgedehnten und Wirkenden allzeit ein davon verschiedenes* Erkennendes voraussetzt: weil es wesentlich ein Dasein in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Dasein *für ein anderes* ist. In der Tat ist es ein Gehirnphänomen, gleich viel, ob das Gehirn, in welchem es sich darstellt, der eigenen oder einer fremden Person angehört. Im ersten Fall zerfällt dann die eigene Person in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die sich hier wie überall unzertrennlich und unvereinbar gegenüberstehn. – Wenn nun also meine Person, um als solche dazusein, stets eines Erkennenden bedarf, so wird dies wenigstens ebenso sehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntnis und deren Subjekt unabhängiges Dasein zu vindizieren<sup>9</sup> der Zweck des obigen Einwandes war.<sup>10</sup>

Was nun den Willen betrifft, bezüglich dessen allein unmittelbare Bekundung (im Selbstbewusstsein als im Gemeingefühl des Leibes und als Willensakte) möglich ist, so kann nur bei ihm von einem subjektunabhängigen „*Dasein für sich selbst*“ gesprochen werden. Ohne Subjekt kann es kein Objekt geben. Die Welt der ‘Dinge, an sich selbst betrachtet’, d.h. unangesehen ihres Vorgestelltwerdens durch Subjekte (das heißt nun: Gehirne), also durch mich, ist keine Objektwelt. Raum, Zeit und Kausalität gibt es ja in ihr nicht mehr, sie kommen durch das bei Kant sog. Erkenntnisvermögen, bei Schopenhauer: das Gehirn, hinzu, zu dem, was sich unmittelbar in Willensregungen bekundet. So sagt Schopenhauer auch nicht mehr ‘Dinge an sich’ (im Plural, denn das suggeriert eine an sich seiende Objektwelt, welcher Suggestion Kant erlegen war), sondern ‘Ding an sich’ (im Singular) – und das ist der Wille, das, was an sich ist.

## Die Unstatthaftigkeit des Realismus

Jedenfalls hat Kant gezeigt, was die Dinge an sich nicht sind (oder mit Schopenhauer: was das Ding an sich nicht ist), nämlich nicht das in Raum und Zeit kausale Weltgeschehen (wie es die eingangs zitierte Parabel vorstellt), das auch ohne unser Bewusstsein da wäre. Genau das behauptet der Realismus. Umgekehrt behauptet der Idealismus Kants und Schopenhauers, „daß die Dinge und die ganze Art und Weise ihres Daseins mit unserem Bewußtsein unzertrennlich verknüpft sind“ (II, 18)

---

<sup>7</sup> Vgl. II, 15

<sup>8</sup> Zu diesem sog. Hirnparadoxon s.u. in Kapitel 2

<sup>9</sup> vindizieren = zusprechen

<sup>10</sup> II, 15 f

Dass „die Annahme, die Dinge existieren als solche auch außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig davon, wirklich absurd ist“ (II, 18), kann man auch ohne Kants Lehre von der Idealität von Raum und Zeit und von der Kausalität als einem Verstandesbegriff einsehen. Schopenhauer schreibt: Die „Unstatthaftigkeit“ der Annahme des „absoluten *Realismus*“ lässt sich „wohl unmittelbar nachweisen oder doch wenigstens fühlbar machen durch die bloße Verdeutlichung ihres Sinnes mittels Betrachtungen, wie etwan folgende“ (II, 19):

Gesetzt, die Welt, so wie wir sie erkennen, wäre unabhängig von diesem Erkennen da. Dann könnte es sie geben auch ohne erkennende Wesen in ihr. Man stelle sich nun vor, in diese Welt ohne erkennendes Subjekt würde nachträglich ein erkennendes, d.h. mit einem Gehirn ausgestattetes Wesen hineingesetzt.

Jetzt also stellt in dessen Gehirne jene Welt sich *nochmals* dar und wiederholte sich innerhalb desselben genau ebenso, wie sie vorher außerhalb war. Zur *ersten* Welt ist eine *zweite* gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im *objektiven*, endlosen Raum die *objektive* Welt, genau so ist jetzt im *subjektiven*, erkannten Raum die *subjektive* Welt dieser Anschauung beschaffen. Die letztere hat aber vor der ersteren noch die Erkenntnis voraus, daß jener Raum da draußen endlos ist, sogar auch kann sie die ganze Gesetzmäßigkeit aller ihrer möglichen und noch nicht wirklichen Verhältnisse haarklein und richtig angeben zum voraus und braucht nicht erst nachzusehen: ebensoviel gibt sie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältnis von Ursache und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies alles bei näherer Betrachtung absurd genug ausfällt und dadurch zu der Überzeugung führt, daß jene absolut *objektive* Welt außerhalb des Kopfes unabhängig von ihm und vor aller Erkenntnis, welche wir zuerst gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war als schon die zweite, die *subjektiv* erkannte, die Welt der Vorstellung, als welche allein es ist, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, daß die Welt so, wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Erkenntnis daist, mithin in der *Vorstellung* allein und nicht noch einmal außer derselben. Dieser Annahme entsprechend ist sodann das Ding an sich, d.h. das von jeder Erkenntnis unabhängig Daseiende, als ein von der *Vorstellung* und allen ihren Attributen, also von der Objektivität überhaupt gänzlich Verschiedenes zu setzen.<sup>11</sup>

Und das ist der Wille.

## Das mittelbar und unmittelbar Bewusste

Lässt sich denn die soeben als absurd ausgewiesene Verdopplung der Welt in eine objektive und eine subjektive nicht durch ein Kausalitätsverhältnis zwischen ihnen erklären? Ist nicht – im Sinne von Urbild und Abbild – die objektive Welt die Ursache

---

<sup>11</sup> II, 19 f

für die subjektive als ihre Wirkung? Nein, meint Schopenhauer. Kausalität (oder der Satz vom Grunde) findet immer „nur zwischen Objekten“ in der durch Raum, Zeit und Kausalität bestimmten Erfahrungswelt statt (I, 44); nicht zwischen Subjekt und Objekt. Das Subjekt „bleibt also immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde“<sup>12</sup>

Das Subjektive und das Objektive bilden kein continuum: das unmittelbar Bewußte ist abgegrenzt durch die Haut oder vielmehr durch die äußersten Enden der vom Zerebralsystem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben als durch Bilder in unserem Kopfe. Ob nun und inwiefern diesen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entspreche, ist die Frage. Die Beziehung zwischen den beiden könnte allein vermittelt werden durch das Gesetz der Kausalität.<sup>13</sup>

Die Kausalität kann aber nicht die Brücke sein zwischen Subjektivem (dem unmittelbar Bewussten) und dem Objektiven (der Erfahrungswelt oder „anschaulichen Welt da draußen“, III, 68). – Das Kausalitätsgesetz ist selbst „*subjektiven* Ursprungs“, wie Kant es schon lehrte (wohingegen Locke und Hume einen aposteriorischen, objektiven Ursprung annahmen, also es als empirisch gegeben ansahen) (III, 21). Es ist die „wesentliche Form alles Objekts“, das als solches das Subjekt als sein Korrelat voraussetzt (I, 45). Wir bleiben mit dem Kausalitätsgesetz „stets im *Subjektiven*“, d.h. es ist subjektiven Ursprungs und nicht empirisch gegeben, es ist *a priori*. „Denn das einzige wirklich *empirisch* Gegebene bei der Anschauung ist der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan.“ Das Objekt ist die imaginierte Ursache derselben. Die vermeintliche Kausalität zwischen Objektwelt und subjektiver Vorstellungswelt als ihrer Wirkung ist die notwendige Projektion einer Ursache zu unserer Empfindung. Die Empfindung wird als Objekt unmittelbar (nicht per Reflexion) verstanden. Die Voraussetzung, daß die Empfindung im Sinnesorgan eine Ursache haben müsse, „beruht auf einem in der Form unseres Erkennens, d.h. in der den Funktionen unseres Gehirns wurzelnden Gesetz, dessen Ursprung daher ebenso subjektiv ist wie jene Sinnesempfindung selbst.“<sup>14</sup> Die Kausalität zwischen Objektivem und Subjektivem, zwischen Objekt und Empfindung besteht also nur scheinbar.

Was der Realismus als objektive Kausalität behauptet, nämlich die objektive Welt als Ursache für die subjektive Vorstellungswelt als Wirkung (oder Vorstellungsbild bzw. Widerspiegelung) ist das, was der Verstand (der Intellekt, das Erkenntnisvermögen oder das Gehirn) automatisch macht als „unmittelbaren“ Schluss<sup>15</sup> von der Empfindung als Wirkung auf die Welt als Ursache. Der Realismus ist also die automatische, zwangsläufige Weltanschauung („völlig genügend für das praktische Leben“, II, 21). In der Empfindung bekundet sich ihm das Reale. Aber die Projektion einer objektiven Welt im Kopf bedeutet nicht die Kopfunabhängigkeit der Welt.

Die Empfindungen durch z.B. Hautreizung (Reizung oder Veränderung „der äußersten Enden der vom Zerebralsystem ausgehenden Nerven“) haben allerdings ihre Ur-

---

<sup>12</sup> I, 45; vgl. aber unten: „Wir bleiben mit dem Kausalitätsgesetz stets im Subjektiven.“

<sup>13</sup> II, 20

<sup>14</sup> Vgl. II, 21

<sup>15</sup> Vgl. I, 42

sachen in Veränderungen der Objektwelt, also in einer Einwirkung auf den Körper. Ich kann die subjektive Empfindung als Wirkung objektiver Körperveränderungen erfahren, weil ich beides bin: Subjekt und Objekt der Wahrnehmung. Der Leib ist einerseits Vorstellung wie die Körper überhaupt, d.h. etwas Objektives in Raum und Zeit. Aber: „Dem Subjekt der Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet“ (I, 157). Nur wenn die Empfindung mit der Körperveränderung (z.B. Hautreizung) identifiziert wird (als Subjektives und Objektives zugleich), kann sie als Wirkung außerkörperlicher Veränderungen (in der Welt da draußen), also als Wirkung von Objekten, gedacht werden. Die Kausalitätskategorie gilt ja nur für Veränderungen von Objekten, d.h. „nur zwischen Objekten“.

## Die Rolle der Empfindung

Jede (kausale) Einwirkung auf den Leib ist „sofort und unmittelbar“ (I, 158) auch Einwirkung auf den Willen, betont Schopenhauer:

Sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist. Die Gradation beider sind sehr verschieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt; das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet. Unmittelbar als bloße Vorstellungen zu betrachten und daher von dem eben Gesagten auszunehmen sind nur gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens ist, da er als Anschauung im Verstande schon mittelbares Objekt gleich allen andern ist. Das hier Gemeinte sind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Gesichts, Gehörs und Getastes, wiewohl auch nur, sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigentümliche, spezifische, naturgemäße Weise affiziert werden, welche eine äußerst schwache Anregung der gesteigerten und spezifisch modifizierten Sensibilität dieser Teile ist, daß sie nicht den Willen affiziert; sondern, durch keine Anregung desselben gestört, nur dem Verstande Data liefert, aus denen die Anschauung wird. Jede stärkere oder andersartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d.h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektivität also auch sie gehören.<sup>16</sup>

Gewisse, wenige Empfindungen sind es, die die Welt hervorbringen – mittels des Erkenntnisapparates, des Verstandes, des Gehirns. Der Verstand „hat die objektive Welt erst selbst zu schaffen“. Er hat sie als Ursache gegebener Empfindungen im Raum „zu

---

<sup>16</sup> I, 158

konstruieren“ (III, 69). Empfindungsdaten zur Bestimmung räumlicher Verhältnisse liefern vor allem die zwei ‘objektiven’ Sinne Getast und Gesicht. Die drei anderen, Hören, Riechen, Schmecken, „bleiben in der Hauptsache subjektiv“ (III, 70). Äußere Objekte wirken auf die sensorische Oberfläche des Leibes ein, dort entstehen kausal Veränderungen, die über die Nervenleitungen Veränderungen im Gehirn zu Folge haben. Wir können sie beobachten – aber ihnen nicht ansehen, was für Vorstellungen sie verursachen. Wir können jedoch durch gleichzeitige Beobachtung von eigener Gehirnaktivität (durch bildgebende Verfahren) und eigener Vorstellungstätigkeit sehen, dass spezifische (z.B. regional begrenzte) Hirnaktivitäten zu bestimmten Vorstellungstätigkeiten oder Willensaffektionen (z.B. Erinnern oder Angsthaben) gehören. Ich kann mit einer bestimmten Hirnreizung eine bestimmte Vorstellung kausal hervorrufen. Deshalb kann man – mit Schopenhauer – Empfindung als „subjektives Gefühl“ (einzig in der Form des inneren Sinns, der Zeit, gegeben, III, 68) und den „Vorgang im Organismus“ (II, 21) identifizieren, was gemeinhin als Kategorienfehler gilt. Empfindungen sind subjektiv, d.h. sind Veränderungen nur in der Zeit. Organismuskvorgänge sind objektiv, beobachtbar in Raum und Zeit. Schopenhauer sieht aber Empfindungen als im Sinnesorgan (objektiv) Vorhandenes an.<sup>17</sup> Was ich empfinde hängt ab vom Gehirn, insbesondere seiner Topologie<sup>18</sup>, d.h. davon, in welche Region der sensorische Reiz (als physikalisch-chemische Veränderung) geleitet wird.

Schopenhauer schreibt:

Die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseits der Haut, also außer uns läge. (...) Erst wenn der *Verstand*, – eine Funktion, nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und rätselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis zu fünf Pfund wiegenden Gehirns, – in Tätigkeit gerät und seine einzige und alleinige Form, *das Gesetz der Kausalität*, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird.<sup>19</sup>

Das Kausalgesetz, das doch nur für die Objektwelt da draußen gelten soll im Sinne der Begreifbarkeit einer jeden Veränderung als Wirkung von verursachenden Veränderungen, wird also doch zu einer Brücke zwischen Subjektivem und Objektivem, weil das Subjektive, die Empfindung, als Organveränderung oder als objektives Geschehen eingesetzt wird. Die Empfindung ist „ein subjektives Gefühl“ (III, 68) und zugleich „Vorgang im Organismus“. Damit fusionieren Subjektives und Objektives miteinander. Der Verstand, so schreibt Schopenhauer, fasst „die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche notwendig eine Ursache haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d.i. im Gehirn, prädisponiert liegende Form des äußern Sinns zu Hilfe, den *Raum*, um jene Ursache *außerhalb* des Organismus zu verlegen“ (III, 69).

<sup>17</sup> Vgl. II, 21

<sup>18</sup> Siehe weiter unten in I.2

<sup>19</sup> III, 69

Aber immer und immer besteht die Leistung des Verstandes in unmittelbarem Auffassen der kausalen Verhältnisse; zuerst, wie gezeigt, zwischen dem eigenen Leib und den anderen Körpern, woraus die objektive Anschauung hervorgeht; dann zwischen diesen objektiv angeschauten Körpern unter einander, wo nun (...) das Kausalitätsverhältnis unter drei verschiedenen Formen auftritt, nämlich als Ursache, als Reiz und Motiv, nach welchen dreien sodann alle Bewegung auf der Welt vorgeht und vom Verstande allein verstanden wird.<sup>20</sup>

Ohne diesen mutwilligen Kardinalfehler der Neurophilosophie, Subjektives mit Objektivem zu identifizieren, kann die Neurophilosophie, hier Schopenhauers Konstruktivismus, wonach die Welt ein Gehirnphänomen ist, nicht auskommen.

## Die Realität der Außenwelt

Die Welt ist meine Vorstellung. Außerhalb der Vorstellung des Subjekts gibt es kein Dasein der Objekte. Das Sein der anschaulichen Objekte ist ihr Wirken. In diesem besteht ihre Wirklichkeit. „Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kundgibt, vollkommen real und ist durchaus das, wofür sie sich gibt.“ (I, 45) Erkenntnis oder Erforschung der Wirklichkeit bedeutet Erkenntnis der Wirkungsart der Objekte. Sie ist erschöpfend, weil das Objekt in nichts anderem als Wirken besteht. Ursachenforschung oder Ätiologie erschöpft die Objektwelt. Das innere Wesen der Kräfte<sup>21</sup> bleibt dabei aber unerkannt. „Demzufolge wäre auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der Natur nie mehr als ein Verzeichnis unerklärlicher Kräfte und eine sichere Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Raum und Zeit eintreten, sich sukzedieren, einander Platz machen: aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müsste sie, weil das Gesetz, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen und bei der Erscheinung und deren Erklärung stehnbleiben.“ (I, 155) Dem Naturwissenschaftler genügt das; nicht dem philosophischen Forscher. Der will die Bedeutung der Erscheinungen, der Vorstellungswelt verstehen, die in der naturwissenschaftlichen Erklärung ihm immer doch fremd bleiben. „Die ursächliche Verknüpfung gibt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen.“ (I, 155) „Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellungen wissen; wir fragen, ob diese Welt nichts weiter als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehen müsste.“ (I, 156)

Hier liegt nun der innerste Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: „Ist nicht etwan das ganze Leben ein Traum?“ (I, 47) „Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur einmal, und zwar als Vorstellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, dessen ich mir doppelt bewußt bin, einerseits *Vorstellung*, andererseits *Wille*?“ (I, 51) Aber die Welt ist doch nicht mein eigener Leib! Nur dieser ist mir doppelt gegeben, wird doppelt erkannt:

---

<sup>20</sup> III, 98

<sup>21</sup> der Naturkraft, der Lebenskraft oder Motivationskraft; siehe Teil II, 4.5: *Drei Arten von Kausalität*

einmal als bloße Vorstellung (d.h. als Objekt in der Welt, oder Körper), zum anderen als Wille. Die doppelte Erkenntnis des Leibes gibt uns Aufschluss „über sein Wirken und Bewegen auf Motive wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung, mit einem Wort, über das, was er nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also *an sich* ist“ (I, 161 f).

Diesen Aufschluss haben wir „über das Wesen, Wirken und Leiden aller anderen realen Objekte unmittelbar nicht“ (I, 162). Die anderen Objekte sind zwar als Vorstellungen unserem Leibe gleich, nämlich Raum erfüllend und im Raume wirkend. Ob sie aber wie er Erscheinungen eines (bzw. des) Willens sind, das ist die Frage.

Genau dies ist „die Frage nach der Realität der Außenwelt“. Der *theoretische Egoismus* leugnet, dass es außer mir noch Willenserscheinungen gibt. Und er ist nicht zu widerlegen. Er ist „die letzte Feste des Skeptizismus“, aber „als kleine Grenzfestung“ anzusehen, „die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besetzung aber durchaus auch nie herauskann, daher man (an) ihr vorbeigehn und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf“ (I, 163).

Nun das Entscheidende: Schopenhauers entschließt sich zur Realität der Außenwelt! Er will sie ebenso wie den eigenen Leib als Willenserscheinung ansehen – und erkennen: „Wir werden (...) die Erkenntnis, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Leibes haben, (...) als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erkenntnis von der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib (...) sind, eben nach Analogie eines Leibes beurteilen.“ (I, 163 f)

Was sind die Objekte, die wir als leibanaloge Willenserscheinungen anzusehen haben? Steine, Wolken, Winde, Tiere, Viren, Menschen? – Es sind Wirkendes, Veränderungen, Veränderungen, die Veränderungen verursachen. Nicht überall ist das Bestimmtwerden durch Reize oder auch durch Motive das Wirkliche. Das ist nur eine besondere, wenn auch die deutlichste Willenserscheinung oder Wirklichkeit. So ist z.B. die Gravitation außer aller Vorstellung Wille, aber nicht so, dass sie ein Wirken nach Motiven wäre. Die Planeten brauchen keine Erkenntnis zu haben, um ihre Planetenbahnen richtig zu treffen (wie noch Kepler annahm). Dennoch ist auch ein Stein, der durch Gravitation fällt und wirkt, als Willenserscheinung anzusehen, also als ein *alter ego*, wenn auch niederer Stufe (was die hier wirkende Kraft betrifft). Die Unterstellung von Wille in allem führt zur Erkenntnis, dass jenseits von Raum, Zeit und Kausalität, d.h. an sich nur der Wille da ist als Wesen aller Objekte in der Vorstellungswelt.

Wer nun Schopenhauers Entschluss nicht mitmacht, für den ist die Schopenhauersche Wissenschaft vom Willen in der Natur gegenstandslos. Er bleibt dann bei der bekannten, oberflächlichen Naturwissenschaft, die das „innere Wesen“ (I, 154) der Dinge nie erreicht.

## Mitleid als Realitätsbeweis

Zunächst war die Frage nach der Realität der Außenwelt die nach dem (womöglich kausalen) Verhältnis von Objektivem und Subjektivem. Sie erwies sich als eine aus einem Selbst-Missverstehen der Vernunft entstandene Frage. Sie wurde, schreibt Schopenhauer, durch „Aufklärung ihres Inhaltes“, nämlich durch Aufklärung über den ‘richtigen’

Einsatz der Kausalitätskategorie geklärt.<sup>22</sup> Erst dann zeigte sich der „innerste Sinn“ (I, 51) der Frage nach der Realität der Außenwelt: der Zweifel daran, ob es außer mir noch Wesen gäbe wie mich: ‘beseelte’ Objekte, d.h. Willenserscheinungen, oder Leiber. Der Zweifel konnte nicht beseitigt werden. Als ernsthafte Überzeugung könne der theoretische Egoismus aber „allein im Tollhaus gefunden werden“, meint Schopenhauer (I, 163), der sich für eine leibanaloge Erkenntnis der Objektwelt, insbesondere der lebenden Wesen außer mir, entschließt.<sup>23</sup>

Im anderen Zusammenhang (in seiner Schrift *Über die Grundlage der Moral*) fand Schopenhauer das Mitleid als eine Brücke zwischen Ich und Nicht-Ich. Mitleid ist in gewisser Weise die leibanaloge Erkenntnis des anderen. Das heißt: Das Mitleid löst das Problem der Realität der Außenwelt!

Die Erkenntnis, dass ich nicht allein real, d.h. Willenserscheinung bin, sondern dass alles andere Nicht-Ich, d.h. die Objekte der sog. Außenwelt es auch sind, dass wir also alle dasselbe sind – für diese Erkenntnis gibt es einen Beweis: das Mitleid.

Mitleid bedeutet „Teilnahme am Wohl und Wehe anderer“ (III, 803). Mitleid ist Mitbetroffenheit durch Einfühlung in andere und Mitfühlen mit anderen – Steinen, Pflanzen, Tieren und Menschen, mit dem inneren Wesen alles Nicht-Ichs. Auch mit leblosen Objekten? Weiß man denn, wie weit Leben reicht, ob es nicht bereits irgendwie in der Materie steckt? – Schopenhauer schreibt: „Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittels Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein zerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen in der Erscheinung, d.h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres Wesen existiert in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtsein sich nur mir selber kundgibt.“ Diese Erkenntnis, für welche im Sanskrit die Formel *tat-tvam asi*, d.h. ‘dies bist Du’ der stehende Ausdruck ist, ist es, die als *Mitleid* hervorbricht, auf welcher daher alle echte, d.h. uneigennützig Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute Tat ist.“ (III, 808)

## Metaphysik und Hirnphysiologie des Mitleids

„Diejenige Auffassung, welche den Unterschied von Ich und Nicht-Ich aufhebt, (...) wäre demnach die metaphysische Basis der Ethik und bestände darin, daß das *eine* Individuum im *anderen* unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne.“ (III, 808) Schopenhauer bezeichnet seine Annahme einer wesensmäßigen Identität aller (fühlenden, wollenden) Wesen jenseits von Raum und Zeit (welche die Prinzipien sind der Individuation oder Vereinzelung und Vielheit) als „metaphysisch“. Mit ihr rechtfertigt er das „jedem Menschen angeborene und unvertilgbare natürliche Mitleid“ als Prinzip der Moral. Mitleid wird dadurch als wahr erwiesen. Die Einheit der Individuen als Willenserscheinungen jenseits von Raum und Zeit ist die Wahrheit

---

<sup>22</sup> Vgl. I, 44 f; wir haben aber gesehen, dass die Kausalitätskategorie doch zur Überbrückung der Differenz von Nervenreizung und Empfindung, also ‘falsch’ eingesetzt wurde, was aber genau das Richtige ist.

<sup>23</sup> Vgl. Schopenhauers voluntaristische Realitätsfindung mit Fichtes Entschluss zur Realität in dessen Schrift von 1800 *Die Bestimmung des Menschen*.

des Mitleids. Erst so ist es ein gutes Gefühl. Gut ist, ihm entsprechend zu handeln.

Mit jener Annahme verlässt Schopenhauer – so schreibt er zum Schluss seiner Abhandlung *Über die Grundlage der Moral*, Kap. 22 – „den festen Boden der Erfahrung“. Eine hirnpysiologische Erklärung des Mitleids bzw. jener ‘höheren Erkenntnis’ von der Identität aller Wesen hat er nicht erwogen. Sie kann aber heute tatsächlich gewagt werden – seit man die sog. Spiegelneuronen entdeckt hat.

1996 fand man heraus, dass es dieselben Neuronen sind im Gehirn eines Affen, die aktiv sind, wenn der Affe eine zielgerichtete Bewegung in Richtung Nahrungsquelle macht (z.B. nach einer Erdnuss greift) oder nur beobachtet, wie eine anderer Affe eine solche Bewegung ausführt. Einfühlungsvermögen ist das noch nicht. Aber dann zeigte sich bei sensorischen Zellen im menschlichen Gehirn, dass sie sowohl bei einem Nadelstich in die Haut aktiviert werden, als auch, wenn beobachtet wird, dass eine andere Person mit einer Nadel gepikst wird. „Hier haben wir also echte Empathiezellen! Ich nenne sie auch Dalai-Lama-Neuronen“, sagt Vilayanur Ramachandran, „weil sie die Barriere zwischen dir und deinem Gegenüber auflösen. Diese höhere Erkenntnis, sich nicht grundsätzlich von anderen Menschen zu unterscheiden, sehen die Traditionen des östlichen Mystizismus als Grundlage der Erleuchtung. Unser Einfühlungsvermögen ist keineswegs irgendein abstraktes kognitives Konstrukt, es ist im Gehirn verankert. So gesehen sind die Spiegelneuronen unsere Grundlage für Moral und Ethik.“<sup>24</sup>

Ohne die Spiegelneuronen und insbesondere jene Empathiezellen gäbe es womöglich keine Kultur. Empathie scheint nur Menschen möglich. Das heißt: Wir können Mitleid und Moral nicht von anderen (nicht-menschlichen) Wesen (Tieren, Pflanzen, Steinen, Wolken usw.) uns gegenüber erwarten. – Was aber ein mangelhaftes Funktionieren des Spiegelzellensystems bedeutet, können wir bei uns sehen: Autismus. Ramachandran erklärt das so: „Mit dem Elektronenzephalogramm lassen sich Hirnströme beobachten. Eine bestimmte Komponente davon heißt  $\mu$ -Welle. Die wird im Gehirn eines gesunden Menschen unterdrückt, wenn er eine Handlung vollzieht. Das Faszinierende ist, dass diese Welle auch unterdrückt wird, wenn man eine andere Person bei einer Handlung beobachtet. Offenbar sind die Spiegelneuronen an der Unterdrückung der  $\mu$ -Welle beteiligt. Bei autistischen Kindern zeigte sich nun aber ein anderes Bild: zwar wird die  $\mu$ -Welle auch bei ihnen unterdrückt, wenn sie einen Löffel oder einen Stift greifen. Wenn sie jedoch jemand anderen dabei beobachten, wird die Welle unvermindert gesendet! (...) Im Moment sind wir dabei, (...) mit Biofeedback zu versuchen, den Spiegelzellen von Autisten auf die Sprünge zu helfen. Dafür schaut sich der Patient seine Gehirnströme an, in diesem Fall die  $\mu$ -Welle. Der Autist versucht nun, sie zu unterdrücken – um auf diese Weise womöglich die Aktivität seiner Spiegelzellen zu erhöhen.“

Auf die Frage, wo denn das Selbst bliebe, wenn die Spiegelneuronen die Grenze zwischen dem Ich und den anderen auflösen, antwortet Ramachandran: „Es ist gewiss nicht so abgeschottet, wie wir uns das bisher vorgestellt haben. Das Selbst ist ein soziales Konstrukt, nicht dieser private, bevorrechtigte Fixpunkt, der es zu sein scheint. Der könnte eine Täuschung sein. Aber ich betrete hier das Terrain der Metaphysik. (...) Das ist, als würde ein Physiker fragen, was genau eigentlich die Schwerkraft ist.“

---

<sup>24</sup> Der Spiegel 10 / 2006, S. 139; vgl. auch Joachim Bauer: *Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Hoffmann und Campe: Hamburg 2005.

Man kann ihre Eigenschaften erklären, aber nicht, was sie ist.“<sup>25</sup>

„Von außen (ist) dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen“ hatte Schopenhauer erklärt (I, 156). Was z.B. die Schwerkraft, „die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt“, ist, kann der Physiker nicht erkennen, sie muss ihm ein Geheimnis bleiben (I, 154). Zugänglich ist das Wesen der Dinge nur von Innen, von meinem Wesen her, welches Wille ist. Das heißt nun: durch Empathie oder Einfühlung erschließt sich die Welt als Willenserscheinung, wobei ich mich selbst in allem erkenne, d.h. wiedererkenne als das „ein und selbe Wesen, welches in allem Lebenden sich darstellt“. Vielheit und Geschiedenheit gehören der „bloßen *Erscheinung* an“. Die Hindus hätten dafür den Namen „*Maja*, d.h. Schein, Täuschung, Gaukelbild“, schreibt Schopenhauer (III, 808). – Dann ist doch wohl auch diese Welt des einen Willens hinter dem „Schleier der *Maja*“ (I, 481), die sich durch Empathie erschließt, ein Hirnphänomen?

---

<sup>25</sup> Ebenda S. 141

# Kapitel 2

## Das Hirnparadox

### Der Zellersche Zirkel

In seiner *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*<sup>1</sup> schrieb E. Zeller über Schopenhauer: „Der Philosoph konnte uns nicht genug einschärfen in der ganzen objektiven Welt, und vor allem in der Materie, nichts anderes zu sehen, als unsere Vorstellung. Jetzt ermahnt er uns ebenso dringend, unsere Vorstellung für nichts anderes zu halten als für ein Ereignis unseres Gehirns; und hieran wird dadurch nichts anderes geändert, daß dieses weiterhin eine bestimmte Form der Objektivation des Willens sein soll, denn wenn der Wille dieses Organ nicht hervorbrächte, könnte auch keine Vorstellung entstehen. Unser Gehirn ist aber diese bestimmte Materie, also nach Schopenhauer: diese bestimmte Vorstellung. Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Zirkel, daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll.“ Schon Berkeley hat (im zweiten Gespräch zwischen Hylas und Philonous), dieses Paradoxon intuitiv geahnt und deshalb „die empirisch feststellbare Abhängigkeit des Bewußtseins von korrelierenden Hirnvorgängen“ verworfen.<sup>2</sup> Benno Schlesinger fragt sich<sup>3</sup>, wie der Zellersche Zirkel zu sprengen sei.

Schlesinger postuliert eine „subjekt-unabhängige Wirklichkeit“, in der zwei Gruppen von Objekten zu finden sind: leblose physikalisch-chemische Ereigniskomplexe und lebende. Letztere weisen noch Ganzheitsrelationen auf und bewegen sich vielfach entgegen dem Wahrscheinlichkeitsgefälle. (Sie widersetzen sich durch Aufnahme von Ordnung aus der Umgebung eine Zeit lang der Entropie.<sup>4</sup>) Schlesinger führt aus: „Die Einwirkungen der Außenwelt auf den Organismus erzeugt in ihm physikalisch-chemische Prozesse (...), auf die der höhere Organismus kraft seiner Ausstattung mit einem eigenen Koordinationsorgan, dem Nervensystem, zu reagieren befähigt ist. (...) Die Vorgänge, die sich auf der höchsten funktionellen Schicht des Gehirns abspielen, sind (...) nichts anderes als ein besonderer Aspekt der physikalisch-chemischen Rea-

<sup>1</sup> Oldenburg: München 1873, S. 85 f

<sup>2</sup> Vgl. Hartwig Kuhlenbeck: *Schopenhauers Satz 'Die Welt ist meine Vorstellung' und das Traum Erlebnis*. In: *Festschrift Hübscher. Von der Aktualität Schopenhauers*. Frankfurt a.M. 1972, S. 377

<sup>3</sup> in seinem Beitrag 'Zu Schopenhauers Hirnparadoxon', in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 59 (1978), S. 184 f

<sup>4</sup> Vgl. E. Schrödinger: *Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*. Francke: Bern 1951

lität. Dies geht eindeutig aus elektrophysiologischen Untersuchungen hervor, da schon die vorausseilende Vorstellung einer Handlung das Hirnstrombild in demselben Sinne beeinflusst wie die tatsächlich durchgeführte Handlung.“<sup>5</sup>

Schlesinger schlägt nun ein Bio-Feedback-Experiment vor, bei dem der Zellersche Zirkel gewissermaßen durch Kurzschluss (denn die Welt schrumpft auf die Bilder der Gehirnaktivität, und diese beschränkt sich aufs Anschauen derselben) gesprengt wird, indem vorstellendes Hirn und vorgestelltes fusionieren. Er schreibt: „So könnte eine Versuchsperson, die während eines Gedankenexperimentes ihre eigene Gehirntätigkeit mit Hilfe einer Vorrichtung von bisher ungeahnter Vergrößerungskraft durch ihre durchsichtig gemachte Schädeldecke beobachtet, den jeweiligen Entsprechungen zwischen eigenen Gedanken und den optisch wahrgenommenen materiell-energetischen Vorgängen folgen. Mehr noch: sollte der strukturelle Gleichklang der beiden Erscheinungsreihen ihrer Fusion gleichkommen, würde die Versuchsperson die nunmehr vereinheitlichten Vorgänge als ihre eigenen Bewußtseinsinhalte erleben. Wenn diese Überlegungen Gültigkeit haben, würden sie das Schopenhauersche Hirnparadoxon in einem neuen Licht erscheinen lassen, das heißt die scheinbar widersinnige Annahme rechtfertigen, daß das Gehirn ein Produkt der Vorstellung und die Vorstellung ein Produkt des Gehirns sei. Es wäre nämlich ebenso richtig, daß das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sei – *esse est percipi* – wie es andererseits richtig wäre, dass die Vorstellung ein Produkt des Gehirns ist, denn ohne die Existenz des Gehirns könnte eine Beobachtung (Vorstellung) nie und nimmer stattfinden.“<sup>6</sup>

## Das Gehirn und seine Wirklichkeit

Aber ist das vom Gehirn Vorgestellte, Angeschaute oder Beobachtete auch so real wie das Gehirn selbst? Nein, sagt G. Roth: Wir müssen die Realität, in der das Gehirn samt Organismus und Umwelt sich befindet und tätig ist, unterscheiden von der Welt, die es vorstellt, obwohl es natürlich diese eben genannte Realität vorstellt, in der es selbst vorkommt. Diese vorgestellte Realität nennt er Wirklichkeit, die Wirklichkeit des Gehirns. Diese „Wirklichkeit wird in der realen Welt durch das reale Gehirn hervorgebracht“.<sup>7</sup> Was die reale Welt an sich (unangesehen ihres Vorgestelltwerdens) ist, ist unerkennbar. Mit Roth ist das reale Gehirn, welches vorstellt, nicht das Gehirn, das vorgestellt wird. Letzteres ist Gehirnprodukt wie die ganze Welt inklusive meines Leibes. Obwohl ontologisch verschieden, sind Wirklichkeit und Realität dennoch völlig deckungsgleich. Bis auf eines: Das wirkliche Gehirn (also das kognitive Konstrukt des realen Gehirns) kann, obwohl es sich um das ein und selbe Gehirn handelt, „nicht mehr wahrnehmen“. Roth „löst“ damit das Schopenhauersche Paradox wie folgt: „Das Gehirn, das *mir* zugänglich ist, das ich als Anatom und Physiologe (...) anschauen und untersuchen kann, existiert ja innerhalb meines kognitiven Raumes und ist natürlich nicht mit dem realen Gehirn identisch, das den kognitiven Rahmen erst konstituiert.

---

<sup>5</sup> Schlesinger, a.a.O. S. 184; vgl. auch unten Teil II, Kapitel 5: Libets Experimente zur Willensfreiheit

<sup>6</sup> Schlesinger, a.a.O. S. 185

<sup>7</sup> Gerhard Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1997, S. 325

Was ich, auf dem Operationstisch liegend, auf dem Monitor oder in einem Spiegel dargestellt sehe, halte ich natürlich in diesem Augenblick für das offene Gehirn, das ‘alles das’, was ich erlebe, erzeugt. Wäre dies aber so, dann hätte ich eine paradoxe Situation vor mir: ich könnte zugleich in mir und außer mir sein. Oder anders ausgedrückt: mein Gehirn könnte sich selbst von außen ansehen dadurch, daß es in sich eine Welt erzeugt, in der es selbst identisch enthalten ist. Dies aber führte sofort zur unendlichen Spiegelung des Gehirns in sich selbst. Die Auflösung dieser Paradoxien besteht aber darin, daß das Gehirn, welches wahrgenommen wird, ein kognitives Konstrukt des wahrnehmenden, d.h. konstruierenden Gehirns, ist und als solches selbst nicht mehr wahrnehmen kann.“<sup>8</sup>

Was heißt hier Realität? – Roth postuliert sie heimlich ebenso wie es Schlesinger ausdrücklich tat. In der Realität fand schließlich die Evolution der Organismen statt – bis zum Menschen mit einem Gehirn, in dessen Topologie die Welt hineingearbeitet wurde. Solche Hirne setzt Roth als Weltbildapparate voraus. Roth: „Die Sinnesempfindungen entstehen hinsichtlich ihrer Modalität und Qualität im Gehirn aufgrund einer Bedeutungszuweisung nach topologischen Kriterien. Diese Kriterien sind teils angeboren (...), teils werden sie ontogenetisch erworben.“<sup>9</sup>

Aus der Realität kommt auch der Geist. So erfährt es Roth an sich selbst: „Ich liege mit geöffnetem Schädel und freigelegtem Gehirn im Operationssaal und verfolge alles, was mit mir geschieht, über einen Fernsehmonitor oder einen Spiegel. Ich bewege mit Hilfe einer geeigneten Vorrichtung die Reizelektrode über meine Cortexoberfläche, senke sie hinein und stimulare den einen oder anderen Ort meiner Großhirnrinde. Entsprechend habe ich unterschiedliche Arten von Halluzinationen. Ich kann hiermit das Entstehen des Geistes aus der Materie an mir selbst nachweisen, allerdings wird mir der Vorgang dabei erlebnismäßig nicht im geringsten klarer.“<sup>10</sup> Schließlich muss ich fürs Beobachten der Hirnreizung und Erleben der Halluzination bei Bewusstsein sein. Der Geist ist also vorausgesetzt. Roth muss deshalb zugeben: „Das Gehirn, welches mir zugänglich ist (das wirkliche Gehirn), bringt gar keinen Geist hervor, und dasjenige Gehirn, welches mitsamt der Wirklichkeit Geist hervorbringt (nämlich das reale Gehirn – so muß ich plausiblerweise annehmen), ist mir unzugänglich.“<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Gerhard Roth: Erkenntnis und Realität: Das reale Gehirn und seine Wirklichkeit, in: S.J. Schmidt (Hrsg.): *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1992, S. 229-255, hier S. 238 f

<sup>9</sup> Ebenda S. 235

<sup>10</sup> G. Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, S. 325

<sup>11</sup> Ebenda S. 331 f

# Kapitel 3

## Das Gehirn im Tank

Kann es sein, dass wir in einer Simulation leben? Der Actionfilm *Matrix* hat dieses Szenario vorgeführt: Alle Menschen, alle fühlenden Wesen befinden sich in einem Tank. Ihre Wahrnehmungen, Empfindungen und Gedanken werden von einem Computer kontrolliert. Hilary Putnam hatte schon anfangs der 80er Jahre eine solche Situation beschrieben.<sup>1</sup> Sie ist die Dramatisierung des Descarteschen Argumentes von einem bösen Dämon (*deus malignus*), der hier als Wissenschaftler auftritt. Er ist böse, weil er uns über das täuscht, was wir für real halten, nämlich die sog. Vorstellungswelt. Descartes wollte beweisen, dass der real existierende Gott so etwas, d.h. die Rundumtäuschung nicht zulassen würde, dass wir also der Realität der Vorstellungswelt sicher sein können. Putnam wollte in einem Gedankenexperiment zeigen, dass ich kein eingetanktes Gehirn sein kann, oder anders gesagt: dass die Welt nicht nur ein Gehirnphänomen oder gleichsam ein Traum sein kann. Also dasselbe wie Descartes; nur jetzt ohne Gott.

Putnam schreibt:

Man stelle sich vor, ein Mensch (du kannst dir auch ausmalen, daß du es selbst bist) sei von einem bösen Wissenschaftler operiert worden. Das Gehirn dieser Person (dein Gehirn) ist aus dem Körper entfernt worden und in einen Tank mit einer Nährlösung gesteckt worden. Die Nervenenden sind mit einem superwissenschaftlichen Computer verbunden worden, der bewirkt, daß die Person, deren Gehirn es ist, der Täuschung unterliegt, alles verhalte sich völlig normal. Da scheinen Leute, Gegenstände, der Himmel usw. zu sein, doch in Wirklichkeit ist alles, was diese Person (du) erlebt, das Resultat elektronischer Impulse, die vom Computer in die Nervenenden übergehen. Der Computer ist so gescheit, daß, wenn diese Person ihre Hand zu heben versucht, die Rückkopplung vom Computer her bewirkt, daß sie 'sieht' und 'fühlt', wie die Hand gehoben wird. Darüber hinaus kann der böse Wissenschaftler durch Wechsel des Programms dafür sorgen, daß sein Opfer jede Situation oder Umgebung nach dem Willen des bösen Wissenschaftlers 'erlebt' (bzw. halluziniert). Er kann auch die Erinnerung an die Gehirnoperation auslöschen, so daß das Opfer den Eindruck hat, immer

---

<sup>1</sup> in seinem Buch *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*. Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1982

schon in dieser Umwelt gelebt zu haben. Dem Opfer kann es sogar scheinen, daß es dasitzt und diese Worte hier liest, die von der amüsanten, doch ganz absurden Annahme ausgehen, es gäbe einen bösen Wissenschaftler, der den Leuten die Gehirne herausoperiert und sie in einen Tank mit einer Nährlösung steckt, durch die die Gehirne am Leben erhalten werden. Die Nervenenden sollen mit einem superwissenschaftlichen Computer verbunden sein, der bewirkt, daß die Person, deren Gehirn es ist, der Täuschung unterliegt, daß ...<sup>2</sup>

Putnam behauptet, es gäbe „ein Argument, das wir anführen können, aus dem hervorgeht, daß wir nicht Gehirne in einem Tank sind“ – das aber nicht *die* Leute anführen können, „die wirklich Gehirne in einem Tank sind“. Was ist das für ein Argument, das man nur als nicht wirklich eingetanktes Gehirn vorbringen kann? – Es ist ein Satz, den nur nichteingetankte Gehirne, d.h. wirklich in der Realwelt, in der wir uns befinden, lebende Wesen für wahr halten können. Wie lautet er?

Putnam antwortet: „Obgleich die Leute in jener möglichen Welt alle Wörter, die wir denken und sagen können, denken und ‘sagen’ können, sind sie (wie ich behaupte) nicht imstande, sich auf das zu *beziehen*, worauf wir uns beziehen können. Insbesondere vermögen sie nicht zu denken oder zu sagen, daß sie Gehirne im Tank sind (noch nicht einmal, indem sie denken ‘Wir sind Gehirne in einem Tank’).“<sup>3</sup>

Putnam meint, die eingetankten Gehirne, „die nach denselben Regeln funktionieren wie Gehirne in der tatsächlichen Welt“, können sich mit ihren Worten, z.B. mit dem Wort Baum, nicht tatsächlich auf Bäume beziehen, sie können sich überhaupt nicht auf *äußere* Gegenstände beziehen. Warum nicht? Weil der Bezug (Referenz) eines Wortes auf einen Gegenstand (seine Bedeutung) immer „kausale Interaktion“ beinhaltet. Die Bedeutung eines Wortes kann man nicht ausschließlich durch Rückgriff auf andere Wörter erklären (definieren). Letztlich beinhaltet die objektive Bedeutung oder „die Referenz auf empirische Dinge, in Zeit und Raum, immer – direkt oder indirekt – Kausalität“. „In meiner Beweisführung behaupte ich, dass Hirne-im-Tank nicht einmal auf Bäume, Häuser, Tanks, (und auch auf) die räumliche Relation eines Dinges ‘in’ einem anderen Bezug nehmen können. Die Schlussfolgerung besagt: wenn wir Hirne-im-Tank wären, könnten wir über die Frage ‘Sind wir Gehirne im Tank?’ gar nicht nachdenken. Daher ist die skeptische Hypothese, wir seien alle Gehirne im Tank, entweder falsch oder unverständlich.“<sup>4</sup>

Wir könnten nicht über die Frage ‘Sind wir Gehirne im Tank?’ nachdenken, weil die Wörter ‘Gehirn’, ‘Tank’, ‘in’ und ‘wir’ keine Bedeutung hätten, weil wir nämlich keine kausale Interaktion (wie vermittelt auch immer) mit diesen Dingen haben könnten. Woher wei ich aber, dass *ich* sie habe oder hatte? Kann die nicht auch eingebildet sein? Kausales Interagieren mit anderen Körpern gehört doch mit in die Simulationswelt. – Putnam meint, bei den Leuten im Tank könne sich ein Wort oder ein Satz immer nur auf Vorstellungsbilder beziehen, nie auf Reales, mit dem eine kausale Interaktion (wie vermittelt auch immer) möglich sein muss. Wenn wir wirklich Gehirne im Tank

---

<sup>2</sup> Putnam, a.a.O. S. 21

<sup>3</sup> Ebenda S. 24

<sup>4</sup> Interview mit Putnam, in: *Information Philosophie*, Oktober 2004, Nr. 4, S. 27

wären, dann würde der Satz ‘Wir sind Gehirne im Tank’ meinen, „dass *wir Gehirne in einem Tank im Vorstellungsbild sind* oder etwas dergleichen (falls wir überhaupt etwas meinen). Zu der Hypothese, daß wir Gehirne in einem Tank sind, gehört jedoch auch, daß wir nicht Gehirne in einem Tank im Vorstellungsbild sind (d.h., was wir ‘halluzinieren’, ist nicht, daß wir Gehirne in einem Tank sind). Falls wir also Gehirne in einem Tank sind, besagt der Satz ‘Wir sind Gehirne in einem Tank’ etwas Falsches (falls er überhaupt etwas besagt). Kurz, falls wir Gehirne im Tank sind, ist ‘Wir sind Gehirne in einem Tank’ falsch. Also ist es (notwendig) falsch.“<sup>5</sup>

Crispin Wright<sup>6</sup> hat Putnams Beweis in einem Vierzeiler zusammengefasst, und Olaf Müller<sup>7</sup> hat darüber ein zweibändiges Werk geschrieben.

Der Beweis geht so:

1. In meiner Sprache bezeichnet das Wort ‘Tiger’ die Tiger.
2. In der Sprache eingetankter Gehirne bezeichnet das Wort ‘Tiger’ keine Tiger.
3. Also unterscheidet sich meine Sprache von der Sprache eingetankter Gehirne.
4. Also bin ich kein Gehirn im Tank.

Auch als Dreizeiler ist der Beweis zu haben:

1. Meine Äußerung des Wortes ‘Tiger’ bezeichnen Tiger.
2. Keine ‘Tiger’-Äußerung eingetankter Gehirne bezeichnen Tiger.
3. Also ist meine ‘Tiger’-Äußerung nicht die eines eingetankten Gehirns.

Woher weiß ich also, dass meine Sprache nicht die Sprache eingetankter Gehirne ist, ich also kein Hirn<sup>8</sup> im Tank bin? – Weil mein Wort ‘Tiger’ eben Tiger bezeichnet, reale Tiger versteht sich, Tiger in der realen Welt. Und woher weiß ich, dass es reale Tiger gibt, d.h. dass ich in einer realen Welt lebe zusammen mit den Tigern in möglicher Interaktion<sup>9</sup>? – Ich weiß es nicht, denn ich bin ein Gehirn im Tank.

Und warum sollte nicht ebenso wie ich jetzt ein Gehirn im Tank sich mit diesem Schluss beweisen, dass es kein Gehirn im Tank ist? Weil es nämlich von sich annimmt, es sei kein Gehirn im Tank – schon in der ersten Prämisse. Der Beweis wäre dann falsch, weil er etwas Falsches bewiese. Aber was ist hier das Falsche, was das Richtige? – Ich kann, mit Schopenhauer zu sprechen, nicht aus mir heraus, d.h. aus dem Tank meiner Vorstellungswelt, um zu vergleichen: was ist vorgestellt, was wirklich.

<sup>5</sup> Putnam: Vernunft, Wahrheit und Geschichte, S. 32 f

<sup>6</sup> Crispin Wright: On Putnam’s proof that we are not brains in a vat. In: Clark, Peter / Hale, Bodo (Hrsg.): *Reading Putnam*. Cambridge/Mass.: Blackwell 1994, S. 216-241; hier S. 224, 236 f.

<sup>7</sup> Olaf L. Müller: *Wirklichkeit ohne Illusionen I. Warum die Welt keine Computersimulation sein kann und Wirklichkeit ohne Illusionen II. Metaphysik und semantische Stabilität oder Was es heißt, nach höheren Wirklichkeiten zu fragen*. Mentis: Paderborn 2003

<sup>8</sup> nicht Tiger!

<sup>9</sup> Vorsicht!

Warum ist das so unheimlich, nicht zu wissen, ob man nicht in einer Simulation sich befindet? Warum sind die Urheber der Simulation böse?

Wären wir nach Beendigung des Experiments und Rückversetzung des Gehirns in den alten Körper zornig darüber, die ganze Zeit betrogen worden zu sein? Betrogen um was? Was liegt uns denn am Realsein unserer Vorstellungswelt? Ist es denn nicht so, dass im Tode alles weg ist, Simuliertes und Reales? Fällt es leichter zu gehen, wenn die reale Welt bleibt nach meinem Tode, und nicht verschwindet als Gehirnphänomen mit dem Aufhören der Hirnfunktionen? Wieso kann man eigentlich diese Welt für simuliert, für nicht-real halten? Weil man Träume kennt? Muss ich nicht für real halten, was oder wer da Phänomene erzeugt, der ist, sofern er träumt? Womöglich träumt er sich selbst als Träumenden. Kann es nicht sein, dass ich nur vorkomme in einem Traum, in einem Traum ohne Träumer?<sup>10</sup>

Warum überzeugt mich Dreyfus nicht, wenn er meint: Vielleicht sollten sich die Menschen auch gar nicht so viele Gedanken machen, ob sie nun in einer Simulation leben oder nicht? Die Menschen in der Matrix (in der Filmtrilogie *The Matrix*) hätten es doch gar nicht so schlecht: „Sie können leben, sterben, lieben, arbeiten, treffen Entscheidungen und tun alles, was sie wollen. Nur aus der Simulation fliehen können sie nicht – aber warum sollten sie auch? Nur weil sie auf einer anderen Daseinsebene als Batterien benutzt werden? Sie müssen sich nicht daran stören, weil sie es nicht einmal wissen.“<sup>11</sup>

Natürlich leben wir in der Matrix, in der Simulation, weil wir noch nicht tot sind. Real ist, was ohne mich, d.h. was an sich ist; wie sagte doch Kant: „Nach dem Tode (...) sind wir in einer ganz anderen Welt (...), wo wir nämlich die Dinge erkennen, wie sie an sich selbst sind.“<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Vgl. Fichtes Ich im Traum von einem Traum in *Die Bestimmung des Menschen*

<sup>11</sup> Spiegel online – 16. November 2004. <http://www.spiegel.de/wissenschaft/mensch/0,1518,328008,00.html>

<sup>12</sup> *Metaphysikvorlesung* 1782/3; Akademie-Ausgabe XXIX, S. 919 f

## **Teil II**

# **Die Frage nach der Freiheit des Willens**

# Kapitel 4

## Schopenhauers Schrift über die Willensfreiheit

### 4.1 Einleitung

#### Freiheit: Faktum oder Glaube?

Arthur Schopenhauers Schrift *Über die Freiheit des Willens*<sup>1</sup> ist die 1839 preisgekrönte Antwort Schopenhauers auf die Preisfrage der Königlich Norwegischen Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim: „Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?“ Verdeutsch: ‘Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewusstsein beweisen?’ “(521)

Um es gleich vorwegzunehmen: ‘Nein’, antwortet Schopenhauer, ‘denn es gibt sie überhaupt nicht’. Allerdings, so einsilbig ist seine Antwort nicht. Es gibt nämlich doch noch Freiheit, allerdings eine, die – wie er sagt – transzendental oder übersinnlich ist. Diese zu begründen ist viel umständlicher als jene zu dementieren. Denn, so das von Malebranche stammende Motto seiner Schrift: ‘La liberté est un mystère’<sup>2</sup>.

Schopenhauer steht mit seinem Dementi der Willensfreiheit nicht allein da. In Kapitel IV (das ich hier nicht weiter behandle) führt er seine „Vorgänger“ an: vom Propheten Jeremias über Augustinus, Luther, Vanini, Hume, Hobbes, Spinoza, Priestley und Voltaire zu Kant. Descartes ist nicht dabei. Für ihn, wie für alle Cartesianer, ist die Akademiefrage nämlich ohne Umschweife mit einem glatten ‘Ja’ zu beantworten. In Descartes’ *Principia philosophiae* I, § 41 heißt es: „Dagegen sind wir uns unserer Freiheit und Bestimmungslosigkeit so genau bewußt, daß wir nichts anderes so klar und vollkommen begreifen.“ (532 f). Dementsprechend hält auch Victor Cousin in seinem 1820 verfassten *Cours d’histoire de la philosophie* die Freiheit des Willens für die zuverlässigste Tatsache des Bewusstseins und tadelt Kant dafür, dass er sie bloß aus dem Sittengesetz (dem Sollen des Kategorischen Imperativs als dem für ihn sichersten, ja „einzigem Faktum der reinen Vernunft“<sup>3</sup> bewiesen habe. Gegen Kant wettet Cousin:

---

<sup>1</sup> hier zitiert mit Angabe der Seitenzahl aus Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Werke*, hg. von Löhneysen, Wiss. Buchges.: Darmstadt 1962, Bd. III, S. 519-627

<sup>2</sup> ‘Die Freiheit ist ein Mysterium’ (519, 624)

<sup>3</sup> vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Erster Teil, Erstes Buch, Erstes Hauptstück, § 7

„Die Freiheit ist ein Faktum und nicht ein Glaube.“ (564) Man braucht sie gar nicht zu beweisen, es genügt, sie festzustellen.

Für Kant ist tatsächlich die Freiheit des Willens, ebenso wie die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, bloß ein Postulat oder Glaube, nämlich notwendig anzunehmende Voraussetzung für die Erfüllung des Sittengesetzes.

Kant sagt es so:

Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit, positiv betrachtet (als der Kausalität eines Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehört), und des Daseins Gottes. Das erste fließt aus der praktisch notwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das zweite aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligiblen Welt, d.i. der Freiheit; das dritte aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligiblen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbständigen Guts, d.i. des Daseins Gottes.<sup>4</sup>

## Du sollst, also kannst du

Freiheit wird von Kant also aus dem Faktum des Sollens (einem übersinnlichen Faktum – verglichen mit dem empirisch-sinnlichen Faktum) ‘bewiesen’, d.h. Freiheit bliebe ohne das moralische Gesetz unbekannt. Er demonstriert das am Beispiel des ‘Galgens vor dem Freudenhaus’:

Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde? Man darf nicht lange raten, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe zumutete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte? Ob er es tun würde oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urteilt also, dass er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.<sup>5</sup>

Ähnlich ist es bei Sartre<sup>6</sup>: Ihm gibt die Anerkennung einer Norm, z.B. nicht zu lügen, das Bewusstsein der Freiheit; und zwar auch dann, wenn diese Vorschrift ohne zu

<sup>4</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, Erster Teil, Zweites Buch, Zweites Hauptstück, VI

<sup>5</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, Erster Teil, Erstes Buch, Erstes Hauptstück, § 6, Anmerkung

<sup>6</sup> vgl. ‘Determination und Freiheit’ in *Moral und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1968, edition suhrkamp 290, S. 22-35

zögern immer wieder umgangen wird. Die Anerkennung der Norm bzw. eines Imperativs erklärt einen bestimmten Akt als „unbedingt möglich“. Und das reicht. Sartre sagt: „Jedes moralische Bedürfnis kann unabhängig von äußeren Determinanten unter der Bedingung befriedigt werden, daß im Grenzfall das eigene Leben aufs Spiel gesetzt wird. ... Die Norm als unbedingte Möglichkeit bezeichnet das Subjekt als immer Mögliches, das unabhängig von der Außenwelt und jeder äußeren Bestimmung sich in der Realität allein durch die Erfüllung der gestellten Aufgabe verwirklichen kann.“ Die Norm repräsentiert meine Möglichkeit, mich als Subjekt zu erschaffen, d.h. meine Freiheit.<sup>7</sup>

## Es gibt sie nicht, die Willensfreiheit

Nun zu Schopenhauer. Er beantwortet, wie gesagt, die Frage nach der Beweisbarkeit der Willensfreiheit aus dem Selbstbewusstsein mit ‘Nein’, d.h. es gibt im unmittelbaren Selbstbewusstsein nichts, was auf Willensfreiheit hindeutet, keine Anzeichen oder, wie Schopenhauer sagt, keine „Data“ für Willensfreiheit. Das ist eine „negative Wahrheit“. Wie kann man sie beweisen? Die Probleme mit universellen Es-gibt-nicht-Sätzen oder All-Aussagen bzw. Theoriesätzen – Schopenhauer sagt „negative Wahrheiten“ – sind ihm bekannt.<sup>8</sup> Sie sind womöglich falsifizierbar, aber nicht verifizierbar, wenn man sich an die sinnlichen Fakten hält. Der einzig mögliche Weg, „negative Wahrheiten a priori festzustellen“, sei der Schluß „*a non posse ad non esse* (von der Unmöglichkeit auf die Nichtwirklichkeit)“. (543)

Ist aber nicht die Unmöglichkeit noch weniger zu beweisen als die Nichtwirklichkeit? – Man müsste zeigen, dass Willensfreiheit undenkbar ist, d.h. dass der Gedanke der Willensfreiheit in sich (logisch) widersprüchlich ist. Hatte denn Kant nicht gezeigt, dass Willensfreiheit, allerdings unter der Annahme einer intelligiblen Welt außer der Erscheinungswelt, nicht undenkbar, und d.h. nicht unmöglich ist? Nun, Kants Beweis war falsch<sup>9</sup> – und die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit ist wieder offen.

## Schopenhauers Vorgehen

Schopenhauer durchsucht zunächst das Selbstbewusstsein und findet nichts an Freiheitsdaten, was letztlich einen singulären Es-gibt-nicht-Satz bedeutet, nämlich diesen Satz: ‘Hier an dieser Stelle und jetzt gibt es keine Willensfreiheit im Selbstbewusstsein’. Sodann verschafft er sich den Eindruck oder, wie er meint, die Gewissheit von der Unmöglichkeit der Willensfreiheit. Alsdann schließt er von der Unmöglichkeit auf die Nichtwirklichkeit, die damit a priori festgestellt wäre.

Schopenhauers Antwort ist also ein doppeltes Nein oder ein a priori begründetes empirisches Nein: 1. Im Selbstbewusstsein gibt es keine Data für Willensfreiheit. 2. Es kann dort auch keine geben, weil es die Willensfreiheit überhaupt nicht gibt, ja nicht geben kann. Dieses doppelte Nein erfordert erstens eine empirische Untersuchung des

---

<sup>7</sup> Ebenda S. 25 f

<sup>8</sup> Vgl. Poppers *Logik der Forschung* und Schopenhauer S. 543

<sup>9</sup> vgl. Günter Schulte: Kants nicht-unmögliche Freiheit, in: *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses 1981*, Bouvier: Bonn 1981, S. 568-575

unmittelbaren Selbstbewusstseins auf jene fraglichen Data hin; und zweitens eine rationale Bestätigung des Befundes (der eine Fehlanzeige ist) durch „den reinen Verstand, die reflektierende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung“, welche feststellen, dass ein freier Wille, „ein liberum arbitrium überhaupt nicht existiere“ (543), was so viel heißen soll wie: es kann unmöglich existieren.

Vielleicht sollte man sich aber nicht auf Schopenhauers Behauptung des a-priori-Status seiner negativen Wahrheit bzw. auf seine Ummünzung des „überhaupt nicht existieren“ zu „unmöglich existieren“ kaprizieren. Es reichen wohl einerseits der empirische Befund fehlender Freiheitsdaten im Selbstbewusstsein und andererseits die letztlich metaphysisch begründete Nichtexistenz der Willensfreiheit weder im Selbstbewusstsein noch im Dingbewusstsein.

Die oben genannten beiden Untersuchungen unternimmt Schopenhauer in den Kapiteln II und III mit den Überschriften „Der Wille vor dem Selbstbewußtsein“ (532) und „Der Wille vor dem Bewußtsein anderer Dinge“. Schopenhauer sagt „vor dem“ anstatt, wie ich eben, „im“. Gemeint ist ja, Data für Willensfreiheit zu finden, zum einen in der unmittelbaren (inneren) Selbsterfahrung und zum anderen in der objektiven (äußeren) Erfahrung. Man kann sich aber auch das Selbstbewusstsein und das Bewusstsein anderer Dinge wie eine „Behörde“ (542) vorstellen, an die man sich mit seinem Willensproblem wendet, oder wie ein „Forum“ (534), vor dem das Problem verhandelt wird. Dann steht der Wille einmal vor dem Forum (oder der Behörde) des Selbstbewusstseins, zum anderen vor dem Forum (oder der Behörde) des Bewusstseins anderer Dinge. – Den beiden Kapiteln voran geht Kapitel I „Begriffsbestimmungen“ (521). Bestimmt werden die Begriffe ‘Freiheit’ und ‘Selbstbewusstsein’.

## 4.2 Was heißt Freiheit?

### Drei Arten der Freiheit

Freiheit ist ein negativer Begriff. Durch ihn wird Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden gedacht, das selbst ein Positives ist, nämlich sich als Kraft Äußerndes. Je nach dessen Art unterscheidet Schopenhauer physische, intellektuelle und moralische Freiheit. Das heißt 1. Freiheit als Abwesenheit materieller Hindernisse (z.B. freie Sicht, freie Presse, schulfrei, postfreier Brief usw.), 2. als Abwesenheit intellektueller Hindernisse (z.B. kein Wahnsinn, keine Vergiftung, kein Rausch) und 3. als Abwesenheit hindernder Motive (wie Drohungen, Versprechungen oder Gefahren).

### Die Freiheit animalischer Wesen

In unserem Denken ist der Begriff der Freiheit am häufigsten „das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigentümliches es ist, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehen, willkürlich sind und demnach alsdann frei genannt werden, wann kein Hindernis dies unmöglich macht“ (522). Das Hindernde ist verschiedener Art. Was gehindert wird, ist aber stets der Wille. Anstatt Freiheit durch fehlende Willens- oder Bewegungshindernisse zu fassen, kann man deshalb auch positiv gewendet so definieren: Frei ist, „was sich allein durch seinen Willen bewegt oder allein aus seinem Willen

handelt“. Das heißt: Wessen Handlungen nicht gehemmt werden, sondern seinem Willen gemäß vor sich gehen, kann frei genannt werden.<sup>10</sup>

Also gibt es doch Freiheit! Ja, sicher. Und zwar immer dann, wenn ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handelt, d.h. bei Hindernisfreiheit. Aber das ist nicht schon Willensfreiheit! „Denn nur auf das Können, d.h. eben auf die Abwesenheit physischer Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung.“ (522) Und nicht auf das Wollen bezieht er sich! Diesen Bezug zu unternehmen, nämlich Freiheit auf das Wollen zu beziehen, ist das Problematische, ja Unsinnige, wie wir gleich sehen werden.

## Der philosophische Sinn der Freiheit

Erst wenn wir von der physischen Freiheit abgehen und die intellektuelle oder moralische Freiheit betrachten, haben wir es mit einem „philosophischen Sinn“ des Freiheitsbegriffs zu tun. Dann geht es nämlich um die mögliche Willensbestimmung, um das, was ihn bewegt, d.h. motiviert oder verursacht – und das sind die Motive. Die Theorie der Willensmotivation (in Kapitel III) ist das Zentrum von Schopenhauers Freiheitslehre.

Was also ist intellektuelle Freiheit? – Intellektuelle Freiheit betrifft die freiwillige und unfreiwillige Denkkraft. Die intellektuelle Freiheit ist gegeben, wenn der Intellekt (oder das Erkenntnisvermögen) regelrecht funktioniert. Der Intellekt ist das Medium der Motive, durch welches diese Motive auf den Willen wirken. (624) Davon handelt die Motivationstheorie in Kapitel III. Schopenhauer verschiebt deshalb die Diskussion der intellektuellen Freiheit, weil sie nachher, mit der Motivationstheorie als Voraussetzung, „in der Kürze wird abgehandelt werden können“ (523), und zwar im Anhang S. 624-627.

## Die moralische Freiheit

Bleibt also dritte Art Freiheit, die moralische Freiheit, „welche eigentlich das liberum arbitrium (die freie Willensentscheidung) ist, von dem die Frage der königlichen Sozietät redet“ (523). Erörtert wird also jetzt der Begriff der moralischen Freiheit. Da Freiheit überhaupt ein negativer Begriff ist (Hemmnisabwesenheit für Handlungen), bedeutet moralische Freiheit Abwesenheit nicht-materieller Hindernisse für Handlungen (abgesehen von den psychopathologischen Hindernissen bei der intellektuellen Freiheit). Man kann ja durch „bloße Motive, wie etwan Drohungen, Versprechungen, Gefahren u. dgl., abgehalten werden zu handeln, wie es außer dem gewiß seinem Willen gemäß gewesen sein würde“ (523). Anders als bei physischen Hindernissen, die leicht die menschliche Körperkraft unbedingt übersteigen, sind solche (gewollte Handlungen hemmenden) Motive nie unwiderstehlich, sie können immer durch ein stärkeres Gegenmotiv überwogen werden. Das gilt noch für das „gemeinhin stärkste aller Motive, die Erhaltung des Lebens“: „z.B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für andere, für Meinungen und für mancherlei Interessen“ (524). Umgekehrt kann das Motiv der Lebenserhaltung stärker sein als drohende Folterqualen. Die Drohung führt

---

<sup>10</sup> vgl. S. 522

dann zu ansonsten (d.h. ohne diese Hemmungsmotive, hier: Schmerzandrohung) nicht gewollte Handlungen (etwa eine Namensnennung). Motive bedeuten also zwar keinen objektiven oder absoluten Zwang (wie es leicht bei physischen Hindernissen der Fall ist), wohl aber möglicherweise einen subjektiven Zwang – z.B. für die Person auf der Folterbank. Sie kann nicht mehr ihrem eigenen Willen gemäß handeln, nicht das tun, was sie ‘eigentlich’ will.

## **Freiheit, angewendet aufs Wollen**

Bleibt dann nicht die Frage: „ist der Wille selbst frei?“ (524) – Der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff der Freiheit bezieht sich aufs Können des Handelns. Er bedeutet: dem eigenen Willen gemäß handeln. „Frei bin ich, wenn ich tun kann, was ich will; und durch das ‘Was ich will’ ist da schon die Freiheit entschieden.“ In der Frage „ist der Wille frei“ wird der Begriff der Freiheit in Beziehung auf das Wollen gesetzt. „Diese Verbindung mit dem Wollen einzugehen zeigt sich bei näherer Betrachtung der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit unfähig.“ (524)

Angewendet aufs Wollen führt der empirische Begriff der Freiheit (als ungehindertes Tunkönnen) in die unendliche Iteration. ‘Ist der Wille frei?’ heißt dann ‘kann er tun, d.h. jetzt: wollen, was er will?’ – Wenn ja, fragt es sich, ob er auch wollen kann, was er wollen will. Letztlich führt ein immer weiter aufgeschobenes freies Wollen zu keiner Entscheidung. Die Frage nach einem letzten, von nichts abhängigen Wollen lässt sich dann auf die Frage reduzieren, ob man wollen kann. „Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist, was man wissen wollte, und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem Willen einzugehen.“ (525)

## **Freiheit als Nicht-Notwendigkeit des Wollens**

Will man nun dennoch den Freiheitsbegriff auf den Willen anwenden, muss man den Begriff modifizieren, und zwar abstrakter fassen. Anstatt Abwesenheit von Hindernissen des Könnens (seien sie physischer, psychischer oder motivationaler Art) nimmt man „die Abwesenheit aller Notwendigkeit“ als das, was man im allgemeinen durch den Begriff der Freiheit, der also ein negativer bleibt, zu denken hat. Aber, wie wir gleich sehen werden, geht bei Anwendung dieses Begriffs der Freiheit als Nicht-Notwendigkeit „das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde in allen seinen Bedeutungen die wesentlich Form unseres gesamten Erkenntnisvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll.“ (527) Denn nicht-notwendig heißt soviel wie grundlos. Positiv gewendet heißt das: „Notwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grund folgt.“ Das heißt: „Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grund begreifen, erkennen wir es als notwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehn wir ein, daß es notwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend.“ (526) Je nach Art des zureichenden Grundes, der ein logischer, ein mathematischer oder physischer sein kann, gibt es die logische Notwendigkeit (z.B. beim Schluss), die mathematische (durch reine Anschauung, z.B. bei der Seitengleichheit im

Dreieck bei Winkelgleichheit) oder die physische Notwendigkeit (sobald die Ursache da ist, ist die Wirkung da).<sup>11</sup> Was uns hier interessiert, sind die Äußerungen des Willens, die Willensakte und ihre Verursachung – durch Motive. Das Freie müsste dann (gemäß seiner Definition durch Abwesenheit der Notwendigkeit) das absolut Zufällige, d.h. Grundlose, von keiner Ursache Abhängige sein.

## Der Begriff des freien Willens

„Ein freier Wille wäre ein solcher, der nicht durch Gründe . . . , der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Äußerungen (Willensakte) also schlechthin und ursprünglich ganz aus ihm selbst hervorgingen“. Bei diesem Begriff geht uns „das deutliche Denken“ aus. Aber es ist der Begriff des freien Willens. Der Terminus technicus heißt „*liberum arbitrium indifferentiae* (die freie, nach keiner Seite beeinflusste Willensentscheidung)“ (527). Nach dessen Beweisbarkeit aus dem Selbstbewusstsein hatte also die norwegische Akademie gefragt.

Aus der Annahme eines solchen freien Willens folgt für das damit begabte Individuum, dass ihm „unter gegebenen ganz individuell und durchgängig bestimmten äußeren Umständen zwei diametral entgegengesetzte Handlungen gleichmöglich sind.“ Wir werden noch sehen: Wünschen kann man Entgegengesetztes, nicht aber wollen.

Ehe wir nun an die Hauptaufgabe gehen, im Selbstbewusstsein Data für einen freien Willen (*liberum arbitrium*) zu suchen, ist noch (als zweiter Teil von Kapitel I „Begriffsbestimmungen“) der Begriff des Selbstbewusstseins zu erläutern.

## 4.3 Was heißt Selbstbewusstsein?

### Der Wille als Gegenstand des Selbstbewusstseins

Selbstbewusstsein heißt „das Bewußtsein des eigenen Selbst im Gegensatz zum Bewußtsein anderer Dinge, welches letztere das Erkenntnisvermögen ist“. In seiner früheren Schrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“ § 41 sagt Schopenhauer „Anschauungsvermögen“ für das Bewusstsein von anderen Dingen als es das Selbst ist. Selbstbewusstsein und Bewusstsein anderer Dinge können wir auch subjektive und objektive Erkenntnis nennen. Davon lehrt Schopenhauer<sup>12</sup>: „Jede Erkenntnis setzt unumgänglich Subjekt und Objekt voraus. Daher ist auch das Selbstbewusstsein nicht schlechthin einfach; sondern zerfällt wie das Bewusstsein von anderen Dingen (d.i. das Anschauungsvermögen) in ein Erkanntes und ein Erkennendes. Hier tritt nun das Erkannte durchaus und ausschließlich als Wille auf.“ Das heißt: Der Mensch wird sich seines Selbst unmittelbar bewusst, und zwar „durchaus als eines Wollenden“ (529). Die (subjektiven) Bedingung der Möglichkeit des objektiven Daseins anderer Dinge (die „Formen des Erkennens“ Raum, Zeit und Kausalität) gehören zum Bewusstsein anderer Dinge. Wir finden sie nicht im unmittelbaren Selbstbewusstsein. Ebenfalls

---

<sup>11</sup> Vgl. S. 525 f und dazu Schopenhauers Schrift von 1813 *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde*

<sup>12</sup> Ebenda § 41

zählen wir das „Bewußtsein getanen Rechts oder Unrechts“, das Gewissen, nicht zum Selbstbewusstsein, weil dazu objektive Erfahrung und Reflexion nötig sind und unklar ist, was dabei zur menschlichen Natur gehört und was moralisch-religiöse Bildung hinzugefügt haben. Auch wäre man, wenn der Gewissensruf als Sollen zum Selbstbewusstsein bzw. zum Selbst als dessen Erkanntes gezählte würde, wieder beim Kant'schen „Du kannst, weil du sollst“, also beim Postulat der Freiheit aus dem sich im Selbstbewusstsein als Sollen bekundenden Sittengesetz. Die Preisfrage wäre dann sofort positiv gelöst.

Der einzige Gegenstand des Selbstbewusstseins ist also das Wollen, und zwar nicht nur die Willensakte und förmlichen Entschlüsse, sondern „auch alles Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger als alles Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz: alle Affekte und Leidenschaften“ (529 f). Alles dies sind Bewegungen des Willens. Sie sind „Affektionen desselben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen tätig ist“. Sie beziehen sich alle auf das „Erreichen oder Verfehlen des Gewollten und Erdulden oder Überwinden des Verabscheuten in mannigfaltigen Wendungen“ (530). „Des eigenen Leibes ist man sogar, genau betrachtet, sich unmittelbar nur bewußt als des nach außen wirkenden Organs des Willens und Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß oder widrig sind, zurücklaufen.“

## **Die Bewegungen des Willens und die äußeren Dinge**

Zu dem „in der Äußenwelt Wahrgenommenen und Erkanntem“ (die Gegenstände des äußeren Sinns) stehen jene Bewegungen des Willens, die „den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseins oder, wenn man will, inneren Sinnes ausmachen, in Beziehung. Die wahrgenommenen Gegenstände sind „der Stoff und der Anlaß all jener Bewegungen und Akte des Willens“. Sie sind motivierend, d.h. Bewegung veranlassend für den Willen. Der Zusammenhang von Gegenständen des äußeren Sinnes (Wahrnehmung, objektive Erkenntnis) und denen des inneren Sinnes (des Selbstbewusstseins) ist die Motivation als eine Form von Kausalität. „Der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseins ist, entsteht aus Anlass von etwas, was zum Bewußtsein anderer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnisvermögens ist, welches Objekt in dieser Beziehung Motiv genannt wird.“ (532) Es ist auch der Stoff des Willensaktes, ohne den er nicht eintreten kann.

## **Die Frage nach der Freiheit des Willens**

Die Frage ist nun, ob der Willensakt, wenn das Objekt „für das Erkenntnisvermögen“, d.h. im Bewusstsein anderer Dinge dasteht, ob er dann auch eintreten muss. Wird der Willensakt mit Notwendigkeit durch das Motiv hervorgerufen? Oder behält der Wille beim Eintritt des motivierenden Objekt ins Bewusstsein die Freiheit zu wollen

oder nicht zu wollen? – Freiheit ist dabei in ihrer abstrakteren Definition durch Nicht-Notwendigkeit oder Grundlosigkeit von Handlungen (als Willenäußerungen) gemeint. So entspricht es dem Begriff des *liberum arbitrium indiffentiae*. Die Frage nach der Willensfreiheit ist nun die Frage, ob der Begriff der „Notwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes nach gegebenem, d.h. dem Intellekt vorgestellten Motiv“ anwendbar ist oder nicht? (533)

Diese Frage soll nun im Sinne der Preisfrage der Akademie aus dem Selbstbewusstsein beantwortet werden.

## 4.4 Der Wille vor dem Selbstbewusstsein

### Die Auskunft des Selbstbewusstseins: Ich kann tun, was ich will

„Wir wenden uns also mit unserem Problem an das unmittelbare Selbstbewußtsein“ (533). Wir wenden uns an es wie an eine „Behörde“ (542), d.h. wir bringen das Problem „vor“ das Forum oder die Behörde des Selbstbewusstseins einerseits, sodann (in 1.5) „vor“ das Forum oder die Behörde von Verstand, Vernunft und Erfahrung andererseits. Aber kann man überhaupt vom Selbstbewussten tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität und insbesondere über Motivation erwarten? Das sind doch Begriffe, die aus dem nach außen gerichteten reinen Verstande geschöpft sind. Die können allenfalls „vor dem Forum der reflektierenden Vernunft“ zur Sprache kommen. Das allen Menschen einwohnende Selbstbewusstsein ist ein viel zu einfaches und beschränktes Ding dazu, meint Schopenhauer: Es ...

„kann nicht einmal die Frage verstehn, geschweige sie beantworten. Seine Aussage über die Willensakte, welche jeder in seinem Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwan so ausdrücken lassen: ‘Ich kann wollen, und wenn ich eine Handlung wollen werde, so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehn, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich.’ Das heißt in Kürze: ‘Ich kann tun, was ich will.’ Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbstbewusstseins nicht. ... Seine Aussage bezieht sich immer auf das Tun-Können, dem Willen gemäß: dies aber ist der gleich anfangs aufgestellte empirische, ursprünglich und populäre Begriff der Freiheit, nach welcher frei bedeutet ‘dem Willen gemäß’.“<sup>13</sup>

### Wollen und Wünschen

Hierzu eine Anmerkung: Die Freiheit des Könnens als ein dem Willen gemäßes Tun findet sich im Selbstbewusstsein als Bewusstsein des Tuns, durch das Tun, also erst in der Tat. Vor der Tat und deshalb auch vor dem Freiheitsbewusstsein ist das mögliche

---

<sup>13</sup> S. 534

Tun nur ein Wünschen. So kann ich wünschen, meinen Arm zu bewegen, kann es aber (wegen Lähmung z.B.) nicht tun. Aber indem ich etwas tue, will ich es, und wünsche es nicht nur. Wollen ist Tun, nicht Wünschen oder Sehnen. Freiheit ist ein dem Willen gemäÙes Vorsichgehen der Handlungen, „wann weder Bande noch Kerker noch Lähmung, also überhaupt kein physisches, materielles Hindernis“ die „Handlungen hemmt“ (522). Entsprechendes gilt für die intellektuelle und moralische Freiheit (des Könnens). Die Freiheit des Wollens ist etwas ganz anderes.

## Was das Selbstbewusstsein kann und nicht kann

„Diese Freiheit“ (des Könnens) „wird das Selbstbewußtsein unbedingt aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Das Selbstbewußtsein sagt die Freiheit des Tuns aus – unter der Voraussetzung des Wollens“ (524). Es konstatiert „die Abhängigkeit unseres Tuns, d.h. unserer körperlichen Aktionen vom Willen“. Wonach wir aber fragen, das ist die Freiheit des Willens oder Wollens, d.h. mit der abstrakteren Definition der Freiheit durch Nicht-Notwendigkeit oder Nichtdeterminiertheit<sup>14</sup> „die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußeren Umständen“ (534). Der weniger abstrakte, vom Tun herkommende Begriff der Freiheit, definiert durchs ungehemmte Können, sperrte sich gegen seine Anwendung auf den Willen. Er führte mit der Frage nach den Wollenkönnen (‘Kannst du auch wollen, was du willst?’ und weiter ‘Kannst du auch wollen, was du wollen willst?’) in die unendliche Iteration. Mit dem abstrakteren Freiheitsbegriff ist die Frage nach der Willensfreiheit die Frage nach der Bestimmbarkeit oder Motivierung des Willens, nach der Begründung oder Grundlosigkeit des Wollens, nach seiner Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit (Beliebigkeit, Zufälligkeit). „Wir forschen . . . nach dem Verhältnis des Wollens selbst zum Motiv“ (534). Freiheit, die das Selbstbewusstsein kennt und bezeugen kann, ist die Abhängigkeit unseres Tuns (unserer körperlichen Aktionen) von unserem Willen. Die Freiheit, die wir suchen (das *liberum arbitrium* = Willensfreiheit), ist die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußeren Umständen, den motivierenden Objekten. Über eine solche Unabhängigkeit kann aber das Selbstbewusstsein nichts aussagen, „weil sie außerhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältnis der Außenwelt (die uns als Bewußtsein von anderen Dingen gegeben ist) zu unseren Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtsein aber nicht die Beziehung dessen, was ganz außer seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurteilen kann“ (534 f). Außerhalb des Selbstbewusstseins, d.h. nicht in ihm, sondern im ‘Bewusstsein anderer Dinge’, d.h. in der Erfahrung mittels „reinen Verstandes“ und „reflektierender Vernunft“ (542 f) oder im „Erkenntnisvermögen“ (532) liegen die Objekte des Wollens, die den Willensakt bestimmen (motivieren), also die Motive. Der Willensakt ist auf Objekte gerichtet: das Objekt des Wollens. Es ist zugleich „Stoff des Willensaktes . . . , indem dieser darauf gerichtet ist, d.h. irgendeine Veränderung daran bezweckt, also darauf reagiert: in dieser Reaktion liegt sein ganzes Wesen“ (532). Allein der Willensakt selbst liegt im Selbstbewusstsein. „Sache des Selbstbewußtseins ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem ‘Was ich will’ gemeint ist.“ (535)

---

<sup>14</sup> Vgl. S. 525

## Wollen und Tun

„Auch ist es erst der Gebrauch der Herrschaft, d.i. die Tat, die ihn selbst für das Bewußtsein zum Willensakt stempelt.“ (535) Was gewollt wird, offenbart die Tat. „Jeden Akt meines Willens sehe ich sofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weise) als eine Aktion meines Leibes sich darstellen.“ (541) Wollen ist eben nicht wünschen. Ich kann in einem gegebenen Fall Entgegengesetztes wünschen, aber nicht Entgegengesetztes wollen, was dasselbe ist wie Entgegengesetztes tun. Das Tun bezeugt das Wollen. In einer bestimmten Situation kann ich nach rechts oder nach links gehen, aber nur sofern ich das eine oder das andere will. Ich bin also frei, das oder das zu tun. Dabei ist der Wille, der sich schon entschieden hat, vorausgesetzt. Über die Freiheit des Willens ist bei diesem Freiheitsbefund nichts ausgemacht, nichts über die Unabhängigkeit des Eintritts des Willensaktes selbst, nur etwas über die unausbleibliche Erscheinung des Wollens als „Leibesaktion“ (537). Im Selbstbewusstsein treffe ich mein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar an. Fragt man das Selbstbewusstsein, wovon denn sein Wollen abhängt, so sagt es: ‘nur von mir’. Es redet vom Wollen des Wollens wie vom Ich eines Ichs. „Ich kann wollen, was ich will: was ich will, das will ich.“ (538) Des Menschen Wille ist sein eigentliches Selbst. Er macht „den Grund des Bewußtseins aus als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er selbst ist, wie er will, und will, wie er ist. „Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein anderer sein könnte als er selbst: und das weiß er nicht.“ (539) Das Ich kann nicht hinter sich treten um sich gleichsam vor sich zu haben als dieses oder jenes Wollende. Es kann immer nur ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts anderes als dieses eine. (542)

## Ein Wollen des Wollens übersteigt das Selbstbewusstsein, ist dort nicht zu finden

Ich bin das ‘Ich-will’. Das Wollen ist mit dem Ich (als Ich) da. Dagegen liegt das Wollen des Wollens vor (ante) dem Ich, ist früher als das Ich-will. „Die Aussage des Selbstbewußtseins betrifft den Willen bloß *a parte post*, die Frage nach der Freiheit hingegen *a parte ante*.“ (541) Die Willensfreiheit kann im Selbstbewusstsein nicht liegen. Im oder als Selbstbewusstsein ist der Wille immer schon ein bestimmter, entschiedener.

Die Frage der Akademie nach der möglichen Demonstration des freien Willens aus dem Selbstbewusstsein ist damit von Schopenhauer negativ beantwortet. Es folgt jetzt eine zusätzliche Untersuchung auf dem Felde des Erkenntnisvermögens zur Bestätigung des Befundes. Die Untersuchung ist eine „indirekte“ (543), denn der Wille ist jetzt nicht mehr unmittelbarer Gegenstand (des Selbstbewusstseins), sondern Erfahrungsgegenstand in Gestalt des wollenden (Lebe)Wesens. (543) Gegenstand ist jetzt das „vom Willen bewegte Wesen“ (544). Im Kapitel III zeigt Schopenhauer: Es kann keine Freiheit des Wollens geben, erst recht kann sie sich nicht im Selbstbewusstsein bekunden. Damit wäre der Befund durch einen Schluss „von der Unmöglichkeit auf die Nicht-Wirklichkeit“ bewiesen. (543)

## 4.5 Der Wille vor dem Bewusstsein anderer Dinge

### Der Wille im äußeren, objektiven Sinn

Wir schauen jetzt nicht mehr nur ins eigene finstere, das von keinem „Satz a priori“ erhellt eigene Innere. Sätze a priori sind Kants Grundsätze des reinen Verstandes: alle Dinge sind extensive und intensive Größen und stehen durchgängig in kausalem Zusammenhang. Diese Leuchttürme strahlen nur nach außen. In dem mit allen äußeren Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffassen ausgerüsteten Verstand haben wir ein viel besseres Organon, als es das dunkle, dumpfe, einseitige und direkte Selbstbewusstsein ist. Allerdings können wir nun den eigentlichen Gegenstand unseres Forschens, den Willen, nicht mehr unmittelbar betrachten, nur noch mittelbar und aus größerer Entfernung gewissermaßen. (544 f)

Ich gebe einen Vorblick (auf die folgenden Ausführungen Schopenhauers ab S. 547). Wir werden den Willen sehen als eine Kraft (in einer Reihe mit Naturkräften und der Lebenskraft). Kraft ist die Voraussetzung für Kausalität, dafür, dass etwas Ursache sein kann, d.h. etwas anderes notwendig bewirkt. Beim Menschen ist der empirische (angeborene, 573) Charakter die individuell bestimmte Kraft die Voraussetzung für das Wirken von auf ihn gerichteten Ursachen (Motive genannt) (568). „Die Motive wirken mit Notwendigkeit, aber sie haben sie haben durch die Erkenntnis hindurchzugehen, als welche das Medium der Motive ist.“ (572) „Jede Tat eines Menschen ist das notwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs.“ (577) Es kann kein *liberum arbitrium indiffentiae* geben. (575)

Soweit der Vorblick. Es folgen nun Untersuchungen zunächst über Kausalität, dann über Kraft.

### Exkurs: die zweifache Kausalität

Die „allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes“ ist „das Gesetz der Kausalität“. Diesem Gesetz sind alle Objekte der Außenwelt unterworfen. Es besagt, dass alle Veränderungen „in der objektiven, realen materiellen Welt“ an etwas (groß oder klein, viel oder wenig) notwendig verursacht sind durch vorherige Veränderungen an etwas anderem, und entsprechend diese durch wiederum vorherige Veränderungen an etwas anderem – „und so ins Unendliche“ (545). Außerdem bestimmt die Kausalität das Zustandekommen der Anschauung der realen Außenwelt, „als bei welcher wir die in unseren Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als ‘Wirkungen’ auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Übergang machen zu ihren ‘Ursachen’, welche nunmehr durch eben diesen Verstandesprozess als Objekte im Raum sich darstellen“ (546).

Kausalität bestimmt also nicht nur den Zusammenhang der Objekte untereinander, sondern auch den von Objekt und Subjekt. Einmal wird ein Objekt als Wirkung eines anderen verstanden, zum anderen wird ein Objekt als Ursache von Veränderungen (Affektionen) in Sinnesorganen gedacht.

Diese doppelte oder zweierlei Art Kausalität gab es schon bei Kant. Einmal gilt

die Kategorie der Kausalität nur für Objekte der Erfahrungswelt (in der Erscheinungswelt). Und dann gibt es noch eine Kausalität zwischen dem, was Grund der sinnlichen Affektion ist (Dinge an sich) und eben dieser Affektion. Die beiden Kausalitäten sind unvereinbar miteinander. Jacobi hat darauf hingewiesen: Ohne die Kausalität der Dinge an sich für sinnliche Affektion (Sinneseindrücke) käme man nicht hinein in das idealistische System Kants. Und mit ihr kann man nicht in ihm bleiben. Denn Kant deduziert im System lediglich die Kausalität Objekt/Objekt, nicht eine Kausalität Objekt/Subjekt, behauptet diese aber.<sup>15</sup>

Schopenhauer zieht das Subjekt als Körper in die Erscheinungswelt hinein. Die physischen Veränderungen an seinem Körper werden zu Projektionen von Objekten als ihren Ursachen. Das ist Schopenhauers biologistische Wendung: Das Erkenntnisvermögen ist objektiv das Gehirn (das neuronale System). Aber: Dass da Empfindungen sind bzw. Wahrnehmung als Objektprojektion, kann er nicht von außen erkennen. Das weiß er nur von sich selbst. Es gibt sie nicht in der Erscheinungswelt, die immer nur meine Welt ist. In gewisser Weise vermischt Schopenhauer so den sog. äußeren und inneren Sinn oder das Bewusstsein anderer Dinge und das Selbstbewusstsein. Kausalität (so wie sie von Kant als Kategorie deduziert wird) gilt nur für die Erscheinungswelt oder, wie Schopenhauer sagt, die „objektiven und äußeren Erscheinungen“ (544) oder für das Bewusstsein anderer (nämlich äußerer) Dinge, der Dinge außer denen des Selbstbewusstseins). Die Dinge des Selbstbewusstseins sind sämtlich Affektionen, Gefühle, Leidenschaften, Ängste usw. (530) oder Willensbewegungen, Äußerungen des Willens, eben das, was das Selbstbewusstsein selbst ist, oder: das Selbst. Nun soll es noch eine Kausalität geben zwischen Objekten des äußeren Sinnes (oder des Bewusstseins anderer Dinge) einerseits und den Sinnesempfindungen (empfundenen Sinnesreizen) andererseits. Würden letztere ins Bewusstsein anderer Dinge (in den äußeren Sinn) gehören, so würde durch die Kausalitätskategorie eine Sinnesempfindung als objektiv, nämlich als Wirkung gedacht. Es soll aber die Ursache der Empfindung als ein Objekt der sog. Außenwelt gedacht werden. Das geht also nicht. Rechnet man nun die Sinnesempfindung zum inneren Sinn, d.h. nimmt sie als Gegenstand des Selbstbewusstseins, dann würde durch die Kausalität die Sinnesempfindung als objektiv, als objektive Wirkung gedacht. Wir hätten dann im Selbstbewusstsein objektive, äußere Erscheinungen. Das geht also auch nicht. Der äußere Sinn fiel in den inneren. Das Dilemma liegt daran, dass der Leib einmal Objekt der Erfahrung ist (Körper nebst Gehirn), zum anderen Subjekt der Erfahrung (Erkenntnisvermögen, Empfindung, Fühlen, Willen usw.). Dem entspricht bei Schopenhauer das Gehirnparadox: Das Gehirn ist Teil der Welt, die Welt insgesamt Produkt (Vorstellung) des Gehirns.

Im Folgenden werden wir sehen, wie Schopenhauer die fragwürdige, Objektvorstellung konstituierende Kausalität zwischen äußeren Objekten und Erkenntnisvermögen als einen Fall der Kausalität zwischen Objekten (Objektveränderungen) ansehen kann.

---

<sup>15</sup> Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi: Beilage zur Schrift *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787.

## **Drei Arten objektiver Kausalität**

Die Regel der Kausalität (als Kategorie der Objekterkenntnis) bezieht sich auf Veränderungen von Objekten, d.h. „realen Gegenständen der Erfahrung“. Die Kausalität leitet all deren Veränderungen. Die Objekte können verschiedener Art sein, nämlich unorganische oder organische Körper (d.h. Unbelebtes oder Lebewesen, letztere als Pflanzen oder Tiere). Schopenhauer sieht diese Reihe der Objekte oder Wesen als „Stufenfolge“ mit dem Menschen auf ihrem Gipfel. (547) Entsprechend der Art des Objektes, ob lebloser, unorganischer Körper, ob Pflanze oder ob Tier, ist auch die Kausalität verschiedener Art. Kausalität zeigt sich in den drei Formen von (1) Ursache im engsten Sinn des Wortes, (2) von Reiz, (3) von Motivation. (547) Von Stufe zu Stufe, vom Anorganischen über die Pflanze zum Tier, treten bei der die Objektveränderungen leitenden Kausalität Ursache und Wirkung mehr und mehr auseinander. (555) Ursache und Wirkung werden deutlicher voneinander gesondert, werden unterschiedlicher. Die Ursache wird immer weniger fasslich und in ihrer Wirkung scheint mehr zu liegen als in ihr selbst. Bei der Kausalität erster Art, der mechanischen Kausalität, „sehn wir gleichsam die Ursache in die Wirkung hinüberwandern: beide sind ganz homogen, genau kommensurabel und dabei palpabel“ (= fassbar; *palpare* = streicheln, klopfen) (556). Sie ist die fasslichste Kausalität, auf die man möglichst die anderen Kausalitätsarten zurückführen möchte, um damit alles durch mechanische Ursachen erklären zu können. Schon bei der Wärme als Ursache von so verschiedenen Wirkungen wie Ausdehnung oder Glühen, oder bei der Verdunstung als Ursache für Kälte oder Kristallisation sind Ursache und Wirkung heterogener. Erst recht bei elektrischen, chemischen oder magnetischen Phänomenen als Wirkungen zeigt sich die Ursache als immer weniger materiell und palpabel. Die Wirkung scheint mehr zu enthalten als die Ursache. Noch deutlicher wird dies Auseinandertreten von Ursache und Wirkung bei der für organische Körper typischen Kausalität. Veränderungen organischer Körper werden durch Reize verursacht. (Natürlich kommt auch mechanische Kausalität bei Pflanzen und Tiere vor, sowie Reiz-Kausalität bei animalen Wesen.) Reiz-Ursachen sind von den durch sie hervorgerufenen „organischen Funktionen“ höchst verschieden und gesondert. (557) „Die gänzliche Trennung tritt erst ein beim animalen Leben, dessen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Ursache, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zusammenhing, ganz von ihr losgerissen dasteht, ganz anderer Natur, ein zunächst Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist.“ (557) Die Heterogenität von materieller Wirkung (Körperaktionen) und immaterieller Ursache (Vorstellung, Motiv) hat ihren höchsten Grad erreicht.

## **Innere Erfahrung der Kausalität dritter Art**

Dieses Kausalverhältnis bliebe absolut unbegreiflich, wenn wir es nur von außen kennen, so wie die anderen Kausalverhältnisse (bei mechanisch-physikalisch-chemischen Veränderungen unlebendiger Körper und Veränderungen sowie Entwicklungen der Pflanzen und allen bloß organischen und vegetativen Funktionen tierischer Leiber, 549). Dieses Kausalverhältnis kennen wir von innen. Die innere Erfahrung ergänzt die äußere. Von innen, d.h. intim, kennen wir die Wirkung der Ursache: den Willen. Die

Ursache selbst ist bloße Vorstellung: das Motiv. In der äußeren Erfahrung ist die Wirkung die Körperaktion. In der inneren ist es der Wille, also das bestimmte Wollen. Der Wille oder das Wollen ist motiviert. Die Willensbestimmung erfolgt notwendig durch Kausalität des Motivs. (554) Als Motiv wirken wahrgenommene Objekte, also Vorstellungen. Die Empfänglichkeit für Motive ist das Vorstellungsvermögen oder der Intellekt, der sich materiell als Gehirn und Nervensystem darstellt. (550)

## Motivation bei Tier und Mensch

Motivation ist also „die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität“ (550). Die Erkenntnis ist das Medium der Einwirkung. Dies gilt für Mensch und Tier. Beim Tier bleibt es aber bei der bloß anschauenden Auffassung der Anschauungswelt. Der Mensch dagegen kann aus der Anschauungswelt Allgemeinbegriffe abstrahieren, „welche er, um sie in einem sinnlichen Bewußtsein fixieren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die . . . das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor alle übrigen möglich werden, Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Zukünftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges, gemeinsames Handeln vieler“ (552).

Wird das Tier in seinen „Treiben“ (den Körperveränderungen) bestimmt vom dem gegenwärtig Wahrgenommenem, gleichsam gezogen „von den groben sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen“ (554), so lenken des Menschen Bewegungen „gleichsam feine unsichtbare Fäden (aus bloßen Gedanken bestehende Motive)“ (554).

## Die komparative Freiheit des Menschen

Beide Male sind die Motive Ursachen, die mit Notwendigkeit wirken. Allerdings ist der Mensch gegenüber dem Tier relativ frei, frei vom unmittelbaren Zwang der anschaulich gegenwärtigen Objekte. Der Mensch „bestimmt sich“ nach (abstrakten) Gedanken als Motiven. Die Art der Motivation ist also eine andere. Die Notwendigkeit der Verursachung bleibt. Das abstrakte Motiv geht ja auch letztlich auf ein materielles zurück, hängt von diesem durch Vermittlung von Begriffen und Gedanken in einer langen Verkettung ab. Die relative Freiheit des Menschen gegenüber dem Tier ist keine Willensfreiheit, obwohl – bei oberflächlicher Betrachtung – sie dafür gehalten werden könnte.

## Deliberation

Durch die relative Freiheit (weil Entfernung vom anschaulich Gegebenen als Motiv) entsteht eine „Deliberationsfähigkeit“<sup>16</sup>, eine Art Aufschub der notwendigen Wirkung, die dann den Anschein eines freien Entschlusses hat. Der Mensch „lässt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegeneinander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in dieselbe Lage gerät, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken – bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die

---

<sup>16</sup> vgl. S. 555, *deliberare* = abwägen, *libra* = Waage

anderen aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Notwendigkeit eintritt“.

## Die falsche Auslegung der Auskunft des Selbstbewusstseins

Die abstrakten Motive (Gedanken, Vorstellungen) gehen, wie gesagt, letztlich auf materielle (genauer: anschauliche Vorstellung von Gegenwärtigem, von denen sie abstrahiert sind) zurück. Der Mensch trägt sie nun im Kopf herum, ohne ihrer Entstehung, also ihres realen und objektiven Ursprungs (etwa in Kindheitserlebnissen, fremder Überlieferung durch Wort und Schrift selbst aus den fernsten Zeiten) bewusst zu sein. Auch diese in gewisser Weise verborgene Motivation trägt zum Anschein einer Willensfreiheit bei. Hinzu kommt, dass die Menschen ihre bewussten Motive oft vor anderen verbergen – und sogar vor sich selbst verdrängen. (560) So irregeleitet durch die Immaterialität und relative Verborgenheit der Motive bezweifelt der Mensch die Notwendigkeit der Wirkung der Motive. „Er meint, was getan wird, könne ebenso gut auch unterbleiben, der Wille entscheide sich von selbst ohne Ursache und jeder seiner Akte wäre ein erster Anfang einer unabsehbaren Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen. Diesen Irrtum unterstützt nun ganz besonders die falsche Auslegung jener ... Auslegung des Selbstbewußtseins ‘Ich kann tun, was ich will’.“ (560 f)

## Vermeintliche Willensfreiheit

Dazu ein Beispiel: Ein Mensch sagt sich nach Feierabend, ich kann tun, was ich will, ins Theater gehen, den Sonnenuntergang vom Turm aus anschauen oder aus der Stadt heraus in die weite Welt hinaus laufen. Ich bin frei, kann dies alles wollen – tue das alles nicht und begeben mich jetzt zur Frau nach Hause.

Schopenhauer bemerkt: Sein ‘Ich kann dies wollen’ bedeutet kein freies Wollen, kein freies Wollen-Können. Es „ist in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich ‘Wenn ich nicht lieber jenes andere wollte’, der aber hebt jenes Wollen-Können auf“ (562).

Jener deliberierende Mensch kann uns, wenn wir ihm die (Willens)Freiheit bei seinem Entschluss, nach Hause zu gehen, abstreiten, nicht etwa dadurch widerlegen, dass er eine jener anderen ihm möglich scheinenden Handlungen ausführt, z.B. ins Theater geht. Dann wäre eben sein Widerspruchsgeist unserem Leugnen gegenüber das Motiv – allerdings: Motiv nur zu einer leichteren der oben angeführten Handlungen, wie es das Ins-Theater-Gehen ist. Um ihn dazu zu bringen, wegzulaufen aus der Stadt in die weite Welt hinaus, dazu wäre dies Motiv ‘Widerspruchsgeist’ wohl zu schwach. (563)

## Vortäuschung von Willensfreiheit

Zur Vortäuschung von Willensfreiheit kommt es, weil es in seiner Phantasie immer nur ein Bild einer Handlung als mögliches Motiv zur einer Zeit gegenwärtig sein kann und er dieses als Willensregung (*velleitas*) spürt, die er meint, zu einem Willen (einer *voluntas*) erheben zu können. Aber seine Besonnenheit bringt andere Motive ins Spiel,

bringt entgegenstehende Motive in Erinnerung. Dabei „dreht sich gleichsam der Wille wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstem Wind sofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, sukzessiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es wollen und also die Fahne auf diesen Punkt fixieren; welches bloße Täuschung ist“ (562).

Entscheidend ist also das bei der Besinnung (Deliberation) stärkste Motiv. Zum Beispiel kann ich alles, was ich habe, den Armen geben – wenn ich will! – „Aber ich vermag nicht, es zu wollen; weil die entgegenstehenden Motive viel zuviel Gewalt über mich haben, als daß ich es könnte. Hingegen, wenn ich einen anderen Charakter hätte, und zwar in dem Maße, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können; dann aber würde ich auch nicht umhin kommen, es zu wollen, würde es also tun müssen.“ (563)

## Wille, Kraft und Charakter

Was dem Motiv (der Ursache) die Kraft zu wirken erteilt, ist der Wille als beharrende innere Bedingung. (551). Die „speziell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf dieselben Motive in jedem Menschen eine andere ist“, nennt Schopenhauer den (empirischen) Charakter (568) oder inneres Wesen und innere, eigentümliche Natur.

Ursachen haben generell Kräfte zur Voraussetzung. Jedes Ding oder Wesen reagiert „auf Anlass der einwirkenden Ursachen seiner eigentümlichen Natur gemäß. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt ohne Ausnahme unterworfen sind, drückten die Scholastiker aus in der Formel *operari sequitur esse* (was man tut, folgt aus dem, was man ist)“ (578). Bei physikalisch-chemischen Dingen sind es Naturkräfte, die sich äußern, bei pflanzlichen Wesen die Lebenskraft und bei animalen Wesen der (bestimmte) Wille. Jede Wirkung hat somit zwei Faktoren: einen inneren Faktor und einen äußeren. Der innere ist die ursprüngliche Kraft, auf die gewirkt wird. Der äußere ist die bestimmte Ursache, die jene Kraft nötigt, sich jetzt hier zu äußern. (566) Diese Kräfte sind nicht weiter erklärbar. Nur der Wille ist uns in seinen Äußerungen unmittelbar (als Gegenstand des Selbstbewusstseins) bekannt, nicht die Naturkraft und die Lebenskraft.

## Der empirische Charakter

Der empirische Charakter als bestimmter Wille liegt „allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde wie die allgemeinen Naturkräfte . . . und die Lebenskraft. Er ist individuell, empirisch und konstant. Je nach Erkenntnis des eigenen Charakters kann man lediglich noch Charakter hinzugewinnen (den sog. „erworbenen Charakter“, 570), nicht den Charakter verändern. Es ist dann so, als spiele man seine Rolle, die man zuerst naturalisierte oder unbewusst ausführte, „jetzt kunstmäßig und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen, was stets beweist, daß einer im einzelnen Fall sich über sich selbst im Irrtum befand“ (570).

Die Motive müssen ja durch die Erkenntnis hindurch gehen. Erkenntnis ist deshalb auch der Bereich, in dem Veränderungen („Verbesserung und Veredelung“, 572)

möglich sind und wo Erziehung ansetzen kann. Man bleibt aber immer, der man ist. Der Mensch ändert sich nicht. All seine Veränderungen (Handlungen) geschehen mit Notwendigkeit, als Wirkungen der bestimmten inneren Kraft, genannt Wille oder Charakter. Er ist das, was man ist: die *essentia*. „Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine *existentia* ohne *essentia*; welches heißt, daß etwas sei und dabei doch nichts ist, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist.“ (579)

## Charakter und Willensfreiheit

Die tatsächliche, ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit der Willensfreiheit. Denn Willensfreiheit oder *liberum arbitrium indifferentiae* bedeutet, dass jedem Menschen in jeder Lage entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind. Dann müsste der Charakter von Hause aus eine *tabula rasa* sein und dürfte „keine angeborenen Neigungen nach einer oder der anderen Seite haben; weil diese eben schon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im *liberum arbitrium indifferentiae*“ (die nach keiner Seite beeinflusste Willensentscheidung, 527) „denkt, aufheben würde“ (575 f).

„Alle wirklich tiefen Denker“, meint Schopenhauer (und er widmet das ganze Kapitel IV seinen „Vorgängern“, S. 583-615), hätten die Determination der Willensakte durch Motive behauptet und das *liberum arbitrium* verworfen. Einem Menschen mit jener ominösen Willensfreiheit und d.h. dann, wie oben dargelegt, ohne bestimmten Charakter ginge es wie Buridans Esel: „Zwischen zwei gleich entfernte und gleichmäßig bewegte Speisen gestellt, würde der Mensch eher Hungers sterben, als daß er, aus freiem Willen, eine derselben zum Munde führte.“<sup>17</sup>

## Verantwortung und Schuld

„Das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir tun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewissheit, daß wir selbst die Täter unserer Taten sind“ (618), widerspricht das nicht der Behauptung der Determiniertheit all unserer Handlungen durch Motive? – Wer wird sich denn „für ein Vergehen durch diese Notwendigkeit ... entschuldigen und die Schuld von sich aus auf die Motive wälzen“? Niemand. Denn jeder sieht doch wohl ein, dass die Notwendigkeit eine subjektive Bedingung hat, so dass durchaus unter den gegebenen Umständen, bei denselben Motiven, eine ganz andere Handlung möglich gewesen wäre, wenn er selbst nämlich ein anderer gewesen wäre. Er selbst, sein Charakter ist diese subjektive Bedingung. Diesen trifft die Verantwortlichkeit, für diesen fühlt er sich verantwortlich.

Wie das? Der Charakter ist schuld, er, der Charakter ist verantwortlich? Ja, denn das bin ich, der Charakter ist mein inneres Wesen, die *essentia*, lehrt Schopenhauer. Taten sind Zeugnisse des Charakters. Er zitiert Aristoteles, der sagt: „Wir loben diejenigen, die eine Handlung vollbracht haben, aber die Handlungen sind Anzeichen des

---

<sup>17</sup> Vgl. S. 580 und 402; zitiert aus Dantes *Göttliche Komödie, Paradies*. Der Scholastiker Buridan hat das Beispiel von Dante übernommen und dabei Mensch durch Esel ersetzt. Dante hat es wohl von Aristoteles.

Charakters; denn wir würden auch loben, wenn die Handlung unterbliebe, falls wir nur glaubten, daß einer dazu fähig ist.“ (619)

## Die wahre moralische Freiheit

Das Textstück, in dem wir uns jetzt befinden, ist Kapitel V „Schluss und höhere Ansicht“ (615 ff). Wir müssen uns da auf einiges gefasst machen, insbesondere auf Kant, den Schopenhauer nun heranzieht.

Also: Der Charakter hat die Schuld zu tragen. Er ist das innere Wesen unserer selbst. Schopenhauer schließt so: Da, wo die Schuld liegt, muss auch die Verantwortlichkeit liegen. Und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt, so muss auch die Freiheit ebendasselbst liegen. (619) – Welche Freiheit? Die des Auch-ein-anderer-sein-Könnens? – Können wir denn etwas dafür, so zu sein wie oder was wir sind, wenn dies das konstante uns angeborne innere Wesen ist? – Schopenhauer meint allerdings, die wahre moralische Freiheit sei höherer Art (618) und in Kants Lehre vom „empirischen und intelligiblen Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Notwendigkeit“ (621) vorgedacht. Dazu ist es notwendig, Kants Unterscheidung von den Dingen in der Erscheinungswelt und den Dingen an sich selbst nachzuvollziehen und auch die Freiheit doppelt zu denken: als empirische Freiheit des Wollenkönnens des Wollens oder *liberum arbitrium* und als sog. transzendente Freiheit. Erstere gibt es nicht, kann es nicht geben. Letztere ‘muss’ es geben. Es ist die mit der Notwendigkeit vereinbare Freiheit der nicht in die Anschauungswelt (die Welt der Erscheinungen in den Formen Raum, Zeit und Kausalität) fallenden Dinge an sich, insbesondere der Menschen an sich. Nur der Mensch an sich ist frei, d.h. unabhängig vom Gesetze der Kausalität. Vermöge dieser „transzendentalen“ Freiheit (einer Freiheit „außer aller Zeit“, einer die Erfahrungswelt übersteigenden, insofern besser transzendent zu nennenden Freiheit) sind die Taten des Menschen doch sein eigenes Werk, meint Schopenhauer. Demzufolge ist der Wille frei, aber nur an sich selbst und außerhalb der Erscheinung. Wir haben das Werk unserer Freiheit also nicht in unseren einzelnen Handlungen zu suchen, „sondern im ganzen Sein und Wesen (*existentia et essentia*) des Menschen selbst. (622) An dem, was wir tun, erkennen wir, was wir sind. „Hierauf und nicht auf dem vermeinten *libero arbitrio indifferentiae* beruht das Bewußtsein der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens.“ (623) Wir können deshalb „jenes Bewußtsein der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unser Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenstand hinweist, als der in derselben Richtung näherliegende ist, auf den er zu weisen scheint.

## Freiheit, ein Mysterium

Mit *einem* Wort: Der Mensch tut allezeit nur, was er will, und tut es doch notwendig. Das liegt aber daran, dass er schon *ist*, was er will: denn aus dem, was er *ist*, folgt notwendig alles, was er jedes Mal tut. Betrachtet man sein Tun objective, also von außen; so erkennt man apodiktisch, dass es wie das Wirken jedes Naturwesens dem Kausalitätsgesetze in seiner ganzen

Strenge unterworfen sein muss: subjective hingegen fühlt jeder, daß er stets nur tut, was er *will*. Dies besagt aber bloß, daß sein Wirken die reine Äußerung seines selbst-eigenen Wesens ist.<sup>18</sup>

Er tut, was *es* will. Das ist Schopenhauers Aufklärung und Begründung der Freiheitstäuschung. Sein letztes Wort nun:

Die Freiheit ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unserer Erkenntnis nicht so leicht zugängliche Region: d.h. sie ist transzendental. Und dies ist denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausspruch des Malebranche: 'La liberté est un mystère' verstanden wissen möchte, unter dessen Ägide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Sozietät gestellte Aufgabe zu lösen versucht hat.<sup>19</sup>

## Hinderung der Wesensäußerung

Schopenhauers Anhang „zur Ergänzung des ersten Abschnittes“ gilt der intellektuellen Freiheit. Sie ist neben der physischen und moralischen Freiheit eine der drei möglichen, im Kapitel I durch Abwesenheit von Hindernissen definierten Freiheiten. Die Hindernisse können physischer Art sein, es können hindernde Motive sein oder eben jetzt Hindernisse mentaler Art. Es geht um Unfreiheit durch Störung des Intellekts, der ja das Medium der Motive, welche den Willen (den eigentlichen Kern des Menschen, wie Schopenhauer sagt) bestimmen. Nur wenn der Intellekt „seine Funktionen regelrecht vollzieht“, die Motive bzw. in ihrer Wahrnehmung nicht verfälscht werden, kann sich der Mensch „ungehindert nach seinem selbst-eigenen Wesen“ äußern.

Das geht nicht bei gänzlich aufgehobener intellektueller Freiheit, also bei Zerrüttung des Intellekts durch „Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit“, bei Verfälschung der Motivauffassung infolge Irrtums (wenn man aus Versehen Gift statt Arznei eingießt). Es geht auch nicht bei bloß partiell aufgehobener intellektuellen Freiheit, etwa bei plötzlichen und übermäßigen, andere Motive verdrängenden Affekten, oder im Rausch. Dann ist man allenfalls für den Rausch, nicht für die durch ihn möglich gewordenen Taten verantwortlich. Die unter solchen Umständen, d.h. fehlender oder eingeschränkter intellektueller Freiheit begangenen Verbrechen sind nicht strafbar, denn der Wille konnte sich nicht so entscheiden, wie er es würde, wenn der Intellekt die Motive ihm richtig überliefert hätte.

Die Gesetze gehen davon aus, dass des Menschen Wille durch Motive genötigt wird. Eventuellen Motiven zu Verbrechen werden stärkere Gegenmotive in den angedrohten Strafen entgegengesetzt. Das Gesetz oder die Androhung der Strafe hat „den Zweck, das Gegenmotiv zu den noch nicht begangenen Verbrechen zu sein“. Wenn der Intellekt aber unfähig ist, solche Motive aufzunehmen, so waren sie für ihn nicht vorhanden. Die Schuld geht dann vom Willen auf den Intellekt über, der aber keiner Strafe unterworfen

---

<sup>18</sup> Vgl. S. 623

<sup>19</sup> Vgl. S. 624

ist. Nur mit dem Willen haben es die Gesetze wie die Moral zu tun. Er ist allein der Mensch. Taten, die kein Zug des Charakters eines Menschen sind, können ihm auch nicht moralisch zugerechnet werden.

# Kapitel 5

## Libets Experimente zur Willensfreiheit

### 5.1 Der verspätete Willensentschluss

#### Das Bereitschaftspotential

Unter dem Titel „Eine halbe Sekunde Verspätung“ berichtet Tor Nørretranders in seinem Buch *Spüre die Welt. Die Wissenschaft des Bewusstseins*<sup>1</sup> von Benjamin Libets Experimenten zur Willensfreiheit. Libets Arbeiten beruhen auf Vorarbeiten von Hans H. Kornhuber und Lüder Deecke. Diese beiden hatten 1965 mittels Elektroencephalogramm (EEG) hirnelektrische Begleiterscheinungen wiederholter Willkürbewegungen beim Menschen untersucht.<sup>2</sup> „Kann man anhand des EEG nachweisen, daß eine Person eine Handlung ausführt“, war ihre Frage. Man kann! – Sie stellten (mittels eines verfeinerten Messverfahrens durch Übereinanderlegen vieler Messungen) fest, „daß bei einfachen Handlungen wie dem Bewegen einer Hand oder eines Fußes eine ‘Vorwarnung’ im Gehirn auftritt – in Gestalt einer elektrischen Potentialschwankung, die sie Bereitschaftspotential nannten. Dieses ist bereits ca. eine Sekunde vor Beginn der Handlung messbar. Anscheinend bereitet in dieser Zeit das Gehirn die Handlung vor, indem es berechnet, wie sie am besten auszuführen ist. (313)

#### Die Frage nach dem freien Willen

Libet fragte sich in den siebziger Jahren, „ob auch der Willensantrieb zum Handeln so lange im voraus bewußt erlebt wird“ (214). Zwischen Entschluss zur Ausführung einer Handlung und der Ausführung der Handlung selbst liegt sicher kein so langer Zeitraum, wir würden das sonst erleben. Schätzungsweise 0,1 Sekunden. Wenn nun die Hirnaktivität der Handlungsvorbereitung, also das sog. Bereitschaftspotential, bereits fast eine

---

<sup>1</sup> Rowohlt: Hamburg 1997, S. 311-360. Ich halte mich hier an diese Darstellung und zitiere daraus mit Angabe nur der Seitenzahl.

<sup>2</sup> Vgl. Kornhuber und Deecke: Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale, in: *Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie des Menschen und der Tiere* 284, 1965, S. 1-7

Sekunde vor dem bewussten Ausführungsbeschluss messbar ist, haben wir dann noch einen freien Willen? Die spezifischen handlungssteuernden Prozesse im Gehirn können doch wohl nicht früher einsetzen als das subjektive Erleben der Absicht zur Handlung, also früher als das 'ich will'! Es sei denn, das subjektive Erleben der Handlungsabsicht bzw. das des Ausführungsentschlusses (wenn es nicht bei der bloßen Absicht oder dem Wünschen bleibt) erfolgt, weil das Gehirn schon mit der Handlungsplanung begonnen hat, d.h. weil es sich entschlossen hat statt meiner. Einen freien Willen gibt es hier dann nicht.

## Vor der Wundtschen Komplikationsuhr

Um festzustellen, wann genau der Entschluss zur Handlung bewusst gefasst wird (d.h. wie lange nach einsetzendem Bereitschaftspotential und wie lange vor der Ausführung der Handlungen), wird eine Versuchsperson vor einen Bildschirm gesetzt, auf dem – wie auf einer Uhr – ein roter Punkt kreist mit einer Umdrehungszeit von 2,56 Sekunden. (Beim Sekundenzeiger der Uhr beträgt der Unterschied zwischen Eins und Zwei 5 Sekunden, auf dieser nach dem Psychologen Wilhelm Wundt benannten Wundtschen Komplikationsuhr beträgt er 0,21 Sekunden.) Zugleich ist die Person ans EEG angeschlossen. Sie wird aufgefordert, eine einfache Handbewegung vorzunehmen, wann immer sie Lust dazu hat, d.h. wann sie will. Um dreierlei Informationen geht es dann: 1. Wann setzt das Bereitschaftspotential ein? 2. Wann wird der bewusste Entschluss zur Handlungsausführung gefasst? 3. Wann bewegt sich die Hand? – Die Fragen 1 und 3 können durch objektive Messungen beantwortet werden, für Frage 2 bedarf es der Befragung der Person selbst, denn Bewusstsein bzw. Erlebnis sind nichts objektiv Messbares. Die Information zu Frage 2 gibt also die Versuchsperson selbst, indem sie die Stelle des rotierenden Punktes (auf der Uhrscheibe) mitteilt, die sie wahrgenommen hat zum Zeitpunkt ihres Entschlusses.

## Die Verspätung des Bewusstseins

Ergebnis: Das Bereitschaftspotential setzt 0,55 Sekunden vor der Handlung ein und der bewusste Entschluss 0,2 Sekunden vor der Handlung. Der bewusste Entschluss kommt also 0,35 Sekunden später als die Aktivierung des Bereitschaftspotentials. „Das Bewußtsein, daß wir eine Handlung durchführen wollen, zu der wir uns aus eigenem Antrieb entschließen, tritt fast eine halbe Sekunde nach dem Moment ein, in dem das Gehirn mit der Vorbereitung des Entschlusses begonnen hat.“ (319)

Immerhin stellt sich das Bewusstsein des Ausführungsbeschlusses der Handlung noch vor der Ausführung selbst (vor der beobachtbaren Handlung) ein. In diesen ca. 0,2 Sekunden kann, wie wir später<sup>3</sup> sehen werden, die Handlungsausführung noch verhindert werden, kann sozusagen ein Veto eingelegt werden.

Mehr als 0,3 Sekunden verstreichen also, ehe das Bewusstsein merkt, dass das Gehirn begonnen hat, die doch erst später bewusst beschlossene Handlung durchzuführen. Dies Bemerkens ist dann der bewusste Entschluss. Welch merkwürdige Verhältnisse!

---

<sup>3</sup> siehe 2.3

Die 0,3 Sekunden sind übrigens nicht die Zeit, die, so könnte man meinen, benötigt wird, um die Lage des Punktes in dem Augenblick zu erkennen, in dem ich (als Versuchsperson) den Antrieb zum Handeln verspüre. Dann läge der tatsächliche Entschluss früher als die als Indiz für ihn registrierte Wahrnehmung der Lage des Punktes. Aber diese Zeit beträgt allenfalls 0,02 Sekunden. (Das ist die Zeit zwischen einer Hautstimulation und ihrem Verspüren.)

## **Bewusst und unbewusst**

Libet interpretiert die Experimente so: Die zerebrale Initiierung auch spontaner Willenshandlungen des Typs, wie er hier untersucht wurde, beginnt im Normalfall unbewusst. Das heißt: Der Zeitpunkt meines Entschlusses liegt schon fest, bevor ich mich entschieße, 0,3 Sekunden vorher. Ich entschieße mich, bevor ich merke, dass ich mich entschieße. Ich kann aber nicht wissen, wann ich mir meiner nicht bewusst bin. Also entschließt 'Es' mich. Oder das Gehirn sich? Dann betrügt das Bewusstsein sich – oder mich? – dadurch, dass es sich sagt 'Ich will'.

Wenn wir das Bewusstsein aus dem Spiel lassen, ist alles einfacher – und schneller. Die Zeit für eine 'unbewusste' (unüberlegte) Reaktion, z.B. für das Zurückziehen des Fingers von der heißen Herdplatte, an die er geraten ist bzw. wir geraten sind, beträgt viel weniger als 0,5 Sekunden. Libets Experimente sagen ja nur etwas über die Rolle des Bewusstseins bei unmittelbar bewussten Entschlüssen aus. Da ist das Bewusstsein 0,3 Sekunden verspätet gegenüber der unbewusst begonnenen Hirnaktivität. Wenn Bewusstsein (z.B. das reflektierte 'Ich will') überhaupt erst durch bestimmte Hirnaktivitäten möglich ist, dann ist es auch eigentlich klar, dass es nicht früher auftauchen kann, als bestimmte Hirnaktivitäten. Und diese sind doch sicher Folge von anderen, ihnen vorlaufenden Aktivitäten. – Aber warum setzt es so viel später ein als die spezifischen ihm vorlaufenden Hirnprozesse, d.h. als der Aufbau des sog. Bereitschaftspotentials?

## **Unbewusst und bewusst**

Was schnell gehen muss, geschieht unbewusst. So kann man das Ergebnis von Experimenten zur Reaktionszeit, die Arthur Jensen in den sechziger Jahren durchführte, zusammenfassen. Er hatte bei seinen Probanden als durchschnittliche Reaktionszeit 0,25 Sekunden gemessen. Um auszuschließen, dass Versuchspersonen absichtlich zu langsam reagiert haben, bat er alle Versuchspersonen, ihre Reaktionszeit tatsächlich so weit es geht verlängern zu wollen. Ergebnis: „Sobald die Probanden versuchten, die Reaktionszeit geringfügig über eine Viertelsekunde hinaus zu verlängern, sprang sie sofort auf mindestens eine halbe Sekunde.“ (328) Das ist Libets Zeit für das Auftauchen des Bewusstseins von einer willentlichen Handlungsausführung nach Einsetzen spezifischer Hirnaktivitäten, genannt Bereitschaftspotential. Das Bewusstsein bringt die Verzögerung. Jensen fand sich durch Libet glänzend bestätigt.

## 5.2 Die verspätete Empfindung

### Gehirnstimulation

‘Was spüren Sie?’ fragte Libet seinen Probanden. Der lag mit geöffnetem Schädel bei vollem Bewusstsein und nicht narkotisiert (Schmerznerve gibt es nicht im Cortex) auf dem Operationstisch des mit Libet befreundeten Neurochirurgen Bertram Feinstein (in San Francisco 1966). Libet ging es um die subjektiv-introspektive Erfahrung im Vergleich mit objektiv registrierbaren Ereignissen – hier: Stimulation des Gehirns von außen, insbesondere elektrische Reizung der für Tastempfindung zuständigen Hirnrindengebiete. Der Patient hat bei einer solchen Reizung das Erlebnis einer körperlichen Einwirkung, z.B. Kribbeln auf dem Handrücken wie bei einer körperlichen Berührung.

Einen Tastsinn für die direkte Reizung der Hirnrinde besitzt der Mensch nicht. Durch die Gehirnschale ist das Gehirn gegen direkte, äußere Einwirkung geschützt. Die normalerweise unmögliche direkte Reizung der Hirnrinde wird als subjektives Erlebnis in den Körper hineinprojiziert. Nicht der Cortex, sondern der Körper wird als einer Berührung ausgesetzt erlebt. Denn die durch elektrische Stimulation erzeugte Aktivität der Cortexneuronen entspricht, oder besser: ist dieselbe wie bei einer Sinnesempfindung auf Grund einer Hautstimulation auf dem Handrücken, also bei einer körperlichen Berührung des Handrückens.

### Verspätung der Empfindung

Nun das Experiment. Das für Tastempfindung auf dem Handrücken zuständige Cortexfeld wurde kurzen elektrischen Impulsen (ca. 1000 pro Sekunde) ausgesetzt. Dauerte die Pulsfolge weniger als eine halbe Sekunde, erklärten die Patienten, sie spürten nichts. Erst, wenn die Serie länger als eine halbe Sekunde dauerte, spürten sie etwas, etwa ein Kribbeln auf der Haut des Handrückens. Bei direkter Berührung des Handrückens ist das bekanntlich anders. Da wird schon eine sehr kurze, weniger als eine halbe Sekunde dauernde Berührung wahrgenommen. Bei der Gehirnberührung bleibt die ihr entsprechende Hautempfindung eine halbe Sekunde lang unbemerkt, d.h. unbewusst. Erst nach einer halben Sekunde Hirnreizung ist die Empfindung da. Dieselbe Hirnaktivität, die bei der Hautreizung sofort die Empfindung vermittelt (denn ohne intaktes sensorisches Rindengebiet würde es keine Empfindung bei der Hautberührung geben), vermittelt eben diese Empfindung erst dann eine halbe Sekunde später, wenn die Hirnaktivität künstlich ist, nämlich ohne die sie normalerweise (mittels der Nervenbahnen von der Hand zum Hirn) hervorrufende Hautreizung.

### Die Idee der Rückdatierung

Warum wartet das Gehirn eine halbe Sekunde lang mit der (bewussten) Empfindung? Warum tut es das bei der Empfindung der Hautstimulierung nicht? – Oder auch dann? – Aber dann müsste die unmittelbare Reizempfindung eine Täuschung sein. Die Reizempfindung müsste in Wirklichkeit später sein als sie scheint. Sie würde zurück („backwards in time“) datiert. Das subjektive Erlebnis müsste rückbezogen werden auf

einen früheren Zeitpunkt, auf den Zeitpunkt der tatsächlich stattfindenden Hautreizung („antedating“), denn es selbst dürfte ja erst eine halbe Sekunde später, nach der Bedenkzeit des Gehirns, welche die Regel ist, bewusst werden. Libets Experimente von 1979 legen das nahe.<sup>4</sup>

## Subliminale Wahrnehmung

Libets neue Experimente fußten auf einer Entdeckung von 1967: Im Gehirn treten bei Stimulation der Sinne sog. evozierte Potentiale auf, und zwar jeweils 0,02 Sekunden nach einer Sinnesreizung. Stärkere können mit dem EEG und auch direkt mit ins Gehirn eingeführten Elektroden nachgewiesen werden, schwächere nur mit Elektroden. Auf die schwächeren kommt es an. Die werden nämlich, anders als die stärkeren, nicht bewusst erlebt. „Mit anderen Worten“ (d.h. hier auch: metaphorisch gesprochen, als seien Gehirn und Bewusstsein verständige Wesen und auch noch solche auf gleicher ontologischer Ebene. Aber wir kennen das ja von Schopenhauer, der Hirn und Erkenntnisvermögen identifizierte, ebenso die sog. äußeren Objekte mit dem Bewusstsein von ihnen, den sog. Vorstellungen): „das Gehirn hat die Stimulation registriert, das Bewußtsein jedoch nicht davon unterrichtet.“ Man kann auch sagen: die Wahrnehmung ist subliminal, sie hat stattgefunden, bleibt aber unbewusst. Mit Hilfe der Entdeckung der evozierten Potentiale kann Libet nun die Rückdatierung der eigentlich verspäteten bewussten Empfindung erklären. Zu erklären ist dies Paradox: Den Hautreiz, der uns jetzt zugefügt wird, empfinden wir jetzt, obwohl es eine halbe Sekunde gedauert hat, bis er bewusst werden konnte.

## Das Ausbleiben der Reizempfindung

Libets Versuchsanordnung ist diese: Der Proband ist wieder ein Patient von Feinstein, liegt mit geöffnetem Schädel und vollem Bewußtsein (und auch schmerzlos ohne Anästhesie) auf dem Operationstisch. Libet kann die Hirnrinde, speziell das somatosensorische Rindenfeld (auf der rechten Hemisphäre für die Tastempfindung auf dem linken Handrücken, und auf der linken Hemisphäre entsprechend für den rechten Handrücken) mit einer Elektrode stimulieren, d.h. in Aktivität versetzen. Verglichen werden sollen die Zeitstellen der Hautreizung, Hirnstimulation und Hautempfindung für eine Hand und für beide Hände. Für die unten angeführten Fälle 1 und 2 wurde der Patient gefragt, wann die Empfindung da ist. Er antwortet mit ‘jetzt’ oder nicht. Für die Fälle 3 und 4 wurde der Patient gefragt, auf welchem Handrücken zuerst die Empfindung (ein Kribbeln) da war, oder ob die Empfindungen gleichzeitig waren, oder ob nur rechts oder nur links eine Empfindung war. Er antwortet mit ‘rechts zuerst’ oder ‘links zuerst’ oder ‘gleichzeitig’ oder ‘nur rechts’ oder ‘nur links’.

Fall 1 (für eine Hand): Zum Zeitpunkt 0 macht man eine Hirnstimulation. Nach einer halben Sekunde, bei 0,5, stellt sich die Hautempfindung (Kribbeln auf der Hand)

---

<sup>4</sup> Vgl. S. 630 sowie Benjamin Libet: The experimental evidence for subjective referral of a sensory experience backwards in time. Reply to P.S. Churchland, in *Philosophy of Science* 48, 1981, S. 182-197 und Benjamin Libet: Subjective Antedating of a Sensory Experience and Mind-Brain Theories: Reply to Honderich 1984, in *Journal of Theoretical Biology* 114, 1985, S. 563-570.

ein.

Fall 2 (für eine Hand): Zum Zeitpunkt 0,25 gibt es einen Hautreiz. Unmittelbar darauf (zum Zeitpunkt 0,27) ist die Reizempfindung (Kribbeln) da.

Fall 3 (für beide Hände): Zum Zeitpunkt 0 gibt es einen Hirnstimulus für die linke Hand. Bei 0,25 gibt es einen Hautreiz auf der rechten Hand. Bei 0,27 ist dessen Empfindung auf der rechten Hand da. Bei 0,5 ist die Hautempfindung auf der linken Hand da, die zum Hirnstimulus bei 0 gehört.

Fall 4 (für beide Hände): Bei 0 Hautreiz auf der rechten Hand. Bei 0,25 Hirnstimulus für die linke Hand. Bei 0,5 Hautempfindung auf der linken Hand.

Neues bietet nur der 4. Fall: Die ansonsten unmittelbar (nach 0,02 Sekunden) eintretende Hautreizempfindung rechts fällt aus! Die Empfindung, die der Hinstimulierung bei 0,25 entspricht, ist um eine Viertelsekunde vorgezogen. (Sie stellt sich schon bei 0,5 ein und nicht bei 0,75, wie es Fall 1 entspräche.)

Wie kann etwas Momentanes (die Hautreizempfindung der jetzigen Hautreizung) durch etwas Zukünftiges (die Hirnreizung eine Viertelsekunde später) getilgt werden? Wie ist eine solche Rückwärtsmaskierung möglich?

## Die Rückdatierung

Libet meint: Durch die bei Sinnesreizung, zumal bei schwachen Reizen, evozierten Potentiale, die eine subliminale, nicht bewusste Wahrnehmung bilden. Die evozierten Potentiale, die selbst kein Bewusstsein bewirken, werden zu Datierung benutzt, sagt Libet. Zur Rückdatierung. Das nach einer halben Sekunde einsetzende Bewusstsein wird rückdatiert auf den Zeitpunkt des beginnenden evozierten Potentials, mit dem das Gehirn reagiert hat, und der liegt nahe beim Stimulationszeitpunkt, nämlich 0,02 Sekunden später.

Und warum kann das normalerweise (ohne spätere Hirnstimulierung) simultan scheinende und – wie wir jetzt wissen – rückwärtsdatierte Sinnesdatum (die Reizempfindung auf der Haut der einen Hand) ausbleiben? Weil die Rückdatierung ausbleibt! Ihr ist gewissermaßen etwas dazwischengekommen, nämlich die in die andere Hand projizierte Hirnstimulierung nach einer Viertelsekunde. Dieser Reiz hat den ersteren (bzw. dessen evoziertes Potential) überlagert und maskiert – und wird dafür selbst jedoch früher wahrgenommen, nach einer viertel statt einer halben Sekunde.<sup>5</sup> Mit der Rückdatierung des erst nach einer halben Sekunde auftretenden Bewusstseins anhand des evozierten Potential bleibt die bewusste Empfindung überhaupt aus. Die für die gegenwärtige Empfindung benötigte Zukunft steht gewissermaßen ab dem Zeitpunkt 0,25 nicht mehr zur Verfügung, sie wird durch die Hirnstimulierung bzw. die dadurch evozierten Hirnaktivitäten gebraucht. Eine gewisse Erinnerung an die der Hirnstimulierung vorangegangene Hautreizung mit ihrer ausbleibenden Empfindung scheint bei der Bewusstwerdung der Hirnstimulierung, die ja in den Körper projiziert wird als Reizempfindung auf der anderen Hand, erhalten geblieben zu sein. Sie erfolgt jetzt früher, so als sei sie ein Kompromiss zwischen der Hautreizung, die nicht empfunden werden kann, und der Hautempfindung, die eigentlich später kommen sollte. Anstelle des nicht kommenden Einen das früher kommende Andere!

---

<sup>5</sup> Vgl. Gehirn & Geist 4/2005, S. 449

## Das Thalamusexperiment

Libets Theorie der Rückdatierung bewusster Empfindung durch das Gehirn bzw. seine Reaktion mit evozierten Potentialen bei Sinnesreizung wird durch das Thalamusexperiment bestätigt, denn die Thalamusreizung wird erlebt in dem Moment, in dem sie stattfindet.

Der Thalamus ist ein Teil des Gehirns, genauer des Mittelhirns. Man nennt ihn auch 'Tor des Bewusstseins'. Er ist zentrale subkortikale Sammel- und Umschaltstelle für alle der Großhirnrinde zufließenden sensibel-sensorischen Erregungen aus der Umwelt und Innenwelt.

Seine externe Stimulierung ist biologisch nicht vorgesehen, ebenso wenig wie die der Hirnrinde. Führt man eine äußere Reizung durch, bedarf es der 0,5 Sekunden dauernden Stimulierung, bis ein Empfinden da ist – z.B. auf dem Handrücken. Aber: Die Thalamusreizung gleicht auch der Hautreizung. Denn durch den Thalamus gehen die Nervenbahnen, die bestimmte Bereiche des Körpers (z.B. Handrücken) mit bestimmten Projektionsfeldern der Hirnrinde (z.B. das für Hautreizung auf der Hand zuständige Rindenfeld) verbinden. Eine Reizung der Nervenbahn hin zum Hirn ist wie eine Reizung der Hautstelle, an der die Nervenbahn beginnt und dessen Erregung sie weiterleitet.

Sinnesreize lassen ein sog. evoziertes Potential oder evozierte Reaktionen entstehen, mittels welcher die bewusste Empfindung rückdatiert wird auf den Zeitpunkt des Auftretens des evozierten Potentials. Das ist auch bei der Thalamusreizung der Fall. Die Thalamusreizung wird erlebt in dem Moment, wo sie stattfindet, genauer: nach 0,02 Sekunden, also bei Beginn des evozierten Potentials. Das heißt: Eine Rückdatierung hat stattgefunden wie bei einer Sinnesempfindung. Die wird vom Gehirn stets eine halbe Sekunde festgehalten, ehe sie nachgeliefert wird per Rückbezug oder Rückdatierung.

## Der blinde Fleck der Wahrnehmung

Was mag der Sinn sein dieser Verspätung des Bewusstseins einerseits und des Nicht-Bewußtseins der Verspätung durch Rückdatierung andererseits? – Nach Daniel Dennett geht es bei der Funktion des neuronalen Systems oder – um mit Schopenhauer zu reden – bei unserem Erkenntnisapparat darum, dass die vielen verschiedenen Sinnesindrücke, deren Verarbeitung im Gehirn nicht gleich lang dauern kann, zu dem Erlebnis einer ruhigen, synchronen Wirklichkeit zusammenfügt, die wir alle für gegeben halten, in jeder einzelnen der zwei Milliarden Sekunden unseres Lebens. Die Verspätung des Bewusstseins, die Libet nachgewiesen hat, liefert uns die Zeit, die für die Lösung des Problems notwendig ist. „Es dauert ein wenig, bis wir die Außenwelt erleben, doch wir versetzen das Erlebnis zurück, so daß wir meinen, wir erlebten die Welt zum richtigen Zeitpunkt.“ (346) Es ist wie mit dem blinden Fleck des Auges (da, wo die Sehnerven enden und wir nichts sehen, weil dort keine Lichtrezeptoren sind<sup>6</sup>): „Unsere Wahrnehmung der Welt ist zwar fehlerhaft, doch wir erleben die Fehler nicht.“ (346)

---

<sup>6</sup> vgl. Günter Schulte: *Der blinde Fleck in Luhmanns Systemtheorie*, Campus: Frankfurt a.M. 1993

## 5.3 Libets Theorie und ihre Erweiterung

### Libets Theorie

Libets zweiteilige Theorie steht im Zeichen der ‘halben Sekunde’. Die halbe Sekunde spielt sowohl für Entschlüsse als auch für Wahrnehmungen eine Rolle. Eine halbe Sekunde Gehirnaktivität muss erfolgt sein, ehe Bewußtsein entsteht: Bewusstsein von einer Sinnesreizung und auch Bewusstsein vom Entschluss zur Handlung. Beim Sinnesreiz wird das subjektive Erlebnis in der Zeit zurückdatiert, so dass es fast zeitgleich mit der Reizzufügung ist. Beim bewussten sich Entschließen, wird dieses als erstes Glied eines Prozesses der Handlungsausführung erlebt, während die Gehirnaktivität der Handlungsvorbereitung längst unbewusst begonnen hat. (348)

Das Bewusstsein liefert uns also ein redigiertes Bild der Welt und unserer selbst, d.h. unserer Sinneswahrnehmung und unserer eigenen Handlungen.

Wir sind bereits eine halbe Sekunde lang sinnlich affiziert worden, ehe das Bewusstsein davon erfährt. Diese Verspätung wird durch Rückdatierung aufgehoben, d.h. unbemerkt gemacht. Und das Bewusstsein davon, Initiator eigener Handlungen zu sein, tritt erst ein, wenn die (Hirn)Ereignisse längst im Gange sind. (349)

### Die Vetotheorie des freien Willens

Das Schlupfloch für den freien Willen (den gibt es also doch noch für Libet), beträgt 0,2 Sekunden. Das ist die Zeit zwischen dem Entschluss erleben und der Handlungsausführung. Libet meint, hier hätten wir Zeit, die Handlungsausführungsabsicht zu widerrufen, die Ausführung zu stoppen, also ein Veto einzulegen. Als Beweis sieht er an, dass die Versuchspersonen, die meldeten, sie hätten eine bereits beschlossene Handlung abgebrochen, dennoch in ihrem Hirn ein Bereitschaftspotential aufwiesen, das kurz vor der Handlung (zwischen 0,2 Sekunden vor und dem Zeitpunkt 0 der Handlung) auch Veränderungen aufwies gegenüber dem Potentialverlauf (in diesem Bereich) bei ausgeführten Handlungen.

Libet schreibt: „Prozesse, die mit individueller Verantwortung und freiem Willen verbunden sind, ‘operieren’ vermutlich nicht in der Weise, daß sie bewußte Handlungen initiieren, sondern indem sie willensbestimmte Ereignisse selektieren und unter ihre Kontrolle stellen.“<sup>7</sup> In seinem Beitrag „Haben wir einen freien Willen?“<sup>8</sup> heißt es: „*Der bewußte Wille beeinflusst also das Ergebnis* des Willensprozesses, auch wenn letzterer durch unbewußte Gehirnprozesse eingeleitet wurde. Der bewußte Wille könnte den Prozeß blockieren oder verbieten, so daß keine Bewegung auftritt.“

Aber hat nicht das bewusste Veto wieder seinen Ursprung in vorausgehenden unbewussten Prozessen? Wird es also nicht auch selbst, wie der vorherige Willensakt, unbewusst eingeleitet?

Dagegen wendet Libet ein, dass eine unbewusst eingeleitete Entscheidung eine ca.

---

<sup>7</sup> Unconscious cerebral initiative and the role of will in voluntary action, in *The Behavioral and Brain Sciences* 8, 1985, S. 529-566

<sup>8</sup> in *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Hg. Chr. Geyer, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 2004, S. 277

0,5 Sekunden dauernde Periode geeigneter neuronaler Aktivierung benötigt, um Bewusstsein zu erzeugen. Dann erst würden wir der unbewussten Entscheidung zur Unterdrückung bewusst, sie wäre aber kein „bewußtes kausales Ereignis“ vor der Handlungsausführung. Unser bewusster Entschluss zum Handlungsstopp käme dann später als der Handlungsbeginn.<sup>9</sup>

Libet schlägt vor, „daß das bewußte Veto keine unbewußten Prozesse erfordert oder deren direktes Resultat ist. Das bewußte Veto ist eine *Kontrollfunktion*, die verschieden ist von einem bloßen Bewußtsein des Handlungswunsches.“<sup>10</sup> Es gäbe weder logische Zwänge dafür, dass es für eine bewusste Kontrollfunktion neuronale Aktivitäten geben müsse, die sie bestimmen und ihr vorhergehen. Und es gäbe auch „keine experimentellen Belege gegen die Möglichkeit, daß der Kontrollprozeß ohne die Einwirkung von vorherigen unbewußten Prozessen auftreten kann.“<sup>11</sup> Aber natürlich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die Kontrollfunktion auf unbewussten Faktoren beruht. Dann könne aber, so meint Libet, immer noch der Inhalt dieses Bewusstseins der tatsächlichen Veto-Entscheidung „ein gesondertes Merkmal“ sein, „das nichts dergleichen erfordert“.<sup>12</sup>

## Die Rolle des freien Willens

Bewusstsein ist eine Vetoinstanz. Es kann die Handlung zwar nicht beschließen, wohl aber ihre Unterlassung, d.h. der freie Wille entwirft nicht selbst, sondern wählt lediglich unbewusst Entworfenes aus.

„Diese Art von Rolle für den freien Willen stimmt tatsächlich mit religiösen und ethischen Mahnungen überein“, schreibt Libet.<sup>13</sup> Er weist auf die 10 Gebote der Bibel hin, die in der Mehrzahl Anweisungen dafür sind, wie man sich nicht verhalten soll, also Verbote oder Vetos. „Stellt sich andererseits aber die Absicht zu handeln unbewußt ein, lässt sich ihr Auftreten selbst nicht bewußt verhindern, doch kann die Ausführung als motorischer Akt bewußt kontrolliert werden.“<sup>14</sup> Nur letzteres ist Sache des freien Willens. Das Auftreten der Begierde oder der Lust zum Handeln lässt sich nicht verhindern, wohl aber die Ausführung der Handlung.

Dieser Unterscheidung von Begierde oder Lust als mentalem Akt und Handlung als physisch-motorischem Akt entspricht ein Unterschied zwischen der christlichen und der jüdischen Moralauffassung. Während das Christentum<sup>15</sup> bereits Begierde, Lust, Gesinnung und Gedanken verbietet – wie wir jetzt wissen: unsinnigerweise! –, die sich auf etwas beziehen, was nach den Zehn Geboten unzulässig ist, spricht das Judentum nur in Verboten, in Vetos, in Geboten wie diesen: Du sollst nicht töten, stehlen, huren usw.<sup>16</sup>

---

<sup>9</sup> Ebenda S. 278

<sup>10</sup> Ebenda S. 279

<sup>11</sup> Ebenda S. 279

<sup>12</sup> Ebenda S. 281

<sup>13</sup> Ebenda S. 282. Libet ist amerikanischer Jude. Seine Eltern, sowjetische Einwanderer, hießen Libezkij. Vgl. Nørretranders S. 353

<sup>14</sup> Libet 1985, a.a.O. S. 539

<sup>15</sup> siehe *Bergpredigt, Matthäus* 5,21-30

<sup>16</sup> Nørretranders S. 353

Dieser Unterschied zeigt sich auch in den verschiedenen Formeln für die Goldene Regel im Christentum (bei *Matthäus* 7,12) und im Judentum (bei Rabbi Hillel). Bei Matthäus heißt die Goldene Regel Jesu: „Füge anderen zu, was du willst, daß man es dir antue.“ – ‘Man versuche einmal, aus dieser Regel eine sexuelle Ethik abzuleiten!’ gibt Walter Kaufmann zu bedenken.<sup>17</sup>

Bei Hillel, 50 Jahre vor Christus, lautet die Goldene Regel: „Was du nicht willst, daß man dir tu’, das füg auch keinem andren zu!“. Dem entspricht die Einsicht, dass nicht die Gesinnung, sondern die Handlung praktische Bedeutung hat. Nur Handlungen haben Auswirkungen auf andere.

Allerdings macht ein Veto gegen eigene Handlungsimpulse keinen Spaß; d.h. der freie Wille macht keinen Spaß. Wir fühlen uns am wohlsten, „wenn das Bewußtsein den freien Willen nicht ausübt.“ (360) Dann regiert nicht das Bewusstsein, sondern das Nicht-Bewusstsein.

---

<sup>17</sup> Walter Kaufmann, *Der Glaube eines Ketzers*, München: Szczesny 1965, S. 225; zitiert bei Nörretranders S. 353

# Kapitel 6

## Präkognition und Willensfreiheit

### 6.1 Zukunftswissen bei Libet

#### Zurück aus der Zukunft

Bei Libet hatten wir gesehen: Damit etwas empfunden wird, braucht es Zukunft. Genauer: Damit eine mir jetzt, zum Zeitpunkt Null, zugefügte Hautreizung unmittelbar (nach 0,02 Sekunden) empfunden wird, bedarf es einer Hirnaktivierung von einer halben Sekunde. Erst dann stellt sich nämlich für jedwede Hirnstimulierung (sei die über eine Nervenbahn, sei es die direkte über eine Elektrode) eine bewusste Empfindung ein (hier das Kribbeln auf dem Handrücken). Das Gehirn lässt sich sozusagen eine halbe Sekunde Zeit, bis es das Bewusstsein unterrichtet. Aber tatsächlich haben wir die Empfindung (fast) gleichzeitig mit der Hautreizung, weil nämlich die bewusste Empfindung rückdatiert wurde mittels eines sog. evozierten Potentials, das durch jedweden Sinnesreiz ausgelöst wird (auch durch ganz schwache, die gar nicht bewusst empfunden, d.h. wahrgenommen werden). Eigentlich kommt das Bewusstsein später als jetzt: in der Zukunft. Es kommt aber gewissermaßen aus ihr zurück ins Jetzt, in die Gegenwart.

Ein solcher Gebrauch der Zukunft für die Gegenwart wurde durch das Experiment mit der maskierten oder getilgten Reizempfindung bestätigt (siehe oben Fall 4 in dem Abschnitt 'Das Ausbleiben der Empfindung'). Da blieb eine Hautreizung auf einer Hand unbemerkt, weil ihr für die Entstehung des Bewusstseins und seine Rückdatierung keine Zukunft zur Verfügung stand. In der halben Sekunde danach gab es nämlich eine Hirnstimulation (per Elektrode und für die andere Hand), die selbst eine halbe Sekunde dauerte und dann zu einer Empfindung führte, die merkwürdigerweise um eine viertel Sekunde rückdatiert wurde. Die Empfindung für die Hautreizung der einen Hand blieb aus, wurde maskiert – gewissermaßen von der Zukunft her, eine Rückwärtsmaskierung sozusagen.

#### Die verhinderte Zukunft

Und wenn die Zukunft überhaupt ausbleibt, z.B. durch Exitus in der nächsten halben Sekunde, womöglich noch vor einer Hirnstimulation? Dann spüre ich jetzt nichts von

der Hautstimulierung. Denn das Bewusstsein dafür müsste aus der Zukunft, die es aber nicht mehr gibt, zurückkommen ins Jetzt.

Dieses Nichtspüren meldet mir etwas aus der Zukunft: ein dort bestehendes Hindernis für die Rückdatierung. Die ausbleibende Empfindung ist eine Art Prækognition.

Man könnte sich Wesen vorstellen, die erst nach einer halbstündigen Hirnstimulierung etwas spüren, aber dennoch wie wir unmittelbar eine Hautreizung spüren. Deren subjektives Erleben wäre um eine halbe Stunde zurückdatiert worden. Ihr Bewusstsein von der Wahrnehmungswelt wäre immer eine halbe Stunde verspätet. Das unsrige ist es nur um eine halbe Sekunde. Diese Wesen würden dann, wenn die sofortige Reizempfindung (bei hinreichend starker Hautstimulierung und ohne Anästhesierung) ausbleibt und auch keine Hirnstimulierung erfolgt, annehmen, dass vor Ablauf der halben Stunde ihre Zukunft (ihr Weiterleben womöglich) aufhört.

Das Gehirn lässt sich Zeit, verbraucht Zeit, braucht Zukunft, ohne dass wir es merken: außer daran, dass die unmittelbare Empfindung ausbleibt. Sie kann nicht aus der Zukunft zurückkommen. Anders als bei einer ein wenig zeitversetzten Fernsehübertragung (um unliebsame Information herauszuschneiden zu können), wo das vermeintliche Life-Fernsehbild später ist als das tatsächliche Geschehen, lässt sich die Wahrnehmungswelt im Bewußtsein nicht mit derselben Wahrnehmungswelt ohne Bewusstsein vergleichen. Das Bewusstsein ist immer unbemerkt später. Was wir jetzt haben, ist das spätere Bewusstsein. Wir haben keines jetzt, wenn wir keine Zukunft haben. Die wird (schon) jetzt gebraucht.

## 6.2 Vorauswissen und Freiheit bei Schopenhauer und Wittgenstein

### Prækognition versus Willensfreiheit

Nach Schopenhauer geschieht alles in der Welt mit Notwendigkeit. Es gibt eine objektiv wirkliche Zukunft. Das Zukünftige ist in gewisser Weise jetzt schon da, nämlich vorherbestimmt durch die vorlaufenden Weltzustände. An sich ist alles schon da bzw. bereits geschehen – für einen weltexternen Beobachter. Hans Driesch<sup>1</sup> hält unser Bewusstsein für ein maskiertes Allwissen. Die Maske sei zum Teil aufgehoben bei gegenwärtigem sinnlichem Kontakt, d.i. bei „Hirnreizung“ im Wahrnehmungsbewusstsein, aber auch manchmal durch Emotionen bei Hellsehen oder Prækognition. In der Prækognition, dem Vorauswissen der Zukunft, wird, so scheint es, von objektiv wirklicher Zukunft Gebrauch gemacht. Das Spätere kommt als Bild ins Jetzt – wie bei Libets Rückdatierung.

Diese Möglichkeit des Vorauswissens gäbe es nicht, läge die Zukunft nicht jetzt bereits fest. Gäbe es einen freien Willen, wäre Zukunft offen, da wir dann – gemäß dem *liberum arbitrium indiffentiae* – in jeder Situation die Möglichkeit zu zwei entgegengesetzten Handlungen hätten: dies zu tun oder etwas anderes. Die Willensfreiheit ist mit dem Determinismus, der Notwendigkeit in allem Geschehen, unverträglich. Willens-

---

<sup>1</sup> in *Alltagsrätsel des Seelenlebens*, Rascher: Zürich 1952, S. 399

freiheit erfordert die offene Zukunft. Mit der aber ist Prækognition unmöglich. Gibt es Prækognition, kann es keinen freien Willen geben. – Schopenhauer schreibt:

Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die jeder, je nachdem er über gewisse Dinge denkt, beliebig stehn- oder fallenlassen mag. Wenn wir die strenge Notwendigkeit alles Geschehenden vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterschied verknüpfenden Kausalkette nicht annehmen, sondern diese letztere an unzähligen Stellen durch eine absolute Freiheit unterbrochen werden lassen; so wird alles *Vorsehn des Zukünftigen* im Traume, im hellsehenden Somnambulismus und im zweiten Gesicht (second sight) selbst *objektiv*, folglich *absolut* unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft gibt, die auch nur möglicherweise vorhergesehen werden könnte: statt daß wir jetzt doch nur die *subjektiven* Bedingungen hiezu, also die *subjektive* Möglichkeit bezweifeln. Und selbst dieser Zweifel kann bei den Wohlunterrichteten heutzutage nicht mehr Raum gewinnen, nachdem unzählige Zeugnisse von glaubwürdigster Seite jene Antizipation der Zukunft festgestellt haben.<sup>2</sup>

## Freiheit als Nichtwissen

Ludwig Wittgenstein meint: „Die Willensfreiheit besteht darin, daß zukünftige Handlungen jetzt nicht gewußt werden können. Nur dann könnten wir sie wissen, wenn die Kausalität eine innere Notwendigkeit wäre, wie die des logischen Schlusses.“<sup>3</sup>

Schopenhauer dagegen argumentierte: Wenn es Willensfreiheit gäbe, d.h. wenn wir frei wären in unseren Handlungen, die wir dauernd machen, dann gäbe es keine objektiven künftigen Handlungen, es gäbe also nichts zu wissen. Nun gibt es aber Zukunftswissen (Prækognition). Also gibt es keine Willensfreiheit.

Wittgenstein (übrigens Schopenhauerfan) argumentiert so: Es gibt kein Zukunftswissen bzgl. meiner Handlungen, also gibt es Willensfreiheit, sofern diese definiert wird als Nichtwissen von meinen zukünftigen Handlungen, als ‘Ich weiß nicht, was ich tun werde’. So kann man sich Buridans Esel vorstellen, der nicht weiß, ob er den linken oder den rechten der beiden gleichartigen Heuhaufen fressen wird.

Bei Wittgenstein gibt es deshalb kein Zukunftswissen, weil es keine objektive Notwendigkeit gibt, keine Naturkausalität. Alle Notwendigkeit ist für ihn logischer (oder: innerer) Art. Er meint also: „Da in der Wirklichkeit keine zwingenden Zusammenhänge aufweisbar sind, weiß der Mensch nichts von seinen zukünftigen Handlungen und fühlt sich frei.“<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Über die Freiheit des Willens, Kapitel III in *Sämtliche Werke*, WB: Darmstadt 1962, Bd. III, S. 582

<sup>3</sup> *Tractatus logico-philosophicus* 5.1362

<sup>4</sup> Kurt Wuchterl: *Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein*. Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1969, S. 61

## Freier Wille und Wissen

Der oben zitierte Wittgensteinsatz T 5.1362 ist das Motto von Michael Singers Artikel *Wille und Wissen*<sup>5</sup>. Singer geht von der Beschreibungsdiskrepanz zwischen erster und dritter Person aus, die das Problem der Willensfreiheit ausmacht. Sie entspricht der Schopenhauerschen Unterscheidung zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein anderer Dinge. Im Selbstbewusstsein finde ich die Freiheit des Könnens ('ich kann, was ich will'). Schopenhauer betont, dass sie nicht die Freiheit des Willens ist. Bei Singer ist sie es doch.

Singer findet vom Beschreibungsstandpunkt der ersten Person: 'Ich kann jetzt lesen oder schreiben. Ich wähle das Schreiben aus freien Stücken. Mein Wille ist frei'. Vom Beschreibungsstandpunkt der dritten Person oder im Bewusstsein anderer Dinge (d.h. der objektiven Erfahrung) stelle ich fest, dass alles in der Welt, auch die Handlungen des Menschen, niemals ohne Grund geschieht. „Wenn ich alles über diese Person da wüsste, könnte ich sagen, warum sie jetzt schreibt. Es musste so kommen.“<sup>6</sup> Der Kompatibilismus „versucht das Erlebnis der Entscheidungsfreiheit kompatibel zu machen mit unserem Wissen um den in der Welt herrschenden Determinismus.“<sup>7</sup> Aber das will nicht so recht gelingen.

## Zur Freiheit verurteilt

Vielleicht liegt das an einem (falschen) Freiheitsbegriff, der das Fehlen von Zwang suggeriert.<sup>8</sup> Singer versucht es mit einer durch Zwang definierten Freiheit. Er sagt: „In Wirklichkeit ist Willensfreiheit Entscheidungszwang.“

Also Zwang zur Entscheidung. Zur freien Entscheidung? – Singer meint, sie sei das Schwindelgefühl beim Entschluss. Wir sind also, wie Sartre sagt, zur Freiheit verdammt. Was wir tun, wenn wir handeln müssen, und wie wir uns dabei entscheiden, das liegt, wie Schopenhauer zeigte, bei den Motiven. Im Entschluss wirkt das stärkste Motiv. Nicht ich, sondern es wirkt.

Singer schreibt: „Man muss sich entscheiden, obwohl man zu wenig weiß. Wäre ich allwissend, so wüsste ich alles über meine Motive, über Alternativen und Konsequenzen meiner Handlungen. Es gäbe keine Wahl. Wir aber sind genötigt, auf Grund unvollständigen Wissens zu handeln. Wir stehen vor der unübersichtlichen Situation und fällen eine Entscheidung. Das mehr oder weniger starke Schwindelgefühl beim Entschluss, notgedrungen den harten Boden der Tatsachen zu verlassen, ins Ungewisse zu springen und das Risiko einzugehen, das Falsche zu tun, ist das, was wir als unseren freien Willen erleben.“<sup>9</sup>

Und wenn wir alles wüssten, hätten wir dann keine Freiheit mehr?

---

<sup>5</sup> Unser Wille ist frei, weil wir nicht alles wissen können, in *Spektrum der Wissenschaft*, Febr. 2006, S. 110-113

<sup>6</sup> Singer, a.a.O. S. 110

<sup>7</sup> Ebenda S. 111

<sup>8</sup> Vgl. oben in 1.2 Schopenhauers Definition der Freiheit durch Abwesenheit von Hindernissen.

<sup>9</sup> Ebenda S. 113

## 6.3 Freiheit und Präkognition

### Präkognition und Zeit

Dafür, dass Präkognition weder Zeit noch Willensfreiheit illusorisch macht, plädiert Anton Neuhäusler.<sup>10</sup> Will man die Willensfreiheit nicht aufgeben, muss man Präkognition anders deuten, als es etwa Schopenhauer getan hat, was Neuhäusler hier als „Patentlösung“ bezeichnet.

Neuhäusler schreibt:

Wie sollte Präkognition naheliegender zu erklären sein als durch die Deutung: Die Zukunft steht fest, nur unser Bewusstsein wandert durch das vorgegebene Leben. An ihm ist nichts mehr zu ändern, auch wenn wir es wähen. Präkognition ist nichts anderes als ein Vorauswandern, wenn man will Vorausspringen des Bewusstseins an Orte, die das normale Bewusstsein noch nicht erreicht hat. Die Frage, wie Präkognition, Vorschau in die Zeit, möglich sei, wird also mit einer Patentlösung beantwortet, die so einfach wie beruhigend ist: Es gibt gar keine objektive Zeit, was wir im Nacheinander erleben, ist schon ein für allemal da. Es gibt deshalb auch keine echte Freiheit; denn wenn Freiheit die Fähigkeit ist, zu bestimmen, was noch nicht bestimmt ist, dann hat sie in einer unabänderlich festliegenden Realität nichts zu suchen.<sup>11</sup>

Neuhäusler meint, dass die Patentlösung, die die Zeit aus der Welt streichen will – für Kant und Schopenhauer ist sie ein *ens imaginarium*, eine Einbildung, ein Nichts, eine Anschauungsform und keine Eigenschaft der Dinge an sich –, unzulänglich und sogar logisch unhaltbar ist.

### Zukunftsbilder und ihre Überholbarkeit

Nehmen wir als Beispiel den Vorgang eines Halleneinsturzes, der vorausgesehen wird. Ein solcher Vorgang des Einsturzes bedarf zur Realisation seiner verschiedenen Zustände (z.B. 1. Halle mit Dach, 2. Halle ohne Dach, d.h. mit eingestürztem Dach) des Modus des Nacheinander. Denn die beiden (als Beispiel genannten) Zustände können nicht koexistieren, es wären nämlich dann zwei massengleiche Objekte mit zusammen doppelter Masse da. Sie sind also nacheinander da als Zustände einer Masse.

Hätte jemand (ein präkognitiv Begabter) eines Tages, als die Halle noch stand, die Vision des Halleneinsturzes gehabt, dann konnte diese Vision keine reale Wahrnehmung sein (die Halle stand noch). Es kann sich nur um ein sog. Zukunftsbild gehandelt haben. Dieses wäre real verschieden vom Ereignis gewesen, d.h. von nicht materieller sondern ideeller Art.

Die präkognitiven Visionen oder Zukunftsbilder könnten, so spekuliert Neuhäusler, Vorzeichnungen künftigen *möglichen* Geschehens sein, das nicht realiter eintreten muss,

<sup>10</sup> Vgl. seinen Beitrag: Präkognition, Zeit und Freiheit, in *Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme*. Hg. H. Bender, WB: Darmstadt 1976, S. 797-809

<sup>11</sup> Ebenda S. 797

aber eintreten kann. Sie hätten vorläufigen Charakter und könnten von der Realität überholt werden. Die Zukunftsbilder seien auch keine Endprodukte einer kombinatorischen Fantasie oder der Berechnung aus vorliegenden Faktoren. Dagegen spräche der Visionscharakter, die Unmittelbarkeit der Vision, meint Neuhäusler. Er schreibt: „Die künftigen Ereignisse sind idealiter vorgezeichnet, existieren je schon als Zukunftsbilder, die Zukunft ist ‘schon da’, allerdings nie als vollendete, unwiderruffliche, sondern erst als vollendbare, bis zur faktischen Realisation widerruffliche.“<sup>12</sup>

Wie das möglich sein soll, welche Art Bewusstsein dazu nötig ist (etwa das Bewusstsein mit „absoluter Wissenspotenz“ bei Driesch oder Leibnitz’ Monade als „Spiegel der Welt“), sei dahingestellt.

## Freiheit als Nicht-Prognostizierbarkeit

Für die Überholbarkeit der Zukunftsbilder entschied Neuhäusler sich, wie er sagt, „um unserer Freiheit willen. Wenn immer die Zukunftsbilder überholbar sind, dann kann nur Freiheit, Spontaneität der unvorhersehbaren, unberechenbaren Akte sie überholen“<sup>13</sup>

Freiheit greift in das Determinationsgeschehen ein – von außen als Verhinderung des Determinierten. Denn Determination kann nicht aus sich anders sein. Das heißt: Der freie Akt gehört „nicht zur Determinationskette der materiellen Bedingungen“, er gehört darum „auch nicht zum Aggregat der Zukunftsbilder, die aus diesen Bedingungen stammen. Der freie Akt ist in keine Vorausschau sicher einsetzbar. Er setzt sich selbst je erst in der faktischen, gegenwärtigen Situation ein“.<sup>14</sup>

Neuhäusler hat gezeigt: Präkognition ist mit Freiheit vereinbar, wenn man den freien Akt aus der Determiniertheit der zukünftigen Ereignisse ausschließt. „Dann wird Freiheit geradezu zu dem Faktor, der ... eine bestimmte präkognitive Aussage ‘falsifizieren’ kann.“<sup>15</sup> Die präkognitive Vision wird für den Visionär selbst zum Anlass, die Erfüllung der Vision zu verhindern, zu ‘intervenieren’. Ein Beispiel ist der Traum einer Mutter vom Fenstersturz ihres Kindes. An den erinnerte sie sich plötzlich zwei Tage später, als ihr Kind im Nebenzimmer spielte – bei angelehntem Fenster, auf dessen Bank sie eine Matratze zur Lüftung gelegt hatte. Sie rannte in den Nebenraum und konnte gerade noch ihr Kind vor dem Sturz auf die Straße bewahren, wo schon die Matratze lag.

Die Initiative (im Beispiel die der Mutter) zur Verhinderung braucht nicht Freiheit genannt zu werden. „Wenn aber die Erfüllung einer Zukunftsvision überhaupt verhin-derbar ist, so ist sie es erst recht durch jene echte Initiative, die den Namen Freiheit verdient.“<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> Ebenda S. 805

<sup>13</sup> Neuhäusler a.a.o. S. 805

<sup>14</sup> Ebenda S. 806

<sup>15</sup> Ebenda S. 807

<sup>16</sup> Ebenda S. 808