

Charakterbildung zwischen Willensfreiheit und neuronaler Vernetzung

Martin Rhonheimer, Päpstliche Universität Santa Croce, Rom

©Martin Rhonheimer, 2012. Vortragsfassung. Nicht zur Publikation bestimmt.

1.

Vertreter der heutigen Kognitions- bzw. Neurowissenschaften betrachten den Menschen in der Regel als reinen Organismus, dessen kognitive Funktionen nicht nur durch das Gehirn bzw. das Zentralnervensystem *gesteuert* sind, sondern gerade darin ihren Sitz haben. So ist es angeblich das Gehirn, welches fühlt, denkt und entscheidet. Bewusstsein oder Freiheit sind nur noch subjektive Epiphänomene oder Wahrnehmungsweisen dessen, was sich im Innern des Gehirns auf der Ebene neuronaler Verschaltungen bereits zuvor und definitiv abgespielt hat.

Doch die Idee, das Gehirn fühle, erkenne oder entscheide, ist nichts anderes als Verabsolutierung einer wissenschaftlichen Teilerkenntnis. Der Teil wird für das Ganze genommen, und damit wird jenes Ganze, das der Mensch ist, aus den Augen verloren.¹

Dass es ohne Gehirntätigkeit nicht nur kein Fühlen, sondern auch kein Denken und geistiges Erkennen gibt, ist aristotelisch und war bereits der mittelalterlichen Scholastik, etwa Thomas von Aquin, bekannt. Kein Neurowissenschaftler hat je ein Argument dafür vorgelegt, dass das neuronale Geschehen im Gehirn eine hinreichende Erklärung für geistige Akte ist. Hingegen gibt es gute Argumente für das Gegenteil. Dies ist gerade für eine Tugendethik des klassischen Typs von großer Bedeutung. Wie ich zeigen möchte, sind die heutigen Neurowissenschaften für die klassische Tugendethik keineswegs eine Gefahr oder ein Gegner; sie kommen ihnen vielmehr zu Hilfe.

Die Interpretation geistiger Phänomene als höhere Form biologischer Strukturen hat allerdings Tradition. So behauptete Darwin bereits in seinem Spätwerk *The Descent of Man*, menschliche Intelligenz unterscheide sich nur graduell aber nicht spezifisch von derjenigen der Tiere. Alles sei eine Frage der Entwicklung des Gehirns.²

Selbstverständlich war die Entwicklung des Gehirns für das Auftreten geistiger Funktionen in einem Primaten wie dem *Homo sapiens* eine entscheidende und absolut notwendige Voraussetzung – und vielleicht, von einem bestimmten Zeitpunkt an, auch eine Folge. Doch indem Darwin die Intelligenz des Menschen auf (dank seines größeren Gehirns) höhere Erinnerungsleistung an Vergangenes reduzierte, vergaß er den Ast, auf dem er mit seiner Argumentation saß: Die Tatsache, dass wir, wie er beiläufig sagt, über Vergangenes *reflektieren* und damit prospektiv denken und urteilen können.³ Reflexion indiziert nicht nur Bewusstsein, sondern *Selbstbewusstsein*. Wie groß auch immer die Fähigkeit des menschlichen Gehirns ist, Sinnesempfindungen zu speichern und über größere Zeiträume hin festzuhalten, so dass sie für reflektierende Beurteilung zur Verfügung stehen: die eigentliche Leistung ist nicht diese, sondern eben das, worüber Darwin kein Wort verliert: die Fähigkeit der Reflexion und damit Selbstbewusstsein.

Reflexion und Selbstbewusstsein können nicht einfach durch ein größeres Gehirnvolumen erklärt werden. Kein Organ, nichts Leibliches und an Materie Gebundenes hat die Fähigkeit zur Reflexion, das heißt die Fähigkeit, sich selbst zum Gegenstand zu machen. Das Sehen kann sich nicht sehen, das Hören kann sich nicht hören, das Tasten kann sich nicht betasten. Aber der Verstand kann seine eigenen Verstandesakte zum Gegenstand seines Verstehens machen – darüber reflektieren – und der Wille kann sein Wollen jeweils noch einmal wollen oder nichtwollen (und dies Art von Reflexion ist die Grundlage der Freiheit), der Verstand kann auch Sinnesempfindungen und -perzeptionen zum Gegenstand seiner Beurteilung machen.⁴

Reflexion setzt, so argumentierte die klassische philosophische Anthropologie, Immaterialität voraus und begründet Selbstbewusstsein. Die in ihrer Immaterialität implizierte kognitive Indetermination und Offenheit geistiger Akte ist in mehrfacher Hinsicht die Wurzel von Freiheit, so wie auch die Fähigkeit der Abstraktion des Begrifflichen, das heißt das Allgemeine aus dem Partikularen herauszuschälen und das Partikulare wiederum im Lichte des Allgemeinen, des intelligiblen „Wesens der Dinge“, zu betrachten, Grundlage von Wissenschaft, Kunst und überhaupt aller Kultur ist.

Diese besondere Signatur des Geistigen – die Fähigkeit zur Reflexion – ist mehr als bloßes Ich-Bewusstsein, wie es experimentell auch bei Schimpansen beobachtet wurde. Geistiges Ich-Bewusstsein steht jedoch auf einer irreduzibel höheren Stufe. Es ist nicht nur die Fähigkeit, sich selbst in kognitive Differenz zur Umwelt zu versetzen und in diesem Sinne „mich selbst“ oder mein „Ich“ im Unterschied etwa zu meinem Spiegelbild wahrzunehmen (das können auch Schimpansen); sondern auch die Fähigkeit, mich zu mir selbst, und nicht nur zu meinem Spiegelbild bzw. das Spiegelbild zur mir in ein Verhältnis setzen zu können, also eine mentale Repräsentation meiner selbst zu besitzen. Nichts deutet darauf hin, dass andere höhere Primaten, außer dem Homo sapiens, dazu imstande wären. Im Gegenteil: Experimente mit Schimpansen scheinen eher das Gegenteil zu beweisen.⁵

Kann also geistiges, spezifisch menschliches Ich-Bewusstseins, also Selbstbewusstsein kausal auf im Gehirn ablaufende neuronale Prozesse zurückgeführt und damit in rein neurobiologischen Kategorien abschließend erklärt werden? Gemäß dem verstorbenen Neurobiologen und Tierphysiologen Gerhard Neuweiler etwa ist es unmöglich. In seinem Buch „Und wir sind es doch – Die Krone der Evolution“ (2008) kommt er zum Schluss: „Der Versuch, das Ich-Bewusstsein und den Geist irgendwo im Gehirn zu lokalisieren, wäre unsinnig. Dennoch wird jeder Neurobiologe der These zustimmen, dass es ohne den präfrontalen Cortex kein Selbstbewusstsein und kein Geistesleben geben kann.“⁶ Das heißt: Die Neurobiologie kann nur

Aussagen über die neurobiologischen Bedingungen und *notwendigen* physiologischen Voraussetzungen für geistige Tätigkeit und Kultur geben, vermag jedoch nicht zu einer *hinreichenden* Erklärung dieser Phänomene zu gelangen. Genau solche Unterscheidungen vermisst man bei Neurobiologen wie etwa Gerhard Roth und Wolf Singer.⁷

2.

„Geist“ und „Freiheit“ sind keine Fiktionen oder Mythen, sondern gleichsam der Ast auf dem wir sitzen (und an dem zu sägen wir uns hüten sollten). Sie sind das Fundamentale, das, weil es eben so fundamental ist, gerade trivial erscheint und in seiner Bedeutsamkeit und Einmaligkeit oft übersehen wird. Um geistige Akte zu vollziehen, brauchen wir ja nicht gleichsam zusätzlich noch zu wissen, dass es so etwas wie „Geist“ gibt.

Auch um frei zu handeln, braucht man nicht vorgängig oder begleitend zu wissen, dass man Freiheit besitzt; aber da wir uns doch letztlich für unser Tun verantwortlich und uns hie und da auch schuldig fühlen, ja oft ein schlechtes Gewissen haben, oder uns in anderen Fällen eben entschuldigen und Verantwortung ablehnen, scheint uns doch die Überzeugung zu beherrschen, dass wir freie Wesen sind.

Neurobiologen, die den freien Willen auf neuronales Geschehen im Gehirn reduzieren und das Bewusstsein freier Willensakte als Illusion betrachten, da das Gehirn allem Bewusstsein zu entscheiden voraus bereits entschieden haben soll, wenden hier ein: Jeder entscheidet und handelt so, wie er ist, das heißt gemäß dem, was ohne sein Wollen und Zutun im Gehirn geschieht. Wir tun also immer nur, was wir ohnehin tun müssen. Was man tut wird jeweils von *einer* Ursache determiniert, und diese Ursache ist physikalischer Art.

Deshalb sind Hirnforscher allergisch auf die unter Philosophen gängige Unterscheidung zwischen „Ursachen“ und „Gründen“. Menschen, so sagt der Philosoph, handeln nicht aufgrund von *Ursachen*, sondern aus *Gründen*. Was nur *verursacht*

ist, das ist keine menschliche Handlung, da nicht willentlich und nicht absichtlich. Erst wenn man *Gründen* folgt, also *aus Gründen* ein bestimmtes Tun *wählt*, hat man eine *Handlung* vollzogen. Naturwissenschaftler wenden hier wiederum ein: Die sogenannten Gründe, da sie Handeln offenbar abschließend motivieren, sind selbst nichts anderes als eine bestimmte Art von Ursachen: mentale Ursachen. Genauso wie *Absichten* natürlich ebenfalls mentale Ursachen sind.⁸ Wenn wir also erklären können, aus welchem *Grund* (oder mit welcher *Absicht*) jemand etwas tut, dann hätte man – wie das etwa bei Donald Davidson der Fall ist – das Motiv seines Tuns und damit auch die Ursache seines Tuns erklärt. Und man wäre wieder am gleichen Punkt angelangt. Der Neurobiologe könnte jetzt nämlich triumphierend sagen: Welche Motive wir jeweils haben, das hängt davon ab, was in unserem Gehirn geschieht. Das Gehirn ist bezüglich unseres Handelns nichts anderes als ein Produzent von Motiven (Gründen), welche die Ursachen sind, die unser Handeln determinieren.

Deshalb gefällt Neurobiologen Arthur Schopenhauers Destruktion der Idee der Willensfreiheit.⁹ Schopenhauer war nämlich der Ansicht, dass unser Handeln durch unseren Charakter und davon abhängende Motive determiniert wird. Im Konflikt der Motive werde unser Wille von genau dem, und ausschließlich von dem Motiv bestimmt, welches das stärkere ist. Wir tun jeweils, was wir tun, nicht weil wir es freigezollt haben, sondern weil wir gar nicht anderes können, als das zu wollen, was uns jeweils am stärksten motiviert. Unser Wollen ist also ganz einfach ursächlich vom jeweils handlungsdeterminierenden Motiv bestimmt.

Damit wird freilich auch die Unterscheidung zwischen Ursachen und Gründen hinfällig, denn: „Jede Folge aus einem Grunde ist notwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde.“¹⁰ Man will nur, was man jeweils aufgrund der Motive wollen kann, so wie das Wasser Wellen schlagen, sprudelnd hinunterstürzen, frei als Strahl in die Luft steigen oder verkochen kann – vorausgesetzt, so Schopenhauer, die entsprechenden Ursachen sind gegeben. Genau so „dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei

unstättem Winde, sofort nach jenem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält“, wobei wir immer fälschlich denken, wir könnten frei wollen. In Wirklichkeit folgen wir jedoch nur immer jenem Motiv, welches Gewalt über uns hat.¹¹

Falls es sich so verhielte, wäre das in der Tat für reduktionistische Neurobiologen eine gute Nachricht. Der „Charakter“ wären dann das Gesamt der Verschaltungen der neuronalen Netzwerke im Gehirn; die Motive wären, was dieses neuronale Geschehen jeweils hervorbringt (bevor wir uns dessen bewusst sind); unsere freien Willensentscheidungen schließlich wären das Bewusstwerden dieser Motive bzw. des jeweils dominierenden Motivs, das unsere Handlungen auslöst. „Gründe“ des Handelns wären dann nur noch die nachgelieferten Rechtfertigungen auf der Ebene des subjektiven Erlebens für das, was das Gehirn bereits entschieden hat. Der eigentliche Grund unserer Handlungen würde also jeweils in unserem *Charakter* liegen (sprich: dem Gesamt der neuronalen Verschaltungen in unserem Gehirn) und jede Willensentscheidung wäre kausal an jeweils *ein* Motiv gebunden, und zwar an jenes, welches vom Gehirn als das ausschlaggebende selektioniert worden ist.

Nun ist aber Schopenhauers Darstellung in einem wesentlichen Punkt falsch. Es ist zwar wahr, dass Gründe letztlich Motive sind und Motive Ursachen. Falls aber Schopenhauer Recht hätte, dann müssten wir uns selbst als Subjekte erfahren die – passiv – zwischen verschiedenen Motiven jeweils hin- und hergerissen werden, bis wir dann schließlich einem folgen. Nach Schopenhauer stammen die Motive ja von unserer Einbildungskraft und diese wieder ist vom Charakter abhängig.¹² Doch wenn wir unschlüssig sind, schwanken, überlegen und in uns selbst deliberieren, das Für und Wider von Handlungsalternativen abwägen oder plötzlich etwas *anderes* wollen, das dieses Wollen selbst wiederum in Frage stellt, und auch wenn wir unser Wollen revidieren oder warten, aufschieben oder aber schwach werden und nachträglich bereuen: in all diesen Fällen sind wir nicht einfach passive, zwischen verschiedenen Vorstellungen hin und her gerissene Subjekte, die dem Auf und Ab von Motiven, die unsere Einbildungskraft, produziert, ausgeliefert sind. In Wirklichkeit

sind wir normalerweise dabei, über Motive zu *reflektieren* – und genau dieses Moment der Reflexion ist es, dessen wir uns bewusst sind und in dem wir die Freiheit unseres Willens erfahren.¹³

Freiheit heißt deshalb nicht, *ohne Motiv* zu handeln. Freies Handeln ist auch nicht nichtverursachtes oder nichtdeterminiertes Handeln. Freies Handeln ist vielmehr verursacht aus *Gründen*. Solche Gründe sind in der Tat Ursachen und sie determinieren den Willen. Was unterscheidet aber einen Handlungsgrund von anderen Arten von Ursachen? Er unterscheidet sich darin, dass er ein Motiv ist, das der *Vernunft* entstammt (die englische Sprache hat den Vorteil, für „Gründe“ das Wort *reasons* zu besitzen). Handlungsgründe, insofern sie freies Handeln bestimmen, sind also Vernunftgründe. Das bedeutet nicht, dass freies Handeln nicht determiniert ist. Doch geht solcher Handlungs-determination ein bewusstes Abwägen voraus, das freilich von nicht der Vernunft entstammenden Faktoren – etwa Emotionen, Gewohnheiten, Umwelteinflüssen – unterstützend oder hindernd beeinflusst werden kann. Gründe, die Handeln verursachen, sind jedenfalls Produkte subjektiv-rationaler Abwägungsprozesse.¹⁴ Sie setzen die Existenz von Neigungen und Impulsen bereits voraus, unterziehen diese aber einer rationalen Prüfung.¹⁵ Aufgrund solcher Prozesse tun wir dann jeweils das, was uns die Vernunft als „gut“, das heißt „hier und jetzt zu tun“ erscheinen lässt. Man *kann* gar nichts anderes Wollen, als ein „Gutes“. Man kann sich darin täuschen, ob etwas wirklich oder nur dem Scheine nach gut ist. Aber um zu handeln, muss das Motiv unseres Handelns unter dem Gesichtspunkt des „hier und jetzt für mich Guten“ auftreten, sonst wäre es kein Motiv. Hier sind wir nun einmal mehr bei Aristoteles angelangt, denn genau diese Erkenntnis ist Grundlage seiner Tugendethik.¹⁶

Die Freiheit ist also nicht in der Ungebundenheit des Wollens hinsichtlich seiner Motive zu suchen, sondern in der Fähigkeit der Vernunft, über ihre eigenen Motive zu reflektieren. Mit dem Wort „Wille“ bezeichnen wir genau jenes Streben, das nur durch Vernunft determiniert zu werden vermag. Und das ist genau, was bei Scho-

penhauer ausgeklammert wird. Er lässt die Vernunft einfach unter den Tisch fallen. Wie jedoch Thomas von Aquin lehrte, ist gerade die Vernunft die „Wurzel der Freiheit“; sie ist es als *Ursache* der Freiheit, weil „der Wille deshalb in verschiedene Richtung gezogen werden kann, weil die Vernunft das Gute in verschiedenen Hinsichten zu erfassen vermag“¹⁷. Die menschliche Freiheit ist zwar im Willen verortet; was aber Freiheit *verursacht*, ist die Vernunft. Die Freiheit des Willens liegt nicht in seiner angeblichen reinen Spontaneität – diese Vorstellung ist Kantisch –, sondern in seiner Natur, allein von der Vernunft bestimmt und damit aktiviert werden zu können (wobei das Vernunfturteil selbst wiederum positiv oder negativ emotional bedingt sein und vom Willen erstrebt oder aber abgelehnt werden kann). Als geistiges Vermögen vermag jedoch die Vernunft wiederum über ihre eigenen Urteile urteilend zu reflektieren; damit hat sich der Wille in seiner Gewalt und kann sein eigenes Wollen aus wieder anderen Gründen auch nicht wollen. Genau das ist es, was wir alle in uns erfahren und was wir als *Freiheit* erfahren.¹⁸ Irgendwann kommt dieser Prozess dann freilich zum Abschluss und jener „letzte Wille“, der dann tatsächlich zur Handlung wird, ist in diesem Sinne auch tatsächlich von dem letzten willensbestimmenden Vernunfturteil – Grund – *determiniert*.¹⁹

Schopenhauers Phänomenologie ist also falsch, und das kann jeder an sich selbst beobachten. Wir werden nicht passiv von Motiven unserer Einbildungskraft hin- und hergerissen und unterliegen schließlich dem stärksten Motiv – obwohl das natürlich zuweilen *auch* vorkommen mag, aber es ist nicht der *Normalfall* rationaler Abwägung und Entscheidung. Vielmehr reflektieren wir über Ziele, Mittel und Motive, wir deliberieren, verwerfen, approbieren, ändern unsere Meinung usw. Neurobiologen meiden das Phänomen der Reflexion wie der Teufel das Weihwasser. Und dennoch ist es in unserem Bewusstsein, das eben immer auch Selbstbewusstsein ist, ständig gegenwärtig. Wie können Reflexion, Urteile über Urteile, Selbstgespräche über Für und Wider, Abwägen von Handlungsalternativen und -motiven anders erklärt werden als eben durch eine gewisse Unabhängigkeit solcher Akte von leiblich-materieller Bedingtheit? Welchen neuronalen Vorgängen entspricht Reflexion als

Bewusstsein von Bewusstsein, Denken des Denkens, Erkennen des Erkennens, Wollen (oder Nichtwollen) des eignen Wollens? Oder will man behaupten, dass, wenn wir überlegen, abwägen und deliberieren, das Gehirn in Wirklichkeit schon entschieden hat und alle Reflexion mit Gründen über Gründe in unserem Inneren nur eine Illusion sei, ein Versuch, das vom Gehirn bereits Entschiedene nachträglich zu rationalisieren? Das ist nicht möglich, da wir ja nur dann überlegen und abwägen können, wenn das Gehirn offenbar noch nichts entschieden hat; sobald es entschieden hat, sagt die Neurobiologie, wird uns das ja bereits als determinierendes Handlungsmotiv (oder -grund) bewusst. Folglich müsste die Reflexion, das Abwägen von Motiven, selbst neuronal verursacht sein, wobei man aber einem unendlichen Regress verfiel und wir zu einem Zuschauer – einem *bewussten* Zuschauer – komplexer biochemischer „Abwägungsprozesse“ in unserem Gehirn würden. Das scheint absurd.

3.

Dennoch hat Schopenhauer und mit ihm die Neurobiologie in einem ganz wesentlichen Aspekt Recht, und hier kommen wir nun zum eigentlich entscheidenden Punkt, auf den ich hinaus will: Der freie Wille ist nicht ein unbeschriebenes Blatt, ursprüngliche Unbestimmtheit oder Indifferenz, die sich dann ganz rational, aus bloßen Vernunftgründen auf die eine oder andere Seite neigt. *Wie* wir denken, urteilen und uns schließlich entscheiden, das hängt in der Tat in einem sehr hohen Maße von unserem Charakter ab. Nicht nur vom Charakter im eigentlichen Sinne, nämlich dem, den wir geerbt haben; sondern von jenen Charaktereigenschaften, die erworben, Frucht vorhergehender Entscheidungen, Lebensweisen, aber auch von frühkindlichen Prägungen, Erziehungs-, Sozialisations- und anderen Umwelteinflüssen sind. Solche Charakterzüge sind Handlungsdispositionen – Aristoteles nennt sie *hexis*, auf Latein: *habitus* –, die darüber entscheiden, was uns jeweils als gut erscheint, und die unser Fühlen und Wollen in bestimmte Richtungen lenken. Erworbene Charaktereigenschaften oder Handlungsdispositionen, die uns zur Wahl des

jeweils Guten und Richtigen lenken, nennt man Tugenden; diejenigen, die eine Neigung zum Schlechten bewirken und zu entsprechendem Tun geneigt machen, Laster.

Tugenden potenzieren die Freiheit, weil sie vernunftkonform sind und deshalb auch die Fähigkeit der Vernunft, das Handeln durch Gründe zu bestimmen, vergrößern; Laster vermindern die Freiheit, weil sie sich zur Vernunft dysfunktional verhalten und Handeln aus unregelter Leidenschaft, Affektivität, Emotionalität oder auch aus jener reinen, unvernünftigen Spontaneität des Willens fördern, die man auch „Stolz“ oder „Hochmut“ nennt.

Dies ist das Vokabular der klassischen Tugendethik. Erkenntnisse und Methodik der Tugendethik finden in der heutigen Neurobiologie eine unerwartete Stütze. Die Neurobiologie ist in der Tat imstande, für wesentliche Aussagen der klassischen Tugendethik eine neurophysiologische und damit für die Anthropologie der leibgeistigen Einheit des *animal rationale* unverzichtbare Ergänzung zu liefern. Sie vermag nämlich zu erklären, weshalb der klassische, auf Aristoteles zurückgehende tugendethische Satz, dass jedermann Motive und Handlungsziele so sieht und ihm das Gute so erscheint, *wie er selbst beschaffen ist (qualis unusquisque est, talis finis videtur ei²⁰)* nicht nur richtig, sondern auch moralisch relevant ist. Nur dem Guten – das heißt dem affektiv gut Disponierten –, so besagt dieser Satz, erscheint nämlich auch das wahrhaft Gute als ein Gutes (nur gerechten Menschen scheint das Gerechte – eine konkrete Forderung der Gerechtigkeit – erstrebenswert, also nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch ein zu erstrebendes Gut); dem Lasterhaften erscheint hingegen erstrebenswert und gut, was in Wahrheit nicht gut ist (etwa Unrechtes oder Unmäßiges). Die Motive unseres Handelns und die Art, wie wir darüber reflektieren, werden durch diese Charakterdispositionen mitbestimmt, ja geradezu vorgespurt und soweit wir für diese Dispositionen verantwortlich sind, tragen wir auch für die dadurch verursachten Handlungen die Verantwortung. Vieles, vielleicht das Meiste, tun wir nicht, weil wir dies hier und jetzt ab ovo überdenken, sondern

weil wir schon jene Art von Menschen sind, durch die wir uns aufgrund früherer Entscheidungen gemacht haben und weil diese Entscheidungen sich zu Dispositionen ausformen, die unser weiteres Wollen und Tun in bestimmte Richtungen lenken.

All das vermag die Neurobiologie zu stützen, denn sie zeigt uns, dass unser Gehirn, ohne welches ja auch im menschlichen Geist nichts läuft, eine riesengroße Plastizität besitzt, dass durch jede Entscheidung und Handlung, durch Umwelteinflüsse und Interaktion mit anderen Menschen sich – bis ins hohe Alter – die neuronalen Vernetzungen im Gehirn ständig verändern, neue Netzwerkstrukturen aufgebaut werden und andere verschwinden können. Tugenden und Laster besitzen also eine neuronale Basis im Gehirn. Genau deshalb hat Schopenhauer natürlich wiederum Unrecht, wenn er schreibt: „Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt der selbe, das ganze Leben hindurch. (...) Der Mensch ändert sich nie.“²¹ Die Hirnforschung sagt uns genau das Gegenteil: wir verändern uns ständig, auch wenn nicht alles ständig veränderbar ist. Dennoch: Auch geerbte oder im Kleinkindalter erworbene und damit praktisch unveränderliche Charaktereigenschaften können – in gewissen Grenzen – durch neuerworbene Handlungsdispositionen, Tugenden eben, kontrolliert, neutralisiert, in gute Bahnen gelenkt werden. Schopenhauer hat also Unrecht und ist in Wirklichkeit kein zuverlässiger Verbündeter für eine „neurowissenschaftliche Grundlegung der Ethik“.

4.

Dass es zwischen Tugendethik und neurobiologischen Argumentationsmustern gewisse Zusammenhänge gibt, wurde übrigens gerade von Autoren erkannt, die einer „neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie“ das Wort reden. Während nach Meinung von Yvonne Thorhauer, einer Vertreterin dieses Programms, die Hirnforschung „ein moralisches Gesetz, dessen Grund der Verbindlichkeit a priori in

Begriffen der reinen Vernunft liegt“ – also Ethik im Sinne Kants – als „hinfällig entlarvt“, werde durch die neurobiologische Betrachtungsweise verständlich, weshalb für menschliches Handeln gerade die Gefühls- und charakterbedingten Dispositionen ins Gewicht fallen müssen.²² Dass damit, wie sogenannte Neurophilosophen meinen, Kant bereits widerlegt ist, will ich nicht behaupten. Jedenfalls: Wenn Moralität nur sein kann, wo der Wille von aller empirischen Neigung frei, er also allein von Vernunft bestimmt ist, dann ist Moralität nicht möglich, weil die Vernunft *eine solche* Freiheit gar nie besitzt. Sie ist als praktische Vernunft in ihrem Urteil immer von Neigungen, Charakterdispositionen, Affektivität und Emotionalität mitbestimmt – so wie ein jeder charakterlich beschaffen ist, so erscheint ihm zunächst einmal auch das Gute und so wird der Wille motiviert. Diese das „Erscheinen des Guten“ beeinflussenden Dispositionen, so behaupten Aristoteles und mit ihm Thomas von Aquin, werden auch von körperlichen Faktoren mitbestimmt.²³ Prägungen oder Verschaltungen im Gehirn sind also ebenso dafür verantwortlich, was uns affektiv und spontan als vernünftig und gut erscheint.²⁴ Je nachdem, auf was diese Prägungen uns festlegen, kann das ein Segen oder ein Fluch, Tugend oder Laster sein.

Menschliche Vernunft besitzt jedoch *zudem* die Fähigkeit über sich selbst zu reflektieren, damit das Gute unter verschiedenen Hinsichten in den Blick zu bekommen und deshalb Motive abzuwägen und charakterbedingte Neigungen auch zu hinterfragen. Aber sie besitzt nicht die Freiheit, unabhängig von Motiven zu urteilen und der Wille, dessen Akt von der Vernunft bestimmt wird, kann keine größere Freiheit, als diejenige der Vernunft besitzen. Wer deshalb wie Kant Unabhängigkeit von Neigung und Charakter zur Bedingung von Moralität macht, also für die Sittlichkeit des Handelns ein von aller Neigung unabhängiges Vernunfturteil fordert, der verlangt Unmögliches und eigentlich Unmenschliches. Besser ist es, sittlich gutes Handeln als jenes zu beschreiben, das sich aus guten Handlungsdispositionen ergibt, moralisch übles Handeln hingegen als jenes, das durch schlechte Charaktereigenschaften und üble emotionale Handlungsdispositionen geprägt ist.

Auch wenn sich feststellen ließe, dass unser Handeln, zum Guten wie auch zum Schlechten, zu einem überwiegenden Teil – sagen wir 90 Prozent – auf Gewohnheiten, Routinen, habituellen Verhaltensmustern, eingeübten und immer wieder durchgespielter Entscheidungsstrategien, auf Internalisierung von Regeln, aber auch organischen Bedingtheiten, emotionalen und affektiven Dispositionen und dabei eben immer auch auf entsprechenden Verschaltungen im Gehirn beruht, braucht das weder zu erstaunen noch Angst zu machen. Unser Handeln ist Teil eines Lebensflusses, in dem die genannten Faktoren bestimmend sind. Je nachdem, ob diese Faktoren selbst vernünftig oder unvernünftig sind, das heißt: zum Guten oder zum Schlechten führen, potenzieren oder depotenzieren sie die praktische Vernunft, in konkreten Abwägungen und dann im Handeln das Gute und Richtige zu treffen. Die Vernunft, die hier allein fähig ist, das, was wir Freiheit und einen freien Willen nennen, zu verursachen, ist also nicht ausgeschaltet. Sie kann sich durch dieses Bedingungsgefüge einen Weg bahnen, es selbst mitbestimmen und verändern. Ja, dieses Bedingungsgefüge ist in mancher Hinsicht selber Folge freier Entscheidungen. Zudem gibt es einen Unterschied zwischen rein auf Emotionalität, Sinnlichkeit oder geistloser Routine beruhendem Handeln und einem solchen, das wir tugendhaft nennen. Letzteres ist, auch wenn es durch erworbene Dispositionen – Habitus – bestimmt ist, vernunftkonform und deshalb, da durch Vernunftgründe bestimmt, auch freier als ein Handeln, das sich auf Gründe stützt, die im Schlepptau der unkontrollierten Leidenschaft und Sinnlichkeit formiert werden.

5.

Dass Tugenden vernunftpotenzierende Charakterprägungen, Laster aber das Gegenteil sind, beruht darauf, dass Tugenden keine Routinen sind, sondern gerade dazu führen, „kreativ“ und nicht stereotyp zu handeln. Der Mensch ist kein bloßes Instinkt- oder Triebwesen. In dieser Hinsicht ist er ja gerade ein Mängelwesen (A. Gehlen). Deshalb braucht der Mensch Vernunft. „Das biologische Lebewesen ‚Mensch‘

wäre ohne geistige Leistungen nicht lebensfähig; es könnte als Tier nicht überleben.“²⁵ Tugend ist eine Leistung des Geistes, gleichsam in die sinnlichen Strebungen eingeprägte Vernünftigkeit. Tugenden sind deshalb nicht Verhaltensmuster. Wie Anselm W. Müller in seinem Buch „Wozu taugt die Tugend?“ glänzend zeigt, übernehmen Tugenden „in gewissem Sinne die Rolle von Verhaltensmustern – nicht jedoch *als* Verhaltensmuster, sondern *an deren Stelle*“²⁶. Tugenden sind nicht starre Verhaltensmuster, aber auch nicht ebenso starre Vernunftregeln, sondern im Zusammenspiel von Affektivität und Vernunft eine moderierende Ergänzung sinnlicher Antriebe. „Sie bringen Stabilität anstelle von Starrheit in den Haushalt der menschlichen Antriebe“.²⁷ Sie ermöglichen in der Vielfalt der Situationen und Anforderungen, aber auch angesichts einer „zähmungs- und stärkungsbedürftigen Natur“ und hinsichtlich der Verfolgung spezifisch menschlicher Zwecke ein Handeln, das in der einzelnen Situation das wahrhaft Gute und Richtige trifft.

Dies lässt sich etwa am Beispiel der Tugend der Tapferkeit (*fortitudo*), oft auch „Starkmut“ genannt, und seinem Gegenteil, der Tollkühnheit auf der einen und der Feigheit auf der anderen Seite, erläutern. Der Tapfere ist ein Mensch, der den Gefahren trotz, Angst zu überwinden vermag, anpackt, trotz Schwierigkeiten durchhalten kann, wenn es erfordert ist, der Geduld zeigt, aber auch weiß, wann seine Kräfte überfordert sind, der wenn nötig Hilfe sucht, fähig ist, das Gerechte zu tun, auch wenn es mit persönlichen Nachteilen verbunden ist, der sich beherrschen und gegen plötzliche Leidenschaften Widerstand leisten kann, usw. Diese Tugend zeigt sich nicht in einem bestimmten Typus von Handlung oder einem beobachtbaren Verhaltensmuster. Es ist schwierig, aufgrund des äußeren Tuns darauf zu schließen, ob dies nun eine tapfere Handlung war oder nicht. Je nachdem wird der Tapfere eben der Gefahr trotzen oder fliehen, er wird dies oder etwas anderes tun – dies hängt ab, wie die Situation beurteilt wird. Der Feige hingegen wird immer fliehen, der Tollkühne immer jeder Gefahr zu trotzen versuchen: beide handeln nicht aufgrund von Vernunftgründen, sondern ihr Handeln ist emotional bestimmt – auch wenn es rationalisiert zu werden vermag – und folgt deshalb eher einem starren

Verhaltensmuster. Das Verhalten kluger, tugendhafter Menschen ist viel weniger voraussehbar als jenes lasterhafter Menschen. Je lasterhafter also ein Mensch ist, desto unvernünftiger und damit stereotyper handelt er; desto mehr ist er auch den Prägungen seines Charakters ausgeliefert – und desto mehr ist er deshalb vielleicht auch ein geeigneter Kandidat für neurowissenschaftliche Versuche, die zeigen, dass wir jeweils nur wollen, was unser Gehirn bereits entschieden hat.

Jedenfalls, so scheint mir, findet die klassische, tugendethische Lehre, dass Tugend zur Vernunft befreit und Laster den Menschen versklavt – Aristoteles meinte ja sogar übertrieben, der Lasterhafte sei der Umkehr völlig unfähig – in der heutigen Hirnforschung eine gewisse Stütze. Es scheint, dass lasterhaftes und somit weniger durch Vernunft als durch Emotionen allein gesteuertes Verhalten, neurobiologisch relativ gut erklärbar ist – bis hin zu nachträglichen Rationalisierungen und Rechtfertigungen von Handlungen. Tugendhaftes Handeln hingegen, das vernunftgesättigt und gleichsam Inkarnation der Vernunft im Gefüge menschlicher Sinnlichkeit, Emotionalität und Affektivität ist – keineswegs also Ausschaltung des Sinnlichen und Emotionalen – und in diesem Sinne „vernunftgeordnete Leidenschaftlichkeit“, erscheint, da mehr vernunftbestimmt, weniger „neuronal erklärbar“ zu sein. Zudem denke man an Beispiele heroischer und ganz unerwarteter Nächstenliebe oder Selbstaufopferung, selbst von Menschen, von denen man dies nie erwartet hätte. Aber auch an das Phänomen der Bekehrung, der radikalen Neuorientierung im Leben, das Phänomen des asketischen Ringens, die Fähigkeit des Menschen, spontane Gefühlsaufwallungen zu kontrollieren und nicht handlungsbestimmend werden zu lassen – all dies passt einfach schlecht ins Bild einer nur nachträglichen Erlebnisperspektive dessen, was im Gehirn bereits entschieden wurde. Es scheint hier eher, der vernunftgeleitete Wille werde hier zum Widersacher neuronaler Prägungen (und damit selbstverständlich auch zur Ursache neuer, wünschenswerter Prägungen und Vernetzungen). Es liegt in der Natur solcher Phänomene, dass ihre neuronale Substruktur experimentell nicht nachgeprüft werden kann: sie ist in weitläufige Lebenszusammenhänge eingebettet. Unser Leben und damit auch unsere Freiheit besitzt

eine narrative Struktur. Die Versuchsanordnungen von neurobiologischen Experimenten werden diese nie simulieren können, ohne sie als Lebenszusammenhänge und narrative Strukturen zu zerstören und damit zu irrelevanten experimentellen Ergebnissen zu gelangen.

6.

Trotz allen Konfliktstoffes mit einer rein neurowissenschaftlich begründeten Ethik gibt also dennoch ein gewisses, ja recht hohes Maß an Übereinstimmung. Die Übereinstimmung wäre eine totale, wenn die Neurowissenschaft die Existenz jener Sphäre des Geistigen anerkennen würde, die sich in der Fähigkeit zur Reflexion offenbart, anstatt sie a priori zu leugnen.²⁸ Es schiene mir besser, alle Seiten würden eingestehen, dass es eine letzte und saubere Erklärung, wie „Geist“ und „Materie“ im Falle des Menschen zusammenwirken bzw. sich wechselseitig durchdringen ohne dabei ihrer ontologischen Differenz verlustig zu gehen, nicht geben kann; sie entzieht sich ganz einfach unserem Erfahrungshorizont. Dennoch bleiben die *Phänomene* bestehen. Wir werden sie mit Hilfe einer ihre Grenzen bewussten Hirnforschung bestimmt um einiges besser interpretieren und auch Sphären moralischer Verantwortlichkeit von solcher rein pathologischer und unverschuldeter Prägungen besser unterscheiden können (dies sicher auch mit Folgen für das Strafrecht).²⁹

Die Hirnforschung hilft uns sicher auch, uns von manchen neuzeitlichen Illusionen der Existenz einer total nichtkonditionierten menschlichen Freiheit zu verabschieden. Kurz: Sie wird dazu beitragen können, dass wir die klassische Anthropologie des *animal rationale* wieder besser verstehen, damit aber auch die Vernunft als eigentliche Wurzel und Ursache unserer Freiheit und Würde in den Blick bekommen. Die Vernunft ist es, die den Menschen zur „Krone der Schöpfung“ macht, und ihn über alles erhebt, was die Evolution vor ihm hervorgebracht hat.

Das absolut Fundamentale und deshalb oft trivial Erscheinende umgibt uns. Dazu gehört auch die Erfahrung unseres geistigen Innenlebens, unser Selbstbewusstsein und die Reflexivität unserer Vernunft. Wir leben darin, gewöhnen uns daran und übersehen es gerade deshalb leicht in seiner Fundamentalität. Wir vergessen auch, dass die „Welt“ des Menschen nicht einfach die jeweils natürliche Umwelt ist, sondern eine Welt, die er als geistiges und historisches Wesen, individuell und gemeinschaftlich, selbst geschaffen hat. Öffnen wir die Augen für die menschlichen Leistungen der Kultur, der Kunst, der Dichtung und natürlich der Wissenschaft und suchen wir Ähnliches anderswo in der Natur, so finden wir nichts Vergleichbares und verstehen, dass Kultur, Kunst, Wissenschaft weder Natur noch einfaches Produkt der Natur sind. Sie sind vielmehr Produkt und zugleich Abglanz des Geistes, eines höheren Geistes, an welchem der Mensch teilhat und in dem sein Menschsein letztlich gründet. Dieses Wissen und das damit verbundene Selbstverständnis des Menschen offen zu halten und immer wieder ins kollektive Bewusstsein zu rücken, erscheint gerade in einem naturwissenschaftlich geprägten Zeitalter von besonderer Dringlichkeit.

Anmerkungen

¹ Vgl. dazu T. Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, 2. aktualisierte Auflage Kohlhammer, Stuttgart 2009; M. R. Bennet und P. M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford 2003.

² Vgl. C. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Second Edition (1879), Penguin Classics, London 2004. 680 f. Darwin argumentiert folgendermaßen: Im Unterschied zu den Tieren kann das menschliche Gehirn Sinnesempfindungen besser speichern. Sein Gedächtnis ist besser entwickelt. Da vergangene Sinnesempfindungen im Gedächtnis gegenwärtig bleiben, schaut der Mensch notwendigerweise immer zurück, aber auch nach vorne; dabei reflektiert er über diese Empfindungen und vergleicht vergangene Impulse mit seinen sozialen Instinkten. Durch das Reflektieren über Vergangenes, wird er fähig, sein Verhalten zu kontrollieren, zu beurteilen, zu verbessern und auf die Zukunft hin zu adaptieren. Das, so Darwin, ist die Grundlage menschlicher Intelligenz und Frei-

heit und auf diese Weise entstehen Moral und Gewissen, das Sätze bildet wie: „Ich hätte nicht gesollt“ oder „Ich sollte“. Dies alles, behauptet Darwin, hat seine Ursache einzig und allein in der zunehmenden Größe des Gehirns und der damit gegebenen besseren Gedächtnisleistung.

³ “Hence after some temporary desire or passion has mastered his social instincts, *he reflects* and compares the now weakened impression with the ever present social instincts; and he then feels that sense of dissatisfaction which all unsatisfied instincts leave behind them, he therefore resolves to act differently for the future – and this is conscience. (...) A pointer dog, if able *to reflect* on his past conduct, would say to himself, I ought (as we indeed say of him) to have pointed at that hare and not have yielded to the passing temptation of hunting it” (ebd.).

⁴ Vgl. dazu M. Rhonheimer, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Akademie Verlag, Berlin 2001, 157 ff.

⁵ Vgl. dazu D. J. Povinelli, *Folk Physics for Apes. The Chimpanzee’s Theory of How the World Works*, Oxford University Press, Oxford 2000 (reprinted 2008).

⁶ G. Neuweiler, *Und wir sind es doch – die Krone der Evolution*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 2009, 196-198. Näherhin meint Neuweiler: „Das Ich-Bewusstsein entzieht sich der neurobiologischen Analyse aus mehreren Gründen.“ Denn „übersetzt man den Begriff Geist, der sich in allen kulturellen Leistungen ausdrückt, in neurobiologische Begriffe, so gerät man in ein unentrinnbares Netzwerk von bewussten gedanklichen Vorgängen, von Gefühlswelten und Motivationen und unbewussten Kraftfeldern, die nicht zuletzt all unsere vergangenen Erfahrungen und ihre gefühlten Wertigkeiten widerspiegeln.“ Es lassen sich allerdings für das Geistesleben insbesondere für die Sprachkompetenz des Menschen „einige Randbedingungen angeben“. Es gebe zwar auch bei Tieren und vor allem Menschenaffen „Denken“ und entsprechende sprachliche Kommunikation; doch „Geist, wie er sich beim Menschen auch nichtsprachlich durch Artefakte ausdrückt, hat noch kein Biologe bei irgendeinem Tier nachweisen können.“

⁷ Vgl. z.B. W. Singer, *Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören von Freiheit zu sprechen*, in: C. Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2004, 40 (Kursivsetzungen nicht im Original): „Der einzig wirklich auffällige Unterschied zwischen den Gehirnen verschiedener Säugetierspezies ist die quantitative Ausdifferenzierung der Großhirnrinde. Im Vergleich zu anderen Tieren, und auch dann nur in Relation zur Körpergröße, haben wir, hat *Homo sapiens*, mehr Großhirnrinden-Neuronen. Das führt zu der sehr unangenehmen Schlussfolgerung, dass *offenbar alles das*, was uns ausmacht und uns von den Tieren unterscheidet, *und damit auch alles das*, was unsere kulturelle Evolution ermöglichte, *offenbar* auf der quantitativen Vermehrung einer bestimmten Hirnstruktur beruht. (...) Es scheint, als seien all die geistigen Qualitäten, sie sich unserer Selbstwahrnehmung erschließen, durch die besondere Leistungsfähigkeit unserer Gehirne in die Welt gekommen.“ Hier wird als „offenbar“ behauptet, was ohne weitere Begründung keineswegs offensichtlich ist. Das Beweisziel („nur das Gehirn zählt“) wird bereits als Prämisse vorausgesetzt. Zudem enthält der Satz „Es scheint, als seien all die geistigen Qualitäten, sie sich unserer Selbstwahrnehmung erschließen, durch die besondere Leistungsfähigkeit unserer Gehirne in die Welt gekommen“ einen Fehlschluss. Er unterscheidet nicht zwischen notwendigen und hinreichenden Bedingungen. Die Neurowissenschaft vermag erfolgreich zu zeigen, dass Gehirnaktivität eine notwendige Bedingung für geistige Akte ist; nicht aber, dass sie dafür auch eine hinreichende Bedingung ist.

⁸ Vgl. auch meine Bemerkungen zur angeblichen, aber in Wirklichkeit gar nicht existierenden Unvereinbarkeit von intentionalen und kausalen Handlungserklärungen in M. Rhonheimer, *Die Perspektive der Moral*, a.a.O. 57 ff.; 97 f.; 162.

⁹ Vgl. K.-J. Grün, *Die Sinnlosigkeit eines kompatibilistischen Freiheitsbegriffs. Arthur Schopenhauers Entlarvung der Selbsttäuscher*, in G. Roth und K.-J. Grün, (Hrsg.), *Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl. Göttingen 2009, 89-105.

¹⁰ A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Arthur Schopenhauer, Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden, Band VI), Diogenes, Zürich 1977, 49.

¹¹ *Ebd.*, 81-82.

¹² Vgl. *ebd.*, 82.

¹³ Vgl. dazu auch die klassischen Analysen der „second order desires“ bei H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in *Journal of Philosophy* 67 (1971), 5-20; C. Taylor, *What is Human Agency?* in: Taylor, *Human Agency and Language* (Philosophical Papers I) 15-44 und Ders. *What's Wrong With Negative Liberty*, in Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Philosophical Papers 2), 211-229, beide: Cambridge University Press, Cambridge, Mass. 1985.

¹⁴ J. Habermas, *Freiheit und Determinismus*, in: Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2005, 159 ff.

¹⁵ G. Keil, *Willensfreiheit*, De Gruyter, Berlin-New York 2007, 177.

¹⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, vor allem Buch III. Zum Folgenden: M. Rhonheimer, *Die Perspektive der Moral*, a.a.O. 49ff; 91 ff.

¹⁷ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 17, art. 1 ad 2.

¹⁸ M. Rhonheimer, *Die Perspektive der Moral*, a.a.O. 157-163.

¹⁹ So verstanden, stimme ich mit dem bei P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit: Über die Entdeckung des eigenen Willens*, 9. Aufl., Fischer, Frankfurt a. M. 2009, 287 f. Gesagten überein, dass man nämlich am Ende „nur das eine wollen und tun können wird“, dass es also tatsächlich eine Handlungsdetermination aus persönlicher Geschichte und dem Resultat rationaler Abwägung gibt. Soweit ich sehen kann, impliziert das nicht notwendigerweise, dass das nachdenkende Subjekt als Diskursteilnehmer in diesem Abwägungsprozess ausgeschaltet und zum unbeteiligten Spielball eines deterministischen Naturgeschehens reduziert wird, wie Habermas gegen Bieri einwendet (vgl. J. Habermas, *Freiheit und Determinismus*, a.a.O. 162).

²⁰ Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae*, I, Q. 83, art. 1, arg. 5: Aristoteles, *Nikomachische Ethik* III, 7 1114a 32 - b 1.

²¹ A. Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, a.a.O. 89.

²² Y. Thorhauer, *Ethische Implikationen der Hirnforschung*, in G. Roth und K.-J. Grün, (Hrsg.), *Das Gehirn und seine Freiheit* a.a.O. 67 f. Thorhauer hat hier allerdings eher die heutige angelsächsische *virtue ethics* im Auge, die sich von der klassisch-antiken in wichtigen Punkten unterscheidet. S. dazu J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993.

²³ Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae*, a.a.O. ad 5.

²⁴ Dazu, dass die Vernunft immer auch eingebettet ist in die Prägungen durch Emotionen, Gefühle, und davon abhängig ist, vgl. die bahnbrechenden Forschungen von Antonio Damasio, etwa sein Buch: *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Vintage Books (Random House), London 2006.

²⁵ E. Coreth, *Was ist der Mensch?, Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, 4. Aufl., Tyrolia, Innsbruck-Wien 1986, 123.

²⁶ A. W. Müller, *Was taugt die Tugend? Elemente einer Ethik des guten Lebens*, Kohlhammer, Stuttgart, 1998, 62.

²⁷ *Ebd.* 63.

²⁸ Ein Beispiel solcher impliziten, unausgesprochenen, aber deshalb nicht weniger apodiktischen a priori Leugnung des Geistigen bietet z. B. Wolfgang Prinz: „Die Idee eines freien menschlichen Willens ist mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht zu vereinbaren. Wissenschaft geht davon aus, dass alles, was geschieht, seine Ursachen hat und dass man diese Ursachen finden kann. Für mich ist unverständlich, dass jemand, der empirische Wissenschaft betreibt, glauben kann, dass freies, also nichtdeterminiertes Handeln denkbar ist“ (W. Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, in: C. Geyer [Hrsg.], *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2004, 20-26; 22. Diese Aussage scheint zwar wissenschaftstheoretisch sauber, enthält aber eine unausgesprochene *metaphysische* Prämisse: nämlich dass es nur materielle Ursachen geben kann. Zudem liegt ihr eine falsche Vorstellung von Willens- und Handlungsfreiheit zugrunde, gegen die ja im Vorhergehenden bereits Argumente angeführt wurden: Freies Handeln ist keineswegs „nichtdeterminiertes“ Handeln, sondern Handeln aus Gründen, das heißt aufgrund von Motiven und damit von Ursachen, die aus der *Vernunft* stammen. Freies Handeln ist also durch *Vernunftgründe* determiniertes Handeln. Die Freiheit liegt in der Fähigkeit der Vernunft, das Gute unter verschiedenen Hinsichten zu sehen und über ihre eigenen Urteile – potentiell *ad infinitum* – zu reflektieren. Dies impliziert deshalb nicht, dass es Handlungen gibt, die keine Ursache besitzen. Man muss dazu auch nicht leugnen, „dass alles, was geschieht, seine Ursachen hat und dass man diese Ursachen finden kann“, wie Prinz formuliert. Es impliziert alleine, dass nicht alle Ursachen kausalmechanischer bzw. materieller Natur sind und dass naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht alles Wirkliche und Seiende begrifflich zu fassen vermag. So wie Gene nur für Proteine codieren können, sind Neuronen allein imstande physikalische Phänomene zu verursachen. Doch wie ein neurobiologisch aufgeklärte Psychiatrieprofessor sagt: „... we humans are not prisoners of our genes or our environments. We have free will“ (J. J. Ratey, *A User's Guide to the Brain. Perception, Attention and the Four Theaters of the Brain*, Vintage Books [Random House], New York 2002, 34); da wir Menschen einen freien Willen haben, sind wir weder Gefangene unserer Gene noch unserer Umwelt, aber auch nicht Spielbälle dessen, was das Gehirn in uns „entscheidet“ weil das Gehirn eben tatsächlich *gar nichts* entscheidet.

²⁹ Nichtreduktionistische Ansätze einer Neuroethik bietet W. Glannon, *Brain, Body, and Mind. Neuroethics With a Human Face*, Oxford University Press, Oxford 2011.