

den umgekehrt: die von der Hirnforschung behauptete menschliche Unfreiheit ist „eine reine Fiktion“ (105).

Der Beitrag von *Alfried Längle* „Existenzanalyse der Freiheit“ versteht sich als Ergänzung der philosophischen Reflexion über die Freiheit aus der praktischen Sicht der Arbeit mit leidenden Menschen. Gefragt wird nach dem Freiheitsbegriff in der „Existenzanalyse“, d. h. der von Frankl begründeten Richtung der Psychotherapie. Freiheit, so die abschließende und durch ein Fallbeispiel veranschaulichte Antwort, ist „die Möglichkeit, mit innerer Zustimmung zum eigenen Handeln zu leben, d. h. sich mit den inneren und äußeren Gegebenheiten so abzustimmen, sich so zu ihnen zu stellen und sie so zu gestalten, dass diese Zustimmung gegeben werden kann. Eine andere Freiheit haben wir nicht“ (168). – Ebenfalls aus psychoanalytischer Sicht beschreibt *Bernhard Schwaiger* „Facetten des Erlebens von Freiheit“ und unterscheidet dabei zwischen Freiheit von etwas und Freiheit zu etwas. Miteinander verbunden sind beide in der „Regression im Dienste des Ich“ (186), dem Abtauchen in frühere undifferenzierte Erlebnisweisen, um dann für die Freiheit zu etwas gerüstet zu sein. Regression im Dienst des Ich finden wir z. B. im Musikerleben oder im Aufgehen in einer Landschaft.

Von den Beiträgen, die sich aus philosophischer Sicht mit dem Begriff der Freiheit befassen, sei der von *Otto Neumaier* genannt. Er versucht zu klären, was unter moralischer Verantwortung zu verstehen ist, und zu zeigen, inwiefern dafür Handlungsfreiheit notwendig ist, um dann zu erörtern, ob die Ergebnisse der Neurobiologie gezeigt haben, dass die Annahme von Verantwortung und Freiheit sich erübrigt. Ist „die Annahme von Verantwortung und Freiheit mit dem neuronalen Determinismus unvereinbar?“ Eine Antwort auf diese Frage sei vor allem deshalb unmöglich, weil, wie Neumaier dann im Einzelnen zeigt, „die Begriffe der Kausalität und des Determinismus bei Roth und Singer ebenso unklar bleiben wie ihr Verhältnis zueinander und zur Frage der Handlungsfreiheit“ (210). Neumaier will mit seinen Einwänden nicht „die Erkenntnisse der Neurobiologie“ widerlegen, wie es Roth von Philosophen verlange, die an seinen Annahmen zweifeln, wohl aber zur Klärung herausfordern, „worin die Erkenntnisse der Neurobiologie bestehen bzw. wann solche vorliegen“ (212).

Eine ernste und mahnende Analyse der „Freiheit in der postmodernen Welt“ ist der abschließende Beitrag des Soziologen *Manfred Prisching*. Die moderne Gesellschaft sei frei, aber die Menschen wüssten immer weniger, was sie mit ihrer Freiheit anfangen wollten. „Letztlich besteht die Krise darin, dass das Bewusstsein davon, was auf dem Spiele steht, geschwunden ist. [...] Nihilistische Gleichgültigkeit, wohliger Narzissmus, in einer Welt der Rundumersetzbarkeit. Die Tendenz besteht, die Unsicherheit niederzudröhnen im Kaufrausch. [...] Freiheit in der postmodernen Welt – wir haben keine historische Garantie, dass sie uns auf Dauer gewährleistet ist“ (238f.). F. RICKEN S. J.

DI FRANCO, MANUELA, *Die Seele*. Begriffe, Bilder und Mythen. Stuttgart: Reclam 2009. 119 S., ISBN 978-3-15-018666-4.

Einen interessanten Entwurf dessen, was es heißt, die Seele sprachanalytisch zu thematisieren, legt Di Franco in ihrer Schrift „Die Seele“, deren erste Fassung im Rahmen ihres Studiums in Bern entstand, vor. Nach einer kurzen Einleitung widmet sich die Autorin in drei Kap. unter unterschiedlichem Gesichtspunkt dem Gegenstand des überaus übersichtlichen Büchleins. Dabei wird „[d]as Mysterium“ der Seele nicht gelöst, sondern „untersucht, wie wir über das Seelische reden, weshalb wir so reden und was dies hinsichtlich unserer Wirklichkeit bedeutet“ (8). Das erste Kap. trägt die Überschrift „Alltagssprache. Begriffe der Seele“ und thematisiert unseren Umgang mit der Sprache. Was aber bezeichnen wir mit dem Begriff „Seele“? „Seele“ wird [nach einem ersten Definitionsversuch] dieses je eigene, innerliche Etwas genannt“ (12). Es fällt auf, dass, auch wenn wir diese Seele nicht als körperlich verstehen, wir ihr dennoch Eigenschaften zuschreiben, die wir gemeinhin von körperlichen Entitäten aussagen; es erstaunt daher nicht, dass wir dazu neigen, die Seele zu lokalisieren. (Interessanterweise wird das klassische Leib-Seele-Problem heute oftmals als „Gehirn-Geist-Problem“ [18] thematisiert.) Gerade diese dualistische Tendenz, die zwischen ‚körperlich‘ und ‚nicht-körperlich‘ unterscheidet, ist für die Rede von der Seele von höchster Relevanz: Obwohl die

Seele selbst nicht körperlich ist, versuchen wir sie doch mittels Metaphern, welche wir aus der Welt der Materie gewonnen haben, begrifflich zugänglich zu machen. Nach einer Klärung verwandter Begriffe (Geist, Bewusstsein, Ich und Selbst) und der Darstellung der Außenseite des Inneren unter dem Gesichtspunkt der sprachlichen Verwendung der jeweiligen Ausdrücke wird in Kap. 2 die Metapher (als Bild der Seele) dargestellt. Die Metapher galt lange Zeit als verdächtig und als defizitäre Darstellungsweise. Ganz anders beurteilt Di Franco ihre Darstellungsspotenz, denn dieses Instrument würde es uns allererst ermöglichen, „eine kleine, feine Brücke hin zum eigentlich Unsagbaren“ zu schlagen (111). Weil sich dieses „innerliche Etwas“, das wir als Seele bezeichnen, aber „insbesondere durch seine Unkörperlichkeit auszeichnet“, sind auch seine Eigenschaften unkörperlich (58). (Dabei ist es fraglich, was unter Unkörperlichkeit genau zu verstehen ist.) Da der metaphorische Gebrauch der Sprache aber mittels körperlicher Prädikate arbeitet, kommt es zu einer Vermischung der Kategorien. Di Franco lässt dabei offen, ob die entsprechenden Kategorien lediglich unterschiedlich oder sogar gegensätzlich sind (vgl. ebd.). Ob mit dem Begriff der Seele etwas real Existierendes verstanden wird, untersucht Di Franco in Kap. 3 (Metaphysik. Mythen der Seele), wobei sich die Antwort in der Sprache zeigen würde (77). Der Metaphysik komme es dabei zu, „das Über-Sinnliche, also das, was sich der unmittelbaren sinnlichen Erfahrbarkeit entzieht und ausschließlich durch den Intellekt einsehbar ist [zu untersuchen]“ (78). Damit ein bestimmter Gegenstand aber Bestandteil unserer Wirklichkeit sein kann, muss er sprachlich identifizierbar sein (83). „Die Vergegenständlichung der Seele [aber] ist nur eine metaphorische Vergegenständlichung [...] [und] dient dazu, dass über das sinnlich und begrifflich Unfassbare überhaupt erst gesprochen werden kann“ (92). Obwohl wir in der Rede von Geist und Körper zu einem Dualismus neigen, dürfe nicht übersehen werden, dass „[d]as Seelische [...] nicht unabhängig vom Körperlichen zu denken [ist], und über das Seelische, das Unkörperliche, [...] nicht gesprochen werden [kann], ohne vom Körperlichen zu reden“ (98). Das aber macht deutlich, wie eng das Seelische und Körperliche sprachlich zusammenhängen (101). Hierbei gilt es zu bedenken, dass die metaphorische Redeweise über das Geistige nicht wörtlich genommen werden darf, weil sonst ein „metaphorischer Fehlschluss“ begangen würde (108). Weil es aber unsinnig ist, wenn „[e]twas Unkörperlichem körperliche Eigenschaften [zugeschrieben werden,] [...] können [die entsprechenden Äußerungen] nur dann als sinnvoll gelten, [...] wenn sie metaphorisch verstanden werden“ (109). Wenn wir von der Seele reden, dann reden wir „zwar Unsinn, aber wir meinen etwas damit“ (107f.). „Dass wir die Gefühle und Seelenzustände überhaupt in Sprache fassen können, ist den Metaphern zu verdanken. Damit weben wir uns eine [...] Brücke hin zum eigentlich Unsagbaren [...]. Diese Strickleiter sollten wir nicht wegwerfen – ermöglicht sie uns doch ein fantastisches Panorama“ (110f.). Ob dieser Ausblick aber den Blick auf eine ontologisch eigenständige Welt ermöglicht, muss angesichts der methodischen Vorgehensweise verneint werden. Hier wird die Nähe zu Gilbert Ryles „The Concept of Mind“ (1949) deutlich. Auch er hat seine Schrift – wenn auch mit bestimmten Vorbehalten – als Theorie des Geistes und der Seele verstanden, um im Schlussteil zu bemerken, dass der Geiststoff letztlich womöglich ebenso wie das Phlogiston überflüssig wird und aus der Theoriebildung verschwindet. Dies deshalb (man erinnere sich an Ryles horse in the locomotive), weil es diese Welt entweder nicht gibt oder dieselbe als inhaltsleer verstanden werden muss.

Auch wenn die Autorin durchaus sauber arbeitet, so haben sich doch einige kleinere Unkorrektheiten eingeschlichen. So war etwa Dante in bestimmter Weise kein Zeitgenosse des Aquinaten. Aber auch der Ansatz, das Seelengewicht beim Aushauchen der Seele im Tode zu ermitteln, ist verfehlt (13). Zwar stimmt es, dass entsprechende Experimente vorgenommen wurden (so beispielsweise von Duncan MacDougall (1866–1920), der das durchschnittliche Gewicht der Seele seiner Patienten auf 21 Gramm berechnete; dabei unterscheiden sich die einzelnen Werte recht stark voneinander (sie liegen zwischen 8 und 35 Gramm). Doch diese Vorgehensweise verwechselt das Geistige mit dem Materialen und verfehlt somit den Begriff der Seele. Hier wären nähere Erläuterungen der Autorin notwendig gewesen. Insgesamt legt Di Franco aber eine beachtenswerte Studie vor. Auf nur einmal 100 Seiten führt sie exemplarisch vor, was es heißt,

analytische Philosophie anhand eines konkreten Beispiels zu betreiben. Auch wenn man am Schluss der Lektüre wieder auf den Ausgangspunkt zurückgeworfen wird, steht man nicht mehr am Anfang, weil man neue Einsichten und Erkenntnisse gewonnen hat. Ein Vakuum bleibt allerdings dennoch zurück. Dieses ungestillte Bedürfnis darf der Autorin jedoch nicht als Mangel angelastet werden, weil die gewählte Methode nichts anderes zulässt. Aus der Studie geht deutlich hervor, dass das Geistige mit dem Körperlichen zwar zusammenhängt, dabei jedoch eine Eigenständigkeit aufweist. M. VONARBURG

QUANTE, MICHAEL, *Menschenwürde und personale Autonomie*. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften (Blaue Reihe Philosophie). Hamburg: Meiner 2010. 249 S., ISBN 978-3-7873-1949-7.

In seinem Buch „Menschenwürde und personale Autonomie“ erörtert Michael Quante (= Qu.) zentrale ethische Fragen im Bereich der Lebenswissenschaften und versucht, darauf pluralistisch und demokratisch tragfähige Antworten zu entwickeln. Die meisten ethischen Dilemmata lassen sich ihm zufolge als Konflikte zwischen dem Begriff der Menschenwürde und der Bewertung menschlichen Lebens begreifen. Seine Untersuchung gliedert sich in drei Teile: Der erste und letzte sind jeweils den zentralen Begriffen „Menschenwürde“ und „Autonomie“ gewidmet. Der Brückenteil thematisiert die Rolle des Personenbegriffs im bioethischen Kontext.

Im ersten Teil, „Menschenwürde“ (27–87), geht Qu. von der Beobachtung aus, dass der Menschenwürdebegriff zunehmend dazu gebraucht wird, bioethische Debatten abrupt zu beenden. Diese offensichtliche Vermeidungsstrategie erklärt Qu. durch die Annahme, dass jede Lebensqualitätsbewertung mit der Menschenwürde generell ethisch unvereinbar sei. Qu. stellt die Gültigkeit dieser „Unvereinbarkeitsannahme“ in Frage. Ferner kritisiert er die durch den Rekurs auf diese Annahme bewirkte Patt-Situation in bioethischen Diskussionen. So endet z. B. die Frage nach dem Status des menschlichen Embryos „in der unfruchtbaren Konfrontation eines Alles-oder-Nichts“ (205), in der dem Embryo entweder menschliche Würde zukommt oder nicht. Qu. bedauert den „rückläufigen Rationalisierungsprozeß“ (203) bzw. die „schlechte Dialektik der aktuellen Debatte“ (32). Demzufolge ist ein Ausbruch aus letzterer nur dann möglich, wenn die Unvereinbarkeitsannahme aufgegeben wird. Dies soll ohne eine Relativierung des Menschenwürdeprinzips und der Entfernung des beginnenden menschlichen Lebens aus dessen Geltungsbereich geschehen. Vorab untersucht Qu. unterschiedliche Bewertungsmaßstäbe von Lebensqualität. Vor allen anderen scheinen der intersubjektiv-rationale und personale Standard ein Verständnis von Lebensqualität zu befördern, das mit dem Menschenwürdekonzept ethisch verträglich ist. Der intersubjektiv-rationale Standard „beruht auf den Merkmalen, die rationale Subjekte vernünftigerweise wählen würden, sofern es sich bei ihnen um menschliche Wesen handelt“ (34); der personale Standard gründet in der Fähigkeit menschlicher Wesen, „ihr Leben als Personen zu führen“ (35). Damit ist gemeint, „daß Personen in einem irreduzibel evaluativen Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz stehen [...], indem sie Lebenspläne schmieden, den Versuch unternehmen, ihre eigenen Interessen durch Handlungen zu verwirklichen, oder evaluative Urteile fällen“ (35). Beide Bewertungsmaßstäbe sind zueinander komplementäre Aspekte einer Lebensqualitätsbewertung, da Personalität sich nur in sozialen Interaktions- und Anerkennungsprozessen sowie unter gemeinsamen biologischen, anthropologischen und kulturellen Anfangsbedingungen entwickeln kann. Ferner soll Qu. zufolge ein in unserer säkularen und pluralen Gesellschaft tragfähiger Menschenwürdebegriff folgende zentrale Merkmale besitzen: „Erstens läßt sich dieser Begriff auf menschliches Leben unterhalb des Organismus nicht anwenden. Zweitens stellt die Menschenwürde einen ausgezeichneten ethischen Status dar, der unveräußerlich und nicht gegenüber anderen ethischen Werten, Prinzipien und Normen abwägbar ist. Und drittens enthält Menschenwürde inhaltlich die Vorschrift, einen Träger derselben niemals vollkommen zu instrumentalisieren“ (46). Die „Doktrin von der ‚Heiligkeit des menschlichen Lebens‘“ (37) lehnt Qu. aufgrund ihrer theologischen bzw. metaphysischen Prämissen ab und schließt sich einer anderen Tradition an, in welcher der Mensch aufgrund seiner ausgezeichneten Fähigkeiten und Eigenschaften Träger von Würde ist,