

DER SPIELRAUM DES WILLENS

Klaus Goergen

(2005)

Die aktuelle Debatte um die Freiheit hat u.a. dazu geführt, dass man heute genauer sieht: Es geht nicht um eine Alles-oder-Nichts-Position, es geht nicht schlicht darum, ob wir über einen freien Willen verfügen oder nicht. Man muss vielmehr unterscheiden lernen zwischen starken und schwachen Begriffen von Freiheit, und einen Freiheitsbegriff zu finden suchen, der den aktuellen Erkenntnissen der Geistphilosophie, der Psychologie und insbesondere der Neurowissenschaften Rechnung trägt.

Ich will einen schwachen Begriff von Freiheit verteidigen, indem ich zuerst gegen einen starken Begriff von Freiheit argumentiere, dann die Einwände gegen einen schwachen Begriff von Freiheit hinterfrage und schließlich andeute, welche ethischen Konsequenzen sich aus einem schwachen Begriff von Freiheit ergeben.

Starke Vorstellungen von Willensfreiheit stehen in der Tradition Kants. Sie verbindet in der Regel eine enge Verknüpfung von freiem Willen mit Vernunft und mit Moral. Eine freie Willensentscheidung ist demnach:

1. Nicht voraussagbar,
2. aus dem Nichts entstanden, bedingungslos, voraussetzungslos. Sie wird nur aus Gründen getroffen, nicht aus Ursachen. Mit der freien Willensentscheidung beginnt gleichsam eine neue Kausalkette in der Welt.
3. eine Entscheidung, die auch anders hätte ausfallen können. Sie war nur eine Option unter mehreren frei wählbaren.
4. eine rein rationale Entscheidung. Die Gründe, nach denen entschieden wird, sind nur gute, vernünftige Gründe. Vernunft und Wille sind identisch, in dem Sinne, dass alle Neigungen, emotionalen Bedürfnisse, unbewusste Ängste und Hoffnungen keinen Anteil an der Willensentscheidung haben dürfen.

Die beiden letzten Bedingungen insbesondere entsprechen am deutlichsten der Intuition eines freien Willens, die jeder Mensch (in der westlichen Moderne) hat, wenn er denkt: 'ich hätte, trotz allem, anders entscheiden können' oder wenn er sagt: 'Ich verspreche Dir, dies und das zu tun, komme, was wolle.' oder wenn er urteilt: 'Er ist voll verantwortlich für seine Tat, auch wenn er noch so sehr unter Druck stand.' Wir wollen einen freien Willen, innere Autonomie, die sich selbst genügt.

Zu 1. Am leichtesten lässt sich die Bedingung der Nicht-Voraussagbarkeit in Frage stellen. Es gibt vieles in der Welt, das Wetter, die Schwingungen von Pendeln, mein nächster Schnupfen, das nicht voraussagbar ist und dennoch würde wohl niemand behaupten, das läge am freien Willen des Wetters, des Pendels oder meiner Nase. Spätestens seit der Teilchen-Physik und der Chaostheorie wissen wir, es gibt zahllose Ereignisse, die zwar ohne Zweifel kausal bedingt sind, deren Bedingungen aber so komplex sind, dass eine Prognose unmöglich wird. Im Übrigen sind auch

alle zufälligen Ereignisse nicht voraussagbar. Freier Wille und Zufall sind nach diesem Kriterium also nicht zu unterscheiden.

Zu 2. Zur Willensfreiheit gehört, bei Descartes wie bei Kant, ihre Voraussetzungslosigkeit, "das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen." (III 363) wie Kant sagt. Diese "Causalität aus Freiheit" setzt er gegen die "Causalität nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit", (V 95) die jenseits des freien Willens in der Welt herrsche.

Aber wie sieht es aus, wenn wir uns einen freien Willen denken, der ohne Ursachen entsteht? Peter Bieri hat diese Vorstellung in sehr anschaulichen Beispielen ad absurdum geführt.¹ Ein freier Wille, der mich bei jeder Gelegenheit und zu jeder Zeit überkommt, führt mich schnell ins Chaos: Gerade noch will ich an einer Demonstration teilnehmen, aber kaum sitze ich im Zug, belehrt mich mein freier Wille eines Besseren. Jetzt bin ich plötzlich fest überzeugt, doch einen anderen Termin wahrnehmen zu wollen. Ich steige am nächsten Bahnhof aus, rufe ein Taxi... Ein freier Wille dieser Art bleibt mir völlig fremd, es ist ja eigentlich gar nicht mein Wille, denn er hat mit mir, meinen Bedürfnissen, Ängsten, Hoffnungen nichts zu tun, sonst wäre er ja nicht frei im Sinne einer Ursachenlosigkeit. Ein Wille, der mich überfällt, ist das Gegenteil dessen, was er nach Kant eigentlich sein soll: ein Zeichen der Autonomie des Menschen. Einen freien Willen in diesem Sinne kann es, zum Glück, nicht geben.

Nun verweisen aber die Kantianer zu Recht darauf, die Idee einer "kosmologischen Freiheit" bei Kant sei schließlich nur ein transzendentes Argument. Eine absolute, ursachenlose, nur aus vernünftigen Gründen sich speisende Freiheit sei denkmöglich, da sie, so gut wie ihr Gegenteil, zu beweisen sei. Das heiße aber, man dürfe sie nicht mit einer "Freiheit im praktischen Verstande" verwechseln. Kant selbst verweist darauf, die kosmologische Freiheit sei "in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee, [...] deren Gegenstand in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann" (III, 363) Schauen wir uns also die Argumentation bei Kant etwas genauer an.

In der "dritten Antinomie der reinen Vernunft" (III, 308 ff.) will Kant zeigen, ein freier Wille als prima causa sei beweisbar und widerlegbar. Schon hier ist allerdings fraglich, ob der Beweis der Freiheitsthese wirklich trägt.

Auch wenn es stimmt, dass es ein Widerspruch ist, wenn einerseits die Reihe der Naturkausalitäten nach hinten als endlos verlängert gedacht werden muss, und andererseits doch überhaupt keine Folge eintreten kann, wenn nicht eine Ursache a priori angenommen wird, so folgt daraus im strengen Sinne nur, dass es eben eine erste Ursache geben muss, eine "absolute Spontaneität" (III, 308) beim Hervorbringen einer allerersten Ursache in der Reihe der Naturkausalitäten.

Kants weitergehende Ableitung einer "transzendentalen Freiheit", die immer wieder solche absoluten Spontaneitäten hervorbringt - in seinen Worten ist es uns "erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Causalität nach von selbst anfangen zu lassen" (III 312), diese Ableitung ergibt sich daraus aber keinesfalls zwingend. Wenn wir, modern gesprochen, den Urknall als erste absolute Spontaneität annehmen müssen, können wir doch den 'Rest' der kosmischen Entwicklung, inklusive meiner moralischen Entscheidungen nach Gesetzen der Naturkausalität erklären.

Die dritte Antinomie beweist in ihrer These, salopp gesprochen, nur einen 'Schöpfergott', aber keinen freien Willen.

¹ Peter Bieri, Das Handwerk der Freiheit, München, Wien 2001, S. 230 ff.

Am Ende der dritten Antinomie steht es also nicht 'eins zu eins' für und gegen die Willensfreiheit, sondern 'null zu eins' gegen die Freiheit, da die Antithese in sich schlüssig zeigt, dass die Annahme einer transzendentalen Freiheit "ein leeres Gedankending" (III 309) bleibt. Das transzendente Argument, das die Bedingung für die Möglichkeit einer "Freiheit im praktischen Verstande" (III, 363) schaffen soll, ist damit hinfällig.

Im Weiteren argumentiert Kant aber, obwohl sich These und Antithese der dritten Antinomie aufheben, Willensfreiheit also nicht widerspruchsfrei beweisbar ist, sei sie damit doch denkmöglich. Und weil sie denkmöglich sei, also als transzendentes Argument vertretbar, könne sie die, rein gedankliche, Grundlage bilden für eine "Freiheit im praktischen Verstande". Und nun beginnt die Engführung: Die praktische Freiheit besteht in der Fähigkeit, von "Antrieben der Sinnlichkeit" sich loszumachen, aber diese 'Befreiung' heißt nicht, die Freiheit sei "gesetzlos", vielmehr hat der freie Wille die Eigenschaft, sich selbst ein Gesetz zu sein, dieses Gesetz ist das Sittengesetz, deshalb richtet sich der freie Wille stets auf das sittlich Gute.

Das ist nun alles andere als stringent. Weil es 'denkmöglich' ist, ist es noch lange nicht in praxi existent, wenn aber die praktische Freiheit existent wäre, muss sie noch lange nicht selbst-referentiell sein und selbst wenn sie sich einem Gesetz 'freiwillig' unterwirft, muss es noch lange nicht das Sittengesetz sein.

Diese ganze zweifelhafte Logik hat Nietzsche in seinem Aphorismus: "Wie die wahre Welt zur Fabel wurde" auf den Punkt gebracht: "Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ." Hier ist die platonische Ideenlehre "sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch." (KSA 6, 80)

Jürgen Habermas hat nun versucht, die Kantische Idee einer "Kausalität aus Freiheit" oder, wie es modern heißt, "mentalen Verursachung" diskurstheoretisch zu retten.² Wenn ein in Sprache, Schrift und Kulturzeugnissen materialisierter "objektiver Geist", d.h. ein "symbolisch gespeichertes kollektives Wissen"³ den "subjektiven Geist" des Einzelnen prägt, "Warum sollte es dann aber nicht, gegenläufig zur Determinierung des subjektiven Geists durch das Gehirn, auch eine 'mentale Verursachung' im Sinne der Programmierung des Gehirns durch den objektiven Geist geben?"⁴ Auf diese Weise könne "der objektive Geist gegenüber dem subjektiven Geist der individuellen Gehirne eine strukturbildende Kraft erlangen"⁵. Nun wird allerdings auch kein hartgesotten-deterministischer Hirnforscher bestreiten, dass das Gehirn des Einzelnen durch sprachlich-gefasste, gesellschaftlich-kulturelle Eindrücke und Lernprozesse beeinflusst und verändert wird, und natürlich gibt es einen "Raum der Gründe", in dem wir glauben, Entscheidungen unter dem "Zwang des besseren Arguments" zu treffen. Aber dieser Raum ist eingebettet in einen "Raum der Ursachen", der die Gründe vorselektiert, bewertet und steuert und der sanfte "Zwang des besseren Arguments" weiß nichts vom harten Zwang der Naturkausalität, weil dieser im Un- und Vorbewussten wirkt. Sprachlich verfasste Gründe, die neben Ursachen wirken, sind noch keine 'mentale Verursachung', Habermas hat nur die kantische 'Selbstverpflichtung' durch die 'Grammatik' ersetzt, aber auch diese ermöglicht es nicht "einen Zustand von selbst anzufangen." (III 363)

² Jürgen Habermas in: FAZ 15. 11. 2004: "Um uns als Selbsttäuscher zu entlarven, bedarf es mehr"

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

Zu 3. Zur Willensfreiheit gehört, dass das Ergebnis der Entscheidung offen ist, man hätte anders handeln können. Schon Kant fragt sich: "wie kann derjenige in demselben Zeitpunkte in Absicht auf dieselbe Handlung ganz frei heißen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnothwendigkeit steht?" (V,96)

Wie nun, wenn es aber Fälle gibt, in denen eine freie Entscheidung getroffen wird und das Ergebnis der Entscheidung dennoch feststeht? Harry Frankfurt⁶ hat diese These zu belegen versucht. Es sind all jene Situationen, in denen Menschen etwas aus freien Stücken entscheiden, wozu sie, hätten sie es nicht getan, ohne es bei der Entscheidung zu ahnen, gezwungen worden wären. Beispiele für Personen oder Mächte, die Mittel haben, Menschen notfalls zu einer Entscheidung zu zwingen, gibt es gewiss genug: Ein Mann, zum Beispiel, will seinen Schwiegervater dazu bringen, seine Frau, dessen Tochter, zur Alleinerbin einzusetzen. Er kann den Schwiegervater notfalls mit seinem geheimen Wissen über einen frühen Mord erpressen, der Schwiegervater würde die Tochter sofort zur Alleinerbin machen, um die Aufdeckung des Mordes zu verhindern – aber er hat sich schon aus freien Stücken dazu entschieden, so dass der Schwiegersohn von seiner Erpressung gar keinen Gebrauch machen muss.

Ist das nun eine Entscheidung aus freiem Willen? Verneinen wir die Frage, dann ist zwar die Idee gerettet, dass das Anders-handeln-Können Bedingung des freien Willens ist, aber es ist nicht begründbar, und widerspricht sicher unserer Intuition, was nun genau die freie Entscheidung verhindert haben soll.

Bejahen wir die Frage, dann macht es keinen Sinn mehr, den freien Willen an die Offenheit der Entscheidung zu binden. Freier Wille und Voraussagbarkeit von Entscheidungen sind dann vereinbar. Der Fall zeigt, dass, selbst wenn wir einen freien Willen annehmen, seine wichtigste Bedingung, das Anders-handeln-Können in Frage steht.

Der Fall kann, aus anderer Perspektive, auch als Prüfstein für die Idee der Selbstzuschreibung dienen, die wesentlich zur Annahme von Willensfreiheit gehört. Wir sind ja der Meinung, zum freien Willensakt gehöre nicht nur, dass er eindeutig und alleine Ursache einer gewollten Handlung ist, sondern dies müssen wir uns in einem bewussten Akt auch selbst zuschreiben. Wenn mir ein Willensakt bewusst ist, dann weiß ich, dass ich es war, der die Handlung bewirkt hat und habe ich sie nicht bewirkt, dann gibt es auch kein Bewusstsein von einer Willensentscheidung.

Leider ist das in der Lebenspraxis nicht so eindeutig. Es gibt sowohl Fälle, in denen ich mir eine Handlung fälschlicherweise als eigene Willensentscheidung zuschreibe als auch das Gegenteil: eine Selbstzuschreibung unterbleibt, obwohl eine Person eine Handlung faktisch vollzogen hat.⁷ Da ist eine junge Frau fest davon überzeugt, es sei allein ihre freie Entscheidung gewesen, sich gerade diesen Mann erwählt zu haben – und doch wissen alle in ihrem Umfeld, dass der Erwählte ihrem Vater in allem frappant ähnelt. Eindeutigere Fälle falscher Selbstzuschreibung finden wir bei posthypnotischen Handlungen, wenn Menschen überzeugt sind, aus freien Stücken auf dem Boden zu kriechen – und doch war es der Hypnotiseur, der es ihnen diktierte. Und umgekehrt: Da ist ein alter Mann fest davon überzeugt, im Krieg niemals jemanden getötet zu haben – und doch ist es bewiesen. Von solchen Fällen traumatischer Verdrängung und Abkapselung von Handlungen berichten viele Psychiater. Die bewusste Selbstzuschreibung einer Handlung ist offenbar kein sicherer Prüfstein für einen freien Willen.

⁶ Harry Frankfurt, Freiheit und Selbstbestimmung, hrsgg. von M. Betzler und B. Guckes, Berlin 2001, S. 53-64.

⁷ Zahlreiche Beispiele in: Daniel Wegner, The Illusion of conscious Will, Cambridge 2002.

Nun mag man einwenden, mit solch konstruierten Ausnahmefällen sei das starke Argument des Anders-Handeln-Könnens noch nicht widerlegt. Schauen wir also noch einmal genauer. Was ist denn eigentlich gemeint mit der Behauptung, man habe in einer Entscheidungssituation auch anders handeln können? Können ist hier offensichtlich nicht verwendet im Sinne einer Fähigkeit - 'er kann Piano spielen' - vielmehr einer alternativen Möglichkeit. "Wir sagen: 'Das hätte schief gehen können', selbst wenn alles noch einmal gut gegangen ist. [...] Doch unter welchen Bedingungen kann man überhaupt im Nachhinein davon sprechen, dass ein Ereignis hätte eintreten können, das faktisch nicht eingetreten ist? Offenbar hat es doch andere Umstände gegeben, die den Eintritt des Ereignisses verhindert haben."⁸ Ich hätte anders handeln können, heißt also letztlich nichts anderes, als: Wären die Umstände anders gewesen, hätte ich anders gehandelt. Nach der sogenannten Konditionalanalyse wird das Argument des Anders-Handeln-Könnens damit schnell trivial: Eine Person hätte anders gehandelt, wenn sie anderes gewollt hätte.⁹ Der Wille wird somit konditional, abhängig von den – geänderten – Umständen.

Zu 4. Zu einem starken Begriff von Willensfreiheit gehört, und dies ist am deutlichsten mit einer rationalistischen Konzeption verbunden, dass freie Entscheidungen nicht von anderen als vernünftigen Gründen getragen sind. "Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff" (VI, 221) sagt Kant – und noch 200 Jahre nach seinem Tod glaubt etwa John Searle, man könne eine freie Entscheidung treffen, die "nicht durch Leidenschaft, Wut oder eine fixe Idee erzwungen" sei, sondern "einfach die Vorzüge und Nachteile" in rationaler Abwägung überlegt ohne "weiteren Reizinput" während der Entscheidungszeit.¹⁰ Das heißt also, die Vernunft darf nicht durch unbewusste Neigungen, innere Zwänge oder gar physiologische Vorentscheidungen getrübt oder gelenkt werden, wenn ein freier Wille am Werk ist. Freier Wille und Vernunft fallen in eins.

Wie nun, Donald Davidson hat darauf hingewiesen¹¹, wenn ich trotz bester, vernünftiger Gründe für eine Handlung mich anders entscheide? Wenn ich zum Beispiel einen wichtigen Termin habe, der über meine berufliche Zukunft entscheiden kann, über das Glück meiner Familie und ich dennoch – aus Nostalgie, aus Sentimentalität, aus Solidarität vielleicht - mich zur Teilnahme an einer Demonstration entscheide, von der ich zudem weiß, sie wird im Grunde nichts bewirken? Ist das etwa keine Entscheidung aus freiem Willen? Die Überwindung ist gegeben, und doch spricht die Vernunft für eine andere Entscheidung. Die Gleichsetzung von Vernunft und freiem Willen scheitert an Beispielen dieser Art. Der Kantianer muss hier wählen: Wenn nur das vernünftig ist, wozu ich mich aus freiem Willen entscheide, dann muss er die vernünftigen Gründe für das Wahrnehmen des Termins bestreiten; wenn der freie Wille sich stets für das Vernünftige entscheidet, dann muss er bestreiten, dass es ein freier Wille ist, der sich für die Teilnahme an der Demonstration entscheidet. Beides wäre ziemlich unplausibel. Das Dilemma ist nur lösbar, wenn ich, wie einst Descartes, den Willen als eigene, von der Vernunft unabhängige 'Kraft' fasse. Dass eine solche 'Kraft' sich in der "Zirbeldrüse" aber nicht finden lässt, wie Descartes mutmaßte, das wissen wir heute – aber wo steckt sie dann?

⁸ Michael Pauen, *Illusion Freiheit*, Frankfurt/Main 2004, S. 120.

⁹ Vgl. Z.B. G.E. Moore, *Freier Wille*, in: U. Pothast, Hg., *Seminar: Freies Handeln und Determinismus*, Frankfurt/M. S. 142 ff.

¹⁰ John Searle, *Freiheit und Neurobiologie*, Frankfurt/M. 2004, S. 39.

¹¹ Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, S. 30 f.

"Descartes Irrtum" sagt Damasio¹², bestand in der scharfen Trennung von Körper und Geist, in der Vorstellung einer materielosen, nicht zur "res extensa" zählenden Entität 'Geist', die unabhängig vom Körper eigenen Gesetzen folgt und ein Teil deren der freie Wille ist. 'Kants Irrtum' ist demnach seine entsprechende Trennung des Menschen in ein intelligibles Wesen und ein Naturwesen.¹³ Aber wir sind keine "Bürger zweier Welten", der Wille ist keine autonome immaterielle Kraft, sondern er unterliegt den Naturkausalitäten, wie alles andere auch.

Dieser Einwand steht für jene Art von Kritik, die der psychologische Determinismus gegen die Idee der Willensfreiheit anführt. Kant entrüstete sich übrigens stark über diese Ideen, zu seiner Zeit vorgetragen von Empiristen und Sensualisten. Er sah darin "einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halbvernünftelnden Prinzipien, daran sich schale Köpfe laben" (IV, 409) Man hört, er fühlt sich getroffen.

Aber die moderne Psychologie hat längst deutlich gemacht: Es gibt keine Entscheidung, die nicht von unbewussten Bedürfnissen gelenkt ist, eine Entscheidung aus reinen Vernunftgründen ist eine Chimäre. Alle Vernunft ist 'unrein' in dem Sinne, dass sie durch emotionale oder unbewusste Vorentscheidungen Argumente gewichtet, auswählt, aus dem Blick lässt. Dies ist wohl gemerkt nicht mit dem Umstand zu verwechseln, dass eine Vernunftentscheidung emotionale Aspekte bewusst in ihr Kalkül einbeziehen kann. Natürlich gehört zu einer vernünftigen – im Gegensatz zu einer kalt verstandesmäßigen – Entscheidung, dass sie Ängste, Befürchtungen, Hoffnungen ernst nimmt, allerdings dürfen sie, nach Kant, nicht den Ausschlag für die Entscheidung geben, wenn es eine freie Willensentscheidung sein soll. Unrein ist die Vernunft hingegen in dem Sinne, dass jenseits dessen auch unbewusste, uneingestandene Motive, Ängste, Hoffnungen etc. ihre Reinheit trüben.¹⁴ Ein Freiheitsbegriff, der Existenz und Wirkkraft eines Unterbewusstseins ignoriert, koppelt sich vom wissenschaftlichen Diskurs ab und wird zur Glaubensfrage.

Der soziologische Determinismus verweist dazuhin auf die Entlastungsfunktion von Institutionen für den Willen. Unser Wille wäre hoffnungslos überfordert, müsste er all das entscheiden, was durch unsere Einbindung in Institutionen der Gesellschaft, von der Familie bis zum Staat, von der Schule bis zur Kirche vorentschieden ist.¹⁵ Anders gesagt: Rollenerwartungen, Gruppenzwang, ein abgestuftes System von positiven und negativen Sanktionen wirken als soziale Determination, die den Willen nicht nur entlastet, sondern lenkt. Das wird aus der Außenperspektive deutlicher als aus der Innenperspektive. Bei uns selbst sind wir überzeugt, der freie Wille könne sich notfalls über alle Zumutungen der Umwelt in einem 'Befreiungsschlag' hinwegsetzen. Aber welchen Spielraum geben wir dem Willen einer Emma Bovary oder Effi Briest, einem Woyzeck oder Bahnwärter Thiel? Ist uns nicht völlig klar, dass sie ihre Männer hintergehen, ihre Frauen morden müssen?

Die modernen Neurowissenschaften verschärfen nun neuerdings diese Einwände gegen einen starken, rationalistischen Begriff von Willensfreiheit mit physiologischen Argumenten, u.a. mit

¹² Antonio Damasio, Descartes Irrtum, München 2001, S. 328 ff.

¹³ O. Höffe bestreitet, dass Kant in dieser Frage einen Dualismus vertritt und sieht ihn als Vertreter eines "Substanzmonismus": O. Höffe, Kants Kritik der reinen Vernunft, München 2003, S. 231f.

¹⁴ Dies gilt auch für die Annahme von analytischen und synthetischen Urteilen a priori, vielleicht mit Ausnahme von reinen mathematischen Gesetzen: Ein freier Wille, der sich nur im mathematischen Denken manifestieren kann?

¹⁵ Vgl. Arnold Gehlen, Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden 1986.

dem Verweis auf "somatische Marker", die der physiologischen Entlastung in Entscheidungssituationen dienen, indem sie alle Eintragungen im Gedächtnis mit einem emotionalen Wert verbinden und diesen bei Bedarf als Warnsignal zur Selektion 'unerwünschter' Entscheidungen aktivieren.¹⁶ Es handelt sich bei den somatischen Markern, so Antonio Damasio, "gewissermaßen um einen Tendenzapparat. Stellen Sie sich beispielsweise vor, Sie haben Aussicht auf ungewöhnlich hohe Rendite bei einer überaus riskanten Investition. Inmitten anderer Beschäftigungen, die sie ablenken, sollen sie sich zu einem raschen Ja oder Nein entschließen. Wenn ein negativer somatischer Zustand den Gedanken, die Investition vorzunehmen, begleitet, wird es Ihnen leichter fallen, die Möglichkeit zu verwerfen..."¹⁷ Mit anderen Worten: An der scheinbar rein rationalen Entscheidung sind emotionale, unbewusste Vorentscheidungen wesentlich mit beteiligt.

In ähnliche Richtung weisen die Forschungen, u.a von Lawrence Farwell zu einem "brain fingerprinting" das heißt, der Möglichkeit, Gedächtnisinhalte mittels Hirnstrommessungen freizulegen und damit potentielle Triebtäter durch eine Art 'neuronalen Lügendetektor' ausfindig zu machen oder die Gehirnuntersuchungen durch Kernspintomographie, die neuronale Auffälligkeiten entdecken und sich daraus Rückschlüsse über Veranlagungen und Vorlieben erhoffen. So ist man heute bereits sicher, kriminelle Veranlagungen im frühen Jugendalter neuronal feststellen zu können. Der Rechtsphilosoph Reinhard Merkel zeigt in diesem Kontext, vor welche Alternative man damit vielleicht bald einen Straftäter stellen wird: "Ist es wirklich besser zu sagen: Wir ehren dich als vernünftige Person, aber das wird dir bitter wehtun, weil wir dich wegsperrern müssen? Oder sollten wir sagen: Eigentlich bist du ein unvernünftiges Wesen, wir können dir helfen, du musst uns nur ein bisschen an deinem Gehirn herumoperieren lassen.?"¹⁸

Für Aufsehen, gerade unter Ethikern, sorgte auch die Entdeckung von Spiegelneuronen, sogenannten 'mitfühlenden Nervenzellen'¹⁹. Sieht etwa ein Proband ein fremdes lachendes oder weinendes Gesicht, oder wie sich ein anderer in den Finger schneidet, so fangen im Broca-Zentrum des eigenen Gehirns genau jene Neuronen an zu feuern, die für eine entsprechende Mimik oder für Schmerzempfindungen zuständig sind. Man hat das als neuronale Basis menschlicher Empathiefähigkeit gedeutet, gleichsam ein neurochemischer Beweis der Schopenhauerschen Mitleidstheorie. Jedenfalls haben die nachfühlenden neuronalen Reaktionen mit einer freien, vernunftgesteuerten Willensentscheidung nichts zu tun.

Die empirischen Experimente zur Überprüfung von Willensfreiheit, wie sie seit den 60er Jahren immer wieder unternommen wurden²⁰, konnten zwar keine komplexen Entscheidungssituationen, wie sie etwa moralischen Handlungen vorangehen sollten, überprüfen, und sind in ihren Versuchsaufbauten auch umstritten, aber sie haben doch ergeben, dass der Eindruck eines freien Willens als Handlungsauslöser bei einfachen Handlungen trügt: Der Körper hat seine Entscheidung schon getroffen, bevor der Wille als bewusster Akt entsteht. "Der Willensentschluss folgt dem Beginn des Bereitschaftspotentials" ¹⁴. Er scheint eher eine Art Kontroll- und Ordnungsmechanismus für das Bewusstsein zu sein, der die Selbstzuschreibung einer Handlung

¹⁶ Vgl. A. Damasio, Descartes Irrtum, a.a.O. Kap. 8 u. 9, S. 227-297.

¹⁷ Ebd. S. 239

¹⁸ R. Merkel im Interview der Zeitschrift Geo, Geowissen 2003, S. 78

¹⁹ Vgl. etwa: Berliner Zeitung, 15. 04. 2003.

²⁰ Vgl. Michael Pauen, Illusion Freiheit, a.a.O. S. 196 ff. Dort auch eine aktuelle Kritik der Libet-Experimente.

¹⁴ Gerhard Roth, Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt a.M. 2001, S. 438.

garantiert. "Das Gefühl, etwas gewollt zu haben" betont Gerhard Roth, hänge auch damit zusammen, "dass das Gehirn vor jeder Bewegung ein Erwartungsmodell der sensomotorischen Rückmeldungen entwirft und dann mit den tatsächlichen Rückmeldungen vergleicht. Sind die Abweichungen gering, stellt die Großhirnrinde fest: Das war ich! Die Forscher glauben beweisen zu haben, dass diese Feststellung im Bewusstsein zurückdatiert wird und dann vor dem Beginn der Bewegung angesiedelt wird."¹⁵ Etwas plakativ: 'Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun.'

Der Einwand, solche Experimente seien ganz ungeeignet, das zu entkräften, was Kant sich unter einem komplexen, vernunftgesteuerten freien Willensentschluss vorstellt, steht auf schwachen Beinen: In der "Anmerkung zur dritten Antinomie" sieht Kant die "transzendente Idee der Freiheit" in der "absoluten Spontaneität der Handlung" (III,310) garantiert und führt in diesem Zusammenhang ein Beispiel an, das aus dem Labor des Hirnforschers stammen könnte: "Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe(!), so fängt in dieser Begebenheit sammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe schlechthin an..." (III,312). Wenn das Willensfreiheit ist, dann ist sie in der Tat empirisch widerlegt.

Insgesamt lässt die aktuelle naturwissenschaftliche Forschung keinen Spielraum mehr für die Annahme eines starken freien Willens als "prima causa", jenseits einer subjektiven Empfindung. Nur ein kleinerer Teil der permanenten Gehirnaktivitäten, die aber alle unser Denken und Fühlen beeinflussen, tritt ins Bewusstsein und kann Anteil haben an dem, was wir uns als freien Willen zuschreiben, der große Rest bleibt unbewusst, aber nicht weniger wirksam.

"Unser Gehirn", bemerkt der Psychologe Douwe Draaisma, "ist ein Ökosystem in heiklem Zustand. [...] Ein bisschen mehr oder weniger von einem bestimmten Neurotransmitter, kleine Schwankungen in Hormonspiegeln, minimale Störungen im Schlaf-Wachrhythmus, geringe Verschiebungen in der Empfänglichkeit von Rezeptoren, eine unscheinbare Verletzung im Cerebellum" ¹⁶ – und schon denken, fühlen und wollen wir anders.

Wir kommen nicht umhin: Willensfreiheit im starken Kantischen Sinne ist eine Illusion. Das kränkt uns zutiefst, weil es unser Selbstbild als intelligible, autonome Persönlichkeit in Frage stellt. Ganz wie uns einst die Zumutung der Evolutionstheorie kränkte. Aber so wie es uns gelungen ist, diese Kränkung zu verschmerzen und in unser Selbstbild zu integrieren, so muss das auch mit dem Verlust der Willensfreiheit gelingen, wollen wir nicht einem Selbstbetrug nachhängen, der vor den Erkenntnissen der modernen Sozial- und Naturwissenschaften keinen Bestand hat. Im 19. Jahrhundert hat man gegen Darwin angeführt, seine Theorie führe unmittelbar in die Barbarei, in den Niedergang von Kultur und Moral. Manche Verfechter eines starken Begriffs von Willensfreiheit argumentieren heute verblüffend ähnlich.

Ohne Willensfreiheit, so der erste Einwand, sei die Idee von Verantwortlichkeit, damit von Schuldfähigkeit, damit von Strafwürdigkeit nicht mehr zu halten. Dass diese Sorge unbegründet ist, zeigt schon ein Blick in jene Zeiten und Räume, etwa die Antike oder außerwestliche Kulturen, die ohne die Idee der Willensfreiheit ein funktionierendes Rechtssystem entwickelt haben. Auch

¹⁵ Gerhard Roth, *Aus Sicht des Gehirns*, Frankfurt/M. 2003, S. 180.

¹⁶ Zit. nach: H.J. Heinrichs: *Das Paradigma der Hirnforschung* 2, DLF-Köln, Sendemitschnitt, 30. 05. 04, S. 9.

moderne Rechtssysteme kommen ohne Rückgriff auf Willensfreiheit aus. Verantwortlichkeit und Straffähigkeit werden heute utilitaristisch und kontraktualistisch begründet. Mit der Aufgabe des freien Willens ist schließlich nicht die instrumentelle Vernunft suspendiert. Ein jeder kennt nicht nur das Sanktionssystem der Gesellschaft, sondern weiß auch, dass er sich wie jeder andere an die Regeln halten muss, weil jeder andere sich sonst auch entziehen könnte.

Im Gegenteil: der freie Wille ist nicht das edelste Kind der Individualisierung, seine Preisgabe könnte die Menschen duldsamer machen, toleranter, verständnisvoller, weniger rigide. Pointiert hat Nietzsche darauf verwiesen, wie sehr der freie Wille "zum Zweck der Strafe, das heisst des Schuldig-findens-wollens"¹⁷ dienlich ist. Und wenn wir bei Kant hören, selbst in einer Gesellschaft, die sich auflösen beschlossen hat "müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind" (VI, 333), dann verstehen wir, was Nietzsche meint. Judith Butler kritisiert diese kantische – oder sartresche – Vorstellung einer absoluten Verantwortung neuerdings scharf, wenn sie darauf verweist, dass eine Ethik, die davon ausgeht, Menschen seien sich all ihrer Antriebe völlig bewusst und die uns die volle "Verantwortung für eine uneingeschränkte Selbsterkenntnis" zuschreibt, dazu neigt, uns "fehlbaren Geschöpfen eine Art 'ethischer Gewalt' anzutun."¹⁸ Eine solche Ethik überfordert uns, weil sie unsere Verantwortlichkeit an einem falschen Menschenbild misst. Notwendig wäre hingegen eine Ethik, "die auf unserer gemeinsamen unabänderlichen Teilblindheit in Bezug auf uns selbst gründet. Die Einsicht, dass man nicht jederzeit ganz der ist, der man zu sein glaubt, könnte zu einer gewissen Geduld gegenüber anderen führen [...] zu "Bescheidenheit und Großzügigkeit...denn ich brauche Vergebung für etwas, das ich nicht vollständig wissen kann [...] und ganz ähnlich gilt für mich die Verpflichtung, Anderen zu vergeben, die sich ihrerseits zum Teil...undurchschaubar sind." ¹⁹

Ohne Willensfreiheit, so ein zweiter Einwand, gäbe es für die Menschen keine Hemmung mehr, sich nur an ihren Lüsten, Neigungen und kurzfristigen Interessen zu orientieren. "Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht", belehrt uns Kant. (VI, 392) Nur der freie Wille garantiere die Fähigkeit des Absehens, der Überwindung, der Selbstverpflichtung. Aber auch diese Sorge lässt sich zerstreuen. Was wir brauchen, ist, in moderner Redeweise ausgedrückt, Frustrationstoleranz, die Fähigkeit, von kurzfristigen Lustbefriedigungen abzusehen, Triebaufschub, Stärkung des Über-Ichs. All das wird in der Erziehung geleistet, ganz selbstverständlich und schon immer, wenn auch nicht stets mit ausreichendem Erfolg. Aber das Beharren auf einen freien Willen ist auch hier kein geeignetes Mittel der Beförderung. Ich kann mich so wenig selbst verpflichten, wie ich mich bei mir selbst entschuldigen oder mir selbst verzeihen kann.

Im Gegenteil, erforderlich ist ein Lernprozess während kindlicher Sozialisation, eine kluge mentale Beeinflussung von ratio und emotio, und die setzt, nota bene, Prägbarkeit voraus. Und eine solche Sicht kann einen wahrhaft bedeutsamen Zeugen anführen: "Darum muss man von der ersten Kindheit an [...] dazu angeleitet worden sein, über dasjenige Lust und Unlust zu empfinden, worüber man soll. Denn das ist die rechte Erziehung.", sagt Aristoteles²⁰

¹⁷ Friedrich Nietzsche, Götzendämmerung, Sämtliche Werke Band 6, Kritische Studienausgabe, hrsgg. von G. Colli, M. Montinari, München 1980, S. 95.

¹⁸ Judith Butler, Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt/M. 2003, S. 10.

¹⁹ ebd. S. 54, 56.

²⁰ Nikomachische Ethik, 1104b.

Ohne Willensfreiheit, so der grundsätzliche Einwand, könne es letztlich kein geregeltes Miteinander der Menschen geben. Wer traut noch einem Versprechen, einer Abmachung? Wird nicht jeder Treueschwur zur Farce, wenn kein freier Wille dafür gerade steht?

Dagegen spricht, dass viele unserer Annahmen, unserer Verhaltensweisen gegenüber anderen, unserer politischen und ökonomischen Entscheidungen gar nicht möglich sind, wenn wir nicht von einem vorhersagbaren Verhalten des anderen ausgehen, und damit seinen freien Willen bestreiten: Keine Hochrechnungen bei Wahlen, überhaupt keine empirische Verhaltensforschung, keine Werbewirkung, kein Markt, dessen "unsichtbare Hand" Nachfrage und Angebot steuert, keine Schule, keine Psychologie und keine Politik, die von Prognosen über menschliches Verhalten leben, und letztlich kein Vertrag, der heute nicht auf Treu' und Glauben, vielmehr auf strafbewehrten Regeln fußt, ohne die Annahme, dass Menschen sich berechenbar, voraussagbar verhalten.

Kurz: es scheint, als könne es, im Gegenteil, nur ein gemeinschaftliches friedliches Zusammenleben geben, weil wir eben keinen freien, unberechenbaren Willen haben.

Wenn wir den freien Willen wie folgt beschreiben: Er ist als Fixpunkt tief im Bewusstsein verankert, wir spüren ihn, auf seine Prädikate glaubt man keinesfalls verzichten zu können, man käme sich weniger wertvoll vor ohne ihn, er ist wichtiger Teil menschlichen Selbstbildes als edelste Gattung, denn nur der Mensch kennt ihn, ja, die Welt scheint einzustürzen ohne ihn, es scheint kein Halten mehr, wir fragen uns: "Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?"²¹ ohne ihn? Und doch beruht seine Existenz wesentlich darauf, dass man ihn nicht im strengen Sinne widerlegen kann, auch wenn sehr vieles gegen ihn spricht – wenn wir den freien Willen so beschreiben, dann wird sein religiöser Status deutlich.

Dann erinnert uns Kants eigentliches Argument, die erlebte Willensfreiheit im Selbstverständnis als 'Beweis' ihrer Existenz - in seinen Worten: das "Bedürfnis der Vernunft [...] sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen" (III,312) - an einen mittelalterlichen Gottesbeweis: Weil wir uns nichts Höheres als Gott denken können, deshalb existiert er. Der Fehlschluss von der Idee auf die Existenz trifft dann auch den freien Willen.

Und dann sind vielleicht auch die Argumente der Religionskritik die wichtigsten gegen ihn. Er ist eine Projektion unserer Wünsche, ein unerlaubter Rückschluss von Prädikaten auf Existenz: Weil wir wünschen, uns über Nöte und Neigungen hinwegsetzen zu können, glauben wir an eine Kraft, die uns das ermöglicht, und nennen sie 'freier Wille'. Wir spüren diese Kraft, den Willen, ganz so, wie wir religiöse Gefühle einer numinosen "Gemütsstimmung"²² spüren, aber so wenig, wie sich aus diesen Gefühlen auf die Existenz Gottes schließen lässt, bedeutet die Erfahrung der wirkenden Kraft eines Willens, dass dieser frei sei.

Damit sind wir am entscheidenden Punkt. Wille und Freiheit sollten, wie einst in der Scholastik, wieder getrennt gedacht werden. Der Umstand, dass der Wille nicht bedingungslos frei ist, heißt nicht, dass es keinen Willen gibt. Diese schlichte Wahrheit war verstellt, weil wir den Willen stets als unbedingt-freien oder als nicht existent sahen. Befragen wir unser Inneres aber genauer, so ist es nicht eigentlich ein freier Wille, den wir als Wirkkraft spüren, sondern – ein Wille.

²¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aph. 125: Der tolle Mensch, s. Anm. 13, Band 3, S. 481.

²² Vgl. Rudolf Otto, *Das Heilige*, München 1917.

Wer auf seinem Willen beharrt, der ist in der Lebenspraxis nicht damit zu beeindrucken, dass man ihn darauf verweist, sein Wille sei nicht bedingungslos frei. Der Trinker, der unter größtem Willenseinsatz sich entwöhnt, wird gerne zugestehen, dass seine Sorgen um Gesundheit und Geist ihm geholfen haben.

Wir können also fragen: Was muss ein schwacher Begriff von Willensfreiheit mindestens voraussetzen, wenn er nicht völlig mit Handlungsfreiheit verwechselt werden will? Er muss mehr behaupten, als äußere Autonomie, d.h. mehr als den Umstand, dass ich frei bin, wenn ich von keinen äußeren Zwängen eingeschränkt werde. Denn sonst ist Willensfreiheit schlicht identisch mit Handlungsfreiheit. Er muss zumindest in irgendeiner Weise eine subjektive Urheberchaft für eine Handlung voraussetzen, die eindeutig einer Person zugerechnet werden kann, denn sonst könnte es schließlich auch Zufall sein, was zu einer Handlung führt. Dabei muss diese Zurechenbarkeit aber nicht davon ausgehen, dass schon die Entstehung einer Absicht eindeutig einer Person zugerechnet werden kann. Es reicht vielmehr hin, wenn der Beweis der Freiheit im Negativen und im Nachhinein erbracht wird. Eine Handlung kann dann als frei gelten, wenn eine Präferenz tatsächlich aufgegeben werden kann.²³ Nur in diesem eingeschränkten Sinne ist ein Begriff von Willensfreiheit zu retten, der den wissenschaftlichen Erkenntnissen moderner Forschung standhält. Ein letztes Beispiel: Angenommen ich habe einerseits die Präferenz zu rauchen, andererseits die Angewohnheit, dies auch in meiner Wohnung zu tun. Wenn es mir nun nicht gelingt, das Rauchen aufzugeben aber es gelingt mir, nicht mehr in der Wohnung, sondern nur noch im Freien zu rauchen, so habe ich eben keinen freien Willen in Bezug auf das Rauchen bewiesen, aber sehr wohl einen freien Willen in Bezug auf das Rauchen in der Wohnung.

Was wir preisgeben, wenn wir den Willen von einem starken Freiheitsanspruch entkoppeln, ist die Kantische Dreieinigkeit von Wille, Vernunft und Moral. Als selbständige Kraft, die sich nicht in die Pflicht nehmen lässt, kann der Wille auch auf Unmoralisches gerichtet sein. Auch ein Diktator braucht Willensstärke. Aber es macht keinen Sinn, das zu bestreiten, indem wir seine Fähigkeit, von seinen Neigungen abzusehen, nicht als freien Willensentschluss anerkennen, sondern diesen nur jenen zugestehen, die auf Moralisches zielen.

Wie nennen wir die Entsagungskraft, wenn nicht Wille?

Was wir gewinnen, wenn wir den Willen als Wirkkraft ohne unbedingten Freiheitsanspruch fassen, löst hingegen viele Probleme.

Wir können den Willen weiterhin verstehen als sicher erlebte Kraft, die zu unserem Selbstverständnis gehört. "im Willen selbst", sagt Descartes, "hat man keine Falschheit zu befürchten; denn möchte ich etwas noch so Verkehrtes, [...] so bleibt es dennoch wahr, dass ich es will."²⁴ Wir können ihn als Überwindungs- und Entsagungskraft sehen, als Energie, die unsere lässlichen Neigungen niederhält, und uns zu entsagungsreichen Leistungen befähigt, mithin als Kraft, die uns adelt, ganz so, wie Kant den Willen gesehen haben will. Die Alternative heißt ja nicht: Kant oder Nietzsche, freier Wille als vernunftgesteuerte Selbstverpflichtung oder triebhafte Kraft zur rücksichtslosen Durchsetzung meiner Macht- und Liebesgelüste. Tertium datur: Bewusster Wille als Fähigkeit, die eigenen Gelüste und Bequemlichkeiten zu durchschauen und zu unterdrücken - aus welchem Motiv auch immer.

²³ Ich folge hier der Bestimmung eines schwachen Begriffs von Freiheit bei M. Pauen, *Illusion Freiheit*, a.a.O. S. 82ff.

²⁴ Rene Descartes, *Meditationen*, Übersetzt und herausgegeben von Lüder Gäbe, Hamburg 1959, S. 65.

Und zugleich können wir dem Stand der Forschung Rechnung tragen, indem wir zugestehen, dass dieser Wille sich auch aus unbewussten Antrieben speist, dass aktuelle, bewusste Neigungen hintangestellt werden, auch weil unbewusste stärker wirken. Die Willensstärksten sind dann vielleicht die Getriebenen. Aber schmälert das ihre Leistungen im Absehen von den kleinen Begehrlichkeiten?

(Aus: K.G. Zugänge zur Ethik, Lit-Verlag, Berlin 2010, S. 67-84)