

Klaus Goergen

Freiheit und Determination

- Materialien für den Unterricht-

Vorbemerkungen

Die Frage nach Art und Grad menschlicher Freiheit und ihren ethischen Implikationen ist auch bisher schon Thema des Lehrplans und in allen gängigen Schulbüchern breit behandelt.

Der neue Lehrplan konzentriert die Fragestellung stärker als der bisherige auf die ethisch besonders bedeutsame Frage nach dem Für und Wider von Willensfreiheit.

Einen möglichst hohen Grad an Handlungsfreiheit zu erreichen, das ist wesentlich eine politische – oder sozialökonomische – Frage. Die ethische Frage ist jene nach der Willensfreiheit und ihren Implikationen für Verantwortung, Zurechenbarkeit und Schuldfähigkeit.

Angesichts der Tradition des Themas im Lehrplan erübrigen sich weitgehend Materialien zu den klassischen Positionen der Befürworter von Willensfreiheit einerseits: Descartes, Kant oder Sartre, den Kritikern – Spinoza, Hume, Nietzsche, Freud oder Gehlen – andererseits.

Allerdings wird die wissenschaftliche Diskussion um die Willensfreiheit in den letzten Jahren, vor allem durch neuere Forschungsergebnisse in den Naturwissenschaften (Neurologie, Neurobiologie, Genetik, Psychiatrie und Psychologie) aber auch der Philosophie (H. Frankfurt, D. Davidson, P. Bieri, Ernst Tugendhat, Michael Pauen) sehr stark voran getrieben.

Dem trägt der neue Lehrplan insofern Rechnung, als er den kritischen Positionen zu einer radikal verstandenen Willensfreiheit breiteren Raum einräumt. Als Leitziel des Unterrichts kann daher die Frage, in wie weit es gelingt, die Schüler auf einen kantischen Freiheitsbegriff einzuschwören, hinter jene nach der Begründbarkeit von moralischem Handeln jenseits eines unbedingten freien Willens zurücktreten.

Literaturempfehlungen - Wissenschaftliche Literatur

Die folgenden Texte eignen sich als Einführung in die philosophische Erörterung der Freiheitsbegriffe, das Werk von Steinvorth (1994) kann als Standard-Monographie zu den philosophischen Positionen zur Willensfreiheit gelten, am prägnantesten der Überblick von Wildfeuer im Handbuchartikel des Handbuch Ethik:

Hossenfelder, Malte, Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück. Grundlegung einer Ethik des Willens, München 2000, Kap. VI: Freiheit.

(Versucht, auf dem Hintergrund eines Inkompatibilismus, die Annahme von Willensfreiheit zu retten, auch wenn die Grundfrage frei oder determiniert offen bleiben muss.)

Pauen, Michael, Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung, Frankfurt/M. 2004.

(Entwickelt eine eigene kompatibilistische Theorie mit zwei schwachen Bedingungen für Freiheit. Kritische Würdigung vieler aktueller Ansätze, nicht nur der Hirnforschung. Klar und einfach geschrieben)

Steinvorth, Ulrich, Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1994².

Steinvorth, Ulrich, Was ist Vernunft? Eine philosophische Einführung, München 2002. S. 222-255.

(verteidigt einen scholastischen Freiheitsbegriff gegen naturwissenschaftliche Argumente)

Schweppenhäuser, Gerhard, Grundbegriffe der Ethik. Zur Einführung, Hamburg 2003. Kap. 6, Freiheit.

Wildfeuer, A. G. Stichwort Freiheit, in: Handbuch Ethik, Stuttgart (Metzler) 2002. S. 352-360.

Die folgenden Texte setzen sich aus philosophischer Perspektive kritisch mit dem Willensfreiheitsbegriff auseinander und entwickeln 'schwächere' Freiheitsbegriffe als jener Kants:

Berlin, Isaiah, Freiheit: vier Versuche, Frankfurt/M. 1995.

Bieri, Peter, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München 2001.

Frankfurt, Harry, G., Freiheit und Selbstbestimmung, hrsgg. v. M. Betzler, B. Guckes, Berlin 2001.

Honderich, Ted, Wie frei sind wir? Das Determinismusproblem, Stuttgart 1995.

Searle, John, Freiheit und Neurobiologie, Frankfurt/M. 2004.

Tugendhat, Ernst, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Frankfurt/M. 1979.

Die folgenden Texte stehen exemplarisch für neuere kritische Veröffentlichungen zum Freiheitsbegriff aus naturwissenschaftlicher d.i. neurologischer, neurobiologischer und genetischer Perspektive:

Damasio, Antonio, R., Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München 2001.

Dawkins, Richard, Das egoistische Gen, Berlin, Heidelberg, Oxford, 1994.

Markowitsch, Hans J. Warum wir keinen freien Willen haben. Psychologische Rundschau 4, 2004.

Roth, Gerhard, Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt/M. 2003.

Roth, Gerhard, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt/M. 2001.

Singer, Wolf, Ein neues Menschenbild. Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt/M. 2003.

Literaturempfehlungen – Didaktische Literatur

Alle klassischen Positionen zum Freiheitsbegriff (s. Vorbemerkungen) sind in den gängigen Schulbüchern (s. etwa LPE 8) aufgearbeitet; neuere, kritische Positionen, sei es aus philosophischer, sei es aus naturwissenschaftlicher Blickrichtung sind noch nicht eingearbeitet.

Brüning, Barbara, Denzin, Inge, Freiheit und Determination, Kurshefte Ethik/Philosophie, Cornelsen-Verlag, Berlin 2002.

(Das umfangreiche Heft diskutiert und belegt mit zahlreichen Materialien die unterschiedlichen Freiheitsformen, die kritischen Positionen zur Freiheit, von Hume bis Freud und Lorenz. Ein Schwerpunkt liegt bei den Facetten der Handlungsfreiheit. Das Heft ist reich bebildert, die Materialien sind sehr ansprechend aufbereitet.)

GEO – Das neue Bild der Erde, Heft 1,2003.

(Unter der Frage 'Hat der Mensch einen freien Willen?' werden in journalistischer Aufbereitung und Sprache 'Entdeckungen an der Grenze zwischen Hirnforschung und Philosophie' dargestellt. Anlass ist das Erscheinen von Bieris Buch: Das Handwerk der Freiheit, das hier in populärer Weise aufbereitet wird. Das Heft eignet sich bestens für eine Verwendung im Unterricht.)

Zu den Materialien

M1, M2: bieten einen Überblick (M1) und ein Arbeitsblatt (M2) zur Erarbeitung unterschiedlicher Freiheitsbegriffe.

M3: anhand von drei konkreten Beispielen aus neueren philosophischen Veröffentlichungen kann der Freiheitsbegriff präzisiert und problematisiert werden.

M4-M6: Drei philosophische Texte, die sich mit unterschiedlichem Zugriff kritisch gegen einen kantischen Freiheitsbegriff wehren: eine Zusammenfassung des scholastischen Freiheitsbegriffs, Bieris Position einer bedingten Willensfreiheit und Humes Kritik an der Willensfreiheit.

M7-M9: Als Einstieg in die Diskussion sozialer Determination eignet sich das soziologische Rollenmodell ("Herr X") und die ergänzenden Fragen, die in der Regel einheitlich beantwortet werden und zur Frage sozialer Rollendetermination überleiten. M9 bietet einen knappen Überblick über Formen der Determination.

M10-M14: bieten Texte von Naturwissenschaftlern, die die Willensfreiheit mit unterschiedlichsten Argumenten in Frage stellen.

M15, M16: zwei aktuelle Texte, die versuchen, die Annahme von Willensfreiheit jenseits eines Kantischen Willensbegriffs zu retten. Hossenfelder will zeigen, dass die Frage 'frei oder unfrei' belanglos ist für die Praxis des Handelns; Bieri will zeigen, wie man Willensfreiheit als Aufgabe verstehen kann, wenn man sie als bedingt fasst.

M17: Die Übersicht über schwache und starke Formen von Freiheit dient als Folie für die folgenden sechs aktuellen Texte, die sich genau darin unterscheiden, dass sie unterschiedlich starke Annahmen darüber enthalten, was Willensfreiheit ausmache. Zusammen mit M17 können diese Texte in einer längeren Gruppenarbeit gedeutet und auf ihren Freiheitsbegriff hin befragt werden. (Aufgaben zur Gruppenarbeit am Ende von M23.)

M18-M23: Die sechs Texte von Philosophen und Hirnforschern vermitteln zusammen die aktuelle Bandbreite der Diskussion um die Willensfreiheit, von einem rigiden Eigenschaftsdualismus bei Searle, bis zu einem harten Monismus, bei G. Roth.

M1: Dimensionen der Freiheit

negativ

Negative äußere Freiheit

Unabhängigkeit von äußeren Zwängen und Einschränkungen, die daran hindern, zu tun, was man will.
(Aristoteles, Hobbes, Locke, Voltaire, Holbach)

-Physische Freiheit:
Unabhängigkeit von äußerer Natur, Befreiung von Naturzwängen durch Wissenschaft und Technik

-Politische und gesellschaftliche Freiheit:
Garantie liberaler Freiheitsrechte, Forderungen von Aufklärungs- und Emanzipationsbewegungen

a
u
s
s
e
n

positiv

Positive äußere Freiheit

(Handlungsfreiheit i.e. S.)

Eigene persönliche und kollektive Absichten verfolgen, Bedürfnisse befriedigen, Wünsche erfüllen können. Äußere Autonomie
(Spinoza, Hume, Moore)

-Freiheit der Tat: Selbständig handeln können, Wahrnehmung bürgerlicher Freiheits-, Partizipations-, Vertrags- und Konsuminteressen

- **Hume**: Freiheit als Spontaneität: Frei handelt, wer unter Ausschluss von äußeren Zwängen handelt. Das schließt innere Determination durch Motive, psychische Gründe, Neigungen nicht aus.
- **Spinoza**: Freiheit als Gegensatz zu Zufall, Willkür, Freiheit als Einsicht in Notwendigkeit:
Im Erkennen der Notwendigkeiten, der Kausalitäten von Natur und Welt liegt der Handlungsspielraum. Je größer die Einsicht, desto größer die Freiheit. Freier Wille ohne alle Kausalität kommt nur Gott zu.

Negative innere Freiheit

psycho-physiologische Freiheit, Abwesenheit von psychischen und physiologischen Hindernissen und Hemmungen (Triebe, Neigungen, körperliche Bedürfnisse). Unabhängigkeit von inneren Bestimmungen, die daran hindern, Subjekt eigenen Willens zu sein.
(Stoa, Rousseau, Schopenhauer)

Kritik durch:

- **psychologischen Determinismus**: Hume, Locke, Mill, Freud, Frankfurt, Tugendhat, Bieri u.a.
Handlungen und Wollen sind durch zeitlich und ursächlich vorausgehende, bewusste und unbewusste Umstände (Wünsche, Triebe, Charakter, Uteile) determiniert und daher nicht frei.

- **Physiologischen Determinismus**: Priestley, Holbach, Skinner, Dawkins, Roth, Damasio
Alle Handlungen sind durch vorausgehende körperliche Umstände (Gehirnabläufe, Skripts, somatische Marker, stimulus-response-Beziehungen, genetisches Programm etc.) nach physikalischen Gesetzen determiniert.

-**Sozialer Determinismus**: Marx, Durkheim, Gehlen, Rollentheorie: Rollenerwartungen u. -verhalten prägen Denk- und Handlungsweisen.

i
n
n
e
n

Positive innere Freiheit

(Willensfreiheit i. e. S.)

Möglichkeit, allein durch Vernunft bestimmt, eigene Ziele setzen und verfolgen zu können. Mensch ist selbst Ursprung seines So-und- nicht-anders-Wollens. Innere Autonomie
(Descartes, Kant, Hegel, Sartre)

Rousseau, Herder: "natürliche Freiheit" im Gegensatz zum Tier, kein instinkthafte Eingebundensein in die Natur.

Molina: "Freiheit der Indifferenz": Ja/nein-Stellung in Entscheidungsalternativen ist stets gegeben.

Descartes: absolute Willensfreiheit als 'göttliche' Eigenschaft des Menschen. Mensch kann, wie Gott, sagen: "ich will!" Im Geist-Körper-Dualismus bezwingt der Wille, als Teil der *res cogitans* den Körper, die *res extensa*. Wille ungleich Vernunft.

Kant: Freiheit als 'Selbstursächlichkeit' (Intelligibilität), Wille als *prima causa*, als erste, durch reine Vernunft bestimmte Handlungsanleitung. "Kausalität aus Freiheit" im Gegensatz zur Kausalität aus Notwendigkeit. Mensch handelt, als Doppelwesen, nach beiden Kausalitäten: Als Naturwesen bleibt er determiniert, als intelligibles Geistwesen handelt er aus freiem Willen. Wille gleich Vernunft.

(nach: Handbuch Ethik, Freiheit, s. 352-360)

M2: Zum Freiheitsbegriff: ein Beispiel

Eine junge Frau hat vor, Ski fahren zu gehen. Es kommt aber nicht dazu, und dafür kann es unterschiedliche Gründe geben:

- Sie hat kein Geld, um Fahrt und Skipass zu kaufen.
- Sie bekommt von ihrem Chef keinen Urlaub genehmigt.
- Ihr Wagen ist kurzfristig defekt.
- Sie erhält keine Einreisegenehmigung für das Skigebiet.
- Im Skigebiet ist die Lawinengefahr zu groß.
- Sie hat zu viel Angst, weil sie noch nie auf Skiern stand.
- Sie will ihren Freund, der nicht mit will, nicht alleine zu Hause lassen.
- Sie hat einen Albtraum von einem schrecklichen Skiunfall und verzichtet daher lieber.
- Sie hat auch Angebote zu einer Großwildjagd oder zu einem Segeltörn zu gehen und entscheidet sich für den Segeltörn.
- Sie hat diese Angebote, kann sich dann aber für gar nichts entscheiden und bleibt frustriert daheim.
- Sie erkennt, wie sehr das Ski fahren die Umwelt belastet und nimmt aus ökologischer Rücksicht Abstand von der Reise, obwohl es ihr schwer fällt.

<p>Aufgaben: 1. Diskutieren Sie an diesem Beispiel, was Freiheit heißen kann:</p> <ul style="list-style-type: none">- was unterscheidet die ersten fünf Fälle von allen folgenden?- Finden Sie Überbegriffe für die Arten von Freiheitsbeschränkungen in den Fällen 1. bis 5.- Welche Fälle sind Ausdruck von Willensfreiheit, welche nicht? Begründen Sie.- Wie lässt sich begründen, dass nur die letzten drei Fälle Ausdruck von Willensfreiheit sind?- Wie lässt sich begründen, dass nur der allerletzte Fall Ausdruck von Willensfreiheit ist?
--

M3: Wie frei ist der Wille? Drei Beispiele

1. Ein wirklich unbedingt freier Wille?

Eines Morgens, wollen wir annehmen, wachen Sie mit dem Willen auf umzuziehen. Es ist noch nicht lange her, daß Sie in die jetzige Wohnung gezogen sind, es ist Ihnen darin gutgegangen, Sie haben viel Geld investiert, und noch gestern Abend haben Sie den bewundernden Gästen auf der Einweihungsparty erklärt, hier würden Sie nie wieder ausziehen. Doch jetzt, beim Frühstück, spüren Sie den klaren und festen Willen, die Wohnung zu wechseln. Es berührt Sie seltsam, daß es so ist, aber gegen diesen überraschenden Willen ist nichts zu machen. Natürlich könnte es sein, daß er Sie schon auf dem Weg zum Makler wieder verläßt, aber wir wollen annehmen, daß er anhält, bis Sie eine neue Wohnung gefunden und die alte gekündigt haben. "Sag mal, spinnst du?" fragen die Freunde. " Wieso", sagen Sie, "das ist doch das Schöne an der Freiheit: daß man immer wieder ganz neu anfangen kann." "Ja, aber *warum* um Himmels willen willst du dort schon wieder raus? Es hat dir doch so gut gefallen, vom Geld einmal ganz zu schweigen." "Ich weiß nicht", sagen Sie, "ich will es halt einfach und genieße es, keinen Grund angeben zu können. Ich fühle mich dabei so richtig frei." Und so kommt denn der Umzugswagen. Sie übergeben die Schlüssel und fahren zur neuen Wohnung. Und da passiert es: Während Sie auf die Ankunft des Umzugswagens warten, merken Sie, daß Sie hier auf gar keinen Fall einziehen wollen. Die Möbelpacker trauen ihren Ohren nicht, und nach dem ersten Ärger wird ihr Blick mitleidig wie einem Gestörten gegenüber. Als sie weg sind, stehen Ihre Möbel auf der Straße. Jetzt möchten Sie ins Kino gehen. Der Wunsch hat nichts mit der desolaten Situation zu tun, denn er hat mit überhaupt nichts anderem zu tun, auf einmal ist er einfach da und wird zum Willen. Als Sie spät in der Nacht wieder bei der neuen Adresse ankommen, sind die Möbel weg. Die Leute vom Sperrmüll haben sie mitgenommen.

(Aus: Peter Bieri, Das Handwerk der Freiheit, München, Wien, 2001, S. 234f.)

2. Will der freie Wille stets das Vernünftige?

Ich bin gerade nach einem harten Tag ins Bett gesunken, als mir einfällt, daß ich mir nicht die Zähne geputzt habe. Sorge für die Gesundheit befiehlt mir aufzustehen; Bequemlichkeit empfiehlt, die Zähne einmal zu vergessen. Ich wäge die Alternativen im Licht der Gründe: einerseits sind meine Zähne gesund und werden in meinem Alter nicht schnell schlecht. Wenn ich andererseits aufstehe, verdirbt es mir die Ruhe und kann mir einen schlechten Schlaf bescheren. In Anbetracht von allem urteile ich, ich sollte im Bett bleiben.

Aber das Gefühl, ich sollte mir die Zähne putzen, ist zu stark: müde verlasse ich das Bett und putze mir die Zähne. Meine Handlung ist eindeutig absichtlich, aber meinem besseren Urteil entgegen [...]

(D. Davidson, zit. nach: U. Steinorth, Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1994, S. 284.)

3. Heißt freier Wille: Anders entscheiden können?

Nehmen wir an, jemand - sagen wir, Black - möchte, daß Jones eine bestimmte Handlung ausführt. Black ist bereit, zur Durchsetzung seines Willens erhebliche Mühen auf sich zu nehmen. Er zieht es jedoch vor, ein unnötiges Offenlegen seiner Absichten zu vermeiden. Also wartet er, bis Jones im Begriffe steht, sich zu entscheiden, was er tun soll. Black tut nichts, ausgenommen es ist ihm klar (Black kennt sich in diesen Dingen ausgezeichnet aus), daß Jones sich entschließt, etwas *anderes* zu tun, als er von ihm zu tun verlangt. Wenn es wirklich deutlich wird, daß Jones etwas anderes zu tun beschließt, ergreift Black wirksame Maßnahmen, um sicherzustellen, daß Jones sich entscheidet, das zu tun, und dann wirklich das tut, was er von ihm zu tun verlangt. Welche Absichten und Neigungen Jones anfänglich gehabt haben mag, Black wird seinen Willen durchsetzen.[...]

Nehmen wir nun an, daß Black zu keinem Zeitpunkt seine Absichten offen legen muß, weil Jones aus eigenen Gründen entscheidet, genau die Handlung zu vollziehen, und wirklich diese Handlung vollzieht, die Black von ihm zu tun verlangt. [...] In der Tat geschah alles so, als ob es ohne Blacks Anwesenheit in dieser Situation und ohne dessen Bereitschaft, sich einzumischen, geschehen wäre.

(Aus: Harry Frankfurt, Freiheit und Selbstbestimmung, Berlin 2001, S. 59 ff)

Aufgaben: 1. Diskutieren Sie die Titelfragen anhand der drei Beispielfälle.

2. Welche Konsequenzen haben die Geschichten für die Vorstellung vom freien Willen?

M4: Willensfreiheit als Entscheidungsfreiheit: der Freiheitsbegriff der Scholastik

(Aus: Ulrich Steinvorth, Was ist Vernunft, München 2002, S. 225f.)

Die Scholastik entwickelte einen Begriff der Willensfreiheit, der bis zu Kants Zeit den Philosophen wohlbekannt war, heute aber weder geläufig noch gar in seiner Differenziertheit anerkannt ist. In Anschluss an den spätscholastischen spanischen Philosophen Molina definiere ich sie wie folgt:

Willensfreiheit = das Vermögen, eine Proposition ebenso zu bejahen wie zu verneinen.

Beachten wir, was Willensfreiheit nach dieser Definition ist und was nicht. Sie ist ein Vermögen des *Auswählens* und nicht des Erschaffens. Kant definierte die Willensfreiheit als "das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte".

Nach dem scholastischen Ansatz dagegen *wählen* wir kraft der Willensfreiheit zwischen zwei Möglichkeiten, vor denen wir stehen, sobald wir urteilen. In jedem Urteil haben wir die Wahl, das Prädikat dem Urteilsgegenstand *zu-* oder *abzusprechen*, und zwar sowohl in theoretischen oder deskriptiven wie in praktischen oder präskriptiven Urteilen. Mit der Annahme, dass wir kraft unserer Willensfreiheit dieselbe Proposition ebenso bejahen (oder das Prädikat dem Gegenstand zusprechen) wie verneinen (oder es absprechen) können, impliziert der Verfechter des scholastischen Freiheitsbegriffs zwar wie Kant, daß der Urteilende "*ganz von selbst*". eine "Reihe von Begebenheiten" anfängt, nämlich den Urteilsakt. Aber er impliziert nicht, daß dem Urteilsakt nichts vorausgeht, was ihn erst ermöglicht. Vielmehr setzt er voraus, daß der Urteilende die zu beurteilende Proposition oder den Gedanken kennt und sich von Urteilsgründen, die auch Rechtfertigungsgründe sind, zum sei es positiven sei es negativen Urteil bewegen lassen *kann*, aber nicht *muß*. Kants Idee ist bestechend einfach: Ich erreiche meine Freiheit, wenn ich nicht meinen Neigungen folge, sondern nur dem Prinzip der Vernunft, nach Maximen zu handeln, denen der andere ebenso folgen darf wie ich. Das Vernunftprinzip ist zugleich das Moralprinzip. Daher fallen wir auf den Status reizreagierender und moralunfähiger Organismen zurück, sobald wir nicht vernünftig handeln. Das Vernunftprinzip ist aber auch ein Prinzip einer Selbstgesetzgebung. Daher ist meine Vernunft zugleich meine Tugend, meine Willensfreiheit und meine Autonomie.

Die scholastische Definition der Willensfreiheit erlaubt dagegen eine mühelose Unterscheidung von freiem Willen, Vernunft und Moral. Ein Lebewesen, das die scholastisch definierte Willensfreiheit hat, ist in seinen bewussten Urteilen willensfrei und urteilt kraft seines freien Willens, nicht kraft seiner Vernunft. Die Vernunft legt ihm oder uns in der Rolle des Urteilens ihre Empfehlungen vor, den für das Urteil sprechenden Gründen zu folgen aber wir können den Empfehlungen eben sowohl folgen wie sie in den Wind schlagen. Folgen wir ihnen nicht, urteilen und entscheiden und handeln wir unvernünftig, aber noch immer willensfrei. [...]

Fassen wir zusammen. Wir können unterscheiden zwischen den Bedingungen, die uns willensfrei, die uns vernünftig und die uns moralisch machen. Unsere Willensfreiheit macht uns *moralfähig* und *moralisch verantwortlich* und zurechenbar, aber deswegen nicht moralisch oder tugendhaft. Unsere Vernunft erlaubt uns, zwischen (formal) vernünftigen und moralischen Handlungen zu unterscheiden. Unsere Moral setzt Willensfreiheit und Vernunft voraus, geht in ihnen aber nicht auf. Wir können das Verhältnis von Willensfreiheit, Vernunft und Moral durch folgende Definitionen klarstellen.

Willensfrei handeln wir, wenn wir eine Handlung (oder ein Urteil) H ebenso vollziehen wie unterlassen können.

Vernünftig handeln wir, wenn wir Gründe für und gegen H anführen, abwägen und den uns einleuchtenden Gründen folgen.

Moralisch handeln wir, wenn die Gründe, nach denen wir handeln dürfen oder müssen, moralisch richtig sind. Moralisch richtig sind sie, wenn sie oder die Theorien, die sie stützen, von unseren moralischen Intuitionen und Ideen nicht falsifiziert werden. Nach der scholastischen Definition der Willensfreiheit können wir, müssen aber nicht annehmen, daß wir frei handeln, wenn wir vernünftig handeln. Nur wenn wir den Gründen, denen wir folgen müssen, um vernünftig zu handeln, eben sowohl folgen wie nicht folgen können, impliziert Vernünftighandeln Freihandeln. Aber wir hören nicht auf, vernünftig zu handeln, wenn wir den Gründen, denen wir im Vernünftighandeln folgen, folgen *müssen*.

-
1. Wie versteht die Scholastik die Willensfreiheit?
 2. Inwiefern widerspricht der scholastische Willensfreiheitsbegriff jenem Kants? Erläutern Sie die Unterschiede.
 3. Diskutieren Sie, welche Konsequenzen es haben kann, wenn Wille, Vernunft und Moral als getrennte Größen gesehen werden.
 4. Halten Sie einen scholastischen Begriff von Willensfreiheit für: realistischer, sympathischer oder gefährlicher als jenen Kants?

M5: Zur Kritik unbedingter Willensfreiheit

(Aus: Peter Bieri, Das Handwerk der Freiheit, München, Wien 2001, S. 230 ff.)

Nehmen wir an, Sie hätten einen unbedingt freien Willen. Es wäre ein Wille, der von nichts abhinge: ein vollständig losgelöster, von allen ursächlichen Zusammenhängen freier Wille. Ein solcher Wille wäre ein aberwitziger, abstruser Wille. Seine Losgelöstheit nämlich würde bedeuten, daß er unabhängig wäre von Ihrem Körper, Ihrem Charakter, Ihren Gedanken und Empfindungen, Ihren Phantasien und Erinnerungen. Es wäre, mit anderen Worten, ein Wille ohne Zusammenhang mit all dem, was Sie zu einer bestimmten Person macht. In einem substantiellen Sinne des Worts wäre er deshalb gar nicht *Ihr* Wille. Statt zum Ausdruck zu bringen, was *Sie* - dieses bestimmte Individuum - aus der Logik Ihrer Lebensgeschichte heraus wollen, brähe ein solcher Wille, aus einem kausalen Vakuum kommend, einfach über Sie herein, und Sie müssten ihn als einen vollständig entfremdeten Willen erleben, der meilenweit von der Erfahrung der Urheberschaft entfernt wäre, zu deren Rettung er doch eingeführt wurde. [...]

Seine Unbeeinflussbarkeit würde den unbedingt freien Willen nicht nur zu einem fremd anmutenden, sondern auch zu einem *verrückten* Willen machen. Er würde sich nämlich nicht nur dem Einfluss des Überlegens entziehen, sondern auch dem Einfluss der *Wahrnehmung*. Abgeschnitten von allem, was ihn zu beeinflussen vermöchte, könnte er sich nicht durch Wahrnehmungen bestimmen lassen, die ihn über die Welt informierten. Er hätte nicht die Möglichkeit, sich in einem Prozess des Lernens, der Sammlung und Verarbeitung von Erfahrungen, zu verändern. Es handelte sich um einen wirklichkeitsfernen Willen, der dazu verdammt wäre, in einem informationslosen Dunkel zu operieren. Unbelehrbar, blind und stur würde er dem Besitzer seine Ziele diktieren, komme was wolle.

Die Unvernunft eines solchen Willens würde sich auch daran zeigen, daß er uns *unverständlich* bleiben müsste. Einen bedingten Willen kann man sich verständlich machen, indem man sich das Netz von Bedingungen vergegenwärtigt, in das er eingebunden ist. Dass jemand etwas Bestimmtes will, wird unverständlich, wenn wir die Vorgeschichte dieses Wollens kennen und auf die Bedingungen hinweisen können, die dafür verantwortlich sind, dass der Wille jetzt so ist und nicht anders. Jemand will jetzt dieses, sagen wir, *weil* er das und jenes wahrnimmt, denkt, erinnert und fühlt. Was einen unbedingten Willen unverständlich machte, wäre, daß es keinerlei Auskünfte dieser Form über ihn geben könnte. Die Unbedingtheit seiner Freiheit wäre mit jeder Art von erklärendem Kommentar unverträglich. Da wir alles, was wir aus Freiheit wollten, *einfach nur so* wollten, müssten wir jede Frage nach einem Warum verärgert zurückweisen, denn wir müssten in ihr die unverschämte Unterstellung der Unfreiheit sehen. Und was für den Willen gälte, würde auch für die Handlungen gelten. Zwar wäre es auch jetzt so, dass ein Tun von einem Willen abhinge. Diese eine Bedingtheit müsste bestehen, damit es sich wirklich um ein Tun handelte. Aber darüber hinaus gäbe es nicht den geringsten Anhaltspunkt, um zu verstehen, warum jemand gerade dieses tat und nicht etwas anderes. »Sie wollte es einfach« - das wäre das einzige, was sich sagen ließe.

Wären wir Wesen mit einem unbedingt freien Willen, so müssten wir füreinander ein vollständiges Rätsel bleiben. Was wir aus Freiheit täten, wäre kraft dieser Freiheit keiner Erklärung und keinem Verstehen zugänglich. Wenn wir am Tun der anderen etwas verstehen könnten, so wäre das ein Beweis dafür, dass es sich um ein Tun aus Unfreiheit handelte, denn unser Verstehen würde darin bestehen, daß wir es als etwas Bedingtes darstellten. Und so wäre es nicht nur bei den anderen. Auch uns selbst könnten wir nur in dem Maße verstehen, in dem unser Wollen und Tun unfrei wäre. Was wir aus Freiheit wollten und täten, müsste uns vollkommen undurchsichtig erscheinen. Wir könnten nicht mehr tun, als es einfach geschehen zu lassen. Warum wir gerade diesen Willen hätten und keinen anderen, bliebe ein Mysterium.

- | |
|--|
| <p>Fragen: 1. Mit welchen Argumenten kritisiert Bieri die Annahme eines "unbedingt freien Willens"?
2. Inwiefern trifft diese Kritik den Willensbegriff Kants? Erörtern Sie.
3. Peter Bieri plädiert dafür, dass es nur einen "bedingt freien Willen" gebe. Ist das nicht ein Widerspruch in sich selbst?</p> |
|--|

~

M6: Zu Humes Kritik der Willensfreiheit

(Aus: Ulrich Steinvorth, Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1994, s. 137 f.)

Nach Hume ist es nicht die Betrachtung einer Vorstellung, ob wir sie der Vernunft oder dem Willen zuschreiben, sondern eine Emotion der Ab- oder Zuneigung und damit eine Leidenschaft (passion), die uns zur Handlung bewegt; Leidenschaften aber, weil sie nichts vorstellen oder repräsentieren, sondern selbst "ursprüngliche Tatsachen und Wirklichkeiten, für sich vollständig und ohne Bezug auf anderes" sind, das sie vorstellen müssten, gehören zu den Sinneseindrücken (impressions). [...]

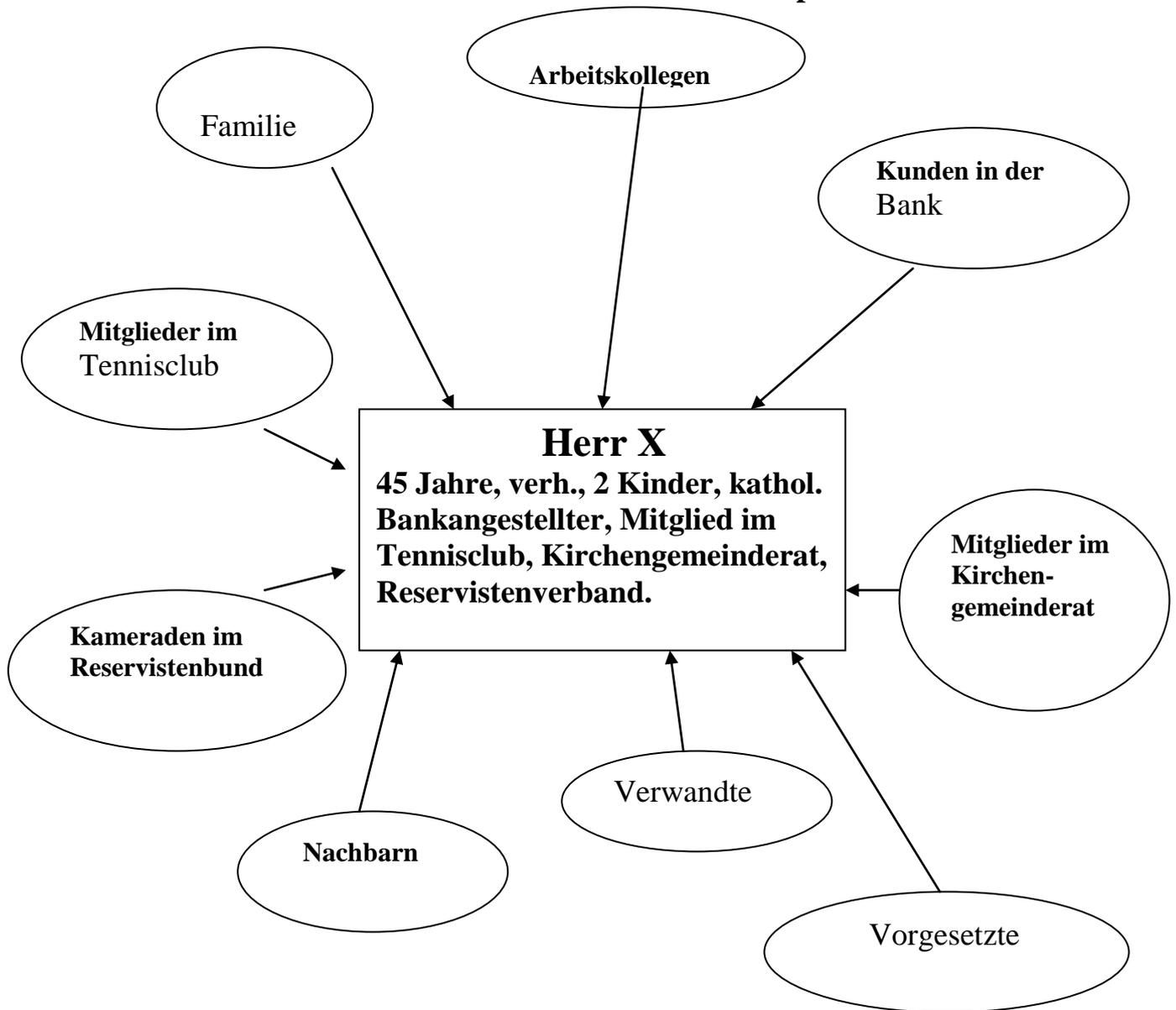
Zwar wird die Leidenschaft ihrerseits durch die Betrachtung einer Vorstellung geweckt, die einen künftigen Zustand des Schmerzes oder Vergnügens darstellt. Aber zu einer Handlung führen kann die Vorstellung nur, wenn und weil sie eine Emotion weckt, so wie auch Schmerz oder Vergnügen am Zustand, den die Vorstellung repräsentiert, als solche nur durch die Emotionen erkannt werden können, die der Zustand selbst in uns hervorruft. Wenn aber nicht Vorstellungen, sondern nur Leidenschaften uns zu Handlungen führen können, dann, so folgert Hume, kann es auch nicht die Vernunft sein, die die Regeln der Moral bestimmt: "Die Vernunft ist und sollte nur sein der Sklave der Leidenschaften und kann nie eine andere Rolle beanspruchen, als ihnen zu dienen und gehorchen" (Tr. Bk.2, pt.3, sec. 3).[...]

Fragen wir nach den Gründen dieser Auffassung, so stoßen wir auf Humes Kausalitätstheorie. Hume hält einerseits daran fest, dass eine Handlung verursacht sein muss, andererseits deutet er das Verursachungsverhältnis zwischen der Handlung und ihrer Ursache nach seiner Theorie, dass Kausalität immer und nur dann zwischen zwei Ereignissen besteht, wenn Ereignisse derselben Art oder Klasse regelmäßig zusammen auftreten. Die Suspension* eines Handlungsimpulses wäre aber gerade die Durchbrechung einer Beziehung zwischen Ereignissen einer Art, deren Exemplare sonst regelmäßig zusammengehen, eben zwischen einem Handlungsimpuls oder einer Leidenschaft und einer Handlung. Eine solche Beziehung aber wäre nach Hume, solange sie nicht durchbrochen ist, eine Kausalbeziehung. Aber auch die Suspension müsste eine Kausalbeziehung sein, nämlich zwischen dem Willensakt oder dessen Subjekt und der Aufhebung des gewöhnlichen Zusammenhangs zwischen Impuls und Handlung. Eine solche Beziehung könnte aber gerade nicht die zwischen Ereignissen sein, die regelmäßig zusammen auftreten, weil das bewirkte Ereignis gerade die Aufhebung einer Regelmäßigkeit sein soll. Also könnte sie keine Kausalbeziehung sein; weil aber die Suspension nach ihren Vertretern die Wirkung eines Willensaktes ist, kann es sie gar nicht geben. Argumentiert man aber, in Anerkennung von Humes Kausalitätsbegriff, dass die Suspension eine Beziehung ist, die regelmäßig unter bestimmten Bedingungen eintritt, dann wäre sie nicht mehr der Akt eines Verstandes oder rationalen Willens, der frei oder durch Gründe determiniert die Wirkung einer Leidenschaft durchkreuzt, sondern eine Kausalbeziehung von derselben Art, wie es die zwischen Leidenschaft und Handlung ist.

*Suspension = Aufhebung

- Fragen:
1. Was bewegt uns, nach Hume, zu einer Handlung?
 2. Welche Rolle spricht er der Vernunft zu?
 3. Skizzieren Sie Humes Kausalitätstheorie: Mit welchen Überlegungen bestreitet er die Möglichkeit eines freien Willensaktes?
 4. Vergleichen Sie Humes Argumentation mit Kants "Beweis" der Antithese in der "Antinomie von Kausalität und Freiheit". Wo zeigen sich Gemeinsamkeiten, wo Unterschiede in der Argumentation?
 5. Ist die Vernunft wirklich nur "Sklave der Leidenschaften", wie Hume behauptet, oder ist sie nicht doch eine autonome Kraft? Diskutieren Sie.

M7: Soziale Determination: Ein Beispiel



Aufgaben: Alle Personen im Umfeld von Herrn X stellen Erwartungen an ihn, sogenannte *Rollenerwartungen*. Diesen Erwartungen muss er versuchen, durch entsprechendes *Rollenverhalten* gerecht zu werden.

1. Formulieren Sie für jede Personengruppe eine typische Rollenerwartung an Herrn X
2. Mit welchen *Sanktionsmöglichkeiten* können die Gruppen dafür sorgen, dass Herr X den Rollenerwartungen nachkommt? Formulieren Sie für jede Gruppe eine andere Sanktionsmöglichkeit.

M8:

Bitte kreuzen Sie an, welche Aussagen über Herrn X Sie für richtig halten:

1. *Herr X trägt einen Irokesenschnitt.*
2. *Herr X trägt schulterlange Rasta-Locken*
3. *Herr X trägt einen Kurzhaar-Schnitt*
4. *Herr X fährt einen Fiat-Panda*
5. *Herr X fährt einen Audi 80*
6. *Herr X fährt einen Jaguar E-Typ.*
7. *Herr X liest regelmäßig das "Handelsblatt"*
8. *Herr X liest regelmäßig die "St.-Pauli-Nachrichten"*
9. *Herr X liest regelmäßig die Parteizeitung "Rote Fahne"*

Welche der folgenden Äußerungen würden Sie Herrn X am ehesten zutrauen? Kreuzen Sie an.

10. *"Ich finde es toll, wie die Autonomen die Castor-Transporte behindern!"*
11. *"Die Polizei sollte viel härter vorgehen gegen diese autonomen Chaoten!"*
12. *"Es ist eine Schande, dass man in unsrem Land Soldaten als Mörder beschimpfen darf!"*
13. *"Klar, doch, Soldaten sind Mörder, was sonst?"*
14. *"Abtreibung ist doch Mord. Das dürfte niemals erlaubt sein!"*
15. *"Ob eine Frau die Schwangerschaft abbrechen will, das muss sie selbst entscheiden."*
16. *"Meine Kinder sollen vor allem viel Spaß und Freiheit haben in ihrer Jugend."*
17. *"Mit viel Fleiß und Disziplin werden meine Kinder gewiss das Abitur schaffen."*

--

M9: Der Wille ist begrenzt:

biologisch	durch: eingeschränkte Sinneswahrnehmung, körperliche Beschränkungen, vegetative Notwendigkeiten, Reizbarkeit, instinkthafes Verhalten, Nachahmungsverhalten, etc.
physiologisch	durch: vorgegebene Abläufe im Gehirn, neuronale Steuerung, somatische Marker, Bereitschaftspotentiale, die Körperverhalten steuern, etc.
psychisch	durch: triebhaftes Verhalten, Zwangsneurosen, Steuerung durch unbewusste Bedürfnisse, Ängste, Wünsche etc.
kognitiv	durch: Wissensgrenzen (was ich nicht kenne, kann ich nicht frei wählen), begrenzte Aufnahmefähigkeit, geistige Manipulierbarkeit, Vorurteile, ideologische Verblendung
sozial	durch: Rollenerwartungen, Rollenverhalten, Gruppendruck und -sanktionen, Verpflichtungen, Gemeinschaftsregeln, die sich aus der Lage als Gemeinschaftswesen ergeben.
sozialökonomisch	durch: Produktions- und Arbeitsverhältnisse, Abhängigkeiten von Konjunkturlagen, Wirtschaftsformen, Klassen- oder Schichtbewusstsein als Bauer, Arbeiter, Angestellter etc.
ökonomisch	durch: unterschiedlichen Wohlstand, Konsummöglichkeiten, Lebensstandard, Einflussmöglichkeiten, Beruf, Sozialprestige etc.
institutionell	durch: Gesetze, Vorschriften, Gemeinde- und Staatsordnung, Kirchen, Gewerkschaften, etc.

- Aufgaben:**
1. Formulieren Sie zu jeder Art an Willensbeschränkung ein konkretes Beispiel, aus dem hervorgeht, inwieweit wir durch sie in unserer Freiheit beschränkt werden.
 2. Welche dieser Arten an Determination beschränken eher unsere **Willensfreiheit**, welche eher unsere **Handlungsfreiheit**? Begründen Sie jeweils Ihre Entscheidung .
 3. Welche dieser Determinationen halten Sie für die wirkungsvollste, wenn es um die Einschränkung von Freiheit geht?

M10: Descartes Irrtum ?

(Aus: Antonio R. Damasio, Descartes Irrtum, München 2001, S 328 f.)

Worin bestand also Descartes' Irrtum? Oder noch besser, *welchen* von Descartes' Irrtümern greife ich hier unfreundlich und undankbar heraus? Man könnte mit einer Beschwerde beginnen und ihm vorwerfen, dass er die Biologen bis auf den heutigen Tag dazu bewogen hat, die Mechanik des Uhrwerks als Modell für Lebensprozesse zu übernehmen. Doch das wäre vielleicht nicht ganz gerecht, und so könnte man mit dem Satz "Ich denke, also bin ich" fortfahren. Dieser Satz, vielleicht der berühmteste in der Philosophiegeschichte, findet sich erstmals im vierten Abschnitt des *Discours de la Methode* (1637) in französischer Sprache ("*Je pense donc je suis*") und dann im ersten Teil der *Prinzipien der Philosophie* (1644) auf lateinisch (»*Cogito ergo sum*«). Nimmt man ihn wörtlich, so beschreibt dieser Satz das Gegenteil meiner Ansicht von den Ursprüngen des Geistes und von der Beziehung zwischen Geist und Körper. Er besagt nämlich, dass Denken und das Bewusstsein vom Denken die eigentlichen Substrate des Seins sind. Und da Descartes das Denken bekanntlich für eine Tätigkeit hielt, die sich völlig losgelöst vom Körper vollzieht, behauptet er in dieser Äußerung die radikale Trennung von Geist, der "denkenden Substanz" (*res cogitans*), und dem nichtdenkenden Körper, der Ausdehnung besitzt und über mechanische Teile verfügt (*res extensa*).

Doch lange bevor die Menschheit auf der Bildfläche erschien, gab es schon Lebewesen. An irgendeinem Punkt der Evolution hat ein elementares Bewusstsein seinen Anfang genommen. Mit diesem elementaren Bewusstsein kam auch ein einfacher Geist in die Welt. Als der Geist komplexer wurde, entwickelte sich die Möglichkeit des Denkens und noch später der Sprachverwendung zum Zwecke der Kommunikation und der besseren Organisation des Denkens. Für uns gab es also zuerst das Sein und erst später das Denken. Und auch heute noch beginnen wir, wenn wir auf die Welt kommen und uns entwickeln, zunächst mit dem Sein und fangen erst später mit dem Denken an. Wir sind, und dann erst denken wir, und wir denken nur insofern, als wir sind, da das Denken nun einmal durch die Strukturen und Funktionen des Seins verursacht wird.

Darin liegt Descartes' Irrtum: in der abgrundtiefen Trennung von Körper und Geist, von greifbarem, ausgedehntem, mechanisch arbeitendem, unendlich teilbarem Körperstoff auf der einen Seite und dem ungreifbaren, ausdehnungslosen, nicht zu stoßenden und zu ziehenden, unteilbaren Geiststoff auf der anderen; in der Behauptung, dass Denken, moralisches Urteil, das Leiden, das aus körperlichem Schmerz oder seelischer Pein entsteht, unabhängig vom Körper existieren. Vor allem: in der Trennung der höchsten geistigen Tätigkeiten vom Aufbau und der Arbeitsweise des biologischen Organismus.

- Fragen:** 1. *Worin besteht, nach Meinung Damasio, "Descartes Irrtum"?*
2. *Wie begründet er seine Auffassung?*
3. *Angenommen, Damasio hätte Recht: Welche Folgen hätte das:*
- *für die Annahme eines freien Willens*
- *für die Aufteilung der Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften*
- *für die Behandlung von Krankheiten?*
Diskutieren Sie die Folgen von Damasio's Behauptung.

M11: Willensfreiheit und "somatische Marker"

(Aus: Antonio R. Damasio, Descartes Irrtum, München 2001, S. 237-242, Auszüge)

Was bewirkt der somatische Marker? Er lenkt die Aufmerksamkeit auf das negative Ergebnis, das eine bestimmte Handlungsweise nach sich ziehen kann. So wirkt er als automatisches Warnsignal, das sagt: Vorsicht, Gefahr, wenn du dich für die Möglichkeit entscheidest, die zu diesem Ergebnis führt. Unter Umständen veranlasst Sie das Signal, sofort den negativen Handlungsverlauf zu verwerfen und eine der anderen Alternativen zu wählen. Das automatische Signal schützt Sie ohne weitere Umstände vor künftigen Verlusten und gestattet Ihnen dann, unter weniger Alternativen zu wählen. Sie haben immer noch Gelegenheit, eine Kosten-Nutzen-Analyse durchzuführen und saubere Schlussfolgerungen zu ziehen, aber erst nachdem der automatische Schritt die Zahl der Wahlmöglichkeiten erheblich vermindert hat. Somatische Marker dürften für normale menschliche Entscheidungsprozesse nicht ausreichen, weil danach in vielen, wenn auch nicht allen Fällen noch ein logischer Denkprozess und eine abschließende Selektion stattfindet. Wahrscheinlich erhöhen somatische Marker die Genauigkeit und Nützlichkeit von Entscheidungsprozessen. Diese nehmen ab, wenn die somatischen Marker fehlen.[...]

Somatische Marker nehmen uns das Denken nicht ab. Sie helfen uns beim Denken, indem sie einige (gefährliche oder günstige) Wahlmöglichkeiten ins rechte Licht rücken und sie rasch aus allen weiteren Überlegungen ausklammern. Sie können sich das Ganze als ein automatisches System zur Bewertung von Vorhersagen vorstellen, das die außerordentlich verschiedenen Szenarien Ihrer antizipierten Zukunft beurteilt, ob Sie es wünschen oder nicht. Es handelt sich 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 und eine genauere Analyse der potentiell nachteiligen Folgen vorzunehmen. Der mit der Zukunft verknüpfte negative Zustand wirkt der verlockenden Aussicht auf sofortige umfangreiche Belohnung entgegen. [...]

Folgt daraus, daß es keinen wahren Altruismus gibt? Ist das nicht eine zu zynische Auffassung von der menschlichen Seele? Ich glaube nicht. Erstens hat die Wahrhaftigkeit des Altruismus oder irgendeines vergleichbaren Verhaltens zu tun mit der Beziehung zwischen dem, was wir innerlich glauben, fühlen oder beabsichtigen, und dem, was wir nach außen hin erklären, zu glauben, zu empfinden oder zu beabsichtigen. Wahrhaftigkeit hat nicht mit den physiologischen Ursachen zu tun, die uns dazu bringen, etwas Bestimmtes zu glauben, zu empfinden oder zu beabsichtigen. Überzeugungen, Empfindungen und Absichten sind nämlich das Ergebnis zahlreicher Faktoren, die in unserem Organismus und in unserer Kultur verankert sind, selbst wenn sich diese Faktoren unserer Erkenntnis entziehen. Wenn es neurophysiologische und erziehungsbedingte Gründe gibt, die manche Menschen eher dazu veranlassen, sich ehrlich und großzügig zu verhalten, was macht das? Daraus folgt doch nicht, daß ihre Ehrlichkeit und ihre Opfer weniger verdienstvoll sind!

Fragen: 1. *Wie wirken somatische Marker?*

2. *Welchen Einfluss haben sie auf die freie Willensentscheidung?*

3. *Ist es tatsächlich so, dass der Altruismus durch die somatischen Marker nicht in Frage gestellt wird? Diskutieren Sie das Problem.*

M12: Eine empirische Prüfung der Willensfreiheit?

(Aus: Gerhard Roth, Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt/M. 2001, S. 435 ff, Auszüge)

Wie könnte man in der Tat die Frage der Willensfreiheit überhaupt empirisch entscheiden oder zumindest einer plausiblen Deutung zuführen? Das klassische Argument hierfür lautet, eine Willensfreiheit sei dann bewiesen, wenn eine Person unter ansonsten völlig identischen Bedingungen *bewusst* einmal A und ein andermal B tut bzw. wählt. Sie sei zwar nicht widerlegt, jedoch hinreichend unplausibel gemacht, wenn die Person je nach den herrschenden Umständen immer A oder immer B tue bzw. wähle. Dann könne man bei Kenntnis der Umstände die Entscheidung voraussagen. Ein solches Experiment sei aber nicht durchführbar, denn man könne unter keinen Umständen eine solche Wahlsituation exakt wiederholen. [...]

Bei Libets Experimenten zur Beziehung zwischen Bereitschaftspotential und Willensakt wurden Versuchspersonen darauf trainiert, innerhalb einer gegebenen Zeit von ca. 3 Sekunden spontan den Entschluss zu fassen, einen Finger der rechten Hand oder die ganze rechte Hand zu beugen. Der Beginn der Reaktion wurde wie üblich über das Elektromyogramm (EMG) gemessen. Dabei blickten die Versuchspersonen auf eine Art Oszilloskop-Uhr, auf der ein Punkt mit einer Periode von 2,56 Sekunden rotierte. Zu genau dem Zeitpunkt, an dem die Versuchspersonen den Entschluss zur Bewegung fassten, mussten sie sich die Position des rotierenden Punktes auf der Uhr merken. [...]

Was war zu erwarten? Wenn der Zeitpunkt des Entschlusses dem Beginn des Bereitschaftspotentials *vorausging* (natürlich ohne im EEG sichtbar zu sein!), dann war die Willensfreiheit einem empirischen Beweis nähergebracht. Fiel er mit dem Beginn des Bereitschaftspotentials zusammen, dann war nichts verloren, denn man durfte dem immateriellen freien Willen zumuten, dass er *instantan*, d. h. ohne jegliche Verzögerung, auf die Hirnprozesse wirkt. *Folgte* er jedoch deutlich dem Beginn des Bereitschaftspotentials, dann waren erhebliche Zweifel an der Existenz eines freien Willens als *eines mentalen Verursachers*, der selbst nicht materiell verursacht ist, geboten.

Es zeigte sich in Libets Experiment, dass das Bereitschaftspotential im Durchschnitt 550-350 Millisekunden, mit einem Minimum bei 150 Millisekunden und Maximum bei 1025 Millisekunden, dem Willensentschluss *vorausging*, niemals mit ihm zeitlich zusammenfiel oder ihm etwa folgte. Für Libet lautete die - ihm persönlich sehr unangenehme - Schlussfolgerung: Der Willensentschluss *folgt* dem Beginn des Bereitschaftspotentials, er tritt weder gleichzeitig auf noch geht er ihm vorher. Was auch immer der Willensentschluss tut, er löst jedenfalls nicht das Bereitschaftspotential aus, von dem man annehmen darf, dass es Bedingungen reflektiert, die eine Bewegung kausal bedingen. Libet äußerte daraufhin die Meinung, dass unsere Willenshandlungen von unbewussten, subcorticalen Instanzen in unserem Gehirn vorbereitet werden und somit nicht frei sind. [...]

- Aufgaben: 1. Versuchen Sie, die Argumentation des Texts nachzuvollziehen, indem Sie Libets Versuchsanordnung graphisch darstellen.
2. Was beweist das Experiment – und was beweist es nicht? Diskutieren Sie, ob Libets empirische Prüfung die Annahme eines freien Willens wirklich widerlegt.

M13: Willensfreiheit im Urteil eines Hirnforschers

(Aus: Gerhard Roth, Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt/M. 2001, S. 436)

Rekapitulieren wir - um ganz sicher zu gehen, dass wir nichts Wichtiges übersehen haben - noch einmal die von Kant vorgegebenen Kriterien der Willensfreiheit, nämlich erstens das *Anders können*; zweitens die *Intelligibilität*, d. h. aus (guten) Gründen- nicht aber aus Ursachen (Zwängen) zu handeln; und drittens die *Urheberschaft*, d. h. das geistige Verursachen einer Handlung, ohne selbst verursacht zu sein.

Das dritte Kriterium, die rein geistige Verursachung einer Handlung, ist das schwächste, denn niemand, auch kein eingefleischter Dualist*, kann uns sagen, wie so etwas vonstatten gehen könnte. Was wir in solchem Falle in unserem Gehirn beobachten müssten, wäre das Phänomen, dass sich beim 'Wollen' Aktivität im supplementär-motorischen oder motorischen Cortex (oder anderswo) aufbaut, der auf zellulärer Ebene *rein gar nichts vorhergeht*. Dies ist niemals beobachtet worden; selbst die sogenannte *Spontanaktivität* von Neuronen hat ihre definierten neuronalen Ursachen. Für das Anderskönnen hat aber niemand einen plausiblen Beweis liefern können, denn hier müsste zu identischen Bedingungen etwas völlig Rätselhaftes, nicht Nachweisbares hinzukommen. Auch ließe das bloße Anderskönnen auf eine Art Würfeln hinaus, das niemand ernsthaft für willensfrei hält . Der Eindruck schließlich, dass wir Menschen aus *Gründen statt aus Ursachen* handeln, hat mit der Tatsache zu tun, dass uns die eigentlichen Antriebe unseres Handelns nicht zugänglich sind. *Gründe* sind Ursachen, die uns sinnvoll, d. h. im Einklang mit unseren Intentionen erscheinen, deren kausale Ursprünge uns aber nicht einsichtig sind und die wir uns deshalb selbst zuschreiben. *Es ist diese Selbstzuschreibung, die uns das Gefühl etwas frei zu wollen, vermittelt*.

Zusammengefasst zeigen die hier vorgestellten Forschungsergebnisse, dass die beiden entscheidenden Komponenten des Phänomens »Willensfreiheit«, nämlich etwas frei zu wollen (zu beabsichtigen, zu planen) und etwas in einem freien Willensakt aktuell zu verursachen, eine Täuschung sind. Das erstere Gefühl tritt auf durch Zuschreibung bzw. Aneignung von unbewussten Handlungsmotiven, die aus dem limbischen System stammen, das letztere Gefühl tritt auf, nachdem das Gehirn längst entschieden hat, was es im nächsten Augenblick tun wird.

*Dualist: hier verstanden im Sinne Descartes als jemand, der Geist und Körper als streng getrennte Größen annimmt.

- Aufgaben: 1. Welche drei Bedingungen der Willensfreiheit bei Kant benennt der Text?
2. Mit welchen Argumenten werden die einzelnen Bedingungen zu widerlegen versucht?
3. Ist der freie Wille wirklich nur eine "Täuschung", wie Roth behauptet? Diskutieren Sie.

M14: Das Ende des freien Willens? – Aus einem Interview

(Wolf Singer, Ein neues Menschenbild, Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt/M. 2003, S. 30-33)

In welcher Beziehung stehen denn nun Aufmerksamkeit und freier Wille? Meine Aufmerksamkeit kann ich doch frei lenken, oder?

-Jetzt fragen Sie, ob ich meine Aufmerksamkeit über meinen so genannten freien Willen von A nach B lenken kann, oder ob sich meine Aufmerksamkeit nicht vielmehr einem, sich selbst organisierenden Prozess folgend, auf auffällige Strukturen richtet. Ganz sicher tut sie Letzteres, wenn äußere Reize meine Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Wenn ich beispielsweise einen lauten Knall hinter mir höre, werfe ich »unwillkürlich« den Kopf herum, um zu sehen, was passiert ist.

-Ich kann mich doch auch freiwillig - ohne vorhergehenden äußeren Reiz - nach hinten umdrehen.

- Die Frage ist, wie "frei" Ihr Handeln dabei tatsächlich ist.

-Ich kann meinen Blick beliebig durch Ihr Büro schweifen lassen und empfinde mich dabei durch nichts Äußeres veranlasst...

-Halt, nicht so schnell! Sie beschreiben die Dinge jetzt wieder aus der Erste-Person-Perspektive. Aber auch bei Ihrer scheinbar "freien" Änderung der Blickrichtung - ohne vorherigen Knall im Hintergrund - bei der Entscheidung "von innen heraus", folgen Sie ja wieder Zuständen, die vom Gehirn zuvor erzeugt wurden - nur diesmal nicht infolge eines äußeren Reizes. In diesem Fall werden die Attraktoren, die Ihre Aufmerksamkeit lenken, von innen heraus erzeugt, als Folge der sich ständig wandelnden Zustände Ihres Gehirns.

- Bin ich dann sozusagen immer nur das Opfer meiner Gehirnzustände? Und ist das Gehirn oder sein momentaner Zustand denn nicht irgendwie auch Teil meines Selbst?

- Auch wenn das Gehirn scheinbar nichts tut, ist es stets damit beschäftigt, Inhalte zu ordnen, Bezüge herzustellen, Lösungen zu finden, Modelle zu entwerfen, sogar wenn Sie schlafen. Sie werden sich jedoch nur eines kleinen Teils dieser Arbeit gewahr. Ins Bewusstsein gelangt nur das Wenige, auf das Sie Ihre Aufmerksamkeit lenken können. Manche Vorgänge können wir sogar nie ins Bewusstsein heben. Denken Sie z. B. an vegetative Kontrollfunktionen der Nierentätigkeit.

-Können Sie denn zwischen dem Gehirn und der erkennenden Person überhaupt so penibel trennen?

- Das genau ist der Sprung zwischen den zwei Beschreibungssystemen.

-Aber das Ich-Erlebnis wird ja vom Gehirn "gemacht", ist insofern Bestandteil der Aktivität des Gehirns. Trotzdem erlebe ich mich als getrennt von der Aktion meines Gehirns, die ich nur sehr marginal verstehe.

- Und deshalb denke ich, dass das Problem des "freien Willens" daher rührt, dass wir Kulturwesen sind, Wesen mit Gehirnen, die uns in die Lage versetzt haben, eine Theorie des Geistes zu erstellen und damit kulturelle Konstrukte und soziale Realitäten aufzubauen. die uns dann wiederum als Realitäten erfahrbar werden.

- Ist denn das Erlebnis, sich frei für dieses oder jenes entscheiden zu können, nur ein soziales Konstrukt? Ist es nur tradiert? Haben es die frühen Menschen einmal irgendwie entwickelt, und ab dann ist es immer nur noch von den Eltern an ihre Kinder weitergegeben worden?

- So würde ich das sehen.

- Dann wäre es denkbar, dass es irgendwo eine isolierte Menschengruppe gibt, die Vorstellungen ganz anderer Art entwickelt und tradiert hat und dass diese dann auch stabil sind.

- Vermutlich ja. Denken Sie daran, wie in bestimmten Religionsgemeinschaften Handlungsmotive erklärt wurden oder werden: Menschen empfinden sich als "gelenkt" und schreiben die Initiative für ihr Handeln nicht sich selbst zu, sondern einer Gottheit.

-Es könnte auch ein Teufel sein. Wir kennen ja den Begriff der Besessenheit.

-Es könnte auch ein Teufel sein. Solche Zuschreibungen finden wir in unserer eigenen Kulturgeschichte. Und wir wissen aus der Psychopathologie, was passiert, wenn ein Konstrukt wie der freie Wille zusammenbricht. Bei bestimmten Schizophrenie-Formen ist es gerade ein Leitsymptom, dass sich Patienten nicht mehr "frei" fühlen können. Sie empfinden sich als "gelenkt". "Es" spricht zu ihnen und befiehlt, obwohl dieses "Es" Teil ihres Selbst ist. Mit Hilfe der funktionellen Kernspintomografie lässt sich dann zeigen, dass es bei diesen Patienten zu abnormen Aktivitätsverteilungen in der Hirnrinde

kommt. Das halluzinierende Gehirn erzeugt selbst Aktivitätsmuster, die es als von außen kommend und es lenkend wahrnimmt.

Kommen wir noch einmal auf unsere Ausgangsfrage zurück! Sie würden also ebenfalls behaupten, dass der "freie Wille" lediglich eine Illusion ist, oder?

-Ich würde mich auf die Position zurückziehen, dass es zwei von einander getrennte Erfahrungsbereiche gibt, in denen Wirklichkeiten dieser Welt zur Abbildung kommen. Wir kennen den naturwissenschaftlichen Bereich, der aus der Dritte-Person-Perspektive erschlossen wird, und den soziokulturellen, in dem sinnhafte Zuschreibungen diskutiert werden: Wertesysteme, soziale Realitäten, die nur in der Erste-Person-Perspektive erfahrbar und darstellbar sind. Dass die Inhalte des einen Bereichs aus den Prozessen des anderen hervorgehen, muss ein Neurobiologe als gegeben annehmen. Insofern muss, aus der Dritte-Person-Perspektive betrachtet, das, was die Erste-Person-Perspektive als freien Willen beschreibt, als Illusion definiert werden. Aber "Illusion" ist, glaube ich, nicht das richtige Wort, denn wir erfahren uns ja tatsächlich als frei.

- Die erfahrene Freiheit ist in Ihren Augen also real?

-Sie ist als Erfahrung real. Ich habe beispielsweise gerade jetzt das Gefühl, dass ich auch aufstehen könnte. Ich tu es aber aus bestimmten Gründen nicht. Beim freien Willen ist es doch so, dass wohl fast alle Menschen unseres Kulturkreises die Erfahrung teilen, wir hätten ihn. Solcher Konsens gilt im Allgemeinen als hinreichend, einen Sachverhalt als zutreffend zu beurteilen. Genauso zutreffend ist aber die konsensfähige Feststellung der Neurobiologen, dass alle Prozesse im Gehirn deterministisch sind und Ursache für die je folgende Handlung der unmittelbar vorangehende Gesamtzustand des Gehirns ist. Falls es darüber hinaus noch Einflüsse des Zufalls gibt, etwa durch thermisches Rauschen, dann wird die je folgende Handlung etwas unbestimmter, aber dadurch noch nicht dem "freien Willen" unterworfen.

- Wenn sich einmal Ihre Erkenntnis durchsetzt, der "freie Wille" - ähnlich wie das alternative Gefühl, fremdbestimmt zu sein - sei nur in der Erste-Person-Perspektive real, aus Sicht der Naturwissenschaft jedoch nicht existent! Was würde sich in unserem Leben, in unserer Gesellschaft ändern, wenn der Uraltgedanke, die Menschen könnten ihre Entscheidungen "frei" treffen, sich als hinfällig erweist? Könnten wir dann niemanden mehr zur Verantwortung ziehen?

-Ich glaube, dass sich an der Art, wie wir miteinander umgehen, nicht sehr viel ändern würde, wenn wir der naturwissenschaftlichen Sichtweise mehr Bedeutung zumäßen. Wir würden allerdings - und das wäre erfreulich - vermutlich ein wenig toleranter werden, nachsichtiger, verständnisvoller. Wir würden nicht so schnell aburteilen.

Fragen: 1. Welche Argumente gegen einen freien Willen führt der Hirnforscher Singer an?

2. Welche Rolle spielt dabei die Perspektive, aus der ich Handlungen beurteile?

3. In wie fern würden wir "toleranter, nachsichtiger, verständnisvoller", wenn wir die Idee eines freien Willens aufgäben? Versuchen Sie, den Gedanken an Beispielen zu veranschaulichen.

4. Rolf Singer antwortet hier auf Interviewfragen.

Setzen Sie das Interview fort, indem Sie weitere Fragen an den Hirnforscher formulieren, die ihn zwingen, seine Position weiter zu verteidigen.

M15: Folgenloser Determinismus?

(Malte Hossenfelder, Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück, München 2000, S. 202 ff)

Freilich stellt sich die Frage, ob nicht der subjektive Anschein der Freiheit in praktischer Hinsicht ihrer Wirklichkeit gleichzusetzen sei. Auch wenn uns der Anschein trügen und unsere Freiheit nur scheinbar sein sollte, so besteht doch zwischen der Entscheidungsfindung eines scheinbar Freien und der eines wirklich Freien für den Handelnden selbst nicht der geringste Unterschied. Solange der Determinierte nicht weiß, wozu er determiniert ist, und deswegen nicht zu sich sagen kann: Vor mir liegen die theoretischen Möglichkeiten A und Nicht-A, aber da ich zu A determiniert bin, muss ich A wählen - solange das nicht der Fall ist, muss er sich selbst für die eine oder andere Alternative entscheiden, genauso wie wenn er wirklich frei wäre. Wenn ein allmächtiges Wesen vor uns hinträte und verkündete: "Bisher wart ihr determiniert, aber heute schenke ich euch die Freiheit", so wäre das ein nutzloses Geschenk, weil wir die Veränderung nicht bemerken würden. Da somit subjektiv kein Unterschied zwischen einem scheinbar und einem wirklich Freien besteht, besteht er für die Praxis auch objektiv nicht, d.h. wir müssen nicht nur uns selbst, sondern auch alle anderen als Freie behandeln. Denn gesetzt, sie seien determiniert, so hätten sie sich doch, auch wenn sie frei gewesen wären, in keiner Hinsicht anders verhalten, als sie es als Determinierte taten. Der determinierte Mörder hätte sich als Freier ebenso zum Mord entschieden, weil die Bedingungen für ihn absolut identisch waren. Folglich geschieht den Menschen kein Unrecht, wenn man sie die Verantwortung für ihre Taten übernehmen lässt. Überdies könnte man argumentieren, dass ihr Wollen in jedem Fall wirkliches Wollen ist, sie seien nun determiniert oder frei. Wenn sie aber das, was sie getan haben, selbst gewollt haben, dann darf man sie dafür auch zur Rechenschaft ziehen. [...]

Wir begehen also kein Unrecht, wenn wir einander als Freie behandeln, auch wenn wir determiniert sein sollten. Machen wir jedoch die Gegenprobe und fragen, ob wir Unrecht begehen, wenn wir einander als determiniert behandeln, auch wenn wir frei sein sollten, dann fällt die Antwort gegenteilig aus. Denn wenn wir frei sind, gibt es Recht und Unrecht, dann sind es nicht bloße Scheinbegriffe und dann ist es unsere freie Entscheidung, ob wir Recht oder Unrecht tun, Und wenn wir dann einander als determiniert behandeln, geschieht allerdings Unrecht. Denn wer einen Freien als determiniert behandelt, erkennt ihn nicht als Rechtsperson an und beraubt ihn damit aller seiner Rechte. Solange also die metaphysische Frage, ob Freiheit oder Determinismus, unentschieden ist, kann die Antwort auf die ethische Frage, ob wir uns in unserem praktischen Leben als frei oder determiniert betrachten müssen, nur lauten: als frei, weil das allein kein mögliches Unrecht bei sich führt und damit dem allgemeinen Willen zum Recht entspricht - welche der alternativen metaphysischen Positionen auch wahr sein mag.

Fragen:

1. Inwiefern spielt es für unser praktisches Handeln keine Rolle, ob wir in Wirklichkeit frei oder determiniert sind?
2. Wie begründet der Text, dass wir einander als frei betrachten müssen, auch wenn wir es nicht sein sollten? Versuchen Sie die Argumentation nachzuvollziehen.
3. Ist es wirklich so, wie der Text behauptet, dass wir aller Rechte beraubt sind, wenn wir nicht frei sind? Diskutieren Sie das Problem. Vergleichen Sie diese Aussage mit jener W. Singers am Ende des Interviews mit ihm. (M14)

M16: Erarbeitete Willensfreiheit

(Peter Bieri, Das Handwerk der Freiheit, Wien 2001, S. 383 f.)

Was ist es, was wir mit uns machen können, um von einem unfreien zu einem freien Verhältnis der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gegenüber zu gelangen?

Für jemanden, der die Freiheit in der fiktiven Unbedingtheit des Willens sucht, müßte diese Art der Fragestellung abwegig erscheinen. Ob ein Wille unbedingt wäre oder nicht, läge nicht am Wollenden. Er könnte es nur hinnehmen; dafür *tun* könnte er nichts. Auch stünden Freiheit und Unfreiheit ein für allemal fest, und es gäbe keine Abstufungen.

Ganz anders in der Geschichte, die es nun zu erzählen gilt. Sie geht davon aus, daß die Freiheit des Willens etwas ist, das man sich *erarbeiten* muß. Man kann dabei mehr oder weniger erfolgreich sein, und es kann Rückschläge geben. Was man an Freiheit erreicht hat, kann wieder verloren gehen. Willensfreiheit ist ein zerbrechliches Gut, um das man sich stets von neuem bemühen muß. Und es ist dieser Idee zufolge eine offene Frage, ob man sie jemals in vollem Umfang erreicht. Vielleicht ist sie eher wie ein Ideal, an dem man sich orientiert, wenn man sich um seinen Willen kümmert.

Die Gesamtheit der Dinge, die man unternehmen kann, um diesem Ideal näher zu kommen, werde ich die *Aneignung* des Willens nennen, und entsprechend werde ich vom freien Willen als dem *angeeigneten* Willen sprechen. Man kann an dieser Aneignung drei Dimensionen unterscheiden. Die eine ist die Dimension der *Artikulation*. Hier geht es um Klarheit darüber, was genau es ist, was man will. Entsprechend ist die Unfreiheit zu verstehen als der Zustand der Ungewißheit über das, was man will, eine Ungewißheit, die wie ein Gefängnis sein kann. Eine zweite Dimension der Aneignung betrifft die Anstrengung, den eigenen Willen zu *verstehen*. Wir können einen Willen als unfrei erfahren, weil er sich unserem Verständnis widersetzt und uns in diesem Sinne als fremd erscheint. Ihn sich anzueignen, bedeutet dann, den Eindruck der Fremdheit aufzulösen, indem man nach einer Betrachtungsweise sucht, die ein neues Verständnis ermöglicht. In einer dritten Dimension der Aneignung schließlich geht es um die *Bewertung* des eigenen Willens. Ein Wille kann einem auch deshalb als unfrei und fremd erscheinen, weil man ihn ablehnt. Es wird sich die Frage stellen, wo eine solche Bewertung herkommt und wie es geschehen kann, daß aus einem mißbilligten, unfreien Willen ein gutgeheißener, als frei empfundener Wille wird. Die drei Dimensionen der Aneignung sind, wie sich zeigen wird, nicht unabhängig voneinander. Verstehen etwa setzt Artikulation voraus, und die Bewertung eines Willens kann sich verändern, wenn das Verständnis wächst.

Fragen:

1. Wie versteht Bieri Willensfreiheit? Vergleichen Sie auch mit **M5**.
2. Der Titel des Buchs, aus dem dieser Text stammt, lautet: "Das Handwerk der Freiheit". Inwiefern passt der Titel zu obigem Text?
3. Welche Dimensionen der Aneignung des Willens unterscheidet Bieri?
4. Suchen Sie Beispiele aus der Alltagspraxis für die Dimensionen der Aneignung des Willens.
5. Spinoza definiert Freiheit als "Einsicht in Notwendigkeit". Wo sehen Sie Parallelen, wo Unterschiede zu Bieris Freiheitsbegriff?

M17: Schwache und starke Freiheitsbegriffe

1. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn keine äußeren Umstände den Willen einschränken.

2. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn der Handelnde den subjektiven Eindruck hat, frei, innengeleitet, aus individueller Erfahrung heraus entschieden zu haben – ob bewusst oder unbewusst.

3. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn sie weder erzwungen noch zufällig ist. Autonomie und eigene Urheberschaft sind die Bedingungen der Freiheit. Zur Urheberschaft gehören bewusste und unbewusste, rationale und emotionale Motive. Entscheidend ist, dass der Handelnde sein Handeln als den eigenen Wünschen entsprechend versteht.

4. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn sie nach einer bewussten Entscheidung urteilt. Die Vernunft legt dabei Empfehlungen vor, denen aber nicht gefolgt werden muss. Eine Entscheidung kann unvernünftig aber frei sein.

5. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn sie sich an den Wünschen zweiter Ordnung, also dem Bedürfnis, dass ein bestimmter Wunsch der Wille sei, orientiert, d.h., in Einklang steht mit den Idealen der eigenen Lebensführung. Freiheit ist "zu wollen, was man wollen möchte."

6. Eine Handlung ist frei, wenn sie allein durch eine rationale Rechtfertigung begründet ist. Alle anderen Handlungsmotive, alle äußeren und inneren Zwänge, Neigungen, Ängste, Antriebe machen die Handlung zu einer unfreien.

7. Eine Handlung ist frei gewollt, wenn sie allein auf einer bewussten, rationalen und unbedingten Willensentscheidung beruht, die ihrerseits ohne jede Ursache, nur aus vernünftigen Gründen zustande kommt. Die Vernunftsgründe sind 'rein' im Sinne einer ausschließlichen Orientierung an Logik und Gesetz.

M18: J. Searle: Freiheit und Neurobiologie

(Aus: J.S. Freiheit und Neurobiologie, Frankfurt/M. 2004, S. 21 ff.)

Fassen wir zusammen, was wir bisher gesagt haben. Einerseits haben wir die Erfahrung von Freiheit, die nach meiner Beschreibung die Erfahrung der Lücke ist. Die Lücke zwischen den vorausliegenden Ursachen unserer freien Willensentscheidungen und Handlungen und dem tatsächlichen Fällen dieser Entscheidungen und dem Vollzug der Handlungen. Andererseits haben wir die Voraussetzung oder Annahme, daß Naturereignisse in Übereinstimmung mit kausal hinreichenden Bedingungen auftreten, und wir finden es schwierig anzunehmen, daß wir beliebige Phänomene ohne Bezug auf kausal hinreichende Bedingungen erklären könnten.

Für die Zwecke der folgenden Diskussion werde ich annehmen, daß die Erfahrungen der Lücke psychologische Gültigkeit haben, d. h. ich werde davon ausgehen, daß bei vielen absichtlichen, freien, rationalen menschlichen Handlungen die rein psychologischen Voraussetzungen der Handlung nicht kausal hinreichend sind, um die Handlung zu determinieren. Das war beispielsweise der Fall, als ich bei der letzten amerikanischen Präsidentschaftswahl einen Kandidaten aussuchte, dem ich meine Stimme geben könnte. Mir ist klar, daß viele Leute denken, daß der psychologische Determinismus wahr ist, und ich habe ihn gewiß nicht endgültig widerlegt. Trotzdem scheinen wir die psychologische Erfahrung von Freiheit so zwingend zu finden, daß es vollkommen erschreckend wäre, wenn sich herausstellte, daß diese Erfahrung auf der psychologischen Ebene eine gewaltige Illusion wäre, daß unser gesamtes Verhalten psychologisch zwanghaft wäre. Es gibt Argumente gegen den psychologischen Determinismus, ich werde sie aber hier nicht weiter verfolgen. Vielmehr werde ich annehmen, daß der psychologische Determinismus falsch ist und daß das wirkliche Problem des Determinismus nicht auf der psychologischen Ebene liegt, sondern auf einer tieferen, neurobiologischen Ebene. [...]

Ich wende mich nun der Hauptfrage meiner Überlegungen zu: Wie können wir das Problem der Willensfreiheit als neurobiologisches Problem auffassen? Ich werde folgende Annahme machen: Wenn der freie Wille eine wirkliche Eigenschaft der Welt ist, und nicht nur eine Illusion, dann muß er neurobiologisch real sein; es muß eine Eigenschaft des Gehirns geben, die Willensfreiheit realisiert. Ich habe vorhin gesagt, daß Bewußtsein eine höherstufige oder Systemeigenschaft des Gehirns ist, die vom Verhalten von Elementen einer niedrigeren Ebene, wie Neuronen und Synapsen, realisiert wird. Wenn das aber so ist, wie müßte dann das Verhalten von Neuronen und Synapsen aussehen, wenn die bewußte Erfahrung von Willensfreiheit neurobiologisch real sein soll?

Ich habe gesagt, daß die philosophische Lösung des traditionellen Leib-Seele-Problems in dem Hinweis besteht, daß alle unsere bewußten Zustände höherstufige oder Systemeigenschaften des Gehirns sind, während sie zugleich von Mikroprozessen auf einer niedrigeren Ebene des Gehirns verursacht werden. Auf der Systemebene gibt es Bewußtsein, Intentionalität, Entscheidungen und Absichten. Auf der Mikroebene gibt es Neuronen, Synapsen und Transmitter. Die Systemeigenschaften werden vom Verhalten der Elemente auf der Mikroebene verursacht und sind in dem System realisiert, das aus den Elementen der Mikroebene besteht. Ich habe die Menge der Kausalbeziehungen zwischen dem Fällen einer Entscheidung und der Handlung durch ein Parallelogramm veranschaulicht, bei dem auf der oberen Ebene Entscheidungen abgebildet sind, die zu Handlungsintentionen führen, während wir auf der unteren Ebene Entladungen von Neuronen haben, die zu weiteren Entladungen von Neuronen führen.

Die Frage ist dann: Wenn wir annehmen, daß es eine Lücke beim Fällen rationaler Entscheidungen auf der oberen Ebene gibt, wie könnte diese Lücke auf der neurobiologischen Ebene aussehen? Schließlich gibt es keine Lücken im Gehirn. Um alternative Hypothesen zu erforschen, müssen wir ein Beispiel betrachten. Ein berühmtes, wenn auch mythologisches Beispiel ist das Urteil von Paris.

Als er mit der Wahl zwischen drei schönen Göttinnen, Hera, Aphrodite und Pallas Athene, konfrontiert war, sollte Paris überlegen und zu der Entscheidung kommen, welche von ihnen den goldenen Apfel mit der Aufschrift »der Anmutigsten« erhalten sollte. Er sollte diese Entscheidung nicht treffen, indem er ihre Schönheit bewertete, sondern indem er zwischen den Bestechungen wählte, die die Göttinnen anboten. Aphrodite versprach, daß er die schönste Frau der Welt besitzen werde, Athene, daß er die Trojaner zum Sieg über die Griechen führen werde, und Hera bot an, ihn zum Herrscher über Europa und Asien zu machen. Es ist wichtig, daß er eine Entscheidung aufgrund einer Überlegung treffen soll. Er reagiert nicht einfach spontan. Wir nehmen außerdem an, daß er die Entscheidung in der Lücke trifft: Er spürte, daß er eine Reihe von Wahlmöglichkeiten hatte, die ihm offenstanden; und seine Entscheidung

war nicht durch Leidenschaft, Wut oder eine fixe Idee erzwungen. Er traf eine freie Entscheidung nach seiner Überlegung.

Wir können annehmen, daß es einen Augenblick gab, als die Zeit der Überlegung begann, nennen wir sie t_1 , und daß sie so lange dauerte, bis er schließlich Aphrodite den Apfel bei t_2 überreichte. In diesem Beispiel werden wir festsetzen, daß es keinen weiteren Reizinput zwischen t_1 und t_2 gab.

Während dieser Zeitspanne überlegte er einfach die Vorzüge und Nachteile der verschiedenen Angebote. Alle Information, auf deren Grundlage er seine Entscheidung trifft, ist in seinem Gehirn gegenwärtig, und die Prozesse zwischen t_1 und t_2 sind einfach eine Sache der vernünftigen Überlegung, die zur Wahl von Aphrodite führt.

M19: Malte Hossenfelder: Freiheit und Recht

(Malte Hossenfelder, Der Wille zum Recht und das Streben nach Glück, München 2000, S. 199 ff)

Ich hatte schon angekündigt, dass ich die Frage nach der Wirklichkeit der Willensfreiheit, ebenso wie die nach ihrem Begriff, nicht als metaphysisches Problem, vor der theoretischen Vernunft, erörtern möchte, sondern als ethisches Problem, vor der praktischen Vernunft. Die metaphysische Frage lautet: Gibt es Willensfreiheit oder nicht? Die allermeisten Lösungsversuche von der Antike bis heute haben die Frage bejaht und sich bemüht, Willensfreiheit und Determinismus zu vereinen - aus ersichtlichen Gründen, denn dann wären sowohl die strenge Gesetzmäßigkeit der Natur als auch die ethischen Forderungen gerettet. Ein überzeugender Erfolg war diesen Versuchen bisher allerdings nicht beschieden, wie nicht anders zu erwarten. Sehr viele scheitern schon daran, dass Willensfreiheit mit Handlungsfreiheit verwechselt wird. Dann hat man leichtes Spiel: denn dass Handlungsfreiheit mit Determinismus vereinbar ist, möchte wohl kaum jemand bestreiten. Unser Freiheitsbegriff schließt die Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus strikt aus. Wir haben den negativen Freiheitsbegriff zu Grunde gelegt, der Freiheit als Indetermination definiert, und haben die Indetermination mit der stets gegebenen Möglichkeit der Maximenänderung erklärt. Für uns kann die Frage daher nur lauten: Freiheit *oder* Determinismus? Verläuft alles nach strengen Naturgesetzen, dann gibt es keine Willensfreiheit; gibt es Willensfreiheit, dann ist die strenge Gesetzmäßigkeit durchbrochen. Da ich mich in die metaphysische Diskussion nicht einmischen, sondern mich auf das ethische Problem beschränken möchte, so heißt die jetzt zu erörternde Frage also: Müssen wir uns in unserem praktischen Leben als frei betrachten oder als determiniert? [...]

Freilich stellt sich die Frage, ob nicht der subjektive Anschein der Freiheit in praktischer Hinsicht ihrer Wirklichkeit gleichzusetzen sei. Auch wenn uns der Anschein trügen und unsere Freiheit nur scheinbar sein sollte, so besteht doch zwischen der Entscheidungsfindung eines scheinbar Freien und der eines wirklich Freien für den Handelnden selbst nicht der geringste Unterschied. Solange der Determinierte nicht weiß, wozu er determiniert ist, und deswegen nicht zu sich sagen kann: Vor mir liegen die theoretischen Möglichkeiten A und Nicht-A, aber da ich zu A determiniert bin, muss ich A wählen - solange das nicht der Fall ist, muss er sich selbst für die eine oder andere Alternative entscheiden, genauso wie wenn er wirklich frei wäre. Wenn ein allmächtiges Wesen vor uns hinträte und verkündete: "Bisher wart ihr determiniert, aber heute schenke ich euch die Freiheit", so wäre das ein nutzloses Geschenk, weil wir die Veränderung nicht bemerken würden. Da somit subjektiv kein Unterschied zwischen einem scheinbar und einem wirklich Freien besteht, besteht er für die Praxis auch objektiv nicht, d.h. wir müssen nicht nur uns selbst, sondern auch alle anderen als Freie behandeln. Denn gesetzt, sie seien determiniert, so hätten sie sich doch, auch wenn sie frei gewesen wären, in keiner Hinsicht anders verhalten, als sie es als Determinierte taten. Der determinierte Mörder hätte sich als Freier ebenso zum Mord entschieden, weil die Bedingungen für ihn absolut identisch waren. Folglich geschieht den Menschen kein Unrecht, wenn man sie die Verantwortung für ihre Taten übernehmen lässt. Überdies könnte man argumentieren, dass ihr Wollen in jedem Fall wirkliches Wollen ist, sie seien nun determiniert oder frei. Wenn sie aber das, was sie getan haben, selbst gewollt haben, dann darf man sie dafür auch zur Rechenschaft ziehen. [...]

Der Determinismus macht alles, was geschieht, einschließlich unserer Handlungen, zu objektiv wertfreien gesetzmäßig notwendigen Abläufen und eben weil er keine Wertungen erlaubt, lassen sich aus ihm keinerlei Konsequenzen für unsern Werten und Handeln ziehen. All unsere Wertungen müssen als bloßer subjektiver Schein betrachtet werden, der zu den Determinanten unseres Verhaltens gehört. Und weil er dazugehört, können wir unsere Wertbegriffe auch nicht, im Hinblick auf ihren Scheincharakter, einfach aufgeben und etwa argumentieren: Da es weder Recht noch Unrecht gibt, können wir sorglos lügen und betrügen, rauben und vergewaltigen, morden und brennen. Solange wir dazu determiniert sind, unter dem Schein freier Zweckmäßigkeit zu handeln, gilt alles, was wir aus dem Begriff der Zweckmäßigkeit abgeleitet haben, unverändert weiter. Auch für den Deterministen besteht ein allgemeiner Wille zum Recht und wenn er ein Unrecht begeht, wird er seinen (determinierten) Richter finden. Auch wenn Recht ein Scheinwert ist, ändert das nichts daran, dass wir auf ihn

für unsere Praxis nicht verzichten können, ebenso wenig wie auf die anderen Werte, die auch als Scheinwerte unser Verhalten unverändert steuern. Nicht einmal seine Schuldgefühle kann der Determinist ablegen, indem er etwa zu sich sagt: Ich habe Unrecht begangen und werde dafür bestraft. Aber mein Gewissen brauche ich deswegen nicht zu zermartern, denn in Wahrheit gibt es ja kein Unrecht. Ob er so denkt und ob er damit seine Schuldgefühle los wird, hängt davon ab, ob er dazu determiniert ist. Ist er zweifelnder Natur, könnte er sich vielleicht einwenden: Aber bewiesen ist der Determinismus ja nicht. Durch den Determinismus ändert sich für die Praxis eben überhaupt nichts. Er bleibt eine rein theoretische Position, die für die Praxis keine Folgen hat, solange wir die Determinanten nicht vollkommen durchschauen und deshalb den Anschein der Freiheit nicht abschütteln können. Es versteht sich von selbst, dass wir hier immer nur von einem universellen strikten Determinismus sprechen. Wenn an sich freie Menschen durch besondere Umstände, wie Affekt, Hypnose, Krankheit u.a., zeitweise oder dauernd in ihrer Freiheit eingeschränkt sind, dann hat das natürlich praktische Konsequenzen. Solche Menschen verdienen besondere Behandlung, die ihnen unter dem Begriff der verminderten Zurechnungsfähigkeit auch zuteil wird.

Wir begehen also kein Unrecht, wenn wir einander als Freie behandeln, auch wenn wir determiniert sein sollten. Machen wir jedoch die Gegenprobe und fragen, ob wir Unrecht begehen, wenn wir einander als determiniert behandeln, auch wenn wir frei sein sollten, dann fällt die Antwort gegenteilig aus. Denn wenn wir frei sind, gibt es Recht und Unrecht, dann sind es nicht bloße Scheinbegriffe und dann ist es unsere freie Entscheidung, ob wir Recht oder Unrecht tun, Und wenn wir dann einander als determiniert behandeln, geschieht allerdings Unrecht. Denn wer einen Freien als determiniert behandelt, erkennt ihn nicht als Rechtsperson an und beraubt ihn damit aller seiner Rechte. Solange also die metaphysische Frage, ob Freiheit oder Determinismus, unentschieden ist, kann die Antwort auf die ethische Frage, ob wir uns in unserem praktischen Leben als frei oder determiniert betrachten müssen, nur lauten: als frei, weil das allein kein mögliches Unrecht bei sich führt und damit dem allgemeinen Willen zum Recht entspricht - welche der alternativen metaphysischen Positionen auch wahr sein mag.

M20:Ulrich Steinvorth: Willensfreiheit und Vernunft

(Aus: U.S., Was ist Vernunft? Ein philosophische Einführung, München 2002, S. 222-225.)

Es gibt viele Formen der Skepsis gegen die Ansprüche der Vernunft. Eine der wichtigsten entspringt der Annahme, ihre Ansprüche seien sinnlos, weil alles, was geschehen kann, nach den Gesetzen der Physik geschieht. Nach dieser Skepsis legt uns die Physik auf ein Weltbild fest, in dem für das, was die Philosophen sowohl der dogmatischen wie der kritischen Vernunftkonzeption der Vernunft zuschreiben, kein Platz ist. Welche Eigenschaften die Vernunft aus der Welt der Physik verbannen, darauf gibt es mehrere Antworten, die einander nicht ausschließen. Am verbreitetsten ist wohl die Annahme, es sei die *Willensfreiheit*, die man dem Menschen zuschreiben müsse, wenn er das Geschäft der Vernunft ausübt. Als weitere mit der Physik unverträgliche Voraussetzungen von Vernunftansprüchen werden genannt das *Selbst*, das wir als Subjekt der Vernunft anzusetzen haben, die *Normativität* der Ansprüche der Vernunft und die *Bewußtheit* der Vernunfttätigkeiten.

Die These, die ich in den folgenden Kapiteln verteidigen werde, ist, (1) daß wir der Vernunft, oder uns im Geschäft des Rechtfertigens, in der Tat alle diese genannten Eigenschaften zuschreiben müssen, und zwar nicht in einer abgemagerten, den Verfechtern eines mechanistischen Weltbilds angepaßten Form, sondern so, wie auch die Verfechter der infallibilistischen Vernunft Willensfreiheit, Selbst- und Bewußtheit annehmen, (2) daß sie aber entgegen dem Anschein mit der Welt der Physik vereinbar sind. Ich behaupte insbesondere, (3) daß wir uns, wenn wir unsere Vernunft nach dem Modell der kritischen Vernunft betätigen, die Willensfreiheit im strengen metaphysischen Sinn zuschreiben müssen und (4) daß wir es tun können, ohne die Prinzipien der neuzeitlichen Physik, weder der klassischen newtonschen noch der modernen quantenmechanischen, zu verletzen.

Daß Vernunft und Physik unvereinbar scheinen, ist nach meiner These weniger das Ergebnis einer falschen Orientierung an der Physik als einer falschen Konzeption des Geistes. Die Physik verlangt nur, daß alles, was in der Welt geschieht, *immanent* und nicht *transzendent*, nur nach in Raum und Zeit nachweisbaren Kräften und nicht übersinnlich erklärt wird. Diese Forderung wurde verschieden *ausgelegt*, je nachdem, welche Kräfte man als immanent anerkannte. Nach der *mechanistischen* Auslegung müssen die Kräfte mechanisch sein; sie müssen, heißt das, Kräfte der *Nahwirkung* sein, die durch *Stoß* oder *Zug* wirken. Diese Auslegung findet schon lange keine Anhänger mehr. Nach einer Auslegung, die ich *physikalistisch* nenne, obgleich dies Prädikat sehr verschieden gebraucht wird, müssen sie nur in *materiellen Prozessen* nachweisbar sein. Der Physikalismus verlangt nach dieser Bedeutung, alle bewußten Prozesse, daher auch die Tätigkeiten der Vernunft, in materiellen, konkreter in *neuronalen* Prozessen nachzuweisen.

Meine These ist, daß wir die für die Tätigkeit der Vernunft traditionell vorausgesetzten Eigenschaften der Willensfreiheit, des Selbst, der Bewußtheit und der Normativität anerkennen können, ohne die physikalistische Forderung zu verletzen. Wir können die neuronale Nachweisbarkeit aller Vernunfttätigkeiten annehmen, ohne ihre Bewußtheit und unsere Freiheit zu leugnen. [...] Zur falschen Konzeption des Geistes gehört eine Unklarheit darüber, was Willensfreiheit ist. Daher beginne ich mit ihrer Klärung.

Warum verlangt überhaupt eine Untersuchung der Vernunft eine Untersuchung der Willensfreiheit? Die traditionelle Auffassung ist, daß wer Vernunft hat, auch willensfrei ist. Wenn aber Vernunft das Vermögen der Rechtfertigung ist und ihr Besitz sich im Umgang mit Rechtfertigungsgründen zeigt, dann müßte nach der traditionellen Auffassung jeder Umgang mit Rechtfertigungsgründen Willensfreiheit implizieren. Wie wir sogleich sehen werden, ist das jedoch nicht der Fall. Eine Anerkennung und Befolgung von Rechtfertigungsgründen ist auch als vollständig determinierter Prozeß denkbar.

Dennoch ist die Verbindung von Vernunft und Willensfreiheit berechtigt. Ihr Rechtfertigungsgrund besteht in einem Aspekt des Umgangs mit Rechtfertigungsgründen, dem ich trotz seiner Mißverständlichkeit den provokanten Namen der *Doppelweltlichkeit* geben möchte. Sobald wir zwischen Ursachen und Rechtfertigungsgründen, zwischen Erklärungen und Rechtfertigungen unterscheiden können, sehen wir die Welt notwendig unter zwei Aspekten. Wir unterscheiden zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll. Sobald wir Rechtfertigungsgründe für unser Handeln erkennen können, unterscheiden wir zwischen dem, was geschieht, und dem, was *wir tun sollen*. Denn

Rechtfertigungsgründe geben nie an, was ist oder geschieht, sondern was sein soll oder wie wir handeln sollen. Sie sind notwendig normativ und werfen auf die Welt der Tatsachen eine Folie des Gesollten. Das Gesollte muß nicht das moralisch Gesollte sein, es kann auch bloß das von technischen oder Spielregeln Gesollte sein. In jedem Fall zwingt uns der Umgang mit Rechtfertigungsgründen oder jegliche Art von Rationalität zu einer Weltsicht, die neben dem Reich der Tatsachen ein Reich des Gesollten, der Normen, Werte und sonstigen Inbegriffe des von Gründen Geforderten anerkennt.

Die Erkenntnis der Doppelweltlichkeit, in der uns unsere Rationalität zu leben verurteilt, macht die Annahme unvermeidlich, daß rationale Wesen willensfrei sind, wenn sie jedenfalls Handlungsgründe nicht nur erkennen, sondern auch befolgen können. Denn in der Befolgung von Rechtfertigungsgründen vollziehen wir notwendig etwas, was kein bloßes Geschehen oder nur eine Tatsache ist, denn das täten wir nur, wenn wir nur Ursachen und nicht Gründen folgten; wir verwirklichen vielmehr das vom Rechtfertigungsgrund Geforderte. Was aber unterscheidet das Geschehen von der Tat? Die Antwort liegt zumindest nahe: der freie Wille. Meine Handlung ist nicht etwas, was nur mit mir geschieht, weil ich frei entschieden habe, sie auszuführen. [...]

Die Scholastik entwickelte einen Begriff der Willensfreiheit, der bis zu Kants Zeit den Philosophen wohlbekannt war, heute aber weder geläufig noch gar in seiner Differenziertheit anerkannt ist. In Anschluss an den spätscholastischen spanischen Philosophen Molina definiere ich sie wie folgt:

Willensfreiheit = das Vermögen, eine Proposition ebenso zu bejahen wie zu verneinen.

Beachten wir, was Willensfreiheit nach dieser Definition ist und was nicht. Sie ist ein Vermögen des *Auswählens* und nicht des Erschaffens. Kant definierte die Willensfreiheit als "das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte". [...]

Nach dem scholastischen Ansatz dagegen *wählen* wir kraft der Willensfreiheit zwischen zwei Möglichkeiten, vor denen wir stehen, sobald wir urteilen. In jedem Urteil haben wir die Wahl, das Prädikat dem Urteilsgegenstand *zu-* oder *abzusprechen*, und zwar sowohl in theoretischen oder deskriptiven wie in praktischen oder präskriptiven Urteilen. Mit der Annahme, dass wir kraft unserer Willensfreiheit dieselbe Proposition ebenso bejahen {oder das Prädikat dem Gegenstand zusprechen} wie verneinen {oder es absprechen} können, impliziert der Verfechter des scholastischen Freiheitsbegriffs zwar wie Kant, daß der Urteilende "*ganz von selbst*". eine "Reihe von Begebenheiten" anfängt, nämlich den Urteilsakt. Aber er impliziert nicht, daß dem Urteilsakt nichts vorausgeht, was ihn erst ermöglicht. Vielmehr setzt er voraus, daß der Urteilende die zu beurteilende Proposition oder den Gedanken kennt und sich von Urteilsgründen, die auch Rechtfertigungsgründe sind, zum, - sei es positiven, sei es negativen - Urteil bewegen lassen *kann*, aber nicht *muß*. [...]

Die Willensfreiheit ist also ein Vermögen, gegen einen auf seine Annahme im Handeln oder Fürwahrhalten drängenden Gedanken ein Veto einzulegen.

M21: Harry Frankfurt: Wille und Wünsche zweiter Ordnung

(Aus: H.F., Freiheit und Selbstbestimmung, ausgewählte Texte, hrsgg. v. M. Betzler und B. Guckes, Berlin 2001, S. 75 ff.)

Von genau welcher Art ist nun die Freiheit des Willens? Diese Frage verlangt, daß man den Bereich menschlicher Erfahrungen bestimmt, dem der Begriff der Willensfreiheit im Unterschied zu anderen Formen der Freiheit ganz eigentümlich zugehört. Indem ich dieser Frage nachgehe, kommt es mir vor allem darauf an, das Problem zu lokalisieren, vor das sich eine Person dann unmittelbar gestellt sieht, wenn es ihr um die Freiheit ihres Willens geht.

Gemäß einer vertrauten philosophischen Tradition besteht Freisein grundsätzlich im Tun, was man tun möchte. Nun ist der Begriff eines Handelnden, der tut, was er tun möchte, keineswegs sonnenklar: sowohl das Tun wie das Tun-mögen wie auch die Beziehung zwischen beiden bedürfen der Aufklärung. Aber auch wenn die Bedeutung des Begriffs schärfer zu fassen und seine Analyse zu verfeinern ist, so glaube ich doch, daß der Begriff zum Teil wenigstens deckt, was in der Idee von einem frei Handelnden enthalten ist. Dagegen enthält er nichts von dem besonderen Gehalt der ganz anderen Idee eines Handelnden, dessen *Wille* frei ist.

Wir nehmen nicht an, daß Tiere Willensfreiheit haben, obwohl wir sehen, daß ein Tier in beliebige Richtungen laufen kann, wie es gerade möchte. Also ist die Freiheit zu tun, was man möchte, keine hinreichende Bedingung für einen freien Willen. Und sie ist auch keine notwendige Bedingung. Denn jemanden seiner Handlungsfreiheit zu berauben heißt nicht notwendig, seine Willensfreiheit zu untergraben. Wenn einem Handelnden klar wird, daß es gewisse Dinge gibt, die zu tun er nicht die Freiheit hat, so berührt dieser Umstand zweifellos seine Wünsche und die Grenzen des Bereichs, innerhalb dessen er Entscheidungen treffen kann. Aber nehmen wir an, jemand habe, ohne sich dessen bewußt zu sein, seine Handlungsfreiheit faktisch verloren oder sei ihrer beraubt worden. Auch wenn er nun nicht länger frei ist zu tun, was er möchte, so bleibt er doch so frei wie zuvor. Denn ungeachtet der Tatsache, daß er nicht die Freiheit hat, seine Wünsche in Handlungen umzusetzen oder entsprechend seinen Willensbestimmungen zu handeln, so kann er sich doch auch weiterhin Wünsche und Willensbestimmungen ebenso frei bilden, als ob seine Handlungsfreiheit nicht beeinträchtigt worden wäre.

Wenn wir fragen, ob eine Person einen freien Willen hat, dann fragen wir nicht danach, ob sie in der Lage ist, ihre Wünsche erster Stufe in die Tat umzusetzen. Das wäre die Frage, ob sie frei ist zu tun, was ihr gefällt. Die Frage nach der Willensfreiheit betrifft nicht das Verhältnis zwischen dem, was jemand tut, und dem, was er tun möchte, sondern sie betrifft die Wünsche selber. Aber welches ist genau der Sinn dieser Frage?

Es scheint mir naheliegend und auch nützlich, die Frage, ob jemand einen freien Willen hat, möglichst genau in Analogie zu der Frage zu konstruieren, ob jemand Handlungsfreiheit genießt. Nun ist Handlungsfreiheit (jedenfalls im groben Umriß) die Freiheit zu tun, was man tun möchte. Entsprechend besagt die Behauptung, daß jemand sich eines freien Willens erfreut (ebenfalls grob umrissen), daß er frei ist zu wollen, was er wollen möchte. Genauer heißt das, daß er frei ist, den Willen zu haben, den er haben möchte. Genauso wie die Frage nach der Freiheit einer Handlung darauf zielt, ob sie auch die Handlung ist, die der Betreffende ausführen möchte, so bezieht sich die Frage nach der Willensfreiheit darauf, ob der Wille, den einer hat, der Wille ist, den er haben möchte.

Jemand macht also dann von seiner Willensfreiheit Gebrauch, wenn er sicherstellt, daß sein Wille und seine Volitionen¹ zweiter Stufe übereinstimmen. Wenn der Wille und die Volitionen zweiter Stufe auseinander treten, oder wenn der Betroffene sich dessen bewußt wird, daß ihre Übereinstimmung nicht sein eigenes Werk, sondern nur ein glücklicher Zufall ist, dann empfindet die Person, die keine Willensfreiheit hat, einen Mangel. Der Wille des Süchtigen wider Willen ist nicht frei. Das zeigt sich an der Tatsache, daß er nicht der Wille ist, den er haben möchte. Es stimmt auch, aber auf eine andere Art, daß der Wille des triebhaften Süchtigen nicht frei ist. Weder hat er den Willen, den er haben möchte, noch hat er einen Willen, der von dem verschieden wäre, den er möchte. Da er keine Volitionen zweiter Stufe hat, kann ihm die Freiheit seines Willens nicht zum Problem werden. Er versäumt sozusagen seine Freiheit.

Im allgemeinen sind wir Menschen erheblich komplizierter gebaut als meine skizzenhafte Beschreibung der Willensverfassung einer Person unterstellt. Wir können uns hinsichtlich unserer Wünsche zweiter Stufe ebenso oft unklar sein und im Zwiespalt befinden oder können uns über uns selbst genauso täuschen wie bei Wünschen der ersten Stufe. Besteht ein ungelöster Widerstreit zwischen Wünschen zweiter Stufe, dann ist der Betroffene in Gefahr, keine Volitionen zweiter Stufe zu haben.

Denn solange der Konflikt andauert, weiß er nicht, welchen seiner Wünsche der ersten Stufe er vorziehen und zu seinem Willen machen soll.

Wenn dieser Zustand so schlimm ist, daß er ihn daran hindert, sich in hinreichend entschiedener Form mit *irgendeinem* seiner Wünsche erster Stufe zu identifizieren, dann zerfällt die Person. Denn es besteht dann entweder die Gefahr einer Willensparalyse und vollständiger Untätigkeit, oder der Zweifelszustand wird den Betroffenen und seinen Willen entzweien, so daß der Wille ohne Beteiligung der Person agiert. In beiden Fällen wird der Handelnde wie der Süchtige wider Willen, aber auf andere Weise, zum hilflosen Betrachter der Mächte, die ihn treiben.

ⁱ Voliation = Bedürfnis, dass ein bestimmter Wunsch mein Wille sei.

M22: Michael Pauen: Illusion Freiheit?

(Aus: M.P. Illusion Freiheit, Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung, Frankfurt/M. 2004, S. 59ff.)

Ich werde im Folgenden [...] die bereits angekündigte Minimalkonzeption der personalen Freiheit entwickeln. Basis dieser Konzeption sind zwei Annahmen darüber, was Freiheit *nicht* ist. Diese Annahmen sind sowohl in unserer alltäglichen Praxis wie in der wissenschaftlichen Diskussion um das Problem der Willensfreiheit praktisch unumstritten. Offenbar müssen wir freie Handlungen grundsätzlich von zwei Typen von Geschehnissen abgrenzen, die wir in keinem Falle als frei bezeichnen würden: Von erzwungenen Handlungen und von zufälligen Ereignissen. Jede Konzeption von Freiheit muss also diese beiden Unterscheidungen begründen können. [...]

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass diese unerlässliche Abgrenzung an zwei Prinzipien gebunden ist: An *Autonomie* und *Urheberschaft*. Hier handelt es sich um Minimalbedingungen, die jede Freiheitskonzeption erfüllen muss, wenn sie die genannten Abgrenzungen leisten soll. Ich werde zunächst diese beiden Prinzipien vorstellen, um anschließend den Begriff der Selbstbestimmung zu erläutern, durch den sich diese Prinzipien besonders gut erfassen lassen. [...]

Es wird sich dabei herausstellen, dass die hier vorgelegte Minimalkonzeption von personaler Freiheit, sofern sie richtig ausformuliert und begründet wird, erstens allen zentralen vorwissenschaftlichen Intuitionen gerecht wird. Zweitens scheiden vermeintlich stärkere Konzeptionen einfach deshalb aus, weil sie stets gegen eines der beiden Prinzipien verstoßen. Versuche, Freiheit durch eine Aufhebung der Determination zu steigern, verletzen in der Regel das Prinzip der Urheberschaft. Personale Freiheit ist also alles, was man benötigt und verlangen kann, wenn man von Freiheit spricht.

Freie Handlungen müssen also erstens von Ereignissen unterschieden werden, die unter Zwang oder vollständig unter dem Diktat externer Notwendigkeiten zustande gekommen sind. Es ist nicht ganz trivial zu bestimmen, was genau unter Zwang und unter externen Notwendigkeiten zu verstehen ist. Doch *wenn* eine Handlung auf diese Weise zustande gekommen ist, dann würden wir sie in keinem Falle mehr als frei bezeichnen.

Dies ist offensichtlich bei Zwang. Ich bezeichne als Zwang solche externen Einflussfaktoren, die das Zustandekommen einer Handlung *gegen* den Willen des Handelnden bewirken oder bewirken können. Sollte sich herausstellen, dass der vermeintliche Mörder nur durch einen für ihn nicht zu überwindenden äußeren Zwang zu seiner Tat gebracht werden konnte, dann könnte man ihn nicht mehr für die Tat verantwortlich machen. Relevant ist hier allerdings nicht nur die Ausübung von Zwang, vielmehr würden wir auch dann nicht mehr von Freiheit sprechen, wenn der Handelnde vollständig von außen gesteuert ist, etwa durch Hypnose, mit Hilfe von Psychopharmaka oder durch einen ins Gehirn implantierten Chip.

Der entscheidende Punkt scheint in beiden Fällen darin zu bestehen, dass eine freie Handlung sich nicht ausschließlich auf *externe* Umstände zurückführen lassen darf - auch wenn externe Faktoren schon allein deshalb immer eine wichtige Rolle spielen werden, weil sie die Bedingungen bilden, unter denen wir gegebenenfalls frei handeln. Zwar gibt es grundlegende Differenzen bezüglich der Frage, wo die Grenze zu ziehen ist zwischen »internen« Faktoren, die dem Handelnden zugerechnet werden können, und »externen« Rahmenbedingungen, die ihm nicht zuzurechnen sind. Die Grenze des eigenen Körpers ist hier offenbar ungeeignet, da physische und psychische Abhängigkeiten wie Alkoholismus oder Kleptomanie von Faktoren ausgehen, die innerhalb des eigenen Körpers zu verorten sind.

Doch unabhängig davon, wo die Grenze verläuft: In jedem Falle dürfen freie Handlungen nicht ausschließlich auf äußere Umstände zurückzuführen sein. Diese Forderung werde ich im Folgenden als das »*Autonomieprinzip*« bezeichnen.

Freie Handlungen müssen zweitens auch von zufälligen Ereignissen abgegrenzt werden. Sollten wir erfahren, dass eine zufällige neuronale Aktivität im Motorkortex einer Person dafür verantwortlich war, dass die Person einen Schuss abgegeben hat, dann könnten wir ebenfalls nicht mehr von einer freien Handlung sprechen. Der Grund besteht offenbar darin, dass sich die fragliche Aktivität unter diesen Umständen völlig unabhängig von dem Handelnden ereignet hat. Der entscheidende Unterschied zwischen einem zufälligen Ereignis und einer freien Handlung scheint mithin darin zu bestehen, dass die freie Handlung eine Person zum Urheber hat und folglich dieser Person auch zugeschrieben werden kann. Freie Handlungen müssen also dem »*Urheberprinzip*« entsprechen.

Dass freie Handlungen zuschreibbar sein müssen, zeigt sich auch daran, dass wir Personen für ihre freien Handlungen und die mit ihnen verbundenen Konsequenzen verantwortlich machen. Dies wäre jedoch bei einer zufälligen und daher nicht zuschreibbaren Handlung offenbar völlig ungerechtfertigt.

Doch was heißt es, einer Person eine Handlung zuzuschreiben? Der hier gemeinte Sinn von Zuschreibbarkeit lässt sich am einfachsten erläutern, wenn man berücksichtigt, dass Freiheit, wie anfangs begründet, einen Handlungsspielraum zwischen einer Option x und einer Option y impliziert. Zuschreibbar ist eine Handlung unter diesen Bedingungen dann, wenn der Bezug auf die Person eine kritische Rolle in der Erklärung dafür spielt, dass die Handlung x statt der Handlung y vollzogen worden ist, d. h. wenn erst der Bezug auf die Person selbst *verständlich* machen kann, warum in der gegebenen Situation die Handlung x und nicht die Handlung y vollzogen worden ist. Voraussetzung dafür ist eine hinreichend robuste Verbindung zwischen der Person und ihrer Handlung; dies bedeutet jedoch nicht, dass hier eine deterministische Beziehung erforderlich ist. In Frage kommen hier auch starke probabilistische Erklärungen. Solche Erklärungen zeigen, dass das fragliche Ereignis unter den gegebenen Umständen mit einer hinreichend großen *Wahrscheinlichkeit* eintreten musste.

Weitere Festlegungen sind zunächst nicht erforderlich. Möglich erscheinen einerseits so genannte *intentionalistische* Erklärungen, die sich auf die Intentionen oder Handlungsgründe beziehen, wie sie die Handelnde selbst in einer Erläuterung ihres Tuns nennen würde. Möglich sind aber auch *kausalistische* Erklärungen, also Erklärungen, die sich auf die Ursachen eines Ereignisses beziehen. Solche Erklärungen würden etwa eine Neurobiologin und eventuell auch eine Psychologin nennen, die die Perspektive der dritten Person einnehmen. Aus nahe liegenden Gründen spielen kausalistische Erklärungen bei der Erörterung des Determinismus eine zentrale Rolle, schließlich impliziert der Determinismus, dass jedes Ereignis vollständig durch seine Ursachen festgelegt wird.

Nehmen wir einmal an, ich hätte die feste Überzeugung, dass finanzielle Hilfen für die Dritte Welt angesichts der dort herrschenden Armut zwingend geboten seien, während der Konsum von Gebrauchsartikeln wegen des damit verbundenen Verbrauchs von Umweltressourcen eingeschränkt werden müsse. Unter diesen Voraussetzungen sieht es zumindest auf den ersten Blick so aus, als könnte man es mir zuschreiben, wenn ich mein Weihnachtsgeld für die Dritte Welt spende, statt es für die Anschaffung eines neuen CD-Spielers auszugeben. Diese Handlung scheint also dem Urheberprinzip zu entsprechen.

Die Forderungen nach Urheberschaft und Autonomie begründen somit einen Minimalbegriff von Freiheit. Was auch immer man unter Freiheit versteht: Zumindest diese beiden Bedingungen müssen erfüllt sein. [...] In jedem Falle lässt sich Freiheit in diesem Minimal Sinne auch als "*Selbstbestimmung*" verstehen, sofern man eine Handlung x dann und nur dann als selbstbestimmt bezeichnet, wenn der Bezug auf die handelnde Person eine kritische Rolle in der Erklärung dafür spielt, dass x und nicht eine alternative Handlung y ausgeführt wurde. [...]

Selbstbestimmung impliziert also in jedem Falle die Fähigkeit zum Erkennen von Handlungsfolgen und zur Abwägung konkurrierender Wünsche und Überzeugungen, notwendig ist aber auch die Ansprechbarkeit für Normen und die Fähigkeit, getroffene Entscheidungen in die Tat umzusetzen. Personen, denen diese Fähigkeiten abgehen, sind offenbar *grundsätzlich* außerstande, selbstbestimmt zu handeln. Natürlich kann eine Person ihr Vermögen zur Selbstbestimmung auch vorübergehend verlieren, nämlich dann, wenn die erforderlichen Fähigkeiten etwa durch einen Affekt oder den Konsum von Alkohol zeitweilig außer Kraft gesetzt sind.

Die personalen Fähigkeiten allein können jedoch in der Regel nicht verständlich machen, warum die konkrete Entscheidung so und nicht anders ausgefallen ist; sie können also nicht die erforderliche kritische Rolle in der Erklärung dafür spielen, dass die Person die Handlung x und nicht die Handlung y vollzogen hat. In der Regel sind diese Fähigkeiten nämlich mit einer Vielzahl von unterschiedlichen Handlungsoptionen verträglich. Soll die Handlung auf den Urheber zurückgeführt werden, dann benötigen wir Merkmale, die *spezifisch* für diese individuelle Person sind und damit eine ganz bestimmte Handlung in einer konkreten Situation zu erklären vermögen. Wie schon angekündigt, werde ich diese individuellen Merkmale im Folgenden als *personale Präferenzen* bezeichnen. [...] Wenn wir also davon ausgehen, dass Emotionen, Bedürfnisse und Wünsche konstitutiv für Personen sind, [...] dann scheint eine rein rationale Begründung personaler Präferenzen eindeutig unangemessen zu sein. [...] Es kommt auch nicht darauf an, dass schon die *Entstehung* personaler Präferenzen der Person zugerechnet werden kann. Entscheidend ist vielmehr, welche Stellung die Person an einem bestimmten Punkt ihrer Entwicklungsgeschichte zu ihren Präferenzen einnimmt bzw. einnehmen kann. [...] Als personale Präferenzen zählen somit nur solche Präferenzen, die von einer Person aufgegeben werden können.

M23: Gerhard Roth, Aus Sicht des Gehirns

(Aus: G.R., Aus Sicht des Gehirns, Frankfurt/M. 2003, S. 170ff.)

Worauf immer wieder von Verfechtern der Willensfreiheit hingewiesen wird, ist unsere starke subjektive Gewissheit, bei unseren Entscheidungen willensfrei zu sein. Dies - so lautet das Argument - kann keine Täuschung sein. Wir müssen uns also Experimente ausdenken, mit denen wir überprüfen können, inwieweit diese subjektive Gewissheit eine Illusion ist oder nicht. Sie wäre es zweifellos, wenn wir - mit welchen Mitteln auch immer - das Handeln einer Person beeinflussen könnten, ohne dass sie dies merkt, und wenn diese Person dann behauptet, sie habe sich zu der Handlung frei entschieden.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, so etwas zu erreichen. Man kann Versuchspersonen in Hypnose Befehle geben, und sie werden anschließend solche Befehle ausführen und gleichzeitig irgendeine Pseudoerklärung dafür liefern. Der Befehl kann etwa lauten, nach dem »Aufwachen« aus der Hypnose auf dem Fußboden herumzukriechen. Die hypnotisierte Person wird das tun und behaupten, sie würde nach etwas suchen, was ihr heruntergefallen sei oder sie fände den Teppich sehr interessant. Solche hypnotischen Befehle gelingen allerdings nur bei manchen Personen, aber dort, wo sie es tun, haben die Personen durchaus den Eindruck, dass sie etwas aus freien Stücken tun, obgleich sie nur das ausführen, was ihnen befohlen wurde.

Verlässlicher geht es mit psychologischen Experimenten, in denen Versuchspersonen sich nach dem Auftauchen eines Signalreizes ganz schnell für eine von zwei Reaktionen (z. B. einen linken oder rechten Knopf zu drücken) frei entscheiden müssen. Man bietet den Versuchspersonen vor dem Signalreiz Hinweisreize (z. B. einen Pfeil, der nach links zeigt) derartig, dass sie diese nicht bewusst wahrnehmen können (so genannte maskierte Reize). Dennoch richten sich die Versuchspersonen in der nachfolgenden Wahlreaktion statistisch signifikant nach den Hinweisreizen, wissen aber nicht, warum sie das eine und nicht das andere tun. Auch ist es möglich (wenngleich umständlich und schwierig), Versuchspersonen per elektrischer Hirnreizung zu Bewegungen zu veranlassen, von denen sie behaupten, sie hätten sie gewollt. Schließlich kann man den Versuchspersonen per Videokamera vorgaukeln, sie würden gerade bestimmte Bewegungen ausführen, während sie etwas anderes tun. Sie haben auch dann diesen fälschlichen Eindruck, falls die vorgegaukelten Bewegungen im Bereich des wahrscheinlichen liegen (aber eben nicht stattfinden).

Dies führt zur Feststellung, dass es mit dem Gefühl, ich sei der Verursacher meiner Handlungen (zumindest dann, wenn es nicht gerade um Reflexe geht), nicht so einfach bestellt ist wie angenommen. Die subjektive Gewissheit, dass ich in meinen Entscheidungen frei bin, bedeutet also nicht, dass dies auch tatsächlich der Fall ist. Wir müssen außerdem bedenken, dass wir die meisten alltäglichen Dinge ohne einen expliziten Willensakt ausführen, sie also gar nicht direkt gewollt haben müssen, und dennoch schreiben wir sie uns zu. Psychologen sagen uns, dass das Gefühl der Autorschaft für eine Handlung aus vielerlei Gründen entsteht, insbesondere aufgrund der Tatsache, dass bestimmten Wünschen und Willensakten bestimmte Handlungen in der Regel verlässlich folgen, und wir folgern daraus mehr oder weniger zwangsläufig, unsere Wünsche und Willensakte seien die *Ursache* für Handlungen. Sicher ist die Illusion der Autorschaft für unsere Handlungen auch eine Folge der Zuschreibung durch die Umgebung. Das Kleinkind erlebt, wie die Mutter ihm bestimmte Handlungen zuschreibt ("das hast du aber gut gemacht!"), und es ist wahrscheinlich, dass das sich entwickelnde kindliche Ich unter anderem durch diese Zuschreibung von Handlungen an es selbst lernt, Verursacher eigener Handlungen zu sein. [...]

Zwei wichtige Fragen stellen sich in diesem Zusammenhang. Die erste lautet: Wenn der Willensentschluss gar nicht die gewollte Handlung auslöst, warum gibt es ihn dann? Die zweite lautet: Wenn es keine Willensfreiheit im starken Sinne gibt, was ist dann mit der Verantwortung für unser Tun? Die erste Frage wäre leicht zu beantworten, wenn wir dem so genannten *Epiphenomenalismus* anhingen. Dieser behauptet, [...] dass geistige Zustände wie Bewusstsein und Willensakte ein nutzloses Zusatzprodukt der Funktion des Gehirns sind und das Gehirn ohne diese Zustände genauso funktionieren und dieselben Handlungen auslösen würde. Dass dies für das Bewusstsein nicht zutrifft, haben wir bereits gehört, aber es gilt auch nicht für Willensakte. Sofern bestimmte Dinge, die wir zu tun beabsichtigen, nicht bereits automatisiert sind, sondern das Überwinden psychischer oder dinglicher Widerstände erfordern, brauchen wir einen solchen Willensakt, denn er muss Energien bündeln und Handlungsalternativen unterdrücken. Das ist die *Funktion des Willens*, und ohne starken Willen kann ich deshalb manche Dinge nicht tun. Dieser Wille entsteht in meinem Bewusstsein und wird deshalb als

mein Wille empfunden. Gleichzeitig erlebe ich nicht all diejenigen unbewussten Bedingungen, die auf meinen Willen einwirken, sonst wären sie nicht unbewusst.

Also ist mein Wille un-bedingt, er ist subjektiv *frei*. Ketten, die ich nicht spüre, sind keine Ketten! [...] Das Gefühl des Wollens und Gewollt-Habens von Handlungen hat über das Antreiben und das Überwinden von Hindernissen hinaus noch eine andere Funktion, nämlich eine *Kennzeichnung* derjenigen Handlungen, die von der präfrontalen, parietalen und motorischen Großhirnrinde (natürlich unter notwendiger Beteiligung der Basalganglien) vorbereitet und ausgelöst wurden. Solche Kennzeichnungen fehlen, wenn es sich um Reflexe handelt, an denen die Großhirnrinde nicht beteiligt ist. Psychologen haben kürzlich festgestellt, dass das Gefühl, etwas gewollt zu haben, auch damit zusammenhängt, dass das Gehirn vor einer Bewegung ein Erwartungsmodell der sensomotorischen Rückmeldungen entwirft und dann mit den tatsächlichen Rückmeldungen vergleicht. Sind die Abweichungen gering, so stellt die Großhirnrinde fest: Das war ich! Die Forscher glauben bewiesen zu haben, dass diese Feststellung im Bewusstsein *zurückdatiert* wird und dann vor dem Beginn der Bewegung angesiedelt wird. Dafür spricht die Tatsache, dass Personen, bei denen diese sensomotorische Rückmeldung unterbrochen wurde, die von ihnen ausgeführte Bewegung als *fremdverursacht* empfinden.

Heißt dies, dass wir für das, was wir tun, nicht verantwortlich sind? Etwa in dem Sinne: Nicht ich bin es, sondern unbewusst arbeitende Mechanismen in meinem Gehirn sind es gewesen! Die Antwort auf diese Frage ist eindeutig: Das bewusste, denkende und wollende Ich ist nicht im *moralischen* Sinne verantwortlich für dasjenige, was das Gehirn tut, auch wenn dieses Gehirn »perfiderweise« dem Ich die entsprechende Illusion verleiht. Nach allem, was wir über das Ich gehört haben, kann es auch gar nicht zum großen Steuermann werden, denn es entsteht in der kindlichen Entwicklung relativ spät, nämlich dann, wenn Motorik, Wahrnehmungssysteme und limbisches System schon weitgehend ausgereift sind. Das Ich ist unerlässlich für komplexe Handlungsplanung, es wägt ab, erteilt Ratschläge, aber es entscheidet nichts.

Wenn also Verantwortung an *persönliche moralische Schuld* gebunden ist, wie es im deutschen Strafrecht der Fall ist, dann können wir nicht subjektiv verantwortlich sein, weil niemand Schuld an etwas sein kann, das er gar nicht begangen hat und auch gar nicht begangen haben *konnte*. Das Gefühl der persönlichen Schuld, das wir häufig empfinden, wenn wir etwas Unrechtes getan haben, resultiert aus der irrtümlichen Annahme, wir als bewusstes Ich hätten das Unrecht verursacht. Wie wir alle wissen, ist es nicht schwer, in anderen Menschen Schuldgefühle zu erzeugen für etwas, das sie gar nicht getan haben.

Wenn niemand schuldig ist, darf dann jeder tun, was er will? Diese Frage kann mit einem klaren »nein!« beantwortet werden. Es ist eine Sache, ob die Gesellschaft akzeptiert, dass es keine subjektive Schuld und Verantwortung gibt, und eine andere, ob sie alles Tun ihrer Mitglieder hinnimmt. Was eine Person tut, ist neben genetischen Faktoren im Wesentlichen das Produkt eines Lernprozesses, vermittelt durch das limbische System. Dieses System bewertet - wie gehört - alles nach gut/angenehm und schlecht/unangenehm. Es bestimmt die Handlungen nicht danach, was das bewusste Ich will, sondern danach, ob dieselben oder ähnliche Handlungen positive oder negative Konsequenzen hatten und deshalb wiederholt oder vermieden werden sollen. Dies dient dazu, dass wir alle Dinge, die wir tun, im Lichte unserer vergangenen Erfahrung tun. Damit ist es auch in gewissen Grenzen für Umlernen und Umerziehung empfänglich. Diese Grenzen sind in früher Jugend weit, in späterem Alter eng, aber sie sind vorhanden.

Eine Gesellschaft darf niemanden bestrafen, nur weil er in irgendeinem moralischen Sinne schuldig geworden ist - dies hätte nur dann Sinn, wenn dieses denkende Subjekt die Möglichkeit gehabt hätte, auch anders zu handeln als tatsächlich geschehen. Sie kann aber durch Belohnung und *Androhung* von Strafe (d. h. Abschreckung), durch Lob und Tadel und manchmal auch durch Strafe selbst das Verhalten der Individuen ändern, indem sie deren emotionales Gedächtnis beeinflusst. Wie dies im Einzelnen optimal zu geschehen hat, und bei welchem Menschen Erziehung zwecklos ist, bleibt detaillierten Untersuchungen überlassen. Dies würde allerdings bedeuten, dass unser Strafvollzugssystem mehr als bisher ein *Besserungssystem* sein muss. Alle Beteiligten wissen, dass dies schwierig zu erreichen und zudem sehr teuer ist.

Aufgaben für die Gruppenarbeit:

- 1. Lesen Sie 'Ihren' Text in der Gruppe und diskutieren Sie Verständnisprobleme.*
- 2. Vertritt Ihr Text eher eine schwache oder eine starke Vorstellung von Willensfreiheit? Begründen Sie Ihre Entscheidung am Text.*
- 3. Hält Ihr Text Willensfreiheit und Determination für vereinbar oder für unvereinbar? Belegen Sie Ihre Einschätzung am Text.*
- 4. Versuchen Sie die Argumentation Ihres Texts in ein Strukturbild, eine Skizze, ein mind-map oder jede andere graphische Darstellung zu übertragen.*