



universität  
wien

# MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

## Eine simultane Bekräftigung und Relativierung des Inkompatibilismus

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der Konventionalisierung  
der These von der illusionistischen Natur der Willensfreiheit für Wis-  
senschaft und Mensch?

Verfasser

Thomas Kodnar, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Mag. Dr. Konrad Liessmann

*Für Lukas und Bettina  
und für Marco.*

## Inhaltsverzeichnis

Einführung .....	1
Kapitel 1: Der freie Wille und der Determinismus. Zwei philosophische Grundhaltungen. .....	6
1.1 Spezifische Charakterisierungen des freien Willens .....	7
1.1.1 Die Definition von den alternativen Handlungsmöglichkeiten .....	7
1.1.2 Die Definition von der Volition und der Intelligibilität .....	10
1.1.3 Die Definition von der Originierung .....	11
1.2 Kompatibilismus.....	13
1.3 Inkompatibilismus .....	20
1.3.1 Determinismus.....	20
1.3.2 Libertarismus .....	23
Kapitel 2: Der naturwissenschaftliche Blickwinkel. Die Willensfreiheit in Physik und Biologie und ihr Platz in einem deterministisch anmutenden Weltbild. ....	29
2.1 Die klassische Physik und der Determinismus versus Quantenphysik. ....	29
2.2 Die Biologie, die Neurowissenschaft und der Determinismus.....	33
2.2.1 Genetik und Evolution.....	33
2.2.2 Der „Geist“ und die Neurowissenschaften .....	37
2.2.3 Ansätze fundierter Kritik an der Neurobiologie und ihre Entkräftung.....	40
Kapitel 3: Die „Wahrheit“ und die Lüge. Konventionen, Illusionen und das Machen von Wahrheiten.....	47
3.1 Bewusstsein, Wahrnehmung und Wahrheit. ....	48
3.2 Begriffe, Konventionen und Illusionen. ....	50
3.3 Moralische Wahrheit und wahre Moral.....	53
3.4 Konzepte des Selbst.....	56
Kapitel 4: Der Wille und die Wahrnehmung. Warum wir glauben, dass wir frei sind, und warum wir uns wahrscheinlich irren. ....	59

4.1 Illusionismus und Inkompatibilismus.....	59
4.2 Die „naturalistische Wende“ in Freiheit und Verantwortung.....	61
4.3 Intentionalität und Freiwilligkeit („voluntariness“) .....	63
4.4 Der Schein der Freiheit.....	64
4.5 Die <i>scheinbare</i> Kompatibilität?.....	69
4.6 Kompatibilistische und libertaristische Argumente entschärft.....	72
4.6.1 Ein inkonsequentes Zugeständnis des Agent-Kausationismus.....	72
4.6.2 Die Introspektive und die Überschätzung der menschlichen Vernunft.....	75
4.6.3 Der Agent ist das System .....	78
4.7 Das „Mehr“ der Geisteswissenschaft und die Suche nach Alternativen .....	80
Kapitel 5: Die Philosophie und das wesentlich unfreie Selbst. Potentielle Konsequenzen der „Willenslüge“ für Geistes- und Naturwissenschaften. ....	84
5.1 Was untersucht die Geisteswissenschaft? .....	86
5.2 Ist deterministische Naturwissenschaft fatalistisch? .....	90
Kapitel 6: Das naturwissenschaftliche Weltbild und seine Bedeutung für den Alltag. Zwischenmenschliche Beziehungen in einer determinierten Welt.....	93
6.1 „Wissen“ und „Verstehen“ .....	93
6.2 Determinismus und moralische Verantwortung in der Praxis.....	98
6.3 „Unpassende Ziele“ reaktiver Attitüden.....	99
6.4 Verleitet das Verständnis der eigenen Unfreiheit zu unmoralischen Verhaltensweisen und Neigungen? .....	102
6.5 Die positiven Konsequenzen .....	105
Abschließend .....	108
Literatur- und Quellenverzeichnis .....	111
Anhang I: Abstract .....	116
Anhang II: Lebenslauf .....	117

## Einführung

Obwohl der Begriff der Willensfreiheit nicht einheitlich definiert ist, lässt sich ihm eine grundsätzliche Bedeutung zuweisen, die als eine Art Voraussetzung für die Existenz des freien Willens betrachtet werden kann: die Fähigkeit nämlich, sich für eine von verschiedenen Optionen entscheiden zu können, wenn eine Handlung vollzogen werden soll. Freier Wille ist insofern „just what is required in order to act freely“<sup>1</sup>, die freie Handlung gleichsam nichts Weiteres als seine Ausübung. Nur, wenn diese Fähigkeit vorhanden ist, kann von so etwas wie Moral und moralischer Verantwortung die Rede sein, meinen einige Autoren. (Geeignete Beispiele sind Pink und Widerker, wie an ihren Beiträgen in „The Oxford Handbook of Free Will“ ersichtlich wird.) Diese erste Definition ist insofern zirkulär, da die Entscheidung, von der die Rede ist, in jenem Sinne frei ist, welcher die Willensfreiheit eigentlich ausmachen soll – der freie Wille (also die Fähigkeit zur freien Entscheidung) wird demnach erklärt durch Bezugnahme auf die freie Entscheidung (also jene, die auf der Basis eines freien Willens getroffen werden kann).

Die logische Problematik dieser grundsätzlichen Definition des freien Willens dient als erster Hinweis darauf, dass die Kennzeichnung des Menschen als ein in einem bedeutsamen Sinne „freies Wesen“ nicht ohne weitere Bedenken erfolgen kann. Eingebunden in ein Netzwerk aus Naturgesetzen, Ursachen und Wirkungen scheint der Zweifel an dieser Charakterisierung des Menschen ebenso gerechtfertigt wie – wenn nicht sogar in gewisser Hinsicht gerechtfertigter als – die Postulierung ihrer Korrektheit. Die Kontroverse, die dieser Behauptung zugrunde liegt, ist deutlich: Der Begriff der Freiheit spielt nicht nur im menschlichen Alltag eine herausragende Rolle, er ist überdies notwendiger Bestandteil von Gesetzesparadigmen, in denen etwa die Rede ist von der Meinungsfreiheit und der Entscheidungsfreiheit. Der vieldiskutierte und umstrittene Terminus, noch bevor sich die theoretische Philosophie seiner Bedeutung klargeworden ist, erscheint als das Fundament der Menschenwürde, als ein unabdingbares Recht und sogar als Bedingung des Menschseins.

Mit dementsprechender Vorsicht muss der Versuch unternommen werden, die Freiheit des Willens zu untersuchen, zu bestimmen – und vielleicht sogar zu leugnen. Die aktuelle Debatte, die im Folgenden nachgezeichnet und diskutiert werden soll, beschränkt sich

---

<sup>1</sup> Clarke, Randolph: „Alternatives for Libertarians“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011, S. 330.

dabei aber nicht auf die eine Frage, ob Freiheit Realität ist oder nicht. Diese Frage soll auch nicht im Mittelpunkt der Arbeit stehen; es fällt schwer sich vorzustellen, wie sie innerhalb einer einzigen wissenschaftlichen Abhandlung beantwortet werden könnte (nicht nur wegen der ungenauen Definition des Begriffs, aber schon allein aufgrund dieser konzeptuellen Verwirrung). Die eigentlichen Punkte, um die selbst innerhalb der einzelnen Lager in der Debatte um die Willensfreiheit gestritten wird, sind unter anderem: Wenn sie real ist – in welcher Form ist sie das? Ist sie ein Ereignis; ein Phänomen; eine Fähigkeit? Worin besteht sie? In einer Entscheidung; einer Handlung; tatsächlich nur im Willen, der dem Determinismus der materiellen Welt entgeht, selbst aber als zusätzlicher determinierender Faktor in diese eingreift?

Wenn dem Menschen aber keine Willensfreiheit zugesprochen werden kann – welche Konsequenzen zieht diese Erkenntnis nach sich? Für die Gesetzeslage; die Ethik; die Einzelperson, die sich selbst und anderen moralische Verantwortung für ihre Handlungen zuschreibt?

Diese letzten Fragen sind es, die im Zentrum der Arbeit stehen sollen. Wie ernst sind die Probleme, die mit der potentiellen Erkenntnis von der wesentlichen Unfreiheit des Menschen auftauchen? Bevor mögliche Antworten gefunden werden können, gilt es zu zeigen, aus welchem Fundament diese Erkenntnis überhaupt erwächst. Zudem soll beleuchtet werden, wieso die These weitläufig als eine Art Sorge formuliert wird; woher kommt die Angst vor der Unfreiheit, und wieso handelt es sich um eine *Angst*?

Während sie nicht aus dem Fortschritt in naturwissenschaftlichen Disziplinen geboren wurde, wird sie in modernen Debatten in starkem Ausmaß von ihren Resultaten getragen. Diese beginnen mit steigendem Erfolg das menschliche Verhalten im Detail zu erklären, ohne Gebrauch von klassischen Theorien zu machen, die Bezug auf solche Eigenschaften wie „Vernunft“, „Verstand“ oder den „Geist“ nehmen. Wo diese Begriffe in biologischen, chemischen und physikalischen Debatten auftauchen, meinen sie nicht selten anderes als in ihrer geisteswissenschaftlichen Verwendung. Die Vermutung, durch neurowissenschaftliche Untersuchungen den Ursprung aller menschlichen Handlung im Gehirn finden zu können, wird durch gegenwärtige Forschungsergebnisse gestärkt – mit ihr wächst die Angst vor der Determiniertheit des Menschen, und damit die Sorge um seine moralische Verantwortung, stetig an.

Die Debatte um den freien Willen versucht daher, zumindest aus kompatibilistischer Sicht (siehe unten), „to make sense of human free choice and action in a realm of ordered

causes“<sup>2</sup>. Strategien zur Lösung dieses Problems sind vielfältiger Natur. Sie gehen sogar so weit, eine Definition von Willensfreiheit anzustreben, die ohne alternative Handlungsmöglichkeiten auskommt<sup>3</sup>. Beispiele, bekannt als Frankfurt-Fälle (nach dem Philosophen, der erstmalig exemplarisch gegen das Prinzip der alternativen Möglichkeiten vorgegangen ist<sup>4</sup>), sollen zeigen, warum der Determinismus der moralischen Bewertung nicht im Weg steht. Die Intuition, dass der Konflikt zwischen fehlenden Handlungsoptionen und Verantwortlichkeit weit weniger tiefgreifend ist, als von manchen Seiten behauptet wird, wird in dieser Arbeit unterstützt – zugleich soll aber gezeigt werden, dass moralische Verantwortung und der freie Wille zwei wesentlich unterschiedliche Themen sind, die bei weitem nicht so eng verwandt sind, wie manche Traditionen es erscheinen lassen, und dass die Kompatibilität von Verantwortung und Determinismus daher nichts mit der potentiellen Vereinbarkeit von Freiheit und Determinismus zu tun hat.

Diese einleitenden Sätze lassen bereits einen Ton anklingen, der auf einen starken, so genannten „harten Determinismus“ hindeutet. Dabei handelt es sich um eine Position, von der sich einige Denker klar distanzieren möchten. Das liegt daran, dass – so wird behauptet – ihm zufolge nicht nur der freie Wille nicht existiert, sondern mit diesem auch „genuine responsibility, accountability, blameworthiness, or desert“<sup>5</sup> von der Bildfläche verschwinden. Der harte Determinismus wird charakterisiert als die Position, nach der nicht nur der freie Wille mit dem Determinismus inkompatibel ist, sondern auch die moralischen Verantwortungen, Verdienste und Wertigkeiten. Ein solcher Standpunkt würde umfassende Veränderungen „in the way we think about human relations and attitudes“<sup>6</sup> nach sich ziehen und wirkt daher unattraktiv. Ein weiterer zentraler Punkt dieser Arbeit wird es sein, den harten Determinismus insofern zu rehabilitieren, da beleuchtet wird, was genau es mit *genuiner* Verantwortung in diesem Zusammenhang auf sich hat. Es soll mit der Leugnung einer solchen keinesfalls gesagt sein, dass dem Menschen das Recht abgesprochen wird, dankbar zu sein, wenn ihm geholfen wird, oder wütend zu sein, wenn er missachtet wird – sofern hier überhaupt von einem *Recht* die Rede sein kann, wo es

---

<sup>2</sup> Bishop, Robert C.: „Chaos, Indeterminism, and Free Will“, in: Kane 2011c, S. 84.

<sup>3</sup> Vgl. Kane, Robert: „Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)“, in: ders. (Hrsg.) 2011c, S. 17.

<sup>4</sup> Vgl. Frankfurt, Harry: „Alternate Possibilities and Moral Responsibility“, in: Pereboom, Derk (Hrsg.), *Free Will. Second Edition*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2009, S. 185-195.

<sup>5</sup> Kane 2011a, S. 24.

<sup>6</sup> Ebenda.

sich doch um nicht zu verhindernde, mehr oder minder automatisierte Phänomene handelt. Denn der Mensch *ist* dankbar, *ist* wütend – und er *ist* sich dessen bewusst. Daher rührt letztlich auch die starke Skepsis, mit der dem Determinismus (nicht nur dem harten) begegnet wird. Was ist dieses Bewusstsein, was ist dieser Eindruck von getroffenen Entscheidungen und vollzogenen Handlungen, wenn nicht der tatsächliche Ursprung besagter Entscheidungen und Handlungen? Diese Frage stellt ein durchaus interdisziplinäres Mysterium dar:

Neuroscience itself assumes that the operation of the brain needs no assistance from conscious experiences. No one has suggested any plausible positive role that conscious experiences could have if brain processes were precisely determined by rules.<sup>7</sup>

Wenn die Vorgänge im Gehirn die bewusste Erfahrung nicht benötigen, wie und wieso sind sie entstanden? (So formuliert ist die Frage durchaus evolutionär gemeint und fragt nach den biophysikalischen Hintergründen.) Handelt es sich bei ihnen letztlich um ein Epiphänomen? Selbst dann gilt es zu klären: Wie generiert das Gehirn dieses Epiphänomen – und inwiefern ist es zweckdienlich genug, um von Menschengeneration zu Menschengeneration weiterzubestehen? Und die in diesem Zusammenhang für die Arbeit wichtigste Frage lautet: Genügt ein epiphänomenales Bewusstsein, um freien Willen zu etablieren? Hierin ruht die oben bereits angesprochene Sorge: „Explaining morally relevant behavior by genes or brain scans seems to destroy our ideas of free will and moral responsibility.“<sup>8</sup> Ein wichtiger Aspekt der Arbeit besteht in der Untersuchung von Methoden, mit denen dieser Sorge (auch auf neurowissenschaftlicher Ebene) begegnet wird.

Wesentlich für das Begreifen der Standpunkte, die hier nicht nur vorgestellt, sondern vertreten werden – harter Determinismus, Inkompatibilismus und Illusionismus – ist das oben bereits angedeutete Ablegen der voreiligen Annahme, nur freie Handlungen könnten das Ziel moralischer Wertung sein. Die „Freedom Condition of Moral Blame“, nach der ein Agent nur moralischer Schuldträger seiner Handlung sein kann, wenn er sie frei ausgeübt hat, soll als durchaus fragwürdige Behauptung betrachtet werden (wohingegen Widerker noch schreibt, die Wahrheit dieser Bedingung erscheine „uncontroversial“<sup>9</sup>). Wenn die Frage gestellt wird, ob Menschen, die intentional handeln, dies in freier Weise

---

<sup>7</sup> Hodgson, David: „Quantum Physics, Consciousness, and Free Will“, in: Kane 2011c, S. 81.

<sup>8</sup> Walter, Henrik: „Contributions of Neuroscience to the Free Will Debate: From Random Movement to Intelligible Action“, in: Kane 2011c, S. 517f.

<sup>9</sup> Widerker, David: „Frankfurt-Friendly Libertarianism“, in: Kane 2011c, S. 266.

tun, soll diese „freie Weise“ nicht länger synonym gedacht werden mit „in such a way as to render their actions appropriate candidates for moral appraisal“<sup>10</sup>.

Eine bedeutende Rolle in diesem Zusammenhang spielt die Frage, wer dieser Jemand ist, der etwas „on his own“<sup>11</sup> tun soll, um es frei zu tun – und wer oder was dieses „his own“ im Gegensatz zu ihm selbst ist, sofern da eine Differenz besteht. Genauer gesagt bedeutet dies: Wer oder was ist eine Person, ein Selbst? Wie muss die Person agieren, um *selbst* zu agieren? Welche Aspekte ihrer Handlung müssen von welchen Aspekten ihres Selbst verursacht und gesteuert werden? Reicht es aus, wenn ich als Person eine Handlung „on my own“ vollziehe, um sie als wahrhaft (willentlich) frei zu bezeichnen, oder muss diese Handlung zusätzlich „up to me“<sup>12</sup> sein? Diese letzte Frage kennzeichnet die subtilen Distinktionen, die vorgenommen werden müssen, um einen klaren Sinn aus der Rede vom freien Willen herauszuarbeiten. Ist eine Person schon frei, wenn sie allein und durch sich selbst, ohne Einfluss von externen determinierenden und kausalen Faktoren, eine Entscheidung fällt? Oder muss die Entscheidung in einem vollständigeren Sinne ihre alleinige Angelegenheit sein – nämlich in dem, dass sie genauso sehr eine andere Entscheidung allein und durch sich selbst hätte treffen können?

Die Problematik wird hier nur einführend und verkürzt dargestellt. Eventuelle Unklarheiten werden hoffentlich im Verlauf der Arbeit beseitigt. Deutlich sollte bereits geworden sein, dass es schwierig ist, vor dem Hintergrund moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse noch von einer völligen Freiheit im Sinne reiner Willkür, im Sinne einer kompletten Unabhängigkeit von der Welt, ihren Gesetzen und ihrer Vergangenheit zu sprechen. Das erste Kapitel wird ausführlicher zeigen, warum das so ist. Auch soll klar werden, warum eine simple Abwehr jeglicher naturwissenschaftlich motivierter Zweifel an der Willensfreiheit durch ein Appell an ein persönliches Bewusstsein, das zwischen den durch die Naturgesetze zustande gekommenen möglichen zukünftigen Welten und den evolvierten Vorlieben eines Organismus wählen kann, nicht genügt. „Surely having preferences does not undermine control!“<sup>13</sup>, lautet ein an eine rhetorische Frage erinnernder Ausruf eines Libertaristen.

In einem gewissen Sinne tut es das doch, lautet die Antwort. Wieso, und welche Konsequenzen sich daraus ergeben, soll im Folgenden erklärt werden.

---

<sup>10</sup> O'Connor, Timothy: „Agent-Causal Theories of Freedom“, in: Kane 2011c, S. 311.

<sup>11</sup> Widerker 2011, S. 269.

<sup>12</sup> Ebenda, S. 274.

<sup>13</sup> O'Connor 2011, S. 327.

## **Kapitel 1: Der freie Wille und der Determinismus. Zwei philosophische Grundhaltungen.**

Es gilt, spezifische Definitionen des freien Willens zu analysieren und verschiedene widersprüchliche Standpunkte zu beleuchten. Um den Überblick zu bewahren, sei zuvor der freie Wille noch einmal in einer allgemeingehaltene Weise mit den zwei besprochenen, zentralen Eigenschaften charakterisiert: Erstens liegt es an seiner Besitzerin selbst, welche Wahl sie trifft, wenn ihr verschiedene Optionen offenstehen. Zweitens findet sich der Ursprung ihrer Entscheidungen und Handlungen in ihr selbst und nicht in etwas anderem, über das sie keine Kontrolle hat.<sup>14</sup>

Eine solche allgemeine Charakterisierung trifft wiederum bereits auf erste Schwierigkeiten. Wenn die Quelle des Handelns nichts sein darf, worüber die Handelnde keine Kontrolle hat, die Quelle aber „in ihr selbst“ liegt, wird hier bereits vor jeder Konzeptualisierung des *Selbst* angenommen, dass die Einzelperson über *Selbstkontrolle* verfügt. Mehr zu diesem Problem und anderen seiner Art folgt in Kürze.

Die allgemeinste Definition von Willensfreiheit beschränkt sich also auf zwei Eigenschaften, die sich umschreiben lassen als Autonomie und die Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen Optionen. Dabei muss auf eine der Person interne Weise festgelegt werden, worauf die Wahl fällt.<sup>15</sup> Ekstrom findet erste Formulierungen dieser Prinzipien in der Nikomachischen Ethik, wo es unter anderem heißt: „A human being originates his own actions...as he fathers his own children“<sup>16,17</sup>. Inwiefern der Einzelmensch

---

<sup>14</sup> Vgl. Kane 2011a, S. 9.

<sup>15</sup> Vgl. Ekstrom, Laura W.: „Free Will Is Not a Mystery“, in: Kane 2011c, S. 366f.

<sup>16</sup> Aristoteles: „Nicomachean Ethics“, in: McKeon, Richard (Hrsg.), *Introduction to Aristotle, Second Edition*, University of Chicago Press, Chicago, 1973; zitiert nach Ekstrom 2011, S. 367.

<sup>17</sup> Um nicht zu vorschnell zu starke Zweifel an der Kohärenz der These vom freien Willen zu äußern, sei hier nur kurz angemerkt, dass dieses Zitat – oder zumindest die Tatsache, dass es in der gegenwärtigen Debatte zitiert wird – ein geeignetes Beispiel für die problematische Denkweise ist, mit der zum Teil an die Thematik herangetreten wird: Im Speziellen nun, da so vieles über Genetik bekannt ist, und es nicht falsch ist, zu sagen, dass sich die aktiven Beiträge des Menschen zur Kindeszeugung auf eine der Natur folgenden ausführenden Rolle beschränken – beziehungsweise jetzt, da der sexuelle Trieb als ein solcher gedacht werden kann, da die Biochemie der Partnerwahl weitestgehend entschlüsselt ist –, weist die Formulierung, nach der der Mensch seine Handlungen verursacht, wie er seine Kinder kriert, sehr stark darauf hin, wie *unfrei* er eigentlich im Handeln ist. Die Vorstellung von der Willensfreiheit, nach der sie existiert, sobald der Mensch in der gleichen Weise Entscheidungen trifft, in der er Nachkommen zeugt (was, um das Argument noch fragwürdiger erscheinen zu lassen, nicht selten ein dem Bewusstsein sekundäres Ereignis zu einer primär dem Vergnügen oder der Bindung dienlichen eigentlichen Absicht ist), begeht einen von zwei möglichen Fehlern: Entweder sie setzt eine dem Menschen allgemein verfügbare Freiheit voraus, deren Existenz es eigentlich erst zu beweisen gilt, oder sie reduziert Freiheit auf durchaus determinierte Vorgänge, deren völliger Ablauf lediglich nicht ins Bewusstsein tritt. In beiden Fällen spielen Verfechter der Realität

sich in einer solchen Beschreibung von autonomer Wahlfreiheit wiederfindet, wird im Weiteren im Detail besprochen.

Doch wenn Handelnde sich zu solcher Selbstbestimmung fähig fühlen, warum sollte der Behauptung, diese Freiheit bestünde in einem wesentlichen Sinne nicht, Beachtung geschenkt werden? Einer der wichtigsten Gründe dafür ist das deterministische Weltbild, das sich in der Naturwissenschaft aufzudrängen beginnt. Biologie, Neurowissenschaft, Psychologie, Psychiatrie, Sozialwissenschaften und Verhaltensstudien liefern überzeugende Hinweise darauf, dass „more of our behavior is determined by causes unknown to us and beyond our control than previously believed“<sup>18</sup>. Die Entwicklungen, die zu einem Weltbild der Unfreiheit führen, sind vielfältig; zu ihnen gehören

a greatly enhanced knowledge of the influence of genetics and heredity upon human behavior; a rapidly growing body of research on the functioning of the brain in the neurosciences; a greater awareness of biochemical influences on the brain; the susceptibility of human moods and behavior to drugs; the advent of psychoanalysis and other theories of unconscious motivation; the development of computers and intelligent machines that mimic aspects of human cognition in deterministic ways; comparative studies of animal and human behavior that suggest that much of our motivational and behavioral repertoire is a product of our evolutionary history; and the influences of psychological, social, and cultural conditioning upon upbringing and subsequent behavior.<sup>19</sup>

Es sei klargestellt, dass durch solche Fortschritte die Inkompatibilität einer deterministischen Welt und der Willensfreiheit nicht endgültig bewiesen ist – im Grunde sichern sie noch nicht einmal den Determinismus. Das Wesentliche an der Entwicklung ist die klare Richtung, in die sich Teilgebiete der Naturwissenschaften bewegen: Sie suggerieren ein deterministisches Weltbild, das einer seriösen und intensiven Beachtung bedarf.

## 1.1 Spezifische Charakterisierungen des freien Willens

### *1.1.1 Die Definition von den alternativen Handlungsmöglichkeiten*

Eine Denkrichtung, die den freien Willen zu definieren sucht, bezieht sich vorrangig auf die Fähigkeit einer Person, anders zu handeln, als sie es tatsächlich tut. „A person has free will with respect to a particular action only if the person has the ability to perform some

---

der Willensfreiheit den deterministischen Inkompatibilisten in die Hände, wie im Verlauf der Arbeit klar werden wird.

<sup>18</sup> Kane 2011a, S. 8.

<sup>19</sup> Ebenda, S. 8f.

alternative action.“<sup>20</sup> Bedeutsam ist hierbei, dass diese alternative Handlung in der wirklichen Welt nicht vollzogen wird; um die Fähigkeit als solche auszuzeichnen, genügt die hypothetische Durchführbarkeit der Handlung in einer „anderen Welt“ (mehr zu diesem Konzept folgt). Ebenso zu beachten ist, dass dieser freie Wille schon bestünde, könnte von einer Person gesagt werden, dass „at some point in his life history, he had the ability to do something other than what he, in fact, has done“<sup>21</sup>.

Es erscheint fragwürdig, von dieser hypothetisch verstandenen Fähigkeit auf eine herausragende Form von Freiheit zu schließen. Es ist zu bedenken, dass die alternative Handlungsweise nie aktualisiert werden müsste, um als solche klassifiziert zu werden. Dieses Können darf als Möglichkeit ohne jede Wirklichkeit gedacht werden: Grundsätzlich schränkt es die Willensfreiheit einer Person nicht ein, wenn sie determiniert gewesen ist, sich für die faktisch gewählte Handlung zu entscheiden, solange ein anderer determinierender Verlauf der Weltgeschichte ein anderes Ergebnis hervorgerufen hätte.<sup>22</sup> Es zeichnen sich hier erste kompatibilistische Ideen und Methoden ab.

Eine ähnliche Formulierung im Zusammenhang mit moralischer Verantwortung spricht von der Notwendigkeit von „alternative possibilities of a certain sort“<sup>23</sup>. Diese „bestimmte Art“ alternativer Handlungsweisen kann auf differente Weisen ausgelegt werden. Manche davon ermöglichen das kompatibilistische Argument, indem sie den nichtgeschehenen Alternativen überhaupt keine Relevanz für die reale Welt zuschreiben – abgesehen von ihrer Rolle als vorstellbare Ereignisse, die bei gleichbleibenden Naturgesetzen eintreffen hätten können, wären vorhergehende Geschehnisse anders verlaufen.

Die allgemeine Vorstellung, freien Willen und moralische Verantwortung gäbe es ausschließlich im Rahmen verschiedener Handlungsmöglichkeiten, ist bekannt als das Prinzip der alternativen Möglichkeiten (PAP, „Principle of Alternative Possibilities“). Andere Interpretationen dieses Prinzips sind weniger großzügig als die obige. Es ist angebracht, von verschiedenen Versionen des so genannten Alternativismus zu sprechen: Der Alternativismus der bedingten Möglichkeit meint nur, wie oben beschrieben, dass unter anderen Umständen andere Handlungen gewählt worden wären (womit er sich lediglich gegen den Fatalismus, nicht aber gegen Determinismus stellt). Eine ähnlich schwache Variante,

---

<sup>20</sup> Speak, Daniel: „The Consequence Argument Revisited“, in: Kane 2011c, S. 115.

<sup>21</sup> Ebenda.

<sup>22</sup> Vgl. ebenda, S. 128.

<sup>23</sup> Fischer, John Martin: „Frankfurt-Type Examples and Semicompatibilism: New Work“, in: Kane 2011c, S. 243.

der Alternativismus der fehlenden Hindernisse, bestimmt Freiheit als die (ebenso hypothetische) Fähigkeit, anders zu handeln, weil es nichts in der näheren Umgebung und der gegenwärtigen Situation gegeben hätte, das sich dieser nichtvollzogenen Handlung in den Weg gestellt hätte. Der konditionale Alternativismus meint mit Freisein die Fähigkeit einer Person, anders zu handeln, wenn sie anders *gewollt hätte*; hier verlagert sich das Entscheidungsmoment also um einen Schritt zurück. Der Wille determiniert (oder konditioniert) die Handlung, aber es ist bereits Gegenstand der Wahlmöglichkeit, wie oder was gewollt wird. Die wohl stärkste Variante, der unbedingte Alternativismus, versteht unter Freiheit die Fähigkeit, unter den exakt gleichen Umständen in der aktuellen Welt – mit den gleichen Naturgesetzen, der gleichen Vergangenheit und der gleichen Persönlichkeitsstruktur – anders zu handeln, als im Endeffekt tatsächlich gehandelt worden ist.<sup>24</sup>

Während die schwächeren Alternativismen es erlauben, über die Kompatibilität von Determinismus und Willensfreiheit zu spekulieren – in der einen oder anderen Weise *ist* die so genannte „freie“ Handlung in all diesen Fällen abhängig und determiniert – verleitet die letztgenannte Version zu undiskutablem Inkompatibilismus: Jegliche möglichen determinierenden Faktoren würden ihre determinierende Wirkung verlieren, wenn trotz ihres Bestehens anders gehandelt werden kann, als es ihnen zufolge getan werden sollte. Wenn Kompatibilisten sich auf das PAP berufen möchten, sind sie an eine der schwächeren Interpretationen gebunden.

Der Alternativismus der bedingten Möglichkeit ist für die Debatte weitestgehend uninteressant. Er ist nicht nur von derart hypothetischem Charakter, dass jede Überprüfbarkeit wegfällt, sondern er dient auch kaum dem Zweck des Kompatibilismus: Freiheit wäre hier nicht vereinbar, sondern gleichbedeutend mit Determinismus, da nur vorstellbare andersgeartete Determiniertheit zu einer anderen Handlungsweise geführt hätte.

Dem Alternativismus der fehlenden Hindernisse kann ebenso keine bedeutsame Rolle zugeteilt werden. Er besagt letztlich nur, dass ein Handelnder frei ist, wenn seiner gewollten Handlung nichts im Wege steht. In diesem Sinne gibt es natürlich so etwas wie Freiheit – gleichsam aber, in vielen Fällen, eindeutige Unfreiheit.

Kompatibilisten sollten sich also vorrangig auf die konditionale Analyse des PAP beziehen. Demnach ist der freie Wille insofern etwas Besonderes (und mit dem Determinis-

---

<sup>24</sup> Vgl. Walter 2011, S. 516.

mus kompatibel), da er selbst sich bis zu einem gewissen Grad dem Determinismus entzieht: Eine Person kann, trotz des Determinismus, anders wollen, als sie tatsächlich will oder gewollt hat.

### *1.1.2 Die Definition von der Volition und der Intelligibilität<sup>25</sup>*

Eine zweite Komponente der Willensfreiheit und damit ein weiterer Hauptbezugspunkt bestimmter Theorien besteht in dem volitionalen Aspekt selbst. Liegt der Fokus auf der Volition, stellt sich die Frage, wie sich der Wille in der einzelnen handelnden Person ausdrückt, und wie die Prozesse, die die Willensfreiheit ausmachen, zu verstehen sind. Was ist der freie Wille? Funktioniert er, weil er als transzendentes Vermögen nicht den Gesetzen der Natur unterworfen ist?<sup>26</sup> Ist Volition also nicht „natürlich“ im eigentlichen Sinne? Diese Interpretation, die die Willenskraft als übernatürliche Fähigkeit beschreibt, ist im Kompatibilismus unbeliebt – er meidet sie, um nicht Magie als Lösung für die Schwierigkeiten seiner Thesen heranziehen zu müssen. (Dass er aus deterministisch-inkompatibilistischer Sicht im Endeffekt auf eine solche übernatürliche Theorie hinausläuft, wird später gezeigt werden.)

Weniger spekulativ ist die Interpretation des freien Willens als die Fähigkeit, aus Gründen zu handeln. Die handelnde Person muss nur verstehen, warum sie diese und keine andere Handlung vollzieht, und die Gründe dafür als ihre eigenen Gründe (und als gute Gründe) erkennen. Das öffnet wiederum einen Spielraum für Kompatibilismus: Der Akt, und die Beweggründe für den Akt, dürfen in einem noch so starken Sinne ohne Zutun der Person verursacht sein, solange die Gründe dem Verstand intelligibel sind. Die Schwierigkeit dieser Interpretation ist allerdings klar: Damit dieser freie Wille mit dem Determinismus kompatibel ist, anstatt einfach bloß ein weiteres determiniertes Element der Welt zu sein, muss sich der verstehende Intellekt dem Determinismus entziehen – es handelt sich letztlich wiederum um einen Appell an Über- oder Unnatürlichkeit.

---

<sup>25</sup> Vgl. Walter 2011, S. 516. Nach ihm sind Alternativismus und Intelligibilität nicht der jeweilige Fokus von Theorien zum freien Willen, sondern stärkere und schwächere Interpretationen von ihnen und einem dritten Aspekt – der Ursprünglichkeit – ergeben in Kombination jeweils eine vollständige Darstellung. Zum Zweck der Übersichtlichkeit werden die drei Komponenten hier als eigenständige Zentren unterschiedlicher Stellungnahmen betrachtet. Dies ist insofern gerechtfertigt, da die Debatte um den freien Willen sich so leichter in ihre einzelnen Unterpunkte gliedern lässt und in der Praxis auch in der Form solcher Subdebatten geführt wird.

<sup>26</sup> Vgl. ebenda.

Eine noch schwächere Lesart bestimmt Willenskraft als das Vorhandensein *irgendwelcher* Motive, die hinter der Handlung stecken, inklusive unbewusster und völlig unkontrollierter Motive (und Triebe). So extrem und transzendental die erste Interpretation ausgefallen ist, so extrem und *mundan* ergibt sich diese: Welche Fähigkeit wird dem Menschen mit dem freien Willen zugeschrieben, wenn dieser letztlich mit der Willenskraft jeglichen lebendigen Organismus zusammengedacht werden kann? Natürlich handelt und will der Mensch, und natürlich stecken Gründe hinter diesem Agieren. Von einem *freien* Willen in einem bedeutenden Sinne kann allerdings nur gesprochen werden, wenn der Mensch sich der Gründe für sein Handeln bewusst ist, *aus* diesen Gründen handelt, und anders handeln würde, wenn ihm andere (und bessere) Gründe präsentiert würden – das alles überdies durch selbständigen Gebrauch seines Intellekts, der willentlich wählen kann, ohne dabei von seinen Gründen zu seinen Handlungen determiniert und verpflichtet zu werden.

### 1.1.3 Die Definition von der Originierung

Ein dritter Fokus in der Bemühung um eine Definition des freien Willens liegt auf der Macht der Originierung, der Ursprünglichkeit der Handlung in – und ausschließlich in – der handelnden Person. Es handelt sich hierbei um den Autonomiegedanken, die Idee von der Selbstdetermination, die oben bereits angesprochen wurde. Pointiert ausgedrückt wird die Idee als jene beschrieben, „that free will has its source in the very core of what makes us the persons we are“<sup>27</sup>. Der „Kern“ des Menschen, der ihn zu der Person macht, die er ist, soll die Quelle der Handlung sein. Die Formulierung ruft erstaunlich altabendländische Konnotationen hervor: Ist das eine platonische Vorstellung von Person, nach der es von jeder und jedem Einzelnen eine Essenz, eine „Idee“ gibt, deren agierendes und weltwirkliches Abbild die jeweilige gesamtkörperliche Struktur ist? Mit dem Zweifel an einer Essenz des Menschen – einer Wesentlichkeit, einer „Idee“ von „Thomas Kodnar“, von „Henrik Walter“, von „Konrad Liessmann“ oder von „Friedrich Nietzsche“ – kommt ein sofortiger Einspruch gegen die eingeforderte Originierung auf. Darf in einem philosophischen Kontext leichtfertig und ohne weitere Erläuterungen von so etwas wie dem Kern einer Person die Rede sein? Drängt sich eine solche Vorstellung von Mensch im Kompatibilismus auf, wird diese Frage ein zentraler Bestandteil seiner Kritik sein müssen: Wie

---

<sup>27</sup> Walter 2011, S. 516,

gestaltet sich das Fundament dieser Idee von der „Idee“, wenn ihm die übernatürlichen Elemente – Gott, Seele, immaterielles Sein, Magie – genommen werden? Und wenn die Verfechter eines solchen Menschenbildes gar nicht ohne derartige Elemente auskommen wollen, sondern sie bewusst einbinden, befinden sie sich dann noch in der Philosophie oder gestaltet sich die Debatte damit zu einer religiösen aus?

Es ist letztlich irrelevant, wie stark oder schwach die Interpretation der Originierung und Ursprünglichkeit ausfällt: Wenn das Menschen- und Persönlichkeitsbild, das ihr zugrunde liegt, nicht näher ergründet und begründet wird, hat sich diese Denklinie völlig anderen Problemen und Einwänden zu stellen, bevor sie in der Willensfreiheitsdebatte ernstzunehmende Beachtung finden kann. Egal, ob die Behauptung lautet, dass eine Person am Anfang einer neuen Kausalkette stehen, diese Kausalkette als Person in Bewegung versetzen können muss; oder ob nur verlangt wird, dass freie Handlungen von den persönlichen Geisteszuständen der Agentin ausgehen und in diesem Sinne in ihr ihren Ursprung finden; oder ob die Forderung nur lautet, dass die Person das letzte Glied in der Kausalkette vor der verursachten Handlung ist, um als frei handelnde Person und „Autorin“ der Handlung zu gelten<sup>28</sup> – wenn solche Formulierungen nicht vor dem Hintergrund eines schwächeren und gleichzeitig holistischeren Bildes von Person geäußert werden, werden ihnen die implizierten Begrifflichkeiten und Besonderheiten (wie eine vom Körper unabhängige Seele) im Wege stehen.

Wie sähe ein solches schwächeres und holistischeres Menschenbild, von dem aus nach der Ursprünglichkeit einer Handlung gefragt werden kann, aus? Persönlichkeit und Person müssen als Teil des in die Welt (in die *Materie*) eingebundenen Menschen verstanden werden. Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie groß (und *gerechtfertigt*) die Abneigung gegen naturwissenschaftliche Versuche, einen Kern der Person zu finden, ausfallen kann: Jegliche glatte und unbedingte Unterteilung des Gehirns, sodass ein Bereich ausschließlich seine ganz bestimmte Aufgabe erfüllt, wirkt künstlich und simplizistisch (und in ihren Konsequenzen sogar bedrohlich<sup>29</sup>), erfolgt in der neurowissenschaftlichen Ausgestaltung der Cytoarchitektur allerdings mit Erfolg.<sup>30</sup> Dennoch wird anerkannt, dass diese Bereiche nur durch Wechselwirkung und Zusammenarbeit funktionieren und Handlung hervorrufen können. Eine Wissenschaftlerin, die postuliert, nicht einfach mit Areal

---

<sup>28</sup> Vgl. Walter 2011, S. 516

<sup>29</sup> Als Beispiel sei die Phrenologie des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts genannt.

<sup>30</sup> Vgl. Bear, Mark F.; Connors, Barry W.; Paradiso, Michael A.: „Neuroscience. Exploring the Brain. Third Edition“, Lippincott Williams & Wilkins, Baltimore/Philadelphia, 2007, S. 197f.

17 den visuellen Kortex ausgemacht zu haben, ohne den ein Mensch blind ist, oder mit Areal 4 den Motorcortex, dessen Neuronen Axone an Motorneuronen projizieren, die Muskelkontraktion befehligen, sondern überdies ein Areal gefunden zu haben, das die Persönlichkeit des Menschen in sich birgt, das sozusagen als Kern des Lebewesens fungiert – eine solche Wissenschaftlerin wird nicht nur von Kolleginnen wenig ernste Aufmerksamkeit geschenkt bekommen, sie wird auch von ideellen Monisten keine Dankbarkeit erfahren. Aber wieso vertreten manche Idealisten dennoch mit der Vorstellung einer Seele, eines Kerns der Person, genau diese Idee? Sie ist schon im materiellen Kontext kaum überzeugend und überflüssig; ohne diesen Kontext, ohne jedes beobachtbare Fundament, fällt sie völlig in den Bereich des Mystischen.

Kompatibilisten, die eine Originierungsmacht im Menschen suchen, haben daher wohl die größten Erfolgsaussichten, wenn sie sich auf die mittelstarke Interpretation der Ursprünglichkeit berufen. Wenn Ursprünglichkeit darin besteht, dass die Handlung von den mentalen Zuständen der Person hervorgerufen wird, lassen sich diese mentalen Zustände immer noch als Elemente der materiellen Welt verstehen. Sie rücken dann ins Licht der Untersuchung als eventuelle kausal bedeutsame und determinierende Faktoren neben Naturgesetzen und Weltgeschichte. Wie sie sich dort halten, wird im Weiteren eine Rolle spielen.

## 1.2 Kompatibilismus

Wie also denkt der Kompatibilismus die Willensfreiheit und den Determinismus im Allgemeinen? Frei zu sein, so die vorsichtige Analyse, „means in ordinary language (i) to have the *power* or *ability* to do what you will (desire or choose or try) to do, and this entails (ii) an absence of *constraints* or *impediments* preventing you from doing what you will (desire or choose or try) to do“<sup>31</sup>. Der freie Wille tritt hier also als eine Art dispositionale Macht in den Raum<sup>32</sup> – die Macht oder Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen, die dem eigenen Willen folgen.

Sofort fällt auf, wie schwach die so dargestellte Interpretation von Willensfreiheit im Vergleich zu den anderen oben erwähnten Optionen ausfällt. Die handelnde Person muss nicht über die Fähigkeit verfügen, anders zu handeln, als sie es tut – sondern nur über

---

<sup>31</sup> Kane 2011a, S. 11.

<sup>32</sup> Vgl. Berofsky, Bernard: „Compatibilism Without Frankfurt: Dispositional Analyses of Free Will“, in: Kane 2011c, S. 159.

jene, so zu handeln, wie sie will. Es stellt sich die Frage: Wie sollte sie denn sonst handeln? Auch wird nicht verlangt, dass der Mensch seine Handlung in einem bedeutenden Sinne verursacht: Seinen Willen zu verwirklichen ist zwar scheinbar eine seiner Dispositionen, aber woher diese ihre Gültigkeit bekommt, bleibt unergründet, ebenso wie der Ursprung der Willensstruktur. Der gesamte Prozess der willentlichen Handlung darf daher bis zuletzt determiniert sein.

Allerdings – inwiefern bleibt der freie Wille dann eine „Fähigkeit“? Es wirkt so, als sei einer der beiden Begriffe schlecht gewählt. Der „freie Wille“ meint in der Literatur und im gewöhnlichen Denken zu vieles, als dass er ohne Weiteres für den bloßen Verlauf der menschlichen Handlung, oder die Fähigkeit des lebenden Organismus, sich in der Welt zu bewegen, verwendet und mit diesen notwendigen Aspekten des Seins von menschlichem Leben gleichgesetzt werden könnte. Als „Fähigkeit“ kann der freie Wille nur ins Blickfeld rücken, wenn seine Ausübung so verstanden wird, dass die Person in einer bedeutenden Weise etwas mit ihr zu tun hat. Essen, wenn es hungrig ist, kann jedes Tier, solange der Apparat, den es zur Nahrungsaufnahme nutzt, funktioniert, und solange Nahrung vorhanden ist. Das Tier Mensch soll mit der Willensfreiheit etwas Besonderes, Zusätzliches können, sonst verwandelt sich die Debatte in die Frage, wie die Gliedmaßen und Organe eines gesunden Menschen funktionieren sollten.

Der Kompatibilismus würde es sich also einerseits zu leicht machen, würde er die Willensfreiheit so simpel darstellen – nach der obigen Beschreibung liegt eine Kompatibilität zwischen ihr und dem Determinismus auf der Hand. Andererseits würde er sich unüberwindbare Schwierigkeiten einhandeln, was die Plausibilität seiner Analyse betrifft: Was hat diese erste, oberflächliche Definition tatsächlich mit dem zu tun, was weithin mit dem Begriff des freien Willens gemeint ist?

Relativ wenig, lautet die Antwort, und jene, die den Kompatibilismus vertreten, sind sich dessen bewusst. Die obige verkürzte Darstellung der Position ist längst überholt, und mit ihr sogar der klassische Kompatibilismus des zwanzigsten Jahrhunderts, der den Alternativismus beinhaltet: Die dritte Bedingung der Freiheit lautet dann, „(iii) you were ‚free to do otherwise‘ or ‚could have done otherwise,“<sup>33</sup> was sich an dieser Stelle auf fehlende Hindernisse bezieht. Das meint also nur, dass auch keine Hindernisse vorhanden gewesen wären, wäre der Wille ein anderer gewesen, und hätte dieser andere Wille eine

---

<sup>33</sup> Kane 2011a, S. 12.

andere Handlung hervorgerufen. (Es handelt sich damit um eine Art Mischung aus dem Alternativismus der fehlenden Hindernisse und der konditionalen Analyse des PAP.) Während hier die Kompatibilität mit dem Determinismus immer noch offensichtlich ist – die Person war schließlich determiniert, zu wollen, was sie wollte, hätte aber, wäre sie anders determiniert gewesen, anderes gewollt und anders gehandelt – steht dieser klassische, konditionale Kompatibilismus nicht länger im Mittelpunkt der Debatte.

Neue kompatibilistische Theorien berufen sich auf die menschlichen Fähigkeiten der Reflektion, der Selbstbeherrschung, der Vernunft. Willensfreiheit besteht in der Übereinstimmung unserer Wünsche und unserer *höherstufigen* Wünsche oder „Higher-Order Desires“:

Free will and responsibility require that we assess our first-order desires or motives and form “second-order volitions” about which of our first-order desires should move us to action. Our “wills” – the first-order desires that move us to action – are *free* [...] when they are in conformity with our second-order volitions, so that we have the *will* (first-order desires) we *want* (second-order desires) *to have*, and in that sense we “identify” with our will.<sup>34</sup>

Demnach ist der Mensch frei, der den Willen hat, den er haben will, und die Fähigkeit, diesen zu verwirklichen. Zwei Einwände sind von höchster Priorität:

Wie der Wille zustande gekommen ist, spielt immer noch keine Rolle. Für den Kompatibilismus ist das nichts weiter als der Punkt, an dem er seine Position verfestigt und von der aus er seinen Ausgang nehmen kann: Wenn der Wille determiniert ist, kann die Person immer noch im beschriebenen Sinne frei sein. Aber genügt diese Freiheit – die „Freiheit, determiniert zu sein“, oder, überspitzt formuliert, die „Freiheit zur Unfreiheit“ – tatsächlich, um vom Menschen als freiwillig handelndes Wesen zu sprechen? Vielleicht ist eine neue Distinktion an dieser Stelle angebracht: die nämlich zwischen dem „freien Willen“ und der „Freiheit des Willens“. Letztere scheint gesichert, wenn der determinierte Wille in seiner Umgebung seinen Wünschen folgend agieren kann, ohne auf Hindernisse zu stoßen. Doch der Wille ist dabei in keiner bedeutenden Weise „frei“ – weder frei von den determinierenden Faktoren der Welt, noch frei dazu, die determinierenden Faktoren mitzugestalten. Auf diesen Punkt wird im Verlauf der Arbeit an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Zusammenhängen eingegangen werden.

---

<sup>34</sup> Ebenda, S. 14.

Der zweite Einwand richtet sich gegen den offenkundigen infiniten Regress, der bei einer solchen Argumentation entsteht. Freiheit ist, den eigenen Willen zu wollen. Aber wie gestaltet sich dieses Second-Order Desire aus, wenn nicht als das Wollen des Willens zu wollen? Wie viele Higher-Order Desires sind in diesem Kontext glaubwürdig? Darf die Freiheit als unendliches Übereinstimmen des Wollens der Person mit einem übergeordneten Willen der Person verstanden werden, wobei der Wille sich *ad infinitum* selbst entspricht? Oder erfolgt zur Abwehr dieses unendlichen Verlaufs der Argumentation die willkürliche Setzung von First-Order Desires und Second-Order Volitions? Dann ist es allerdings dringend notwendig, den Willen zweiter Ordnung so zu bestimmen, dass er sich in fundamentaler Weise vom ersten unterscheidet. Sonst muss er den gleichen Anforderungen entsprechen, die auch an den ersten gestellt werden, damit er die Bedingungen der Freiheit erfüllt.

Heidegger formuliert Ähnliches, wenn er darauf hinweist, dass der Wille eigentlich nicht gewollt werden kann: „Wir können uns niemals entschließen, einen Willen zu haben, in dem Sinne, daß wir uns erst den Willen zulegen; denn jene Entschlossenheit ist das Wollen selbst.“<sup>35</sup> „Zu wollen“ ist demnach nie wirklich ein Wille, eine Entscheidung. Jeder Versuch, das Wollen zu einem Willen umzugestalten, mündet im infiniten Regress.

Die Behauptung, der Wille einer Person könne frei sein, solange sie ihren Willen will, ist demnach problematisch. Selbst, wenn sie mit dem Determinismus kompatibel wäre, würde das der Position des Kompatibilismus also nicht in besonderer Weise weiterhelfen. Zudem stellt sich erneut die Frage, inwiefern ein Mensch, der determiniert ist, zu wollen, was er zu wollen determiniert ist, und determiniert von seinem determinierten Willen eine determinierte Handlung ausübt, noch als frei bezeichnet werden kann. Der bisher hier untersuchte Kompatibilismus hat dies behauptet, bleibt aber eine Erklärung schuldig.

Vor einer Vertiefung dieser Kritik soll der Status quo der kompatibilistischen Theorie um weitere Details angereichert werden. Vielleicht ermöglicht eine Verschärfung des Begriffs der Fähigkeit ein tieferes Verständnis der Überzeugung, dass eine handelnde Person selbst im Angesicht einer determinierenden Vergangenheit anders handeln kann, als sie tatsächlich handelt.

---

<sup>35</sup> Heidegger, Martin: „Der Wille zur Macht als Kunst“, in: ders., *Nietzsche, Bd. I*, Neske, Pfullingen, 1961, S. 57.

Eine Strategie bezieht sich auf die Unterscheidung von Fähigkeit und Gelegenheit<sup>36</sup>: Fähig sein, etwas zu tun, bedeutet, über die notwendige Kompetenz zu verfügen, über die entsprechenden Funktionen und Kapazitäten. Die Gelegenheit hingegen besteht in den Umständen, in denen die Person sich befindet. Ein Kompatibilist kann darauf hinweisen, dass die Gesetze der Natur zwar die Fähigkeiten eines Menschen einschränken können – es ist ihm beispielsweise nicht möglich, aus körpereigener Kraft zu fliegen – und die Vergangenheit darüber bestimmt, ob die Gelegenheit etwas Bestimmtes zu tun sich ergibt oder nicht. Umgekehrtes gilt aber nicht unbedingt: Rein den Naturgesetzen folgend sind einer handelnden Person gewisse *Fähigkeiten* nicht abzusprechen, selbst wenn sie nie die *Gelegenheit* hat, diese einzusetzen; ein Mensch kann demnach fähig sein, etwas zu tun, das mit der Vergangenheit inkompatibel ist. Und obwohl die Vergangenheit gewisse Gelegenheiten nie aufkommen lässt, sind Gelegenheiten in der Theorie vorstellbar, die den Naturgesetzen widersprechen: Wenn sie da sind, fehlen der Person lediglich die notwendigen Fähigkeiten.<sup>37</sup>

Daher sei Determinismus mit freiem Willen kompatibel, wenn sich der freie Wille in Fähigkeiten ausdrückt, die nur aufgrund einer bestimmten Vergangenheit nicht zum Einsatz kommen, und überdies im Auftauchen von Gelegenheiten, deren Nutzung nur von den Naturgesetzen verhindert werden. Demnach,

even if determinism is true, a person can have the ability to do something that he could do only if the past had been different from what it actually was. In addition, even if determinism is true, a person can have the opportunity to do something that he could do only if the laws of nature had been different from what they actually are.<sup>38</sup>

Wenn Fähigkeit und Gelegenheit die Faktoren sind, die freien Willen etablieren, scheint eine akribische Trennung der beiden Begriffe seine Realität zu ermöglichen. Aber genügt dies? Es ist zu bedenken, dass die aktuelle Welt nun einmal sowohl in den Gesetzen der Natur, die sie bestimmen, als auch in der Vergangenheit, die verlaufen ist, besteht. In der Praxis sind die Naturgesetzlichkeit und die tatsächliche verstrichene Zeit nicht trennbar. Natürlich sind mögliche Welten vorstellbar, in denen nur die eine oder nur die andere sich nicht so verhält wie in der aktuellen Welt; aber da sich weder die fremdartigen Fähigkeiten

---

<sup>36</sup> Vgl. Speak 2011, S. 121.

<sup>37</sup> Vgl. Vihvelin, Kadri: „Libertarian compatibilism“, in: Tomberlin, James (Hrsg.), *Philosophical Perspectives, Volume 14, Action and Freedom*, Wiley-Blackwell, 2000; paraphrasiert nach Speak 2011, S. 121/122.

<sup>38</sup> Speak 2011, S. 122.

aus dieser ersten alternativen Welt noch die neuen Gelegenheiten aus der zweiten in der faktischen Welt jemals aktualisieren, ist der faktischen Person in der Welt höchstens eine hypothetische Freiheit in philosophischen Gedankenspielen gesichert – eine Freiheit, die letztlich nicht zur Anwendung kommt. Welche Art Freiheit ist das, die freie Handlungen nur in der Theorie gestattet? Ist das die Freiheit, die dem Kompatibilismus zufolge in einer determinierten Welt vorhanden ist?

Vielleicht aber ist nicht die Unterscheidung von Fähigkeit und Gelegenheit geeignet, um den Kern des Kompatibilismus zu verstehen; möglicherweise ist es wichtiger, eine klare Auffassung davon zu gewinnen, um welche Fähigkeit es im spezifischen Fall der Willensfreiheit geht. Oben wurde der freie Wille als die Macht der Person beschrieben, dem eigenen Willen entsprechend zu handeln. Diese Formulierung beinhaltet eine offenkundige Zirkularität (der freie Wille verleiht die Macht, frei und willentlich zu handeln, und diese Art zu handeln etabliert den freien Willen), weswegen es notwendig sein wird, die Willensfreiheit als dispositionale Macht und Fähigkeit näher zu erläutern. Ein möglicher Ansatz spricht von der „guidance control“, oder Lenkungskontrolle, über die der freie Mensch verfügen soll. Diese besteht darin, dass das eigene Verhalten dem eigenen Mechanismus entspringt, und „this mechanism must be appropriately responsive to reasons“<sup>39</sup>. Originierung und Intelligibilität stehen also im Mittelpunkt dieses Ansatzes: Die Handelnde muss ihr Handeln ursprünglich verursachen (wenn auch in einem schwachen Sinne; es reicht, wenn ihr Organismus das Verhalten natürlicherweise hervorruft) und sie muss über die Gründe für ihr Handeln nachdenken, sie verstehen können, sodass der Mechanismus, wenn ihm neue oder bessere Gründe intelligibel werden, entsprechendes neues Verhalten hervorruft.

Ob diese Auffassung ausreicht, um den freien Willen in einer determinierten Welt zu ermöglichen, hängt davon ab, wie diese Bedingungen für erfolgreiche guidance control – „mechanism ownership and reasons-responsiveness“<sup>40</sup> – konkret gedacht werden. Speziell lautet die Frage: *Wer* oder *was* übt die Kontrolle aus? Aus dem Bisherigen ist die Antwort nicht völlig ersichtlich. Es sind im Prinzip zwei Möglichkeiten zu untersuchen: Die starke Interpretation lautet, dass die *Person* dasjenige ist, das den Mechanismus *besitzt*, Gründe *versteht* und das Verhalten des Mechanismus *befiehlt*. Die schwächere Deutung sagt, dass der Mechanismus insofern der „personeigene“ ist, da die Person nichts

---

<sup>39</sup> Fischer 2011, S. 264.

<sup>40</sup> Ebenda.

weiter als ihr eigener Mechanismus *ist*, und der *Mechanismus arbeitet* sozusagen auf der Basis von Gründen und führt in *selbstverwaltender*, aber von den Gründen *gelenkter* und von den Umständen *bestimmter* Weise die für die Situation passendsten Handlungen aus.

Die erste Variante tritt wiederum mit einem Dualismus von Geist und Körper an die Problematik heran, der mehr Fragen aufwirft als beantwortet und einen übernatürlichen Aspekt einbringt. Auf diesem Weg gestaltet sich der angebliche Kompatibilismus zu einem Libterarismus aus.

Wird die zweite Interpretation zu Ende gedacht, stellt sich erneut das Problem ein, dass hier nicht einfach von einer Kompatibilität von Willensfreiheit und Determinismus die Rede sein kann. Vielmehr ist das die Beschreibung eines gewöhnlichen naturalistischen Determinismus, in dem das Bewusstsein von den mechanischen Vorgängen entweder zu einem Epiphänomen ohne Relevanz für das Handeln wird, oder aber einfach ein ebenso mechanischer Vorgang, der schlicht missverstanden wird als aktive Macht statt als determiniertes Ereignis.

Es fällt daher nicht leicht zu begreifen, inwiefern die kompatibilistische Argumentation die kompatibilistische These stützen soll. Entweder gibt sie sich mit einem gewöhnlichen deterministischen Weltbild zufrieden und bezeichnet das menschliche Handeln in selbstwidersprüchlicher, unpassender Weise und willkürlich in der Begriffswahl dennoch als „frei“, ohne die zugrundeliegenden Irrtümer zu bemerken; oder ihr Akzeptieren des Determinismus ist eine Art halbes Geständnis, eine Art unvollständige Interpretation, in der die Unfreiheit gleichzeitig geleugnet und unabsichtlich zugegeben wird. In gewisser Hinsicht scheint der Kompatibilismus von den falschen Ausgangspunkten aus zu arbeiten: Die Willensfreiheit wird zusammen mit dem Determinismus als *a priori*-Faktum angenommen, womit der Widerspruch zwischen den beiden ausgeblendet statt aufgelöst wird, und von dort aus wird ein Weltbild zurechtgerückt, das die beiden vereinen soll, obwohl ihre Vereinigung im Denken (ungerechtfertigter Weise) doch schon längst erfolgt ist. Stattdessen ist es wohl sinnvoller, zu fragen, ob die Welt deterministisch ist oder nicht – und dann, wenn diese Frage eine vorläufige Antwort gefunden hat, zu ergründen, ob und inwiefern der freie Wille in einer solchen Welt einen Platz einnehmen und eine Rolle spielen kann. Diese Strategie erfolgt im Inkompatibilismus deutlicher als im Kompatibilismus.

### 1.3 Inkompatibilismus

#### *1.3.1 Determinismus*

Was bedeutet es für Ereignisse, determiniert zu sein? Die Antwort ist ziemlich eindeutig: „Any event is determined [...] in case there are conditions [...] whose joint occurrence is (logically) sufficient for the occurrence of the event: It *must* be the case that *if* these determining conditions jointly obtain, the determined event occurs.“<sup>41</sup>

Der Verdacht, dass mit dem Hinweis auf Notwendigkeit von Ursache und Wirkung sowie auf bestehende Zustände und ihre logischen Folgen noch keine hinreichende Bestimmung erfolgt ist, entsteht spätestens dann, wenn die Bedingungen für Indeterminismus beschrieben werden: „Indeterminism is true if there is any event (subsequent to the beginning of time, if there is such a beginning) that is not entirely determined by what precedes it.“<sup>42</sup> Determinismus als These und Weltbild greift demnach nur, wenn *alle* Ereignisse der Weltgeschichte determiniert sind und ihr Geschehen durch ihre Determiniertheit hinreichend bedingt und erklärbar ist. Dass es grundsätzlich einige (oder auch viele) determinierte, notwendige, vollständig von vorherigen Ursachen bewirkte Ereignisse gibt, wird kaum ein Indeterminist in der Willensfreiheitdebatte zu leugnen versuchen.

Aber Vorsicht ist angebracht, wenn der Determinismus in seinen Konsequenzen begriffen werden soll. Es entsteht leicht ein fatalistischer Eindruck: Alles, was geschieht, muss so geschehen, weil es „vorherbestimmt“ ist, würde eine vorschnelle Analyse zusammenfassen. Das wäre allerdings nicht völlig korrekt, oder zumindest nicht unumstritten die Behauptung des Determinismus. Eine klare Unterscheidung zwischen „vorherbestimmt“ – oder *prädeterniniert* – und logischer, notwendiger Folge muss getroffen werden, um den Determinismus nicht in Schicksalsglauben münden zu lassen. Tatsächlich ist der Terminus des Schicksals hier gänzlich fehl am Platz.

Die Behauptung ist nämlich nicht die, dass noch vor der Entstehung der Welt – des Seins – bereits entschieden war, wie sich die Welt während ihrer gesamten Entwicklung gestalten wird. Das Geschehen ist nicht vorherbestimmt in dem Sinne, dass irgendetwas – zum Beispiel eine allmächtige Energie, die als unbewegtes Bewegendes am Anfang aller Kausalität steht – oder gar irgendjemand – etwa dieselbe Energie in der personalisierten Form eines Gottes – bewusst oder unbewusst festgelegt hat, was sich ereignen

---

<sup>41</sup> Kane 2011a, S. 4.

<sup>42</sup> Clarke 2011, S. 331.

wird. Eine solche übernatürliche Interpretation passt besser in das libertaristische Weltbild, in dem an manchen Stellen sogar der Versuch erfolgt, die persönliche Freiheit an einen schicksalshaften Ruf eines Willens, der ursprünglicher und umfassender ist als der des Menschen, rückzukoppeln; ein Versuch, der – trotz oberflächlicher Ähnlichkeiten – überhaupt nicht als Determinismus verstanden wird.<sup>43</sup>

Stattdessen ist der Determinismus angesiedelt in dem physikalischen Zeit- und Raumgefüge, in dem beobachtbare Materie die Hauptrolle (um nicht zu sagen: die ausschließliche Rolle) spielt, sodass „the precise condition of the universe one second after the Big Bang“<sup>44</sup> kausal den weiteren Verlauf des Universums bestimmt hat. Obwohl die Formulierung etwas Willkürliches und Ungenaues an sich hat<sup>45</sup>, ist der Unterschied zur fatalistischen Interpretation klar: Nichts bestimmte vor dem Sein, wie es sein soll; das Sein<sup>46</sup> ist eine Art selbstbestimmender Vorgang, und alles, was ist, kann *gleichsam als Ursache und Wirkung* verstanden werden. Eine Sekunde nach dem Urknall hätte eine hypothetische allumfassende Intelligenz aus dem Gesamtzustand des Universums ermitteln können, in welchem Zustand sich das Universum wahrscheinlich<sup>47</sup> zwei Sekunden nach dem Urknall befinden wird; dieser zweite Zustand, eine logisch notwendige Folge des ersten, übt wiederum selbst kausale Kraft auf den unmittelbar folgenden Zustand aus et cetera, bis zu einem potentiellen Ende des Seins.

Aus diesem Grund konnte Hobbes in seiner Handlungstheorie die Idee von der Willensfreiheit des Menschen als inkohärent abtun: „and if a man determine himself, the question will still remain, what determined him to determine himself in that matter.“<sup>48</sup>

---

<sup>43</sup> Vgl. Beck, Matthias: „Der Krebs und die Seele. Gen – Geist – Gehirn – Gott“, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2010, S. 145-148.

<sup>44</sup> Taylor, Christopher; Dennett, Daniel: „Who’s *Still* Afraid of Determinism? Rethinking Causes and Possibilities“, in: Kane 2011c, S. 235.

<sup>45</sup> Der Begriff „Big Bang“, oder Urknall, steht eher symbolisch als deklarativ für die simultane Entstehung von Materie, Raum und Zeit, und es gibt keine einheitliche Theorie dazu, wie genau diese vor sich gegangen ist (oder was genau dabei geschehen ist). Den Determinismus auf den Zustand eine Sekunde nach dem Urknall zu beziehen ist insofern willkürlich, da der Zustand während des Urknalls, der zehn Sekunden nach dem Urknall und der heutige Zustand alle eine sehr ähnliche kausale Rolle im Verlauf des Seins spielen.

<sup>46</sup> Diese Bezeichnung ist hier vorsichtig als verallgemeinernde Beschreibung, nicht als tiefgreifendes, metaphysisch angereichertes Prinzip gebraucht: „Das Sein“ ist all jenes, was ist. Verzeihen Sie die Trivialität und Zirkularität; an dieser Stelle scheint diese Bestimmung angebracht und ausreichend.

<sup>47</sup> Warum nur eine Wahrscheinlichkeitsangabe, keine definitive Vorhersage, erfolgen kann, soll im weiteren Verlauf der Arbeit ersichtlich werden, wenn näher darauf eingegangen wird, was Intelligenz, Wissen, Wahrscheinlichkeit und Kausalität bedeuten, welche determinierenden Faktoren was determinieren, und wieso die Quantenphysik den Determinismus nicht widerlegt, aber wohl in gewisser Hinsicht relativiert.

<sup>48</sup> Hobbes, Thomas: „The questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated between Dr Bramhall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury“, in: Molesworth, William (Hrsg.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. V, John Bohn, London, 1841, S. 34f.

Sein Verständnis von Voluntarität hat dementsprechend wenig mit einer weitläufigen Auffassung von Willensfreiheit gemeinsam und ist richtungsweisend für den Inkompatibilismus: Eine willentliche Handlung zu setzen ist in dem Fall „an effect of a prior will of motivation to perform it, a will or motivation that explains the action both by causing its performance and by lending the action its own content-provided object to provide the action’s goal“<sup>49</sup>. Die Handlung wird so zu einem Ereignis, das durch kausale Determination entsteht, und wird abgetrennt von einer spekulativen, dubiosen „Agent-Substanz“<sup>50</sup>, die etwas anderes ist als bewegte Materie.

In diesem Sinne ist eine Beschreibung des Willens als Macht oder Fähigkeit der Person nicht unbedingt falsch, aber in hohem Maße irreführend. Dass der Mensch (unter den geeigneten Umständen) fähig ist zu handeln, wie er will, steht nicht zur Debatte. Der Wille kann frei sein in dem Sinn, dass die ihm äußere Situation ihn nicht an seiner Verwirklichung hindert – diese „Freiheit des Willens“ macht ihn aber nicht zu einem wesentlich „freien Willen“. Wenn eine Person willentlich A statt B tut, weil sie A bevorzugt, so ist diese Bevorzugung ein determinierter und die Handlung determinierender Faktor, der nicht nur als Ereignis-A-einleitender „enabler“, sondern gleichsam als Ereignis-C-verhindernder „disabler“ eine Rolle spielt.<sup>51</sup>

Wenn die Welt also deterministisch ist – was im Weiteren ebenfalls zur Debatte stehen wird –, ist in ihr kein Platz für einen freien Willen; sowohl, weil er im Endeffekt nichts zu tun hätte, als auch, weil unklar ist, wie er in einer materiellen Welt, die vollständig von Kausalität durchzogen ist, entstehen sollte. Der menschliche Wille wird konstituiert von einer Summe natürlicher „enabler“ und „disabler“, wobei eine Abneigung gegen gesellschaftliche Ereignisse, die zu der „Entscheidung“ beiträgt, eine Einladung zum Abendessen nicht wahrzunehmen, mit den gleichen Augen betrachtet werden kann wie Laktoseintoleranz, die die „Entscheidung“ festigt, keine Milch zu trinken: Dem einen liegt – neben anderen Faktoren – wohl ein leichter Serotoninmangel im Körper zugrunde, wie dem anderen eine verminderte Produktion von Laktase.<sup>52</sup>

Der harte Determinismus kann daher behaupten, dass es keinen freien Willen gibt; und die Einzelperson demnach nicht in genau dem Sinne für ihre Handlungen verantwortlich

---

<sup>49</sup> Pink, Thomas: „Freedom and Action Without Causation: Noncausal Theories of Freedom and Purposive Agency“, in: Kane 2011c, S. 354.

<sup>50</sup> Vgl. ebenda.

<sup>51</sup> Vgl. Berofsky 2011, S. 165.

<sup>52</sup> Vgl. ebenda, S. 169f.

ist, in dem sie gewisse Moralthorien gerne als verantwortlich verstehen möchten. Die Natur des Universums, so könnte es fast formuliert werden, ermöglicht eine starke moralische Verantwortung nicht.<sup>53</sup> Es liegt bei dieser Interpretation allerdings ein Missverständnis vor, das in späteren Kapiteln eine große Rolle spielen wird. Die Beziehung zwischen Freiheit und moralischer Verantwortung ist weit weniger eng, als Gegner des harten Determinismus behaupten; nicht zuletzt, weil der Determinismus, wenn er im gesamten Verlauf des Seins angenommen und anerkannt wird, nichts daran ändert (letztlich sogar *dazu führt*), dass der Mensch sich verantwortlich fühlt und andere für ihr Handeln verantwortlich macht. Was das im Detail bedeutet, wird später genauer erklärt.

### 1.3.2 *Libertarismus*

Die andere Seite des Inkompatibilismus wählt den gegenteiligen Ansatz. Die Behauptung lautet, es gäbe den freien Willen, bei dem es sich um eine besondere Art der Freiheit handelt, die den Menschen als Besitzer der Fähigkeit auszeichnet, „the ultimate creator and sustainer of one’s own ends or purposes“<sup>54</sup> zu sein. Dieses Konzept vom freien Willen kann als das anspruchsvollste bezeichnet werden<sup>55</sup>, weil es den Determinismus in Bezug auf menschliche Entscheidungen und Handlungen zur Gänze leugnet und dem Menschen eine unbedingte Freiheit zuschreibt, die eigenen Ziele selbst festzulegen.

Eine lange Tradition wendet sich gegen diese These, wobei die Vorwürfe auf der Hand liegen: Es scheint, als käme der Libertarist nicht ohne eine mysteriöse Macht aus, die sich dem Verständnis der Wissenschaft notwendigerweise entzieht – „uncaused causes, immaterial minds, noumenal selves, nonevent agent causes, prime movers unmoved“<sup>56</sup> und ähnliche Konzepte liegen einer Vorstellung vom libertären freien Willen zugrunde, oder sind zumindest ihre Folgen im konsequenten Durchdenken. Strawson spricht in diesem Zusammenhang von „panicky metaphysics“<sup>57</sup>, einer Metaphysik des nahezu Übernatürlichen und Transzendenten, die unter anderem als Reaktion auf die Angst vor Unfreiheit entsteht und sich als eine Art Religiosität „im Deckmantel der Philosophie“ unter die Anthropologie mischt. Der Wille, um den es hier geht, ist nicht einfach ein „freier“ Wille

---

<sup>53</sup> Vgl. Pereboom, Derk: „Free-Will Skepticism and Meaning in Life“, in: Kane 2011c, S. 407.

<sup>54</sup> Kane, Robert: „Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem“, in: ders. (Hrsg.) 2011c, S. 382.

<sup>55</sup> Vgl. Smilansky, Saul: „Free Will, Fundamental Dualism, and the Centrality of Illusion“, in: Kane 2011c, S. 426.

<sup>56</sup> Kane 2011b, S. 381.

<sup>57</sup> Strawson, Peter F.: „Freedom and Resentment“, in: Fischer, John Martin; Ravizza, Mark (Hrsg.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, 1993, S. 66.

in dem Sinne, ohne äußere Hindernisse tun zu können, was er will, oder in dem, die hypothetische Fähigkeit zu besitzen, anders hätte handeln zu können, als er tatsächlich gehandelt hat; er ist, auch wenn es sich um eine gewagte Formulierung handelt, ein „spiritueller“ Wille. Denn in der Theorie kommt er ohne Bezugnahme auf eine Substanz, die der Person zusätzlich zu ihrer körperlichen Existenz zuzuschreiben ist, nicht aus. Der Intellekt, wie er auch vom Determinismus nicht geleugnet wird – als eine Art nicht minder determinierter „Prozessor“, als von der Komplexität des menschlichen Gehirns generierter, damit aber körperlicher Teil der Person –, wird die Aufgabe nicht erfüllen können, die ihm im Libertarismus zugeteilt wird. Dieser reflexive Verstand, diese Geistigkeit, die der freie Mensch in diesem Kontext braucht, benötigt eine ganz bestimmte Form der Eigenmacht, eine Seinsweise, die entweder aus dem determinierten Sein der Materie herausfällt oder diesen Determinismus vollkommen als Irrtum entlarvt.

Wie stark sich diese Willensfreiheit von bloßer Handlungsfreiheit unterscheidet, wird deutlich, wenn ihre Implikationen für die Interpretation des Selbst eines Menschen, seiner Person und seiner Rolle in der Welt beleuchtet werden. Die Freiheit muss hier nämlich bereits auf der Ebene der *Willensgestaltung* liegen, nicht erst auf der seiner Ausübung. „It is about self-formation, about the formation of our ‚wills‘ or how we got to be the kinds of persons we are, with the characters, motives and purposes we now have.“<sup>58</sup> Der im libertaristischen Verständnis freie Mensch tut nicht einfach, was er will – er *will* nicht einmal bloß, was er will; er *entscheidet*, was er will, und ist auf jeder dieser Stufen, in jedem Schritt auf eine bedeutsame Weise frei, zwischen verschiedenen Optionen zu wählen und bis zu einem gewissen Grad sogar neue Optionen zu schaffen (solche zumindest, die in „the range of his experience“<sup>59</sup> liegen). Eine kompatibilistische – und natürlich vor allem eine deterministische – Sichtweise lehnt der Libertarismus ab als eine Darstellung des Menschen, in der er sozusagen Sklave seiner „pro-attitudes“<sup>60</sup> ist. Er besteht auf der Existenz einer „special nature of actions of the will itself“<sup>61</sup> – Entscheidungen sind voll und ganz freie Vorgänge, die nur durch die Absichten und Ziele – die „purposes“ – einer Person erklärt werden können und nicht durch vorhergehende Ereignisse verursacht werden.

---

<sup>58</sup> Kane 2011b, S. 384.

<sup>59</sup> O’Connor 2011, S. 321.

<sup>60</sup> Vgl. Kane 2011a, S. 22.

<sup>61</sup> Ebenda.

Ist eine solche Position haltbar? Wie gestaltet sich eine undeterminierte Entscheidung, in welcher die Person vollständig für sich selbst, für die Entscheidung und die resultierende Handlung verantwortlich ist? Es tritt wiederum ein Problem des infiniten Regresses auf:

Because how one acts is a result of, or explained by, ‚how one is, mentally speaking‘ (*M*), for one to be responsible for that choice one must be responsible for *M*. To be responsible for *M*, one must have chosen to be *M* itself – and that not blindly, but deliberately, in accordance with some reasons *r1*. But for that choice to be a responsible one, one must have chosen to be such as to be moved by *r1*, requiring some further reasons *r2* for such a choice.<sup>62</sup>

Die Verantwortlichkeit – und Ursprünglichkeit – einer Handlung *nimmt kein Ende*. Die freie Person ist verantwortlich für die Entscheidung, zu handeln; für den eigenen Zustand, der zu dieser Entscheidung geführt hat; für das Geraten in diesen Zustand; für die Verfasstheit, die zu der Annahme des Zustands geführt hat et cetera *ad infinitum*. Wenn Freiheit so verstanden werden soll, wirkt die auf den ersten Blick übertrieben anmutende Rede von „panischer Metaphysik“, „spirituellem Willen“ und „Religion im Deckmantel der Philosophie“ gerechtfertigt. Der Libertarismus betrachtet den unendlichen Regress seines Verantwortungsbegriffs nicht unbedingt als Widerlegung seiner praktische Anwendbarkeit, sondern fragt nach den Ermöglichungsbedingungen einer solchen freien Kontrolle der eigenen Entscheidungen<sup>63</sup> – Bedingungen, die notwendigerweise *außerhalb* der zeit-räumlichen Materie liegen, welche wissenschaftlich befragt werden kann.

Die libertaristische Definition des freien Willens in seiner Ausübung – noch vor jeder expliziten Frage nach Verantwortung – ist selbst schon zirkulär. Wenn „beings with a will are those with the faculty for choice and action, or the power or ability to choose and to act“<sup>64</sup>, so kommt durch die Postulierung der *Freiheit* des Willens nichts hinzu als die Unabhängigkeit der willentlichen Entscheidung und Handlung von deterministischen Faktoren. Wesen mit freiem Willen sind demnach Wesen, die über Fähigkeit der „free agency“ verfügen. „Free agency“ hingegen ist definiert als die willentliche Ausübung des Willens. Die Freiheit, die hier gesucht wird, hat keinerlei Erklärungswert, fügt nichts the-

---

<sup>62</sup> O’Connor 2011, S. 320. Er selbst bezieht sich unter anderem auf Strawson, Galen: „Freedom and Belief“, Clarendon Press, Oxford, 1986.

<sup>63</sup> Vgl. ebenda.

<sup>64</sup> Ekstrom 2011, S. 369.

oretisch Brauchbares zu dem ohnehin schon schwierig zu definierenden Begriff des „Willens“ hinzu. Sie ist eine Setzung, die – entgegen Ekstroms Behauptung – sehr wohl „a mysterious matter“<sup>65</sup> darstellt.<sup>66</sup>

Eine wichtige Frage an den Libertarismus lautet, inwiefern er selbst überhaupt ohne Determinismus auskommen kann. „If an event is not determined by anything that precedes it, then whether it occurs is a matter of chance.“<sup>67</sup> Wenn *nichts* in determinierender Funktion zu einem Ereignis beiträgt, hat auch das Selbst keine kontrollierende, steuernde Macht, und die Argumentation führt in den Bereich des Zufalls. Indeterminismus, eigentlich eine Bedingung des Libertarismus, kann daher umgekehrt *gegen* ihn verwendet werden.

Obwohl dieses Problem des Zufalls oder Glücks häufig zitiert wird, kann es eine relevante Abschwächung durch die libertaristische Tradition erfahren, die Welt trotz ihrer Indeterminiertheit als von Naturgesetzen durchzogen zu verstehen. Welche Handlung vollzogen wird, mag in gewisser Hinsicht zufällig sein – aber nur im probabilistischen Sinne. Die Naturgesetze etablieren Wahrscheinlichkeiten von Ereignissen; in einer Situation, in der verschiedene Fortgänge möglich sind, liege die kontrollierende und aktualisierende Kraft nicht mehr in den Gesetzen, die bloß Wahrscheinlichkeiten regulieren, sondern in der freien Person. Sie setze die Handlung, die aus dem Ereignis mit einer Wahrscheinlichkeit von weniger als 1.0 ein tatsächliches Ereignis macht. „One may decide what to prefer for reasons that cause and justify, without necessitating, the decision outcome.“<sup>68</sup> Und durch eine solche Entscheidung wird ein Ereignis, das im probabilistischen Sinne und aus einer ganzheitlichen Perspektive immer noch Zufall ist – wird nur

---

<sup>65</sup> Ekstrom 2011, S. 369.

<sup>66</sup> Ekstrom bietet eine alternative Interpretation des Begriffs „Willen“ an, nach der es sich dabei nicht um eine Fähigkeit des Menschen handelt, sondern um eine innere Einstellung, einen Trieb (vgl. Ekstrom 2011, S. 369f). Wie der Wille als Attitüde gedacht sich der kausalen Bedingtheit, der andere Wünsche, Begierden und Triebe geläufig als unterlegen gedacht werden (sogar im libertaristischen Ansatz der Willensfreiheit als Macht ist es immer noch die Person, die ihre Einstellungen kontrolliert, steuert und verursacht), entziehen und damit frei sein kann, bleibt weitestgehend unklar: Entweder die freie Handlung folgt der stärksten Begierde, die sich nach Ekstrom dadurch auszeichnet, dass sie wirksam ist – wiederum ein zirkuläres, und sogar ein nahezu deterministisches Bild – oder die Regulierung des Willens durch die Person erfolgt via einer hierarchischen Ordnung der Wünsche, womit der infinite Regress einsetzt, der als Gegenargument gegen die „Higher-Order Desires“ dient (siehe oben).

<sup>67</sup> Clarke 2011, S. 331.

<sup>68</sup> Ekstrom 2011, S. 376.

die Naturgesetzlichkeit, nur die materielle Welt, die ohne die Variabilität der menschlichen Willkür auskommt, befragt –, indeterminierte, aber nicht arbiträre Realität.<sup>69</sup>

Es stellen sich dann aber wiederum die Fragen: Wie kommt einem Menschen diese Macht zu – und inwiefern ist sie nicht das Ergebnis einer determinierenden Vergangenheit? Die Auffassung, die die Fähigkeit, Gründe und Möglichkeiten abzuwägen und sich für eine von verschiedenen Handlungsweisen zu entscheiden, als einen Vorgang frei von jeder Notwendigkeit einstuft, bleibt Antworten schuldig. Eine vielleicht ganz andere, lediglich verwandte libertaristische Auffassung begeht nicht den Fehler (sofern es einer ist), die neuronalen Vorgänge, die zu einer Entscheidung oder Handlung führen, von dem rationalen, „geistigen“ Prozess, der diese Vorgänge angeblich steuert, abzukoppeln; sondern sie scheint einfach mit einem missverständlichen Begriff von Indeterminiertheit zu arbeiten. Kane bringt ein Beispiel für eine angeblich indeterminierte Handlung, die sogar eine Spur Zufälligkeit enthält, aber trotzdem die handelnde Person – einen Attentäter – als vollständig verantwortlich auszeichnen soll:

The assassin might fail to kill the prime minister because of undetermined events in his nervous system that might lead to a wavering of his arm. But if he does succeed in hitting his target nonetheless, despite this indeterminism, can he be held responsible? The answer is obviously yes because he voluntarily and intentionally succeeded in doing what he was *trying* to do – kill the prime minister. Yet his action, killing the prime minister, was undetermined.<sup>70</sup>

Abgesehen davon, dass eine Deterministin nicht bestreiten muss, dass der Täter aufgrund seiner Absicht und aufgrund ihrer erfolgreichen Durchführung für die Tat zur Verantwortung zu ziehen ist, kommt hier eine viel wichtigere Frage in den Raum: Ist die Handlung im Beispiel tatsächlich indeterminiert?

In keiner Weise. Ereignisse im Nervensystem sind nicht indeterminiert und sie haben gleichsam determinierende Wirkung. Was gegenwärtig neuronal vor sich geht, ist voll und ganz von dem biochemischen Arrangement des Körpers in der Vergangenheit abhängig. Ein Zucken des Arms geschieht nicht völlig zufällig ohne neuronalen Hintergrund; dieser neuronale Hintergrund wiederum ist kein unvorhersehbarer Event ohne notwendige Kausalität, sondern – neben anderen Möglichkeiten – zum Beispiel Bestandteil einer

---

<sup>69</sup> Zumindest ist das der Fall, solange man gewillt ist, Kausalität und Determiniertheit begrifflich völlig zu trennen. Die Person handelt im beschriebenen Denken zwar aus den Gründen, die sie als die überzeugendsten einstuft, aber diese Gründe zwingen sie nicht zur Handlung. Im Grunde standen ihr in der Retrospektive andere Optionen faktisch, nicht bloß hypothetisch, offen.

<sup>70</sup> Kane 2011b, S. 388.

Nervenreizung oder einer Störung im Nervensystem. Selbst, wenn der Attentäter den Premierminister nur tötet, weil ein unwillkürliches Armzucken die Kugel oder den Pfeil in die richtige Richtung lenkt – *gerade*, wenn der im Mord resultierende Prozess derart leicht nachzuvollziehen und auf seine kausalen Hintergründe hin untersuchbar ist –, ist die beschriebene Handlung *eindeutig* determiniert. Es könnte eine Überlegung wert sein, den Libertarismus auf solche und ähnliche Missverständnisse in Bezug auf die Bedeutung von Determiniertheit und Indeterminiertheit hin zu beleuchten.

## **Kapitel 2: Der naturwissenschaftliche Blickwinkel. Die Willensfreiheit in Physik und Biologie und ihr Platz in einem deterministisch anmutenden Weltbild.**

### 2.1 Die klassische Physik und der Determinismus versus Quantenphysik.

Es ist auf den ersten Blick nicht klar, warum die Physik befragt werden soll, wenn es um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des freien Willens geht. Dieser Wille soll eine Eigenschaft von lebendigen Wesen sein. Er soll Denker zudem in die geistige Dimension dessen, was es heißt, Mensch zu sein, führen. Können Philosophie, Psychologie und Biologie nicht daher alles zu dem Thema verraten, was es zu verraten gibt?

Die Wirklichkeit – und damit ist auch die Praxis der Debatte gemeint – belehrt den Physikskeptiker eines Besseren. Die Frage nach dem Determinismus oder Indeterminismus der Welt wird vorrangig auf dem Gebiet der Physik gestellt (wie die Beiträge von Hodgson, Bishop und Atmanspacher in „The Oxford Handbook of Free Will“ exemplarisch belegen). Um aber den obigen Einwand gegen den Nutzen der Physik für die Debatte nicht als völlig unberechtigt hinzustellen, soll trotzdem geklärt werden, inwiefern die Physik ihren Beitrag zu einer Diskussion leistet, die weitgehend rein auf der Ebene des Lebendigen geführt wird.

Ein idealer Ausgangspunkt für dieses Unterfangen ist eine Beschäftigung mit Erwin Schrödingers nahezu interdisziplinärer Arbeit. So fragt er selbst: „Was ist das Kennzeichen des Lebens? Wann sagt man von einem Stück Materie, es lebe?“<sup>71</sup> Mit der Formulierung gibt er natürlich bereits einen ersten wichtigen Hinweis: Das Lebendige bleibt ein Stück Materie. Der angebliche Gegensatz von der reinen Materie und dem lebendigen Organismus wird im Denken umgehend abgelegt – es kann höchstens von der toten Materie und der lebendigen Materie die Rede sein.

Was aber nun ist Leben, wann ist dieses Stück Materie ein lebendiges?

Wenn es fortwährend „etwas tut“, sich bewegt, mit der Umwelt Stoffliches austauscht usw., und zwar während einer viel längeren Zeit, als wir unter gleichen Bedingungen von einem unbelebten Stück Materie erwarten, daß es „in Bewegung bleibe“.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Schrödinger, Erwin: „Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet“, Piper, München, 2012, S. 123.

<sup>72</sup> Ebenda.

Die tote Materie, von der Umwelt isoliert, wird demnach schnell aufhören, sich zu bewegen, und einen Gleichgewichtszustand, einen „Zustand ‚maximaler Entropie‘“<sup>73</sup> erreichen. Entropie, kurz umrissen, ist ein thermodynamischer Begriff, der so etwas wie „Unordnung“ meint. Schmelzen in einem Glas Limonade die Eiswürfel, verlieren die Eiskristalle ihre typische Form (und ihre kühlende Funktion) und das Getränk wird verwässert und verliert an Geschmack. Die Unordnung in dem Glas hat zugenommen – die Entropie ist angestiegen.<sup>74</sup>

Die lebende Materie, der Organismus, verhält sich im Vergleich dazu anders – und gibt daher Rätsel auf –, „weil er sich dem raschen Verfall in einem unbewegten ‚Gleichgewichtszustand‘ entzieht“<sup>75</sup>. Es ist aber ein großer Irrtum – überdies ein Irrtum mit langer Tradition und aufdringlicher Beständigkeit – anzunehmen, „im Körper sei eine unkörperliche, übernatürliche Kraft wirksam“<sup>76</sup>. Diese angebliche Kraft ist das, wovon in der Willensfreiheitsdebatte häufig die Rede ist, wenn die Handelnde, die Person oder der Intellekt als den Körper und seine Handlungen kontrollierende, verwaltende, steuernde Entität dargestellt wird, die sich den determinierenden Gesetzen der Physik<sup>77</sup> entziehen können soll.

Die eigentliche Erklärung für die Fähigkeit des Organismus, seinen Zerfall zu verlangsamen, ist um einiges naheliegender: Dieses Kunststück gelingt ihm „[d]urch Essen, Trinken, Atmen und (im Falle der Pflanzen) durch Assimilation“<sup>78</sup>. Schrödinger erklärt, wie sich das Lebendige durch seinen Stoffwechsel auszeichnet und am Leben erhält:

[...] Alles, was in der Natur vor sich geht, bedeutet eine Vergrößerung der Entropie jenes Teiles der Welt, in welchem es vor sich geht. Damit erhöht ein lebendiger Organismus ununterbrochen seine Entropie [...] und strebt damit auf den gefährlichen Zustand maximaler Entropie zu, der den Tod bedeutet. Er kann sich ihm nur fernhalten, d. h. leben, indem er seiner Umwelt fortwährend negative Entropie entzieht [...]. [...] Das Wesentliche am Stoffwechsel ist, daß es dem Organismus gelingt, sich von der Entropie zu befreien, die er, solange er lebt, erzeugen muß.<sup>79</sup>

---

<sup>73</sup> Schrödinger 2012, S. 123.

<sup>74</sup> Vgl. ebenda, S. 124.

<sup>75</sup> Ebenda.

<sup>76</sup> Ebenda.

<sup>77</sup> Vgl. Hodgson 2011, S. 57.

<sup>78</sup> Schrödinger 2012, S. 124.

<sup>79</sup> Ebenda, S. 125f.

Die Physik kann also einiges zum Verständnis des Lebens beitragen. Das Konzept der Entropie ist, wenn nicht mehr, dann zumindest eine hervorragende Ergänzung für die Biologie.

Die klassische Physik, aus der ein deterministisches Weltbild entstanden ist, nach dem „the material universe develops or changes over time wholly in accordance with definite and unequivocal physical laws“<sup>80</sup>, hat allerdings eine entscheidende Umgestaltung durch die Quantenmechanik erfahren. Ihr zufolge führt die Kombination von Vergangenheit und Naturgesetzen lediglich zu einem „spectrum of alternative outcomes, with varying probabilities“<sup>81</sup>. Dementsprechend geben die mathematischen Zeichen der Quantenphysik nicht die tatsächlichen Mengen der beobachtbaren Eigenschaften eines physikalischen Systems an, wie die klassische Physikerin es gewohnt ist, sondern die Wahrscheinlichkeiten verschiedener möglicher Beobachtungen. Die Behauptung ist dabei aber nicht, dass der Zustand des Systems bis zur faktischen Messung einfach unbekannt ist. Vielmehr befindet sich das System tatsächlich in einem „reinen Zustand der Wahrscheinlichkeiten“, einer Superposition oder Überlagerung der einzelnen Möglichkeiten. Knapp gesprochen bedeutet dies, dass eine erfolgreiche Messung, nach der ein tatsächlicher Eigenzustand des Systems festgestellt worden ist, nicht nur die Beobachtenden über die Quantität aufklärt und aus dem Rechnen mit bloßen Wahrscheinlichkeiten befreit – sondern vielmehr legt die Messung den Eigenzustand erst fest.

Eine solche Auffassung eröffnet einem relevanten Indeterminismus einen Weg in das physikalische Weltbild. Wenn physikalische Systeme sich vor der Beobachtung in einer Superposition befinden, in der ihr Zustand in keiner Weise festgelegt ist, kann von einem relevanten Determinismus ohne dem Vorhandensein und Wirken eines beobachtenden Verstandes keine Rede sein. Dieser beobachtende Verstand wäre demnach, im Umkehrschluss, nicht vom physikalischen Zustand des Universums determiniert. Klingt das nicht sehr nach einer Bemächtigung der *messenden* Einheit, die ihr die Freiheit gibt, über den Zustand der Welt mitzuentcheiden? Und ist diese messende Einheit nicht, in allen relevanten Situationen und Kontexten, der Mensch?

Diese Darstellung der Quantenmechanik ist zugegebenermaßen verkürzt und umfasst nicht die vollständige Komplexität der Thematik, wie sie es verdient hätte. Der kurze

---

<sup>80</sup> Hodgson 2011, S. 57.

<sup>81</sup> Ebenda, S. 58.

Einblick erlaubt es allerdings bereits, erste Gegenfragen und Einwände zu formulieren, die den optimistischen Ton des letzten Absatzes dämpfen.

So stellt sich eingehend die nicht unbedeutende Frage, wie die Quantenmechanik zu einer bedeutsamen Freiheit führen soll, wenn der ihr zugrundeliegende Indeterminismus doch genauso gut – wenn nicht besser – durch bloße Zufälligkeit erklärt werden kann. Quantenphysik beschreibt eine relevante indeterministische Natur der mikroskopischen Welt, der Welt der Atome, der Neutronen, Protonen und Elektronen; ihre Anordnung in einem physikalischen System, der Zustand dieses Systems, sei eine Überlappung mehrerer unterschiedlich wahrscheinlicher Möglichkeiten; bleibt das System unbeobachtet, befinde es sich weiterhin in dieser Superposition. Das System zeigt sich notwendigerweise in der makroskopischen Welt aber dennoch in einer *fixen* Gestalt.

Ein plastisches Beispiel ist in der Form der Quantenampeln gegeben, die nicht immer Grün, dann Gelb, dann Rot zeigen, sondern mit fünfzigprozentiger Wahrscheinlichkeit stattdessen ein Grün-Rot-Gelb-Muster aufweisen.<sup>82</sup> Es mag sein, dass es nichts gibt, das (aufgrund der Anordnung des Systems) determiniert, welches Muster erscheint. Alles, was dies über eine potentielle Beobachterin aussagt, ist jedoch, dass sie beim Erreichen einer gelbleuchtenden Ampel nicht vorhersagen kann, ob sie als nächstes rot oder grün leuchten wird. Ihre Beobachtung der nächsten Farbe klärt sie auf; eine langfristige Beobachtung ermöglicht vielleicht die Einschätzung der Wahrscheinlichkeiten, mit denen die Muster sich abwechseln – etabliert diesen Eigenzustand des Musterwechsels möglicherweise erst. Doch um daraus auf eine relevante Freiheit der eingreifenden Beobachterin zu schließen, benötigt es zusätzliche Postulate, die sich in keiner Weise aus der Quantenmechanik ableiten. Es scheint sich lediglich um Zufälle zu handeln, die durch das Messen und Quantifizieren ihre Zufälligkeit bis zu einem gewissen Grad (oder sogar vollständig) verlieren und einem retrospektiv erkennbaren Muster folgen. Damit die Beobachterin ihre Messungen mit freiem Willen unternimmt, muss diese Willensfreiheit zusätzlich gesetzt werden – sie ist in der Theorie noch nicht enthalten. Hier kann höchstens von einer wechselseitigen Abhängigkeit von „Agent“ und „externer Welt“ gesprochen werden, die vielleicht umfassender ist, als die klassische Physik angenommen hätte.

Damit das aber eine wesentliche Rolle in der Debatte um den freien Willen spielen kann, benötigt es einen fundamentalen Dualismus, nach dem die Agentin in geringerer

---

<sup>82</sup> Vgl. Bishop 2011, S. 88ff.

Weise ein indeterminiertes physikalisches System ist als der Rest der Welt. Sonst gerät das Weltbild lediglich in eine Verkettung von sich gegenseitig bedingenden Zufällen, die nach und nach die beobachtbaren Tatsachen etablieren – und plötzlich übernimmt die klassische Physik wieder die Überhand, weil auch zufällig entstandene Muster nichts anderes sind als objektiv beobachtbare, messbare Muster, die damit einen Determinismus hervorrufen. Um dieser reinen Zufälligkeit, die überdies auch noch (so paradox es scheint) in Determinismus mündet, zu entgehen, müssen physikalische Ereignisse und menschliche Begierden, Gefühle und Werte als zwei völlig verschiedene Ebenen gesetzt<sup>83</sup>, das Geistige wiederum vollständig vom Nichtgeistigen, Physikalischen abgetrennt werden<sup>84</sup>. Dann hätte der freie Wille eine Chance, Bestandteil der Quantenphysik zu werden.

Aus der Theorie selbst geht er aber nicht hervor. Diese ermöglicht entweder den Indeterminismus im Sinne reiner „randomness“ – oder aber sie verleitet zu dem Gedanken, dass ihr versteckte Mechanismen und unbekannte Regeln zugrunde liegen, deren Entdeckung erst bevorsteht.<sup>85</sup> Die auf Wärmemaschinen spezialisierte Ingenieurin wird schließlich bei der Untersuchung eines Elektromotors „nicht auf die Idee verfallen, der Elektromotor sei von Geisterhand getrieben, nur weil er sich auf einen Hebeldruck hin in Bewegung setzt, ohne Feuerung und Dampf“<sup>86</sup>. Vielleicht wäre es angebracht, zumindest die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass scheinbare quantenphysische Zufälligkeit und Indeterminiertheit nach Prinzipien arbeitet, die noch nicht verstanden sind.

## 2.2 Die Biologie, die Neurowissenschaft und der Determinismus

### *2.2.1 Genetik und Evolution*

Das moderne biologische Denken ist weitläufig geprägt von Genetik und Vererbung – sowie von dem umstrittenen Wort, das diesen beiden gleichsam als theoretische Ermöglichungsbedingung zugrundeliegt und ihre reale Konsequenz darstellt: Evolution. An anderer Stelle wird viel über Evolutionstheorie geschrieben und diskutiert. Für den Rahmen dieser Arbeit reicht vorerst die Anerkennung der kurz zusammengefassten Behauptung,

---

<sup>83</sup> Vgl. Bishop 2011, S. 95.

<sup>84</sup> Vgl. Bishop, Robert; Atmanspacher, Harald: „The Causal Closure of Physics and Free Will“, in: Kane 2011c, S. 108.

<sup>85</sup> Vgl. Bishop 2011, S. 90.

<sup>86</sup> Schrödinger 2012, S. 134.

dass natürliche Selektion die Vielfalt der lebenden Arten begründet; dass diese Evolution durch die variierenden phänotypischen Merkmale unterschiedlicher Individuen bedingt ist; dass ein Zusammenhang zwischen den Merkmalen und den Überlebenschancen einer Art (und den Individuen dieser Art) besteht; und dass ein ebenso bedeutender Zusammenhang zwischen den Merkmalen von Eltern und Nachkommen besteht. Dieser letzte Punkt meint die biologische Vererbung. Ihre theoretische Grundlage ist die Genetik; ihre stoffliche Grundlage ist das Gen.

Der Begriff des Gens ist schwierig zu fassen. Schrödinger spricht von ihm als „hypothetische stoffliche Strukturunterlage“<sup>87</sup> der Ähnlichkeit zwischen Nachkomme und Eltern. Jahrzehnte, nachdem er diese Worte verfasst hat, ist das Genom des Menschen – die Gesamtheit der vererbaren Information in einer menschlichen Zelle – entschlüsselt worden<sup>88</sup>, das Feld der Genetik hat die Begreifbarkeit ihres Untersuchungsobjekts vorangebracht<sup>89</sup> und unter dem Gen wird nun ein Abschnitt der Desoxyribonukleinsäure (DNA) verstanden, die den Bauplan für den Menschen, der entstehen soll, enthält. Das Gen ist daher nicht mehr derartig vage wie zu der Zeit von Schrödingers Beschäftigung mit der Frage, was Leben sei. Dennoch erfährt der Begriff bis in die Neuzeit Kritik. Er sei ungenügsam und untauglich für die Biologie, weil das Gen selbst zu wenig ist, um das Leben und seine Vielfalt hinreichend zu beschreiben; die vollständige Erklärung liege „in der Art, wie Gene mit anderen Genen verknüpft sind durch die komplexen regulatorischen Mechanismen, die in ihren Wechselwirkungen festlegen, wann und wo ein bestimmtes Gen exprimiert wird“<sup>90</sup>.

Schrödinger selbst liefert – in seiner vorsichtigen Kritik eben dieses Vorgangs – einen entscheidenden Hinweis darauf, warum es dennoch sinnvoll sein kann, den Organismus in möglichst kleine Bestandteile zu gliedern und mit dem Begriff des Gens zu arbeiten:

Es scheint weder angebracht noch möglich, die Potentialanlage eines Organismus, der im wesentlichen eine Einheit, ein „Ganzes“ ist, in getrennte „Merkmale“ zu zergliedern. Was wir nun aber in einem bestimmten Falle tatsächlich feststellen, ist die Verschiedenheit eines Ahnenpaares in einer ganz bestimmten Eigenschaft (zum Beispiel blaue, bzw. braune Augen), und daß der Nachkomme in dieser Eigenschaft entweder dem einen oder dem anderen Vorfahren folge. Was wir im Chromosom ausmachen, ist der Sitz dieser Verschiedenheit.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> Schrödinger 2012, S. 67.

<sup>88</sup> Vgl. Bear, Connors, Paradiso 2007, S. 32.

<sup>89</sup> Vgl. ebenda, S. 30f.

<sup>90</sup> Keller, Evelyn Fox: „Das Jahrhundert des Gens“, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2001, S. 131.

<sup>91</sup> Schrödinger 2012, S. 67.

Vor diesem Hintergrund ist die Rede vom Gen nicht nur gerechtfertigt, Schrödinger irrt – historisch betrachtet – zudem in der Annahme, die theoretische Gliederung des Organismus in Einzelteile sei nicht möglich.

Es ist somit klar, was gemeint ist, wenn von dem genetischen Code gesprochen wird. Ohne auf Details einzugehen, gibt dieser Code in den Chromosomen „das vollständige Muster der zukünftigen Entwicklung des Individuums“<sup>92</sup> an. Das bedeutet so viel wie die (vorsichtige) Gleichsetzung der ganzheitlichen Person mit ihrem genetischen Code.<sup>93</sup> Aber der Aufgabenbereich dieser materiellen Strukturen erschöpft sich nicht in einer Art Wörterbuch des Lebens. Schrödinger formuliert dazu:

Der Begriff „Code“ ist selbstverständlich zu eng. Die Chromosomenstrukturen tragen gleichzeitig dazu bei, die Entwicklung, welche sie ahnen lassen, hervorzubringen. Sie sind zugleich Gesetzbuch und ausübende Gewalt, Plan des Architekten und Handwerker des Baumeisters.<sup>94</sup>

Den Genen wird hiermit einiges zugetraut.<sup>95</sup> Besonders auffällig und bedeutsam für die Debatte um den freien Willen ist, dass der Code im Menschen (und natürlich nicht nur in ihm, aber er ist das für die Debatte relevante Wesen) eine Aufgabe übernimmt, die laut Libertaristen der geistigen oder intellektuellen Dimension seiner Person zukommen soll: Die Selbststeuerung, die Eigenorganisation, die Selbstgestaltung und Selbstentfaltung wird maßgeblich von der Materie geleistet, die nach deutlichen, unabdingbaren Gesetzen

---

<sup>92</sup> Schrödinger 2012, S. 56.

<sup>93</sup> Dass dieser nur im jeweiligen lebensrealen Kontext interpretiert werden kann – dass also die Umgebung, die Umstände, die Erziehung, die Erfahrungen im weitesten Sinne ebenfalls einen Beitrag zur Person leisten –, ist damit weder geleugnet noch angezweifelt. Das Fachgebiet der sogenannten Epigenetik beschäftigt sich im Detail mit der Frage, wie Faktoren außerhalb der individuellen DNA ein Lebewesen auf biologischer Basis beeinflussen. Gleichzeitig muss dazu gesagt werden, dass diese Einflüsse wiederum so weit gehen können, dass sie Änderungen an den Genen des Wesens vornehmen, die angeblich nichtgenetischen Faktoren also in gewisser Hinsicht wohl doch als genetisch, die Epigenetik damit gleichsam als Teilgebiet der Genetik verstanden werden müssen. Leicht zu verstehende Einführungen in diese Thematik für Interessierte ohne biologisch fachlichen Wissenshintergrund finden sich in „Epigenetik. Wie Erfahrungen vererbt werden“ von Bernhard Kegel (DuMont, 2012) und „Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern“ von Joachim Bauer (Piper, 2012).

<sup>94</sup> Schrödinger 2012, S. 57.

<sup>95</sup> Interessant ist, dass Schrödinger die Strukturen nicht als Architekt und Baumeister, sondern als deren „Plan“ und „Handwerker“ beschreibt. Ob er sich nicht getraut hat, soweit zu gehen, den Genen auch die leitende Funktion zuzuschreiben, ob er physikalische Naturgesetze hinter den Führerpositionen vermutet, oder ob es sich tatsächlich um ein Fenster für der Materie entgegengesetzte geistige (oder seelische) Einflüsse handeln soll, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, wird aber im weiteren Verlauf der Arbeit noch einmal angesprochen werden.

vorgeht. Die Genetik macht deutlich, wieso sich ein deterministisches Weltbild in der Biologie aufdrängt.

Aber es ist nicht nur Genetik, die diesen Eindruck vermittelt. Der natürliche Hintergrund von Handlung und Intentionalität aus biologischer Sicht wirkt ernüchternd im Vergleich zu den anspruchsvollen philosophischen Theorien vom rationalen Agenten. Zwar ist es wahr, dass in der Natur viele aktive Formen von Handlung zu finden sind – „flagellated protozoa propel themselves about, jellyfish enwrap their prey, insects buzz to and fro“<sup>96</sup>. Ebenso stimmt es, dass „a salmon swimming upriver or a bird building a nest“<sup>97</sup> fortschrittlichere Entwicklungen dieser simpleren handlungsartigen Phänomene sind. Doch ist es inkonsequent und widersprüchlich, „the active exploration of [sic!] its environment by a human child and the intentional agency of an adult“<sup>98</sup> einerseits in genau diese Entwicklung einzuordnen, ihnen andererseits einen völlig neuen, zuweilen mysteriösen Kontext zu verleihen: Die Entwicklung der Handlungsfähigkeit, die sich abzeichnet, ist nämlich nicht hin zu immer größer werdender Freiheit von der deterministischen Natur, sondern zu einer zwar komplexeren und vielfältigeren, aber immer noch determinierten Einordnung in und Anpassung an den Rest der Natur. Die rationalen Fähigkeiten, die dem Menschen seine Freiheit verleihen sollen, sind (in gewisser Hinsicht erstaunliche) Updates der früheren Versionen von intentionaler Handlung, aber nichts daran impliziert auch nur die Möglichkeit einer Befreiung aus den deterministischen Abläufen der Naturgesetze.

Selbst wenn die Handelnde als direkte Ursache einer Handlung verstanden werden will, muss immer noch von einer Verursachung durch vorhergehende Ereignisse und Gegebenheiten die Rede sein – etwa „psychological events such as the agent’s having certain beliefs and desires“<sup>99</sup>. Bewusste Handlungen beginnen durchaus in einer entscheidenden Weise mit dem Gehirn. Doch damit ist keine Vernunftkompetenz gemeint, die indeterminiert und frei ihren Willen durchsetzt: Zwischen unbewussten Reflexen wie der Erweiterung der Pupillen, wenn das Licht ausgeht, und den bewussten Bewegungen, die von

---

<sup>96</sup> Clarke 2011, S. 335.

<sup>97</sup> Ebenda.

<sup>98</sup> Ebenda.

<sup>99</sup> Ebenda, S. 343.

Neuronen des Frontallappens initiiert werden – sogenannten „willentlichen“ Bewegungen – besteht letztlich kein allzu großer Unterschied.<sup>100</sup> Es handelt sich nur um unterschiedliche Ebenen der Motorik. Keine davon liefert einen Hinweis auf eine relevante Freiheit des menschlichen Willens.

### 2.2.2 Der „Geist“ und die Neurowissenschaften

Doch wie kommt in diesem Fall das menschliche Bewusstsein, der „Geist“, ins Spiel? Die handelnde Person weiß doch im Normalfall, dass sie handelt; sie hat vor wichtigen Handlungen Zeit und Mühe investiert in die Entscheidung, wie vorzugehen ist, welche Alternativen ihr zur Verfügung stehen und welche davon abzulehnen sind. Dieser Prozess wirkt auf die Einzelperson selten automatisiert. Die Annahme des Determinismus könnte sogar zu der weiteren Annahme verleiten, der Entscheidungsprozess sollte um einiges einfacher und schneller verlaufen – kein Mensch könnte sich in so etwas wie einem Dilemma befinden, wenn das Ergebnis doch schon längst feststünde.

Die Neurowissenschaften entlarven dieses Denken als wesentliches Missverständnis. Auch ein determinierter Prozess kann Anstrengung und ein geringes Maß an Unsicherheit bedeuten. Die Entscheidung, einen schwierigen philosophischen Text zu schreiben oder stattdessen einen spannenden Kriminalroman zu lesen, ist eine sehr reale Konfrontation zweier widersprüchlicher Motivationen, die sich als Antriebskraft auf das Verhalten auswirken. Doch was letztlich geschieht – welche Option gewählt wird –, wird durch neuronale Vorgänge, den Grad der jeweiligen Antriebskraft, die Stärke des jeweiligen Bedürfnisses hinreichend bestimmt.<sup>101</sup> Dass diese Vorgänge automatisiert sind, bedeutet in keiner Weise, dass sie nicht als echte innere Konflikte wahrgenommen werden können.

Die Fragen, die sich lediglich stellen, sind – wie und warum? Wie *erzeugt das Gehirn den „Geist“*, wie es neurowissenschaftlich formuliert werden kann<sup>102</sup>, diese kuriose Fakultät, die sich selbst über all das informiert, was in ihr vorgeht? Für einen gelungenen Umgang mit der Welt wäre das nicht notwendig: Vollständige Verhaltensweisen werden von breitangelegten Systemen orchestriert, die gänzlich ohne einen hochentwickelten Verstand auskommen.<sup>103</sup> Daher auch die Frage nach dem Warum: Hat es evolutionäre Vorteile, den Organismus mit einem hohen Maß an Selbstbewusstsein auszustatten? Die

---

<sup>100</sup> Vgl. Bear, Connors, Paradiso 2007, S. 510.

<sup>101</sup> Vgl. ebenda.

<sup>102</sup> Vgl. ebenda, S. 14.

<sup>103</sup> Vgl. ebenda, S. 482.

Neurowissenschaft liefert bisher keine endgültige, einheitliche Antwort. In folgenden Kapiteln werden philosophische Überlegungen zu dieser Frage bedeutsam sein.

Was im neurowissenschaftlichen Kontext jedenfalls trotz aller deterministischen Implikationen nicht verloren geht, ist die handelnde Person als Teil der Kausalkette, die ein Ereignis in der Welt hervorbringt. Diese Rolle der bewusst Handelnden sollte allerdings nicht überschätzt werden:

Clearly, the burning of a fuse cannot cause an explosion of a firecracker if a lighting of a fuse that precedes and correlates with the explosion comes before the burning of the fuse. Obviously, both the lighting of the fuse and the burning of the fuse are among the causes of the explosion. Other things being equal, if the fuse had not been lit – or if the lit fuse had stopped burning early – there would have been no explosion.<sup>104</sup>

Was Mele hier zu retten versucht, ist die kausale Rolle der bewussten Intentionen im Hervorbringen einer Handlung, indem er diese mit dem Brennen einer Lunte vergleicht. Es ist richtig, dass beide am Ergebnis beteiligt sind – einer Handlung beziehungsweise der Explosion eines Knallkörpers. Doch wie das Anzünden der Lunte erst ihr Brennen verursacht, und wie sie nicht brennen könnte ohne das vorherige Entflammen, so verursachen die neuronalen Ereignisse die bewusste Intention. Genauso wenig, wie die Lunte einfach von selbst zu brennen beginnen kann, wenn die Umstände dies nicht entsprechend determinieren, ist es einem Bewusstsein möglich, ohne die determinierenden neuronalen Prozesse eine Entscheidung zu treffen. Am willentlichen Handeln gibt es demnach nichts, was in einer bedeutsamen Weise frei ist – etwa „frei von der determinierenden Materie“ oder „frei, die neuronalen Ereignisse zu ändern und zu steuern“. Jedes bewusste Handeln gegen die primären Triebe, Wünsche und Ziele, gegen eine determinierte Handlung, „gegen die Materie“, gründet wiederum selbst in unbewussten Ursprüngen und neuronalen, materiellen, determinierten Vorgängen.

Tatsächlich trägt das Unbewusstsein in größerem Ausmaß zu den Entscheidungen einer Person bei, als der Fokus auf Vernunft und Verstand, auf praktische Rationalität, in der philosophischen Betrachtungsweise vermuten lässt. Das geht so weit, dass die bewussten Gründe, die jemand für sein Handeln angibt, in manchen Fällen lediglich Konfabulationen sind, erfundene Gründe, anhand derer sich die Person ihr eigenes Handeln

---

<sup>104</sup> Mele, Alfred R.: „Free Will and Science“, in: Kane 2011c, S. 504.

retrospektiv erklärt, um sie in den eigenen Verständnishorizont einzugliedern.<sup>105</sup> Solche Umstände passen besser in das neurowissenschaftliche Bild von Handlung als in die Vorstellung vom freien Willen des Menschen, die zumindest verlangen sollte, dass den rationalen Handlungsgründen der jeweiligen Person selbst eine herausragende kausale Rolle zukommt, nicht bloß zugrundeliegenden determinierten Strukturen.

Wer oder was kontrolliert, entscheidet, handelt also den Neurowissenschaften zufolge? Eine Antwort auf diese Frage verschärft das Verständnis des Konzepts von einem Willen, einer Handelnden, einer Person. Dass der Ablauf der häufigsten und niedereren Prozesse, von völlig automatisierten Gesten wie dem Zurückziehen des Fußes nach dem Tritt auf einen Nagel bis zu erlernten, relativ komplexen, aber immer noch eher simplen Aktionen wie dem Gehen in eine bestimmte Richtung, in einem hohen Maße selbstregulierend funktioniert, die Orientierung in und der Umgang mit der Welt also auf neuronaler Ebene durch klar determinierte (und als solche erkennbare) Vorgänge ermöglicht wird, wird schon allein durch die Beobachtung nichtmenschlicher Lebewesen klar: Die wenigsten Denker unterstellen diesen eine hohe Form der Willensfreiheit oder Moralkompetenz, wie viele sie dem Menschen zuschreiben. Dennoch bewegen sich nichtmenschliche Tiere mit äußerster Flexibilität und scheinbar in irgendeinem Sinne willentlich durch die Welt. Aber bei der Betrachtung jedes regulierten Systems taucht die Frage auf: „who is controlling the control system“<sup>106</sup>? Weit davon entfernt, den Rahmen der naturwissenschaftlich-empirischen Analyse zu sprengen und dem libertaristischen freien Willen diese Kontrollfunktion zuweisbar zu machen, erkennt die Neurowissenschaft allerdings auch die „meta-control parameters“<sup>107</sup> des Systems Mensch: Neurotransmitter regulieren Aufmerksamkeitsspannen, Lernfähigkeit, Assoziationsvermögen, Kreativität, Flexibilität<sup>108</sup>, Informationsaufnahme zur Bewältigung von Situationen und Treffen von Entscheidungen<sup>109</sup> – das neuronale System ist fähig, komplexe Umstände zu bewältigen, bleibt dabei allerdings vollständig determiniert. Denn die arbeitsfähigsten und facettenreichsten Neurotransmitter funktionieren so automatisiert wie der Rest des Nervensystems. Stoffe, die

---

<sup>105</sup> Vgl. Walter 2011, S. 521.

<sup>106</sup> Ebenda, S. 525.

<sup>107</sup> Ebenda.

<sup>108</sup> Vgl. Walter, Henrik; Spitzer, Manfred: „The cognitive neuroscience of agency in schizophrenia“, in: Kircher, Tilo; David, Anthony (Hrsg.), *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, S. 439.

<sup>109</sup> Vgl. Walter 2011, S. 525f.

das Denken regulieren, sind also ebenso bekannt wie Hirnbereiche, die moralisches Verhalten hervorrufen.<sup>110</sup> Was der Intellekt – der nun verstanden werden kann als körperlicher Bestandteil des Menschen, vielleicht als Epiphänomen – möglicherweise zusätzlich leistet, ist, diese Vorgänge begrifflich zu machen. Nicht nur handelt es sich dabei ebenfalls um einen neuronalen Prozess, auch die Frage, inwiefern das Begreifen (oder, wörtlich gesprochen: das Übersetzen der Vorgänge in Begriffe) dem Menschen einen Zugang zu den Tatsachen seines Systems ermöglicht, wird damit aufgeworfen. Die Bildung und Verwendung von Begriffen – ihr Nutzen und ihre Bedeutung – sind das zentrale Thema des dritten Kapitels.

### 2.2.3 Ansätze fundierter Kritik an der Neurobiologie und ihre Entkräftung

Zuvor muss allerdings eingestanden werden, dass die neurobiologische Sachlage aus philosophischer Perspektive nicht so eindeutig und simpel ist, wie sie im Bisherigen erscheinen mag. Einige Aspekte der Behauptungen der Neurowissenschaften muten durchaus dubios, wenn nicht gar paradox in ihrer Logik an. Bei aller Erklärungsgewalt ihrer Erkenntnisse könnte so etwa behauptet werden, die Neurobiologie bliebe eine Antwort auf die Frage schuldig, wie aus einem Netzwerk von Neuronen Bewusstsein emergieren sollte, wo die einzelnen Neuronen selbst so etwas wie ein Bewusstsein wohl nicht besitzen; „so groß das neuronale Netzwerk auch sein mag, nicht dieses macht Erfahrungen, hat Erlebnisse und schwelgt in Erinnerungen, wie ich es tue, solange mein Gehirn funktioniert“<sup>111</sup>.

Allerdings arbeiten solche und ähnliche Formulierungen vor einem ganz bestimmten Hintergrund: Vor dem nämlich der Unterscheidung zwischen dem „Ich“ der Person auf der einen und ihrem Gehirn, ihrem Körper, oder allgemein eben ihrem neuronalen Netzwerk auf der anderen Seite. Inwiefern diese Unterscheidung Sinn machen oder korrekt sein kann, wird sich im weiteren Verlauf der Arbeit (mehr oder weniger indirekt) hervorheben. Zunächst sei nur anerkannt, dass ein scheinbarer Widerspruch auftreten kann, wenn die Rede davon ist, die Person sei maßgeblich ihr Gehirn (eine Meinung, die von Peter Strasser nicht nur im folgenden Zitat als „zerebraler Fundamentalismus“ bezeichnet wird):

---

<sup>110</sup> Vgl. Walter 2011, S. 526f.

<sup>111</sup> Strasser, Peter: „Diktatur des Gehirns. Für eine Philosophie des Geistes“, Wilhelm Fink, Paderborn, 2014, S. 48.

[...D]enn wenn wir den zerebralen Fundamentalismus konsequent durchführen, dann sind alle unsere Sinnesdaten vollständig von unserem Gehirn „erzeugt“ oder „produziert“, und dies hat tiefreichende Auswirkungen auf unsere Theorie der Außenwelt. Denn diese Theorie, einschließlich aller Annahmen über die Einwirkung äußerer Verhältnisse auf unsere Sinne, basiert ausschließlich auf Erlebnissen, die, als Teile unseres Bewusstseins, nicht außenweltlich, sondern neuronal fundiert sind.<sup>112</sup>

Dies sagt nichts weniger, als dass *sämtliche* Erfahrungen und Gedanken vom Gehirn erzeugt werden, ohne dass ihnen ein objektiver Wahrheitswert jemals zugeschrieben werden könnte. Dies gilt dann selbstverständlich auch für alle (mehr oder weniger) komplexen Theorien, die die Gehirne entwerfen. Folglich lügt sich das Gehirn vor, es beschäftige sich mit Eindrücken aus der Außenwelt, zu der es letztlich keinen Zugang haben kann – und erfindet damit nicht nur jene Vorstellung von sich selbst, es *habe* besagten Zugang, sondern tatsächlich scheint zu gelten: „Unser Gehirn ist ein Produkt unseres Gehirns.“<sup>113</sup> Das Gehirn fabriziert die Ichempfindung der Person – die in den meisten Fällen, auf genau dieser Ebene der Empfindung, über das eigene Nervennetzwerk hinausgeht<sup>114</sup> –, zudem die Außenwelt und zudem sich selbst als Teil dieser Außenwelt. Oder, anders ausgedrückt und pointiert auf die Spitze getrieben: „Eine Illusion erzeugt eine Illusion, die sich selbst für keine Illusion hält.“<sup>115</sup>

Dieser Entdeckung eines scheinbaren Paradoxons in der neurowissenschaftlichen Theorie ist mit Nachdruck entgegenzuhalten: Der Philosoph, der hier für eine Philosophie des Geistes plädiert, wählt für seine Erklärung (oder vielleicht: Entstellung) des naturwissenschaftlichen Menschenbilds einen völlig verfehlten Ausgangspunkt. Das Gehirn gibt es: So viel sei dahin gestellt. Das Gehirn ist den Wissenschaftlern nicht nur zugänglich als das eigene Organ des Denkvollzugs und der Verarbeitung sinnlicher Eindrücke, sondern innerhalb ihrer Theoriegebäude markiert es als Organ eines wie viele andere, die allesamt schon vor dem gegenwärtig lebenden *Homo sapiens sapiens* in ähnlicher Form anderen Lebewesen zugehörig waren. Natürlich tritt es als Forschungsobjekt überhaupt nur deshalb ins Blickfeld, weil die Forschende selbst über eines verfügt; doch eine Kritik daran

---

<sup>112</sup> Strasser 2014, S. 49.

<sup>113</sup> Ebenda, S. 50.

<sup>114</sup> Dazu folgt mehr in den späteren Kapiteln.

<sup>115</sup> Strasser 2014, S. 50.

bedeutet eine Kritik am gesamten wissenschaftlichen Prozess. Eine solche ist zwar weder völlig unangebracht noch ungerechtfertigt, aber letztlich bleibt sie fruchtlos.<sup>116</sup>

Es sei vor dem nächsten Abschnitt trotzdem noch die Frage gestellt: Wie also – oder besser noch, weil viel wichtiger für den philosophischen Kontext: *wieso* also sollte in der Evolution so etwas wie ein bewusstes Erleben entwickelt und vom Gehirn generiert werden, wo die Welt doch auch ohne gut funktioniert?

Das Gehirn hat letztlich an Komplexität gewonnen, das zentrale Nervensystem ist vielleicht überhaupt erstmalig entstanden, um den Lebewesen einen Vorteil in der Welt zu verschaffen, der anders entwickelten Wesen fehlt: Objekte in der Welt und die Außenwelt an sich gibt es, ob Gehirne nun entstehen oder nicht – zumindest gibt es aus biologischer und neurowissenschaftlicher Sicht keinen Grund zu einer gegenteiligen Annahme –, und Gehirne erlauben es praktischerweise, sinnlich wahrgenommene Eindrücke von diesen Objekten zu verarbeiten und den Umgang mit der Außenwelt zu erleichtern. Zwar mag nicht sofort einleuchten, welchen maßgeblichen Vorteil Wesen mit Zentralnervensystem daraus gewinnen sollen; immerhin „gibt es immens erfolgreiche Lebensformen, die höchstwahrscheinlich über kein Bewusstsein verfügen, vom Bakterium bis zu den fleischfressenden Pflanzen“<sup>117</sup>. Aber abgesehen davon, dass die Kriterien für evolutionären Erfolg schwierig zu bestimmen sind (und abgesehen davon, dass ein klarer Unterschied

---

<sup>116</sup> Jeder fähigen Wissenschaftlerin und jedem fähigen Wissenschaftler ist bewusst, dass sie und er lediglich in einem kleinen Rahmen möglicherweise wahrer, möglicherweise falscher Paradigmen und Erkenntnisse, perspektivischer „Sinnesdaten“ und nur in gewisser Hinsicht wirklich „wissbarer“ Umstände arbeitet. (Diese Aspekte hängen eng mit Inhalten folgender Kapitel zusammen, in denen die Frage danach, was Begriffe wie „Wahrheit“, „Wissen“ und „Erkenntnis“ überhaupt bedeuten, den Ton angibt.) Aber wenn diese Wissenschaftler nun – in vollem Bewusstsein darum, dass sie möglicherweise an jedem Schritt ihrer Arbeit einer Reihe an unüberwindbaren Illusionen erliegen – das Gehirn zu erklären versuchen und es dabei mit dem Selbstbewusstsein, dem „Ich“ der jeweiligen Person identifizieren, dann stellt es für sie kein Rätsel dar, das nennenswerter ist als alle anderen Rätsel der Wissenschaft, wieso ein Gehirn wahrnehmend simple Kategorien entwickelt, aus denen komplexere Kategorien hervorgehen, die irgendwann zu Selbsterfahrung, „Selbstaufklärung“, Selbstbewusstsein führen. Es mag dabei kurios anmuten, ist aber nicht das Hindernis, als welches es manchmal propagiert wird (vgl. Strasser 2014, S. 49), dass das „Wissen“ der Wissenschaftler um das eigene Nichtwissen – eben wegen der unüberwindbaren Illusionen, die die Grundlage allen Wissens ausmachen – ein Paradoxon darstellt, wo es sich bei ihm doch wiederum um Wissen handelt, das das eigene Nichtwissen zunichtemachen sollte. Schließlich ist es letztlich lediglich ein Wortspiel. Es wird mit zwei Kategorien des Begriffs Wissens gearbeitet, die ohne Weiteres nebeneinander stehen können, weil es sich bei aller Begrifflichkeit, aller Sprache bloß um Spielerei und auf lange Sicht unfixierte Konvention handelt. (Auch diesbezüglich soll auf das nächste Kapitel verwiesen sein.) Wenn die Wissenschaftlerin nun weiß, dass sie nichts weiß, so meint sie, dass sie sich in einer gewissen Hinsicht im Klaren darüber ist, dass die Theorien und Überlegungen, die sie anstellt, sich durchaus als völlig verfehlt herausstellen könnten; und im weiteren, überspitzten und trivialphilosophischen Sinne, dass im Grunde die Art und Weise, wie sie die Welt wahrnimmt – und sogar die Welt selbst –, vollständig aus Illusionen bestehen könnte. Diese Erkenntnis unterscheidet sich selbstverständlich von dem „Wissen“, dass die DNA aus Genen besteht. Letzteres kann stimmen oder nicht. Ersteres ist eine Überzeugung, die auf jede beliebige Aussage in der Welt zutrifft, ohne im jeweiligen Fall einen notwendigen Wahrheits- oder Falschheitsanspruch an den Tag zu legen.

<sup>117</sup> Strasser 2014, S. 119.

zwischen den erfolgreichsten Lebewesen der Welt und den eigentlich *dominanten* Wesen gesetzt werden muss<sup>118</sup>), gilt es zu bedenken, dass der Mensch vielleicht nur aufgrund seines hoch entwickelten Bewusstseins fähig war und ist, Bakterien als solche zu erkennen und sich einen adäquaten Umgang mit ihnen einfallen zu lassen – sprich, etwa Medikamente zu entwickeln. Zwei Punkte sind dabei von besonderer Bedeutung:

Erstens ist es keine derartige Schwierigkeit, die Identität des Ichs oder des Bewusstseins und des Gehirns zumindest in plausiblen Ansätzen zu erklären, wie eine geisteswissenschaftlich ehrgeizige, aber naturwissenschaftlich „nackte“ Philosophin vielleicht glaubt oder behaupten möchte.<sup>119</sup> Die Sinnesorgane eines Körpers informieren das Gehirn desselben Körpers über die Außenwelt. Das Gehirn speichert und verarbeitet die Erfahrungen. So entsteht über kurz oder lang eine Vorstellung vom eigenen Ich, weil zusammengetragene Informationen über dem Körper Externes bald schon den Körper als von diesem „Anderen“ in irgendeiner Form abgetrennt erkennbar machen. Diese Vorstellung vom Ich – dieses Selbstbewusstsein – erschöpft sich offensichtlich und folgerichtig im Gehirn; zumindest möglicherweise. Oder, anders gesagt, zumindest bedarf es keiner zusätzlichen Komponente für eine Erklärung.

Zweitens ist ein solches Bewusstsein evolutionär betrachtet eine durchaus simple, effiziente Lösung, Leistung und Errungenschaft in der Entwicklungsgeschichte des Lebens, wenn es, um beim Beispiel zu bleiben, um den Umgang mit Krankheitserregern geht. Woran hätte die Evolution sich sonst versuchen können? Spontan kommt so etwas wie vollständige Immunität gegen alle Krankheiten in den Sinn. Nun, *das* wäre ein wunderbares Säugetier gewesen, bei dem die Naturwissenschaft vielleicht das Handtuch hätte werfen müssen. Das Selbstbewusstsein ist bei weitem kein derartiges Rätsel – nicht seiner Struktur nach, nicht seinen nüchtern erkennbaren und nicht hinzu fantasierten Eigenschaften nach und schon gar nicht nur deshalb, weil manche Philosophen, die den „Geist“

---

<sup>118</sup> Dies sei plakativ, aber nur als eine Anmerkung dahingestellt. Einige Arten von Bakterien gibt es zwar schon seit langer Zeit im Laufe der Evolution in relativ gleichbleibender Form, was ihnen einen evolutionären „Erfolg“ bescheinigt, von dem der Mensch sozusagen nicht einmal zu träumen wagen sollte. Doch selbst – oder gerade – im Rahmen des Determinismus bleibt es wahr, dass der Mensch durch fortschreitende Wissenschaft und Technik sich die Welt in einer Weise aktiv untertan gemacht hat, die ihn als eine dominierende Spezies kennzeichnet, den Bakterien aber wiederum – langlebig und viele, wie sie sein mögen – ziemlich fremd ist.

<sup>119</sup> Vgl. Strasser 2014, S. 62f. Dabei soll Peter Strasser keineswegs vorgeworfen werden, er sei naturwissenschaftlich ungebildet. Seine Argumentation an dieser Stelle trägt lediglich Züge einer Haltung, die rein auf die so genannte „Geistbegabtheit“ des Menschen fixiert zu sein scheint, und eignet sich als derart vollständiger Gegenpol zu der in dieser Arbeit dargestellten Sichtweise – ist dieser so quer entgegengestellt, dass beinahe die Rede von zwei unterschiedlichen Philosophien die Rede sein muss –, dass auf eine Diskussion seines Texts im hiesigen Zusammenhang nicht verzichtet werden kann.

nicht aufgeben wollen, mit den naturwissenschaftlichen Erklärungen unzufrieden sind. Die Debatte darüber, ob Bewusstsein und Selbstbewusstsein als Epiphänomen aus Hirngewebe, das aus nicht spezifisch auf sie ausgerichteten Gründen strukturell an Komplexität gewonnen hat, emergiert sind – sich sozusagen lediglich ergeben haben – oder ob tatsächlich für Bewusstsein selektiert wurde, wird zwar bisher ohne Klärung und Konsens geführt.<sup>120</sup> Aber dass keine endgültige Antwort gefunden wird, impliziert nicht, dass eine dritte Alternative – die Trennung von materiellem Körper und geistigem „Ich“ – in Erwägung gezogen werden kann, geschweige denn naturwissenschaftliche Berücksichtigung finden muss. Einem solchen Dualismus fehlen das Fundament und jeglicher Erklärungswert.

Doch nicht nur die logische Konsistenz der neurowissenschaftlichen Behauptungen wird infrage gestellt. Zweifel daran, ob die Neurowissenschaft überhaupt *irgendetwas* von dem erklären kann, was sie sich zu erklären anschickt, werden geäußert angesichts der Uneinigkeit (und möglichen Willkür) in den Forschungs- und Statistikmethoden<sup>121</sup>, unkonkreten Forschungsfragen<sup>122</sup>, nicht reproduzierten und vielleicht nicht reproduzierbaren Ergebnissen<sup>123</sup> und einer allgemeinen Fehlerquote, hervorgerufen durch Maschinen mangelnder Perfektion und menschlicher Fallibilität in der Interpretation der maschinellen Produkte<sup>124</sup>. So wird der Neurobiologie dann zwar noch zugetraut, sie könne untersuchen und erklären, „wie das Gehirn Sinnesreize verarbeitet, Sprache versteht oder wie die Motorik funktioniert“<sup>125</sup>, was als „wichtige und sinnvolle Grundlagenforschung, jedoch ohne viel Glamour“<sup>126</sup>, abgetan wird. Von der gleichen Seite – in diesem Falle sogar vom gleichen Autor im gleichen Buch – werden weiterführende Möglichkeiten des Forschungsfeldes aber als utopisch und in gewisser Hinsicht als größtenwahnsinnig abgetan: „Plötzlich schien alles in den Bereich des Verstehbaren und naturwissenschaftlich Beweisbaren gerückt zu sein. Von der Struktur des Bewusstseins über die neuronale Veror-

---

<sup>120</sup> Vgl. Hasler, Felix: „Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung“, transcript Verlag, Bielefeld, 2014, S. 69-79.

<sup>121</sup> Vgl. ebenda, S. 50-54.

<sup>122</sup> Vgl. ebenda, S. 36f und S. 52.

<sup>123</sup> Vgl. ebenda, S. 58f.

<sup>124</sup> Vgl. ebenda, S. 42-45 und S. 52ff.

<sup>125</sup> Ebenda, S. 12.

<sup>126</sup> Ebenda.

tung moralischen Handelns bis hin zur molekularen Grundlage psychischer Störungen.“<sup>127</sup> Was diese Kritik allerdings offenbart, sind nicht die Schwächen der Neurowissenschaft, sondern ein augenscheinlich mangelndes philosophisches Begreifen der Zusammenhänge: Bleibt eine unkörperliche, geistige Dimension des Menschen, eine spirituelle, transzendente, unnatürliche oder übernatürliche Komponente der Welt ausgeblendet – wie es, so ist vielleicht schon deutlich geworden und wird im Laufe der Arbeit noch deutlicher werden, in der Philosophie aus Gründen der Seriosität und der Abgrenzung von Religion und Theologie möglichst vollständig geschehen sollte –, ist es mehr als naheliegend, anzunehmen, dass sich aus den zuvor zugestandenen Erkenntnissen der Neurowissenschaften solche „weiterführenden“ oder „fortgeschrittenen“ Erkenntnisse zwangsläufig ableiten lassen. An einer solchen Weiterentwicklung der Erklärungsmacht ist nichts „plötzlich“, wie der zitierte Kritiker glauben machen will. Aus dem Verständnis solcher Grundlagen „ohne Glamour“ *erwächst* eine vollständige Beschreibung des Menschen aus und durch seine biochemische Beschaffenheit und Verfasstheit in einer von physikalischen Gesetzen bestimmten Welt. Um der gegenteiligen Annahme theoretische Glaubwürdigkeit zu verleihen, müsste gezeigt werden, dass dem Menschen nebst seiner Materie zusätzliche Quellen des Fühlens, Denkens und Verstehens zukommen.

Doch einen solchen Dualismus gezielt zu entwickeln, um die Neurowissenschaft zu diskreditieren, erscheint voreilig und unbegründet. Schließlich handelt es sich um junge, relativ neue Forschungsgebiete, die sich mit dem engen Fokus auf das Nervennetzwerk und der fortschrittlichen Technik der Gegenwart aufturn; von ihnen unvermittelt endgültige Ergebnisse zu verlangen, erscheint fragwürdig.<sup>128</sup> Der noch engere Fokus auf einzelne Abschnitte des Gehirns, der Versuch, bestimmten mentalen Leistungen bestimmte Areale zuzuweisen – um ein Beispiel kritizierter Arbeitsweisen zu nennen –, mag ein heikles Unterfangen und vielleicht keine endgültig brauchbare Forschungsmethode sein; schließlich „braucht es eben das *ganze* Gehirn, um zu lieben, zu glauben oder zu lügen“<sup>129</sup>. Doch ist es verfehlt, deshalb darauf zu schließen, die „Suche nach der Spezifität

---

<sup>127</sup> Hasler 2014, S. 16.

<sup>128</sup> Auch wenn an anderer Stelle behauptet wird, das sei nicht der Fall, und zwar aufgrund eines erstaunlich banalen und naiven Arguments: „Schließlich wurde das Gehirn auch nicht später entdeckt als die Leber oder das Herz.“ (Ebenda, S. 226.) Diese Analogie entspricht in etwa der Behauptung, wir müssten längst alle Fragen das Universum betreffend beantwortet haben, da der erste sehfähige Mensch ja bereits in den Himmel blicken konnte.

<sup>129</sup> Ebenda, S. 55.

komplexer mentaler Zustände per fMRT-Aufnahme [funktionelle Magnetresonanztomographie, Verfahren für das Abbilden physiologischer Funktionen im Körper, Anmerkung des Autors] wäre somit gänzlich sinnlos“<sup>130</sup>. Denn erstens ergeben die Experimente, die eine derartige Suche vornehmen, für gewöhnlich, dass mehrere Gehirnareale an der Erzeugung der mentalen Zustände beteiligt sind, befragen also ohnehin das gesamte Gehirn und zeichnen somit ein ganzheitliches Bild von Hirnaktivität, anstatt – wie implizit vorgeworfen – exklusive Lokalität von Zuständen in sehr beschränkten Zonen zu vermuten. Und zweitens bleibt auch bei der Notwendigkeit der gesamtheitlichen Betrachtung des Gehirns eine Lokalisierung bestimmter „zerebraler Teilleistungen“ möglich: Genauso, wie auch die Hand als Greif- und Tastorgan des Menschen gilt, obwohl die Hand natürlich einen ganzheitlichen lebendigen Körper braucht, um greifen und tasten zu können, ist es weder im Vorhinein auszuschließen noch vollkommen abwegig zu spekulieren, ob nicht einzelne Hirnareale einzelne Aufgaben beim Erzeugen bestimmter Zustände übernehmen.

---

<sup>130</sup> Ebenda.

### **Kapitel 3: Die „Wahrheit“ und die Lüge. Konventionen, Illusionen und das Machen von Wahrheiten.**

Wahrzunehmen bedeutet, in eingeschränkter Weise zu erfassen, was ist. Die sinnliche Wahrnehmung ist notwendigerweise perspektivisch – es gibt den einen Begriff nicht ohne den anderen. Die Informationen, die von der Welt zur Verfügung gestellt werden, werden vom wahrnehmenden Organismus durch jede Verarbeitung gefiltert. Das resultiert nicht nur in der Unmöglichkeit der Allwissenheit eines wahrnehmenden Subjekts, es ist überhaupt erst die Ermöglichungsbedingung von so etwas wie Wissen. Denn „wenn wir so empfindliche Organismen wären, daß ein einzelnes Atom oder meinetwegen ein paar Atome einen wahrnehmbaren Eindruck auf unsere Sinnesorgane machen könnten“<sup>131</sup>, das menschliche Auge also zum Beispiel jedes Detail der visuellen Welt erkennen könnte, wäre das Wahrgenommene für den Menschen schwer zu begreifen: Verstehen – das Erkennen von Sinn und Ordnung, selbst dort, wo sie fehlen – erfolgt im einschränkenden, spezifischen Betrachten; ein mit dem Gegebenen überforderter Organismus, einer, der von Natur aus auf atomarer Ebene wahrnehmen kann, findet vor lauter Wahrheit keine brauchbaren Wahrheiten. Oder, mit Schrödinger ausgedrückt: „Ein so beschaffener Organismus wäre ganz sicher nicht fähig, die Art geordneter Gedanken zu entwickeln, welche über eine lange Reihe von Vorstufen fortschreitend schließlich unter vielen anderen Begriffen den Begriff des Atomes schafft.“<sup>132</sup>

Die Perspektive einer Person beeinflusst ihr Denken und Verstehen nicht nur, sie ermöglicht diese Kompetenzen erst. Ihr kommt nicht lediglich eine meinungsbildende Funktion zu, sie ist realitätsstiftend und wahrmachend – sie macht wortwörtlich die Wahrheit, die die jeweilige Person als solche anerkennt. Sie tut dies einerseits in einem sehr weiten, gleichzeitig schwachen Sinne: Zum Beispiel verleitet die Perspektive einer Person, während sie zu einem Bewerbungsgespräch unterwegs ist, diese Person dazu, ein Gebäude als Teil der Firma, bei der sie eingeladen ist, zu erkennen; wenn die gleiche Person aber von einem kleinen Stück Ziegel getroffen wird, das von der Wand des Gebäudes bröselt und auf ihren Schuh fällt, wird sie eine andere Perspektive zu diesem Teil des Gebäudes einnehmen – die Behauptung, ein Teil der *Firma* hätte sie getroffen, käme

---

<sup>131</sup> Schrödinger 2012, S. 39.

<sup>132</sup> Ebenda.

ihr wahrscheinlich gar nicht in den Sinn.<sup>133</sup> Die Perspektive spielt aber auch in einem engeren, stärkeren Sinn die Rolle der Wahrheitsmacherin: Als der Faktor, der bestimmt, wie das Individuum die Welt betrachten kann, macht sie die Welt zu dem, was sie für das Individuum ist. Sie determiniert das Verhalten<sup>134</sup> und etabliert Realität, wie die Wahrnehmende sie versteht. Die realitätsstiftende Funktion der Perspektive geht so weit, dass ein Individuum unter bestimmten Umständen ein Objekt gleichzeitig wahrnehmen *und* nicht wahrnehmen kann: Ein Mensch, dessen Gehirnhälften operativ getrennt wurden, wird berichten, dass er nichts sieht, wenn der rechten Gehirnhälfte das Wort „Ball“ präsentiert wird – die linke Gehirnhälfte kontrolliert im Normalfall das Sprechen, und sie hat faktisch keine Wahrnehmung von dem Wort. Doch wenn der Mensch gebeten wird, mit der linken Hand einen Gegenstand zu ergreifen, der dem Wort entspricht, nimmt er den Ball – die rechte Gehirnhälfte, die das Wort gesehen hat, kontrolliert die linke Körperseite.<sup>135</sup>

Zwar befindet sich nicht jede wahrnehmende Person im Zustand eines Split-Brain-Patienten. Doch einerseits kann die Kommunikation zwischen den beiden Gehirnhälften aus alltäglicheren Gründen als einer chirurgischen Trennung leichte Störungen erfahren, andererseits ist das gar nicht der ausschlaggebende Punkt. Wird die Kommunikation der Hirnhemisphären analog zur Kommunikation zwischen Personen oder zum Informationsaustausch zwischen einem Menschen und seiner Umgebung gedacht, ist das obige Beispiel zumindest als Metapher für die Bedeutung der jeweiligen Perspektive für die jeweilige Wahrheit nützlich. Im Folgenden wird genauer erläutert, was damit gemeint ist.

### 3.1 Bewusstsein, Wahrnehmung und Wahrheit.

Dass die Perspektive die Wahrnehmung der Welt bestimmt, ist ausschlaggebend für die Debatte um die Willensfreiheit. Die Wahrnehmung der Welt ist nämlich in fundamentaler Weise nicht gleichbedeutend mit der „Wahrheit der Welt“, ihrem tatsächlichen Zustand. In der Geisteswissenschaft scheint es eine Tradition zu geben, die diesen Grundsatz des Perspektivismus verkennt oder missachtet: „Ein Kuß ist mehr als ein Adrenalinausstoß, ein Gedanke etwas anderes als eine Potentialsschwankung [sic!] im Gehirn, eine Tat mehr

---

<sup>133</sup> Vgl. Knobe, Joshua; Nichols, Shaun: „Free Will and the Bounds of the Self“, in: Kane 2011c, S. 541f.

<sup>134</sup> Vgl. Bear, Connors, Paradiso 2007, S. 702 für ein Beispiel aus der experimentellen Biologie. Der Frosch, dessen Auge operativ um hundertachtzig Grad gedreht wurde, springt nach unten, wenn eine Fliege über seinem Kopf vorbeifliegt: Sein Auge schickt ihm ein spiegelverkehrtes Bild von der Welt und diese Perspektive bestimmt, wie er sich in ihr bewegt.

<sup>135</sup> Vgl. ebenda, S. 630f.

als ein blindes Befolgen von elektrophysiologischen Veränderungen im Gehirn.“<sup>136</sup> In der Wahrnehmung mag dies stimmen (und, im Falle des Kusses, in der Tat). Dass Adrenalin-ausstöße und Potentialschwankungen auch mit einer Erfahrungsdimension einhergehen, die mit geisteswissenschaftlicher Terminologie und im Poetischen anders ausgedrückt werden kann, ihnen den Anschein verleiht, dass hinter ihnen „mehr“ stecke als ihre biochemisch-empirische Tatsächlichkeit, sagt aber nichts über ihre objektive Wirklichkeit aus. Jede Gleichsetzung von Wahrnehmung und Wahrheit muss mit kritischem Vorbehalt geschehen. Wahrnehmung ist ein neuronaler Vorgang, der, wie oben angedeutet, das Wahrgenommene verändert – sozusagen vereinfacht – und immerzu in verengender, subjektiver Weise erfolgt. Ein hervorragendes Beispiel ist die Selbstwahrnehmung. Das Individuum wird von seinem Körper über vieles informiert, was um es herum und in ihm selbst vor sich geht – aber nützlicherweise werden einige Informationen nicht an den wahrnehmenden, verstehenden Teil der Person geleitet: Denn was weiß der Mensch in einem unmittelbaren Sinn wirklich über sich? „Verschweigt die Natur ihm nicht das Allermeiste, selbst über seinen Körper, um ihn, abseits von den Windungen der Gedärme, dem raschen Fluss der Blutströme, den verwickelten Faserzitterungen, in ein stolzes gauklerisches Bewusstsein zu bannen und einzuschliessen!“<sup>137</sup> Doch obwohl er wenig von seinem physiologischen Zustand wirklich wahrnimmt, nimmt dieser seinen Verlauf. Im umgekehrten Fall ist es nicht auszuschließen, dass eine Person einiges wahrnehmen kann, was *nicht* wirklich ist im gleichen Sinne wie das Herzklopfen, der Blutstrom, die Atmung. Beispiele wie Halluzinationen legen derartiges sogar nahe.

Aber Halluzinationen sind Ausnahmefälle, könnte ein Einwand lauten. In einem bedeutsamen Sinne muss Wahrnehmung den Zugang zur Wirklichkeit – zur „Wahrheit“ – ermöglichen. Wie ist sonst die Tatsache zu erklären, dass so viele Lebewesen die gleiche Welt bevölkern? Mit dem, was in ihr vorhanden ist, umgehen, sogar gemeinsam umgehen? Woher stammt sonst die Fähigkeit der Menschen, sich miteinander über die Welt zu unterhalten? Woher, wenn Wahrnehmung ein so einzelgängerischer, perspektivischer Vorgang ist, Phänomene wie geteilte Aufmerksamkeit, woher Partnerschaften, woher Verstehen der Perspektiven *anderer*? Und: „woher – alle Wissenschaft?“<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Beck 2010, S. 36.

<sup>137</sup> Nietzsche, Friedrich: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: Colli, Giorgio; Montinari,azzino (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe I*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999, S. 877.

<sup>138</sup> Nietzsche, Friedrich: „Die Geburt der Tragödie“, in: Colli, Montinari 1999, S. 12.

Die Antwort steckt zum Teil schon in der Frage. Die wahrnehmenden Individuen mögen unterschiedliche, perspektivisch bedingte Wahrheiten besitzen – aber diese beziehen sich eben doch auf die gleiche objektive Welt. Wie können sie sich über diese verständigen? Eine dringlichere Frage wäre – wie könnten sie *nicht?* Lebewesen werden im Umgang mit der Welt auch notwendigerweise mit anderen Lebewesen in der Welt umgehen; es werden sich, im Zuge der Evolution, Strategien und Fähigkeiten ausbilden, um diesen Umgang und den mit ihm einhergehenden Informationsaustausch zu verbessern und anzupassen. Eines der vorläufigen Ergebnisse dieser Entwicklung der kommunikativen Kompetenz ist wohl das, was der Intellekt des Menschen genannt wird. Sein hohes Maß an Selbstbewusstsein, diese reflektiven Zustände, in denen er sich oft befindet, die die Diskussion um den freien Willen quasi eingeleitet haben – sie sind keine zusätzlichen Leistungen zu jedem tierischen Willen und Bewusstsein. Sie sind tierischer Wille, tierisches Bewusstsein in einer besonders ausgeprägten Form. Wie aber ermöglicht dieser Intellekt die Kommunikation, die Wissenschaft, das *Wissen* überhaupt, wenn nicht durch Wahrheit als solche, sondern durch das Zusammenkommen verschiedener subjektiver, einmaliger, die Welt verstellender Perspektiven?

Eben dadurch, so könnte eine Antwort lauten: Eben durch Verstellung der Tatsachen, um diese greifbar zu machen. Erst das ermöglicht einen gemeinsamen Bezug auf die Tatsachen, ein Verständigen über sie – durch weitere Verstellung, hin zu einem gemeinsamen Verstehen des unterschiedlich Wahrgenommenen. Daher kann Nietzsche über den Intellekt sagen: „Seine allgemeinste Wirkung ist die Täuschung.“<sup>139</sup> Und daher kann er aber auch formulieren, dass, „je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein“<sup>140</sup>.

### 3.2 Begriffe, Konventionen und Illusionen.

Die Wahrnehmung macht die Wahrheit also nicht nur durch Verstellung greifbar, sie macht die dabei entstehenden *Wahrheiten* auch kommunizierbar. Von der Kommunikation als dem „Ort der Wahrheit“<sup>141</sup> zu sprechen ist somit nicht völlig verkehrt, muss aber

---

<sup>139</sup> Nietzsche 1999b, S. 876.

<sup>140</sup> Nietzsche, Friedrich: „Zur Genealogie der Moral“, in: Colli, Giorgio; Montinari,azzino, *Kritische Studienausgabe* 5, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2007, S. 365.

<sup>141</sup> Jaspers, Karl; Zahrnt, Heinz: „Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch“, Furche-Verlag, Hamburg, 1963, S. 70. Vgl. auch Beck 2010, S. 103.

einhergehen mit der Rede von ihr als dem Ort der *Konvention*. Den Bedeutungen von sprachlichen Wörtern kommt nur insofern Realität zu, da sie die Wirklichkeit in einer Weise abbilden, die funktioniert, um Kommunikation zu ermöglichen. Die Sprache ist daher in keiner Weise „der adäquate Ausdruck aller Realitäten“<sup>142</sup> – sie ist ein konventionelles Konstrukt, das Konventionen vermittelt, um gelungene Konventionen zu etablieren. Dies wird durch Nietzsches scharfe Abhandlung mit der Sprache deutlich:

Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Von dem Nervenreiz aber weiterzuschliessen auf eine Ursache ausser uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde. Wie dürften wir, wenn die Wahrheit bei der Genesis der Sprache [...] allein entscheidend gewesen wäre, [...] sagen: der Stein ist hart: als ob uns „hart“ noch sonst bekannt wäre und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung!<sup>143</sup>

Kommunikation kann daher höchstens Wahrheiten gestalten, aber schlecht *die Wahrheit* – eine objektive, für den Menschen als wahrnehmendes Wesen schwer zu fassende Realität, von der die subjektiven Perspektiven bedingt sind – fassen. Die Sprachen arbeiten dabei nicht nur mit Konventionen – sie sind eben selbst Konvention, sogar in vielerlei Hinsicht. Schon allein die Tatsache, dass Sprache der Einfachheit wegen weitestgehend als Wirklichkeitsbeschreibung akzeptiert und gehandhabt wird, macht dies deutlich. Derartige Konventionen formen das Verständnis von der Welt in vielfältiger Weise: Sprechen nicht viele vom blauen Himmel, oder haben zumindest so an ihn gedacht – oder ihn als solchen „erkannt“? Daran ist auch wenig auszusetzen: Der Blick von der Erde in die Atmosphäre zeigt dem wahrnehmenden Subjekt selten etwas anderes. Tatsächlich erstreckt sich das Weltall natürlich weder als flaches Panorama über der Erde, noch ist es in irgendeinem bedeutenden Sinne – außer dem wahrnehmenden – blau.

Die konventionellen Wahrheiten, die durch Kommunikation etabliert werden, bestehen aus Bausteinen, deren Natur ebenso konventionell ist: Diese sprachlichen Einheiten sind die Begriffe. Begriffsbildung ist ein notwendiges Element der Wahrheitsfindung im Kontext der Wahrheiten, die dem Menschen zugänglich sind. Gerade in ihrer Bildung liegt allerdings ihre Verstellung, ihr wahrheitsvortäuschender Charakter; denn „jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass es eben nicht nur für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen

---

<sup>142</sup> Nietzsche 1999b, S. 878.

<sup>143</sup> Ebenda.

soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d. h. streng genommen niemals gleiche, also lauter ungleiche Fälle passen muss“<sup>144</sup>.

Und dennoch funktionieren die Begriffe. Mit dem Wort „Blatt“ können alle, die dieses deutsche Vokabel gelernt haben, etwas anfangen, es auf jedes einzelne Blatt beziehen, dem sie begegnen. Mit abstrakteren Begriffen verhält es sich nicht anders: Eine ehrliche Handlung erkennen wir aufgrund des Verstehens des Begriffs „Ehrlichkeit“ und des mit ihm verbundenen Konzepts (nach dem Bisherigen zu verstehen als so etwas wie der im Kopf festgeschriebene Gesamtkontext eines Begriffs)<sup>145</sup>; eine willentliche Handlung aufgrund des Konzepts von einem „Willen“, und die freie Handlung, weil die Vorstellung von der „Freiheit“ sich begrifflich und konzeptuell anwenden lässt.

Begriffe sind also, in gewisser Hinsicht, eine Form der Lüge. Sie werden gebraucht mit dem Vorwand, durch sie Wahrheit im äußersten, im klassischen Sinne beschreiben zu können, während sie sich eigentlich unmittelbar bloß auf Wahrgenommenes, Verstelltes beziehen. Sie müssen nicht benutzt werden, um wissentlich Falsches zu verbreiten oder anderen zu schaden, um als Lüge klassifiziert werden zu können: Sie sind dadurch, dass sie Begriffe sind, schon Täuschungen. Allerdings kann gleichzeitig von den Wahrheiten, die Begriffe etablieren, gesagt werden, sie seien „Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind“<sup>146</sup>. Es wird mit ihnen nicht gelogen, um zu schaden, sondern es entsteht die Gewohnheit, „nach einer festen Convention zu lügen, schaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen“<sup>147</sup>. In der Folge ergibt sich die Wahrheit in einem alltäglichen, in dem für das zwischenmenschliche Leben relevantesten Sinn:

Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also in der bezeichneten Weise unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.<sup>148</sup>

Wahrheit ist also bloße Konvention, von der vergessen wurde, dass sie das ist. Die Rede muss vielmehr sein, wie es in dieser Arbeit schon an verschiedenen Stellen gewesen ist, von *Wahrheiten*. Über das Festlegen von Begriffen und den strengen Versuch, in Gemeinsamkeiten der perspektivischen Wahrnehmungen ein gewisses Maß an Objektivität

---

<sup>144</sup> Nietzsche 1999b, S. 879f.

<sup>145</sup> Vgl. ebenda, S. 880.

<sup>146</sup> Ebenda, S. 881.

<sup>147</sup> Ebenda.

<sup>148</sup> Ebenda.

zu erreichen, scheint eine Annäherung an „die Wahrheit“ – eine hypothetische Realität frei von täuschender Perspektivität – möglich. Wahrnehmung etabliert daher Realität in zweifacher Weise: Einerseits täuscht sie unmittelbar Wahrheiten vor, die als solche akzeptiert werden können und funktionieren. Andererseits dient sie als Basis für das gemeinschaftliche Herantasten an jene Wahrheit, die Erkenntnisbemühungen eigentlich anstreben. Dass sie für das wahrnehmende Subjekt nie völlig frei sein wird von Unsicherheit und ungeeigneten begrifflichen Fixierungen, ist klar.

### 3.3 Moralische Wahrheit und wahre Moral.

Der Mensch lebt sozusagen in drei Welten. Er hat unmittelbaren Zugang zu seiner Wahrnehmungswelt, wie auch immer sie gestaltet sein mag. Die Realitäten der geistig umnachteten sind auf dieser Ebene ebenso gültige Wahrheiten wie die einer psychisch stabilen Person.

Auf einer zweiten Ebene können Konventionen eine Welt der Wahrheit etablieren, in der Realität so gestaltet werden kann, dass sie der Gemeinschaft dient. Die Begriffe und Normen – die Lügen – werden ihrer Nützlichkeit nach der unmittelbaren Wahrnehmungswelt entzogen, um soziales Zusammenleben zu ermöglichen oder zu erleichtern.

Eine dritte Welt ist die der Wissenschaft, in der die Begriffe nicht ausschließlich ihrer Funktionalität wegen gewählt und etabliert, sondern hinsichtlich ihres Werts für objektive Erkenntnisse geprüft werden. Wissenschaftliche Konsense sind natürlich auch nicht mehr als Konventionen, doch auf dieser Ebene wird verschärft darauf geachtet, nichts Wahrheit zu nennen, was sich nicht mit Messungen und Prüfungen deckt, die durch die Zuhilfenahme von Gerätschaften und Regelwerken entstehen, die der verstellenden Natur der Sinne entgegenwirken.

Eine Frage, die rückblickend die Abhandlung über die Beziehung zwischen Willensfreiheit und moralischer Verantwortung entscheidend mitgestaltet, lautet: Auf welcher dieser Ebenen greift Moral? In der unmittelbaren Wahrnehmung, in der die Welt ist, wie sie scheint, taucht sie in keiner relevanten Form auf: Sie bildet eine Realität der Deskription aus, in der Normen und jedes Soll keinen Platz finden.

In der Welt der Wissenschaft dient Moral als Untersuchungsobjekt; doch welcher Wahrheitswert kann ihr zukommen? Natürlich erscheint Moral als Phänomen unter handelnden Individuen und trägt auch in entscheidender Weise zur wissenschaftlichen Praxis bei – aber nur deshalb, weil die Wissenschaft von Menschen betrieben wird, die in der

zweiten Ebene der Realität leben. Von dort aus überträgt sich jede moralische Norm auf die wissenschaftliche Arbeit. Die Wissenschaft selbst müsste und würde in der Moral, gerade aufgrund der Vielzahl an unterschiedlichen, auch widersprüchlichen, kultur- und ortsgebundenen moralischen Regeln, eine spannende anthropologische Konstante erkennen – aber gleichzeitig einsehen, dass es „die Moral“, die *wahre* Moral im objektiven Sinn, nicht gibt.

Moralische Wahrheit ist eine konventionelle Wahrheit der zweiten Welt, in der Konventionen ein Miteinander ermöglichen. Ein ausgeprägtes Sozialverhalten bringt evolutionäre Vorteile, die eine Entwicklung hin zum sozialen Wesen Mensch erklärt: Altenpflege in den frühen Zeiten kultureller Evolution kann betrachtet werden als eine Methode der Informationsspeicherung, weil es dafür einst kein anderes Medium als das Gehirn gegeben hat; die Erfahrung älterer Mitglieder einer Gruppe (zu Beginn der kulturellen Evolution bedeutet dies wohl: der Familie) ist wertvoll für das Überleben der gesamten Gruppe. Verletzte und kranke Angehörige zu pflegen und zu versorgen bedeutet gleichzeitig, wertvolle Ressourcen nicht aufzugeben, sondern später wieder für die Nahrungsbeschaffung und den Schutz der Gruppe zur Verfügung zu haben. Um überhaupt der Evolution besonders intelligenter Lebewesen mit hochentwickelten kognitiven Fähigkeiten den Weg frei zu räumen, musste eine Möglichkeit gefunden werden, größere Gehirne entstehen zu lassen, was wiederum ein hohes Maß an sozialem Verhalten verlangte: „Um Nachkommen mit größeren Schädeln zur Welt bringen zu können, musste sich das Skelett weiterentwickeln, und um die verlängerte Reifezeit dieser Nachkommen zu sichern, mussten Familienstrukturen entstehen, in denen sich die Eltern länger um die Kinder kümmern konnten.“<sup>149</sup> Die Umstände der frühen Homininenevolution haben in eine Richtung geführt, an deren (vorläufigem) Ende der Mensch als Lebewesen mit starken sozialen Bedürfnissen und Verhaltensweisen logisch erscheint. Aus solchen Entwicklungen ergibt sich die menschliche Kultur erst. Dieser hohe Grad an Komplexität im Sozialverhalten verlangt allerdings auch nach Normen, um diese Entwicklung aufrechterhalten zu können.

Diese Normen – in ihren unterschiedlichen Ausgestaltungen – werden Moral genannt.

Kann jemand solchen Regeln und Konventionen unterstehen, auch, wenn er nicht frei im Willen ist, sie auszuüben? Unbedingt: Die Unterwerfung unter die moralischen Regeln

---

<sup>149</sup> Carroll, Sean B.: „Evo Devo. Das neue Bild der Evolution“, Berlin University Press, Berlin, 2008, S. 165.

der eigenen Gruppe – Familie, Kulturgruppe – erfolgt durch evolutionäre Veranlagung und Erziehung. Ein Ausbruch aus den gegenwärtigen Normen ist dabei jederzeit möglich – oft sinnvoll und notwendig, wenn die Moral der Zeit den Umständen nicht mehr entspricht. Die Ausweisung von Moral als Konvention entlarvt und erklärt gleichsam ihre wandelbare Natur.

Ist es in diesem Zusammenhang noch in irgendeiner Weise sinnvoll, davon zu sprechen, Freiheit des Willens sei eine notwendige Bedingung für moralische Verantwortung? Es sollte mittlerweile klar sein, dass Willensfreiheit und Moral zwei völlig unterschiedliche Themen sind, die als solche behandelt werden müssen. Im Folgenden soll dennoch kurz untersucht werden, wie die beiden nach dem Bisherigen in einen Kontext gebracht werden können.

Wenn eine Person nicht im Besitz des freien Willens ist und daher nicht frei handeln kann, befindet sie sich jederzeit in der Situation, nicht anders handeln zu können, als sie es tatsächlich tut. „To expect of the agent in that situation not to have done what he did would be to demand of him the impossible, and would, therefore, be irrational.“<sup>150</sup> Es ist also irrational, eine unfreie Person wegen ihres Handelns anzuklagen oder, im Umkehrschluss, zu loben. Ist das ein Problem? Nein, aus zwei Gründen: Einerseits ist die Vernunft oben als Organ der Verstellung entlarvt worden, als das unmittelbar Wahrgenommene verstellende Fakultät, deren Aufgabe es ist, das Begreifen der Situation zu ermöglichen und das zwischenmenschliche Zusammenleben zu bereichern und zu erleichtern; wenn die Beschuldigung einer unfreien Person einen solchen Zweck erfüllt, ist es im höchsten Maße *rational*, und das Argument von der Irrationalität ist schlichtweg falsch. Andererseits könnte auch entgegnet werden, dass das menschliche Leben nicht strikt rational ist: Zu seiner vollen Geltung – dem Einsatz zum Zwecke einer Verstellung des bereits verstellten Wahrgenommenen, um sich objektiver Wahrheit anzunähern – kommt der Intellekt erst in der Wissenschaft; außerhalb dieser fehlt die Grundlage für die Behauptung, der Mensch müsse sich in jedem Fall rational verhalten. Sollte das Beschuldigen einer unfreien Person – und Unfreiheit impliziert in diesem Kontext nicht notwendigerweise Unschuld – tatsächlich irrational sein, so reicht dieser Umstand nicht, um das Verhalten als unangebracht auszuweisen.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Widerker 2011, S. 274f.

<sup>151</sup> Mehr zu diesem Thema folgt in späteren Kapiteln.

*Wahre Moral* gibt es nicht. Keine Akkumulation moralischer Wahrheiten kann den Platz dieser dubiosen Sache einnehmen. Freiheit kann demnach keine Bedingung „wahrer moralischer Verantwortung“ sein. Eine notwendige Voraussetzung für die Fähigkeit oder die Bereitschaft, sich „moralischen Wahrheiten“ zu fügen, ist sie ebenso wenig.

Moral und Wahrheit sind beide keine sehr geeigneten Begriffe für das Erkenntnisstreben; für sie beide gilt, dass der Mensch sie aus *sozialen Motiven* benötigt: „Die ‚Wahrheit‘ ist ein anderes Wort für die Notwendigkeit, daß sich Menschen auf etwas einigen müssen, wollen sie halbwegs friedlich zusammenleben. Der Trieb zur Wahrheit ist in Wahrheit der Trieb zum Überleben.“<sup>152</sup> In der Moral wie in seinen Wahrheiten nimmt der Mensch nicht das, was der objektiven Realität entspricht, sondern das, was funktioniert.<sup>153</sup>

### 3.4 Konzepte des Selbst

Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang das Konzept der Person näher zu beleuchten. Konkreter noch muss klargestellt werden, was das *Selbst* einer Person sein soll, um zu verstehen, inwiefern eine Person *selbst* handeln müsste, um von einer freien Handlung zu sprechen. Erschöpft sich dieses Selbst, das für Willensfreiheit relevant ist, im Bewusstsein? Oder ist es ein ganzheitliches Etwas, das das sogenannte Unbewusste miteinschließt? Bezieht sich der Begriff auf den gesamtkörperlichen Menschen und inkludiert dabei die mentalen Vorgänge – oder ist in einer bedeutenden Weise *nur* der mentale Teil der Person gemeint, wenn eine Person *selbst* ihr Handeln verursachen muss (etwa im Gegensatz zu den neuronalen Prozessen und Zuständen)?

Im körperlichen Konzept vom Selbst ist alles inkludiert, „from the skin in“<sup>154</sup>: Gliedmaßen, Gehirn, Innereien; Finger, Gedanken, Bedürfnisse; Zähne, Sinnesorgane und die erfahrene Vergangenheit. Sie alle konstatieren das, was das Selbst genannt wird. In dieser Hinsicht ist es natürlich einfach, der Person zuzuschreiben, sie verursache eine Handlung selbst: Alle intentionalen Handlungen stammen aus irgendeinem Bereich des Körpers, dementsprechend kann das körperliche Selbst schnell als Ursache herangezogen werden. Allerdings betont dieses Konzept, „that human beings are fundamentally animals and that

---

<sup>152</sup> Liessmann, Konrad Paul: „Philosophie des verbotenen Wissens. Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens“, Zsolnay, Wien, 2000, S. 122f.

<sup>153</sup> Vgl. ebenda, S. 125f.

<sup>154</sup> Knobe, Nichols 2011, S. 537.

a proper understanding of the self must take account of our nature as embodied organisms“<sup>155</sup>. Das körperliche Konzept vom Selbst verlangt eine Besinnung auf die naturwissenschaftlichen Erklärungen für das menschliche Verhalten, die wenig Raum für Freiheit zur Verfügung stellen (siehe oben).

Das psychologische Konzept vom Selbst betrachtet Gliedmaßen und Organe als Objekte, an die das Selbst lediglich gebunden ist.<sup>156</sup> Das Selbst besteht demnach eigentlich in den Gefühlen, Wünschen, Überzeugungen, Gedanken, Erinnerungen der Person. Diese allein sollten demnach verantwortlich sein für die Handlung, wenn die Person frei sein soll: Der freie Wille bedeutet schließlich die Fähigkeit des Selbst, ursprünglich, begründeter Weise und eigenständig eine Handlung zu verursachen. Damit Willensfreiheit nach diesem Konzept möglich ist, müssen die Gedanken und Wünsche, die Glaubenssätze und Gefühle einer Person unabhängig vom Körper – und damit natürlich auch vom Gehirn – der Person existieren. Zu den neuronalen Vorgängen, die als deren materielle Grundlage bekannt geworden sind, darf höchstens eine korrelierende Beziehung bestehen. Das psychologisch verstandene Selbst ist unfrei, wenn das Gehirn kausal hinter dem mentalen Innenleben der Person steckt. Vor dem Hintergrund des zweiten Kapitels ist daher entweder das psychologische Konzept vom Selbst oder die Willensfreiheit aufzugeben.

Die letzte Auffassung vom Selbst, der in diesem Rahmen Beachtung geschenkt werden muss, kann als exekutives Konzept bezeichnet werden.<sup>157</sup> Anstatt den psychologischen Zuständen die Kontrolle zuzuschreiben, wird sie verlagert in eine über ihnen stehende, exekutive Fakultät, die diese Zustände untersucht und so zu einer Entscheidung gelangt, wie zu handeln ist. Ähnlich wie im psychologischen Konzept der Körper dem Mentalen extern ist und diesem gehorcht, gehorchen hier Körper und Geist einer dritten Befehlsgewalt. Der Begriff der Seele drängt sich in diesem Zusammenhang auf.

Die Behauptung liegt nahe, dass in diesem dritten Konzept die ursprüngliche Vorstellung vom freien Willen zu finden ist. „Das Zentrum des Menschen stellt seine Geistbegabtheit dar“<sup>158</sup> und diese verleiht ihm die scheinbare Kontrollfunktion, die die eigentliche Bedeutung der Willensfreiheit ausmacht. Der Kompatibilismus würde nicht nach der Vereinbarkeit von Determinismus und freiem Willen fragen, wenn nicht erst eine Vor-

---

<sup>155</sup> Knobe, Nichols 2011, S. 538.

<sup>156</sup> Vgl. ebenda.

<sup>157</sup> Vgl. ebenda, S. 539.

<sup>158</sup> Beck 2010, S. 19.

stellung von letzterem konzipiert worden wäre, die die Idee der Unvereinbarkeit hervorruft. Daher rührt das Problem, dass die These der Willensfreiheit eine übernatürliche Nuance enthält: Diese Steuermacht, die Beseeltheit, ist nicht nur nicht körperlich und daher naturwissenschaftlich nicht fassbar; sie besteht nicht einmal in den mentalen Vorgängen und Fähigkeiten des Menschen, die unter gewissen Umständen zumindest Spekulationen hervorrufen können, der Mensch sei nicht im gleichen Sinne „rein materiell“ wie die Pflanze. Diese Seele ist damit auch kein adäquates Thema für Geisteswissenschaft: Sie ist eine Vermutung und Setzung, bleibt unüberprüfbar – und *sie* soll das Selbst und die Freiheit des Menschen ausmachen?

Die wissenschaftliche Tendenz neigt zu einer vereinheitlichenden Vorstellung vom Selbst, wobei dieser Begriff natürlich vage bleibt. Die Psyche und die exekutive Macht sind im Körper lokalisiert; während es zwar richtig sein mag, dass ein ausfallendes Haar nicht als selbständige Handlung bezeichnet werden sollte, liegt der Unterschied zu einer solchen nicht daran, dass das Haar am Boden nicht auf Befehl der Gedanken der Person oder jener mystischen, die Gedankenwelt kontrollierenden Macht dorthin gelangte. Vielmehr war der Organismus nicht in einem bedeutsamen intentionalen Sinne darauf ausgerichtet, sein Haar zu verlieren. Solche Dinge passieren dem Selbst, aber damit die Person selbst handelt, braucht es auch im wissenschaftlichen Kontext die aktive, intentionale Komponente. Diese ist durch neuronale Prozesse gewährleistet. Nietzsche scheint auf der richtigen Spur gewesen zu sein, als er „seelische“ Schmerzen mit Verdauungsproblemen gleichgesetzt hat<sup>159</sup>: Die Physiologisierung der Seele und des Mentalen ist ein wichtiger Schritt hin zu einem umfassenden, logischen und brauchbaren Verständnis vom Tier Mensch.

Wichtig ist jedoch, dass das Konzept mit dem größten Erklärungswert, während es der Naturwissenschaft als Konsens und Paradigma dienen sollte, in keiner Weise das Denken des Einzelnen im Alltag oder die kulturellen Bemühungen um Normativität bestimmen muss. Wie in jeder anderen Hinsicht, kann der Mensch auch in der Konzeption des Selbst eine jeweilig passende Perspektive einnehmen. Experimente deuten darauf hin, dass Personen dazu neigen, abhängig vom Kontext zwischen den verschiedenen Konzepten zu wechseln.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Nietzsche 2007, S. 376f.

<sup>160</sup> Vgl. Knobe, Nichols 2011, 543-549.

## **Kapitel 4: Der Wille und die Wahrnehmung. Warum wir glauben, dass wir frei sind, und warum wir uns wahrscheinlich irren.**

### 4.1 Illusionismus und Inkompatibilismus

Welchem Verständnis von Person, von Selbst, entspringt das Konzept der Willensfreiheit? Die Person muss Ursprung ihrer Handlung sein – bewusst nämlich, sodass sie nicht bloß Ausführungsorgan ihrer neuronalen Verfasstheit ist. Muss also das Bewusstsein der Person der Ort sein, an dem die Handlung ihren Ursprung findet? Das Bewusstsein jedoch ist ein Ergebnis der Wahrnehmung, wird von einem Gehirn generiert, das das Prozessieren des Sinnlichen verschärft und verbessert hat. Jede andere Auffassung von „Geist“ als die von ihm als Produkt des Gehirns mündet in der Rede von der Seele – und ist damit zwar nicht ohne Weiteres von der Hand zu weisen, aber wissenschaftlich nicht haltbar:

[...] „reine Vernunft“, „absolute Geistigkeit“, „Erkenntniss an sich“: – hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird [...]. Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches „Erkennen“ [...].<sup>161</sup>

Jenes Bewusstsein, dem sich die neuronalen Vorgänge, die faktisch<sup>162</sup> hinter Entscheidungen und Handlungen stecken, *als solche* völlig entziehen (es kann höchstens Wissen über sie erlangen, wird sie aber nicht erfahren und wahrnehmen); das offenbar in „reiner Geistigkeit“ Gründe abwägt und dem die Wahl zuzukommen scheint, obwohl die Triebe, Wünsche und Dränge, die es hin- und herreißen, ihren Kampf hinter den Kulissen der mit den bloßen Sinnen wahrnehmbaren Welt als Aktionspotentiale und Neurotransmitter ausführen; jenes Bewusstsein, das perspektivisch, nicht einmal annähernd vollständig und sogar in Selbstbetrug – hält es doch jenes Blatt dort für „Blatt“ und seine willentliche Handlung für Ausdruck von „Wille“, als machten diese Begriffe Wahrheit kenntlich – das, was Person genannt wird, in so entscheidender Weise prägt: Es soll ihr ihre Freiheit

---

<sup>161</sup> Nietzsche 2007, S. 365.

<sup>162</sup> „Faktisch“ ist hier zu verstehen in dem Sinne, dass es sich um einen Wahrheitsatz aus der Ebene der höchstmöglichen Objektivität, die das wahrnehmende Bewusstsein erreichen kann, handelt. Der Auffassung von der perspektivischen, trügerischen unmittelbaren Wahrnehmung widerspricht die Annahme nicht, dass sich das Bewusstsein so etwas wie einer „eigentlichen“ Wahrheit annähern kann. Im Gegenteil: Weiter oben wurde darauf hingewiesen, wie und wieso genau das durch Begrifflichkeiten (Konventionen und Täuschungen) geschieht.

verleihen? Kann nicht vielmehr gesagt werden: Das Bewusstsein täuscht diese Freiheit vor?

Die Annahme der Willensfreiheit wäre demnach nicht einfach ein Irrtum. Vielmehr ist die Freiheit eine Art *Lüge*; jedoch keine, die eine Person äußert, um eine andere zu täuschen. Die Freiheit taucht auf als Selbsttäuschung, indem sich das Bewusstsein vorlügt, es walte und reguliere nach eigenem Ermessen. Es blendet die neuronalen Prozesse aus, lässt die prägende Vergangenheit nur als Erinnerung auftauchen, ohne sich selbst darüber zu informieren, welche Prägung hier vorliegt, oder dass überhaupt eine vorliegt. Das tut es ebenso, wie es sich selbst verschweigt, dass dieses und jenes Erlebnis von diesem und jenem Tag die traumatische Ursache für diese und jene auffällige Verhaltensweise ist: Ein Psychologe wird fähig sein, dies im Gespräch herauszufinden, aber die Betroffenen selbst – wann wissen sie über die Kausalketten, die hinter ihren Handlungen, Entscheidungen, aber auch hinter ihren Wünschen, Ängsten und Begierden stecken, schon wirklich Bescheid?

Das Bewusstsein einer Person ist, wie der Organismus selbstregulierend ist, eine Art selbstinformierende Fakultät. Die Zustände und Prozesse nehmen ihren Verlauf und erzeugen Verhalten – das Bewusstsein erlaubt es dem Organismus, darüber Bescheid zu wissen. So in etwa könnte sich eine Beschreibung des Selbst in Anbetracht der neurowissenschaftlichen Analyse des Menschen gestalten. Vielleicht hat das Bewusstsein sogar Einfluss auf den Organismus, aber wenn dem so ist, dann nur in der Form eines weiteren determinierten, körperlichen Elements. Je höher entwickelt das Bewusstsein, desto mehr tut es, um die Zustände und Prozesse in sich und in der Welt verstehen zu lernen: Es entwickelt Begriffe und denkt darüber nach, was wäre, wenn die Welt anders wäre, als sie ist. Es entsteht ein Eindruck von der Möglichkeit, anders zu handeln, als tatsächlich gehandelt worden ist: Es entsteht der Eindruck von Willensfreiheit in der Retrospektive („*you would have done otherwise, if you had willed (desired or chosen or tried) to do otherwise*“<sup>163</sup>).

Doch das Bewusstsein informiert sich selbst über so vieles nicht: Die Selbstwahrnehmung erlaubt kaum Einblick in die Vorgänge im Gehirn, in den Gedärmen, im Blutkreislauf. Die Wahrnehmung der Außenwelt ist perspektivisch und eingeschränkt. Die schein-

---

<sup>163</sup> Kane 2011a, S. 12.

baren Wahrheiten, die das wahrnehmende Bewusstsein kennt, müssen angezweifelt werden – spätestens vom Kollektiv der wissenschaftlich Interessierten. Das wahrnehmende Selbst, dem es überlassen ist, sich einzuschätzen, würde sich durchaus als frei bezeichnen: Es bemerkt ja nichts von den determinierten, materiellen Prozessen, bei denen Aktionspotentiale feuern, das Nervensystem Informationen weiterleitet, Ionenkanäle öffnen und schließen – von den Prozessen also, bei denen der Körper seine Entscheidungen trifft und Handlungen vollzieht. Das bewusste Selbst hat Hunger und isst deswegen, aber an welcher Stelle sollte es sich als unfrei empfinden? Es ist sich der Vorgänge ja nicht bewusst, die es zu diesem Verhalten treiben – ihm gar keine andere Wahl lassen.

„Humanity is fortunately deceived on the free-will issue, and this seems to be a condition of civilized morality and personal value.“<sup>164</sup> Dieser Standpunkt, bekannt als Illusionismus, ist eine legitime Position in der Debatte um den freien Willen. Dieser Wille ist eine Illusion, die in Selbsttäuschung entsteht und aufrechterhalten wird; überdies bringt diese Illusion Vorteile mit sich, die die menschliche Kultur maßgeblich mitgestalten. Doch angereichert durch die naturwissenschaftliche Sichtweise und das Nietzscheanische Bild von Wahrheit und Lüge lässt sich eine viel tiefere Erkenntnis gewinnen als die, die Illusion der Willensfreiheit sei „morally necessary“<sup>165</sup>: Diese Illusion ist tatsächlich *unvermeidlich*.

In dieser Hinsicht *ist* der freie Wille kompatibel mit Determinismus, doch nur in der Gestalt einer fundamentalen Selbsttäuschung. Tatsächlich ist der Illusionismus eine inkompatibilistische Position: Determinismus bedingt die Unmöglichkeit einer tatsächlichen Macht, frei in das determinierte Geschehen einzugreifen.

#### 4.2 Die „naturalistische Wende“ in Freiheit und Verantwortung

Kognitive Fähigkeiten des Menschen sind nicht das Mysterium, das sie sein müssten, um der Seele und dem libertaristischen freien Willen eine Chance zu geben, in der wissenschaftlichen Analyse des Menschen zu bestehen.

[... T]he mind is made up of certain states and processes. These states and processes interact, in accordance with certain general rules, to generate specific behaviors. If you want to know how those states and processes got there in the first place, the only answer is that they arose through the interaction of other states and processes, which

---

<sup>164</sup> Smilansky 2011, S. 436.

<sup>165</sup> Kane 2011, S. 26.

arose from others ... until, ultimately, the chain goes back to factors in our genes and our environment.<sup>166</sup>

Eine solche Beschreibung der menschlichen „Geistbegabtheit“ hat hohen Erklärungswert, ihre Behauptungen sind plausibel und prüfbar. Sie erlaubt allerdings keine Anwendung libertaristischer Metaphysik, wenn es um die Frage nach der Verantwortung der Person für ihr Handeln geht. Wenn dieser freie Wille, der angeblich eine entscheidende Rolle für moralische Verantwortung spielt, Illusion ist – gilt dasselbe dann auch für moralische Verantwortung? Bedeutet dies, jemand, der Geld an eine Wohltätigkeitsorganisation spendet, *bildet sich ein*, etwas Wertvolles und Sinnvolles (etwas „Gutes“) zu tun? Eine Serienmörderin anzuklagen basiert auf der *Illusion*, ihre Taten seien unmenschlich und widerwärtig („böse“) gewesen?

In gewisser Hinsicht bedeutet es genau das. Abgesehen davon, dass „wertvoll“, „sinnvoll“ und „widerwärtig“ höchst subjektive Eigenschaften ohne wirklich konkrete Bedeutung bezeichnen und dass „menschlich“ in einem wichtigen Sinne all das ist, was Menschen tun – unter anderem: Morde begehen –, beruhen diese Wertungen überdies insofern auf Illusion und Täuschung, da es wahre Moral nicht gibt, moralische Wahrheiten nur im perspektivischen Ermessen der jeweiligen Situationen und Kontexte auftauchen (wie im vorherigen Kapitel thematisiert wurde). Die Frage, was ein verantwortliches Subjekt ist, ist in diesem Rahmen kaum zu beantworten. In der Konsequenz taucht ein Vorschlag auf, der als „naturalistische Wende“ bezeichnet werden kann: „Strawson suggests that we should consider in more detail, with more precision, what is involved in the attitudes that we take toward those who we regard as responsible agents“<sup>167</sup>. Strawson<sup>168</sup> nimmt den Blick von einer abstrakten, konzeptuellen Vorstellung von Freiheit und richtet ihn auf die psychologischen Hintergründe dessen, was es heißt, sich gegenseitig verantwortlich zu *machen*, einander für verantwortlich zu *halten*. Der freie Wille verliert jegliche Bedeutung für Moral und moralische Verantwortung, wenn deren Genesis und Rolle in die Attitüden und Gefühle der Menschen verlagert werden, anstatt Letztere auf den freien Willen zu beziehen: Wut, Hass, Dankbarkeit, Begeisterung, Kritik, Freude – diese „reactive attitudes“ entstehen im Organismus Mensch, egal, ob dieser über einen freien Willen verfügt oder nicht. Dieses „*natural* commitment to the reactive attitudes insulates them

<sup>166</sup> Knobe, Nichols 2011, S. 530.

<sup>167</sup> Russell, Paul: „Moral Sense and the Foundations of Responsibility“, in: Kane 2011c, S. 200.

<sup>168</sup> Vgl. Strawson, P. F. 1993.

against any form of global skeptical challenge“<sup>169</sup>, was bedeutet, dass ihre Gültigkeit nicht mit der Wahrheit des Illusionismus verloren geht. Das ist eines der entscheidendsten Argumente gegen die Angst, Determinismus könnte den Menschen jeder moralischen Verantwortung entheben<sup>170</sup>, stünde Lob und Strafe im Weg und machte damit jedes zivi- lisierte Kulturgefüge zunichte. In einem späteren Kapitel wird das erneut von höchster Wichtigkeit sein.

#### 4.3 Intentionalität und Freiwilligkeit („voluntariness“)

Eine intentionale Handlung ist in diesem Kontext gleichzeitig unterbestimmt und mit überflüssiger Metaphysik aufgeladen, wenn sie beschrieben wird als „either (i) knowingly constituted by, (ii) a desired goal of, or (iii) an envisioned component of one’s executing a reliable plan or strategy“<sup>171</sup>. Unterbestimmt ist sie deshalb, weil nicht klar ist, wer oder was „one“ sein soll: Nur durch eine umfassende Beschreibung des Selbst zeigt sich, dass eine intentionale Handlung vom ganzheitlichen Organismus geplant und ausgeführt wird; nur durch eine Anreicherung mit der bisher erarbeiteten Terminologie ergibt sich ein kla- res Bild, nach dem die „wissentliche Konstitution“ eine Leistung des verfälschenden Be- wusstseins, das „gewünschte Ziel“ eine Gerichtetheit des neuronalen Zustands, die „ver- gegenwärtigte Komponente“ die notwendige Verwirklichung der mentalen (das heißt, neuronal gestalteten) Absicht ist. Die simultane metaphysische *Überbestimmung* hinge- gen kommt daher, dass die exekutive Macht des Selbst hier in einer unhaltbaren Weise auftaucht, die wiederum an die seelische, spirituelle Vorstellung von Person und Wille erinnert: Wissentlich den Plan auszuüben scheint hier zu bedeuten, dass Intentionalität darauf beruht, dass die handelnde Person aufgrund ihres Verständnisses der Situation, unabhängig von den zugrundeliegenden neuronalen Mechanismen und Trieben, ihren Körper steuert, anstatt das Verständnis der notwendigen Handlung im Körper, im Orga- nismus anzulegen; die Zielsetzung scheint nicht deterministisch getrieben geschehen zu dürfen, sondern soll dem exekutiven Selbst entstammen, das die determinierten und de- terminierenden Triebe verwaltet.

Intentionalität muss physiologisch gefasst werden, um mit dem glaubwürdigen kogni- tiv- und neurowissenschaftlichen Bild von Handlung vereinbar zu sein. Ähnliches gilt für

---

<sup>169</sup> Russell 2011, S. 201.

<sup>170</sup> Vgl. Knobe, Nichols 2011, S. 530.

<sup>171</sup> Kapitan, Tomis: „A Compatibilist Reply to the Consequence Argument“, in: Kane 2011c, S. 138.

Wille und Wollen. Zielgerichtete Bewegung wird geplant und kontrolliert vom zerebralen Kortex des Gehirns<sup>172</sup> und ist insofern *freiwillig*, da sie nicht von externen Kräften (wie etwa einer Waffe, die der Person an den Kopf gehalten wird) erzwungen wird. Eine wissenschaftliche Definition von „Freiwilligkeit“ oder „voluntariness“ beinhaltet weder den freien Willen, noch impliziert sie diesen. Vielmehr besteht sie darin, dass der Organismus ungehindert funktioniert und seinen determinierenden Trieben nachkommen kann. Das Werden der Welt – und wieder scheint Nietzsches Verständnis hier angebracht zu sein, denn „[a]lles Sein ist für Nietzsche ein Werden“<sup>173</sup> – drückt sich sozusagen in der Person als Wollen aus, „hat den Charakter der Aktion und der Aktivität des Wollens“<sup>174</sup>. Willentliches (und intentionales) Handeln ist nichts anderes als das Geschehen der Welt, wie es sich im Organismus (statt, zum Beispiel, in einem Kieselstein) ausdrückt.

Unangebrachte reaktive Attitüden sind demnach nicht solche, die einer unfreien Person entgegengebracht werden; vielmehr kann nur dann von ihnen die Rede sein, wenn es sich um moralisch aufgeladene Reaktionen gegenüber einem Organismus (oder einem Gegenstand) handelt, dem die neuronalen Fähigkeiten zur „Freiwilligkeit“ im wissenschaftlichen Sinne fehlen. Es ist die Behauptung daher nicht korrekt, dass „if the thesis of determinism is true, then we are all incapacitated and, consequently, inappropriate targets of reactive attitudes“<sup>175</sup>. „Incapacitated“, also unfähig willentlich zu handeln und daher disqualifiziert von der Domäne der moralischen Verantwortung, sind nur jene, deren Organismen aufgrund chemischer Ungleichgewichte, Schäden in bestimmten Hirnbereichen oder ähnlicher Umstände nicht zu „voluntary movement“ fähig sind.

Ein Appell an eine normative Moral, die vom moral- und wirklichkeitsmachenden Menschen unabhängig ist, ist in dieser Debatte fehl am Platz. Daher ist es auch verkehrt, nur jenen Individuen moralische Verantwortung zuzuschreiben, die fähig sind, sich willentlich nach einer solchen überkonventionellen Moral zu richten. In einem solchen Sinne frei ist jedenfalls beinahe mit Gewissheit kein Mensch.

#### 4.4 Der Schein der Freiheit

Die Fähigkeit des intentionalen Handelns hat, auch in der materialistischen Darstellung, gewisse Bedingungen. Die Minimalbedingungen nach Kapitan lauten folgendermaßen:

---

<sup>172</sup> Vgl. Bear, Connors, Paradiso 2007, S. 459.

<sup>173</sup> Heidegger 1961, S. 15.

<sup>174</sup> Ebenda.

<sup>175</sup> Russell 2011, S. 205.

*Requirement of Efficacy:* S is able at time  $t_1$  to intentionally A at time  $t_2$  only if were S to undertake A-ing within the interval  $t_1$ - $t_2$  in accordance with a strategy for A-ing, then it is more likely than not that S would A at  $t_2$ .

[...]

*Requirement of Presumed Openness:* If S able [sic!] at time  $t_1$  to intentionally A at  $t_2$  then at  $t_1$ , S presumes that it is yet open for him/her to A at  $t_2$ .<sup>176</sup>

Nach der Bedingung der Effizienz muss die Absicht des Subjekts, eine adäquate Strategie zur Durchführung einer Handlung zu verfolgen, die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass diese Handlung geschieht. Das Subjekt nimmt dabei an, dass es ihm möglich sein wird, so zu handeln, wie es zu handeln beabsichtigt – aber auch, dass andere Optionen ihm zur Verfügung stehen, so die Bedingung der mutmaßlichen Offenheit.

Diese Voraussetzungen für intentionales Handeln weisen bedeutsame Parallelen zu den Voraussetzungen für freies Handeln auf. Die Bedingung der mutmaßlichen Offenheit, nach der es der Person offensteht, so zu handeln oder anders, weist das intentionale Handeln als den Boden für das aus, was gemeint ist, wenn von Freiwilligkeit die Rede ist. Und es scheint, als seien die Bedingungen für Intentionalität gegeben: Dass die Wahrscheinlichkeit vom Geschehen der Handlung A zunimmt, wenn ein Subjekt A beabsichtigt, ist noch eine schwache Formulierung für die Annahme, dass Absicht A deterministisch zu Handlung A führt. Außerdem ist es nach der obigen Thematisierung des selbsttäuschenden Bewusstseins und der Illusion der Freiheit keine Frage, dass das Subjekt zu einem Zeitpunkt, bevor die Handlung A geschieht, noch der Meinung ist, es könnte auch Handlung B eintreten. Daher ist es richtig zu behaupten, dass „whenever we have several different courses of action in view we have a sense that it is possible for us to choose any one of them because we do not know beforehand, which choice we actually shall make“<sup>177</sup>.

Es wäre allerdings ein Fehler, vorschnell darauf zu schließen, dies bedeute eine relevante Handlungs- oder gar Willensfreiheit. Diese Minimalbedingungen implizieren keine Freiheit, sondern vielmehr eben den *Schein* der Freiheit. Die Fähigkeit, jede hypothetisch mögliche Option zu wählen, besteht im mangelnden *Wissen* darum, welche Entscheidung getroffen werden wird – nicht im Mangel einer unausweichlichen Determination dieser Entscheidung.

---

<sup>176</sup> Kapitan 2011, S. 139f.

<sup>177</sup> Ebenda, S. 140.

Dieser Schein der Freiheit entsteht nicht wegen einer zugrundeliegenden tatsächlichen Freiheit; zumindest deutet nichts darauf hin, dass das anzunehmen wäre. Vielmehr genügt es „for a personal event (i.e., an event the subject of which is a person) to be an action that the event possess a certain phenomenal quality“<sup>178</sup>. Diese bestimmte Qualität, die intentionale – und scheinbar freie – Handlungen an sich haben, ist exakt jenes Gefühl der Freiheit, das untrennbar an das bewusste Erleben der eigenen Bewegungen gebunden ist: „This ‚actish‘ quality is said to be its seeming to the subject of that event as if she is directly producing or determining that event, that is, directly making it occur.“<sup>179</sup>

Die Identifizierung dieser „aktartigen“ Qualität mit einer Illusion ist nicht unumstritten. Glaubt die Person wirklich, ihre Handlung selbst zu verursachen, wenn sie diese Qualität des Ereignisses empfindet?

It is not said that it seems to the agent *that* she is causing the event in question; rather, the appearance is given an “as if” characterization. In an analogous fashion, on an occasion when I have a certain unpleasant sensation in my arm, I might say that it feels as if it were being stuck with needles. I would not mean that it seems to me *that* this is happening; I need not be under any such illusion.<sup>180</sup>

Demnach glaubt das handelnde Subjekt genauso wenig, dass es frei handelt, wie die Person, der der Arm eingeschlafen ist (im Englischen würde man sagen: „she’s got pins and needles“), die also ein Kribbeln fühlt, als ob sie mit Nadeln gestochen würde, glaubt, sie würde tatsächlich mit Nadeln gestochen. Es erscheint der Handelnden lediglich so, als ob sie die Handlung selbst verursachen würde – das bedeutet nicht, dass sie das auch glaubt. Damit die Behauptung, freie Handlungen seien eine unüberwindbare Illusion, korrekt ist, müsste das Subjekt diesem falschen Glauben allerdings erliegen.

Eine Lösung ist schnell gefunden: Die Analogie funktioniert nicht. Wenn jemand das Gefühl hat, sein Arm würde mit Nadeln gestochen, ist der einzige unmittelbare Grund dafür, nicht zu glauben, dass es sich tatsächlich so verhält, der, dass dieser Jemand seinen Arm betrachten kann. Er wird feststellen, dass da keine Nadeln sind.

Das Gleiche gilt nicht für die scheinbare Freiheit einer Person, so zu handeln, wie sie will. Das Empfinden der eigenen Handlung als frei und undeterminiert ist stärker, die

---

<sup>178</sup> Clarke 2011, S. 335.

<sup>179</sup> Ebenda.

<sup>180</sup> Ebenda.

unmittelbare Unkenntnis der gesamtheitlichen Vergangenheit, der Wirkung der physikalischen Gesetze auf den und der neuronalen Vorgänge in dem eigenen Körper bestechender als der Anschein offensichtlich unwirklicher Nadeln in der eigenen Haut. Deshalb ist es gewährleistet, von der Illusion der Freiheit aufgrund der „aktartigen“ Qualität, im Vergleich zum bloßen durchschauten Anschein von Nadeln im kribbelnden Arm, zu sprechen.

Was aber, wenn die „aktartige“ Qualität gar nicht durch Scheinhaftigkeit hervorgerufen wird, sondern schlicht durch die fundamentale Aktivität des Subjekts, durch den tatsächlichen *Akt*? Was also, wenn der Illusionismus nicht greift, weil das Individuum wirklich fähig ist, in seine deterministisch angelegten Verhaltensweisen einzugreifen, anstatt der Illusion zu erliegen, es verhielte sich so?

Es mag sein, dass das Gegenteil nicht bewiesen werden kann. Es ist daher auch nicht die Nichtexistenz der Willensfreiheit Thema dieser Arbeit, sondern die Konsequenzen im Falle ihrer Nichtexistenz. Deswegen müssen Argumente wie das folgende unbedingte Berücksichtigung finden:

[T]he mere fact that mechanisms of psychological traits can be found in the brain implies neither that the world is deterministic nor that those mechanisms are genetically fixed. Surely, all of this could be the case. However, even if genetics is important, the real question is: Are we helpless with respect to those genetically determined traits or can we influence, modify, or obliterate their effects? This is an empirical question that has been made tractable by neuroscience. For example, in our own lab we have recently shown that the genetically determined differences in emotional reactivity of the amygdala to aversive stimuli can be counteracted by using cognitive strategies of volitional emotional regulation (Schardt et al. 2010).<sup>181</sup>

So lautet die Frage nicht mehr: Ist der Mensch genetisch (oder sonst wie) determiniert zu handeln, wie er handelt? Sondern: Kann der Mensch, trotz genetischer Determiniertheit, sein Handeln mitbeeinflussen, in es eingreifen und determiniertes Verhalten verändern? Diese Frage führt direkt in die Debatte zwischen Kompatibilismus und Inkompatibilismus. Und nach den beschriebenen Ergebnissen der Experimente von Schardt, Walter und Kollegen sollen kognitive Strategien der volitionalen emotionalen Steuerung genetisch

---

<sup>181</sup> Walter 2011, S. 518; bezieht sich auf Schardt, Dina M.; Erk, Susanne; Nüser, Corinna; Nöthen, Markus M.; Cichon, Sven; Rietschel, Marcella; Treutlein, Jens; Goschke, Thomas; Walter, Henrik: „Volition diminishes 5-HTTLPR mediated amygdala hyperreactivity“, in: Pezawas, Lucas; Meyer-Lindenberg, Andreas (Hrsg.), *NeuroImage Volume 53, Issue 3*, Elsevier, 2010, S. 943-951.

determinierten Unterschieden in der emotionalen Reaktion auf aversive Stimuli entgegenwirken können. Ein Gewinn für den Kompatibilismus?

Das ist in höchstem Maße zu bezweifeln. Wenn ein genetisch und kausal determiniertes Etwas – und sei es ein Mensch – etwas tut, um sich selbst (oder Teil von sich selbst) zu verändern und zu beeinflussen, handelt es sich dabei immer noch um einen genetisch determinierten Akt, beziehungsweise um eine aufgrund von genetischem Determinismus vorhandene Fähigkeit. Es öffnet sich hier kein Raum für Freiheit. Es zeigt sich nur, dass Flexibilität Teil der deterministischen Natur ist: Vielleicht kann aufgrund des Zufallsmoments, das mit Quantenphysik in die materielle Welt eintritt, von tatsächlicher Flexibilität im Sinne einer graduellen Anpassungsfähigkeit an zufällige Umstände die Rede sein. Viel wahrscheinlicher wirkt jedoch die Auffassung, dass die simple Tatsache, dass die Welt wandelbar ist (auch im Rahmen ihrer Naturgesetze und ihres determinierten Verlaufs – die Kausalkette bedeutet keinen Stillstand, sondern macht Veränderung geradezu notwendig), dazu führt, dass auch Organismen ein gewisses Maß an Wandelbarkeit, Anpassung an die Umstände und Veränderbarkeit evolvieren müssen. Da hinter dem Determinismus kein Plan, keine Absicht, kein Lenker, kein Ziel steckt – zumindest müssten solche willkürlich postuliert werden, um überhaupt in der Theorie aufzutauchen –, ist es kein Widerspruch, zu behaupten, dass das Denken und Verhalten von Lebewesen einerseits vollständig determiniert ist, andererseits eine ebenso determinierte, aber *für die Lebewesen* unbekannte Zukunft – und außer ihnen gibt es keinen Intellekt, der diese im Voraus erfassen könnte – dazu führt, dass den evolvierenden Organismen keine Absoluta gesetzt, sondern ihre Veranlagungen als Spektren angelegt sind. Diese Spektren implizieren *weder Handlungsoptionen noch Freiheit*: Ein Organismus, der sich den Umständen anpasst, ist nicht *frei*, dies zu tun, sondern dazu determiniert, in genau dieser Weise genau diesen Umständen entsprechen zu lernen. Natürlich ist dem Organismus selbst sein Verhalten neu und „aktartig“, willentlich und scheinbar frei: Mangels der Kenntnis der gesamtheitlichen Umstände der Vergangenheit und der Naturgesetze – und der anderen im deterministischen Sinne flexiblen Organismen, die die Welt bereits mitgestaltet haben – konnte er im Vorhinein nichts von der ehemals zukünftigen Situation wissen, in der er sich nun befindet. Das heißt in keiner Weise, dass nicht jeder Schritt der Entwicklung – des Zustands der Welt und des Verhaltens der Person – determiniert war und ist.

#### 4.5 Die *scheinbare* Kompatibilität?

Es ist nicht verwunderlich, dass die Willensfreiheit trotz aller Einwände als These bestehen bleibt, wenn sie in ihrer grundsätzlichen Form so definiert wird, dass sie nicht mehr bedeutet als „(i) to have the *power* or *ability* to do what you will (desire or choose or try) to do, and this entails (ii) an absence of *constraints* or *impediments* preventing you from doing what you will (desire or choose or try) to do“<sup>182</sup>. Dass damit ein unvollständiges Bild des freien Willens gekennzeichnet wird, sollte nach dem Bisherigen allerdings klar sein. Dass dem Menschen die beschriebene Fähigkeit zukommt, ist nichts, was ein deterministischer Inkompatibilist leugnen müsste: Nur, weil die Handelnde, die tun kann, was sie will, wünscht, wählt oder versucht, nichts von den determinierenden Faktoren weiß, die ohne ihr bewusstes Steuern und Zutun bestimmen, was sie will, wünscht, wählt oder versucht, heißt das nicht, dass es diese determinierenden Faktoren nicht gibt. Das ist präzise das, was der Illusionismus mit seiner Bestimmung der Willensfreiheit als Illusion meint.

Ein Kompatibilismus, der sich damit zufriedengibt, ist kein Kompatibilismus mehr. Dieser behauptet schließlich, der freie Wille als solcher sei mit Determinismus vereinbar – nicht die *Illusion des freien Willens* oder der *scheinbare freie Wille*. Dieser Schein, dieses Gefühl der Freiheit ist nicht nur kompatibel mit Determinismus, sondern, nach der illusionistischen These, ein nichtwegzudenkender *Bestandteil* des Determinismus. Aber der Schein sichert dem bewussten Selbst in keiner Weise die Fähigkeit, anders zu handeln, als es tatsächlich handelt; seine Entscheidungen und Handlungen in relevanter Weise selbst zu verursachen; oder die Gründe für seine Handlungen eigenständig zu wählen. Kompatibilisten, die sich auf die Wahrnehmung der Person von sich selbst als frei stützen, stehen nicht hinter der Existenz des freien Willens – und sind damit strenggenommen keine Kompatibilisten.

Wenn eine Libertaristin die These vertreten muss, „that there is at least one kind of freedom worth wanting that is incompatible with determinism“<sup>183</sup>, dann sollte eine Kompatibilistin an genau dieser Stelle mit der Behauptung auftreten, *diese* besondere Freiheit

---

<sup>182</sup> Kane 2011a, S. 11.

<sup>183</sup> Kane 2011b, S. 382.

sei eben doch kompatibel mit Determinismus. Diese Freiheit, „the power to be the ultimate creator and sustainer of one’s own ends or purposes“<sup>184</sup>, ist Willensfreiheit, und um ihre Rettung sollte der Kompatibilismus bemüht sein.

Wenn stattdessen Argumente auftauchen, die beteuern, dass die menschliche Willensfreiheit in solchen Umständen besteht wie dem, dass Individuen im Vorhinein nicht wissen, auf welche (scheinbare) Handlungsoption ihre Wahl fällt<sup>185</sup>, und sie daher eine Art „interne Freiheit“ besitzen<sup>186</sup>, weil so der Eindruck der Freiheit entsteht, so verfehlen diese Argumente ihr Ziel. Sie unterschreiben praktisch den inkompatibilistischen Illusionismus. Wenn der freie Wille dargestellt wird als eine Harmonie in der psychischen Struktur von Handelnden<sup>187</sup>, die diesen die Fähigkeit verleiht, „to exercise control in the strongest manner necessary for moral responsibility“<sup>188</sup>, so muss klargestellt werden, dass diese Harmonie ebenso gut als chemisches Gleichgewicht oder Ähnliches beschrieben werden kann, womit solche Handelnden nichts weiter sind als *gesunde Organismen*, keinesfalls *freie Organismen*. Kontrolle in der *stärksten notwendigen Weise*, um von ihnen als moralische verantwortlich zu sprechen, kommt ihnen natürlich zu: Aber wie oben gezeigt wurde, hat moralische Verantwortung nichts mit Freiheit zu tun; die stärksten notwendigen Fähigkeiten für Verantwortung stehen weit unterhalb der Mindestbedingungen für echte Willensfreiheit.

Kompatibilisten müssen für einen Begriff der Willensfreiheit argumentieren, der mit Determinismus vereinbar ist, ohne Autonomie auf Automatismus, Willenskraft und Intentionalität auf zielgerichtete Triebausübung, Freiheit auf fehlende Hindernisse zu reduzieren. Hoffnungsvolle Bezugnahme auf die eigene Rolle im Universum als scheinbare Variable wird nicht genügen:

Suppose that determinism turns out to be true. Would that in any way undercut our claim that our activity nevertheless played an essential role in this essay’s creation? Not in the least, even after we factor in the earlier deeds of our parents and teachers. Without our efforts, it is safe to say that no essay exactly like this (or even closely similar) would have been produced. Hence we are entitled to claim some “originative value” for our unique accomplishment. The thirst for originality and causal relevance is not to be quenched by abstruse quantum events: all that we require is the

---

<sup>184</sup> Kane 2011b, S. 382f.

<sup>185</sup> Vgl. Kapitan 2011, S. 140.

<sup>186</sup> Vgl. ebenda, S. 141.

<sup>187</sup> Vgl. McKenna, Michael: „Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories“, in: Kane 2011c, S. 175.

<sup>188</sup> Ebenda, S. 176.

knowledge that without our presence, the universe would have turned out significantly different.<sup>189</sup>

Es stimmt, dass Determinismus nicht die Rolle menschlicher Aktivität in der Kausalkette des weltlichen Geschehens reduziert. Es ist auch wahr, dass das Universum sich anders gestalten würde, hätte es auch nur einen einzigen Menschen in seiner Geschichte nicht gegeben. Aber der Punkt ist der, dass im deterministischen Weltbild die Möglichkeit gar nicht besteht, dass es in der aktuellen Welt je andere Bewohner gegeben hätte, als die, die es gegeben hat, gibt und geben wird. Der Punkt ist der, dass jede Handlung – selbst so etwas wie das Verfassen eines Aufsatzes oder einer Masterarbeit – das Ergebnis neuronaler Vorgänge ist, die den Gesetzen der Natur und dem Zwang der Vergangenheit folgen. Natürlich kann nur die Person, die die Worte eines Aufsatzes verfasst, auch tatsächlich in exakt ihrer zeitlichen und räumlichen Situation, mit exakt ihrer Vergangenheit und ihrem Wissen, mit exakt ihren Fingern exakt jene Tasten auf der Tastatur drücken, exakt diesen Aufsatz verfassen. Natürlich kann sie daher, in gewisser Hinsicht, einen Originalitätswert, eine erfinderische und kausal notwendige Rolle im Hervorbringen des Aufsatzes für sich behaupten. Doch Freiheit kommt hier in keiner Weise ins Spiel. Im Grunde ist nicht einmal ein Wille nötig, um eine kausale Rolle im Weltgeschehen zu spielen: Dem Ziegelstein, der der Passantin auf den Kopf fällt und sie tötet, kommt auch ein solcher Originalitätswert zu.

Was Lebewesen zusätzlich besitzen, ist Sinnlichkeit, ist Wahrnehmung, sind Intentionalität und organische Ordnung. Worüber Menschen zusätzlich verfügen, ist ein sehr stark ausgeprägtes Selbstbewusstsein, das trotz seiner umfassenden Fähigkeiten zum Informationserwerb viele wichtige Informationen nicht unmittelbar wahrnehmend erfassen kann. Inwiefern dem menschlichen Willen eine besondere Freiheit einzuschreiben ist – überhaupt eine Freiheit, die ihn von anderen Tieren klar unterscheiden soll –, ist ein vollkommenes Rätsel. Nicht notwendigerweise die richtige, aber durchaus die simpelste Lösung scheint die zu sein, das Postulat der Willensfreiheit einfach zurückzunehmen: Die Theorie hat sozusagen nicht funktioniert.

Gegen exakt diesen Schritt aber sträubt sich der Kompatibilismus. Noch entschiedener wehrt der Libertarismus diese Konsequenz als voreilig und unplausibel ab. Im Folgenden werden einige Argumente und Thesen beleuchtet, die zu zeigen versuchen, dass der

---

<sup>189</sup> Taylor, Dennett 2011, S. 236.

Mensch sich in relevanter Weise nicht nur für frei hält, sondern tatsächlich frei ist. Dabei werden die Grenzen zwischen Kompatibilismus und Libertarismus – und sogar, bis zu einem gewissen Grad, deterministischem Inkompatibilismus – an manchen Stellen zu verschwimmen scheinen. Das liegt nicht an mangelnden Fähigkeiten, die Positionen zu unterscheiden; vielmehr ist der Grund für diese Vermischung der Ansätze der, dass Kompatibilismus tatsächlich inhaltlich wie argumentativ eine Mischform von Libertarismus und deterministischem Inkompatibilismus darstellt. Es ist das letztlich eine seiner größten Schwächen.

#### 4.6 Kompatibilistische und libertaristische Argumente entschärft

##### *4.6.1 Ein inkonsequentes Zugeständnis des Agent-Kausationismus*

„We enter the world with powerful and deep behavioral and attitudinal dispositions.“<sup>190</sup> Soweit stimmen sogar (zumindest einige) Libertaristen, und mit Sicherheit Kompatibilisten, mit Deterministen überein. Es gibt genetisch vorgefertigte Verhaltensweisen und Dispositionen, die zusätzlich durch Erziehung und das frühe wie das spätere Umfeld geformt und geprägt werden. Determinismus (wenn er denn vorhanden ist) schmälert damit die Reichweite und das Ausmaß, die so etwas wie ein freier Wille überhaupt einnehmen könnte. Faktoren, die *definitiv*, auch im libertaristischen Weltbild, starken Einfluss auf so etwas wie ein autonomes Subjekt haben, liegen außerhalb der Wirkungsmacht dieses Subjekts und „certainly determine that Bill will choose from only a limited range of options in any given situation, a range that will differ quite a bit from that open to Sue in similar circumstances“<sup>191</sup>. Worauf Libertaristen (und eigentlich auch Kompatibilisten) aber pochen müssen, ist die Hoffnung, dass diese Faktoren die Handlungs- und Entscheidungsoptionen eines erwachsenen Bill und einer erwachsenen Sue, mit vollentwickelten reflexiven Fähigkeiten, lediglich in einem (möglichst geringen) Maß einschränken, ohne ihrem Dasein als bewusste Agenten die kausale Rolle zu nehmen. Das vor dieser Hoffnung erbrachte Geständnis zieht allerdings Konsequenzen nach sich, die dem libertaristischen Ansatz ein unüberwindbares Hindernis sein, und die Gestalt des kompatibilistischen Ansatzes wegweisend mitgestalten sollten.

---

<sup>190</sup> O'Connor 2011, S. 321.

<sup>191</sup> Ebenda.

Was bleibt einer libertaristischen Agent-Kausationistin nach ihrer Anerkennung (quasi-)determinierender Dispositionen noch übrig? Wenn „factors unchosen by Bill largely account for the kinds of deliberation and the overall pattern of outcomes of Bill’s mature choices“<sup>192</sup>, haben die kausalen Fähigkeiten der Person und die kausale Rolle ihrer Handlungen überhaupt noch etwas mit Autonomie zu tun? Die Libertaristin muss angesichts der Täterin einer „grossly immoral choice“<sup>193</sup> fragen: „was there a point earlier in her life when paths were open to her [...] such that had she taken them she would now be such as to see the force of the moral considerations at hand?“<sup>194</sup> Die Antwort kann allerdings in keinem klaren Ja oder Nein bestehen – wird die Frage bejaht, müsste sich die Libertaristin um eine Vereinbarkeit ihres Zugeständnisses, nach dem unbeeinflussbare Faktoren mit unleugbarer Wirksamkeit die Entscheidungen und Handlungen von Agenten mitgestalten, mit der neuen Behauptung, dass Agenten ohne Weiteres einen vollkommen anderen Pfad hätten einschlagen können, der sie zu moralisch hochwertigeren Personen macht, bemühen. (Tatsächlich ist das eigentlich das Grundproblem des Kompatibilismus.) Wird die Frage allerdings verneint, so ist der Willensfreiheit der Libertaristen und Agent-Kausationisten der Riegel vorgeschoben. Dementsprechend wird ausgewichen:

Our guesses about such matters are exceedingly rough, and rely on the assumption that most mature individuals have a certain measure of rough moral sensitivity. Absent compelling information to the contrary, therefore, we deem it appropriate to hold individuals responsible for their own moral indifference.<sup>195</sup>

Weil es dem wahrnehmenden Subjekt nicht unmittelbar ersichtlich ist, ob es einem anderen wahrnehmenden Subjekt wirklich möglich gewesen wäre, anders zu handeln, wird seiner Handlung die Ursache für das Ergebnis eingeschrieben, ihm selbst die Freiheit, eine andere Wahl zu treffen, zugemutet, und seine moralische Verantwortung damit etabliert. Das ist kein Libertarismus mehr. Das ist Illusionismus. Wird das Zugeständnis ernstgenommen, mündet es im deterministischen Inkompatibilismus. Will der Agent-Kausationismus erhalten werden, muss das Geständnis entweder zurückgenommen oder stark modifiziert werden.

---

<sup>192</sup> O’Connor 2011, S. 321.

<sup>193</sup> Ebenda.

<sup>194</sup> Ebenda.

<sup>195</sup> Ebenda.

Die Konsequenzen für den Kompatibilismus sind nicht weniger ausschlaggebend und intensiv. Wenn er es sich zum Ziel macht, den tatsächlichen freien Willen – nicht bloß sein wesentlich scheinbares Gegenstück aus dem Illusionismus – mit dem Determinismus zu vereinigen, muss er Autonomie und Willensfreiheit im gleichen starken Sinn verstehen, wie der Agent-Kausationismus es tut. Es reicht eben *nicht*, wenn der (durch die Umstände geformte) Wille keinen äußerlichen Hindernissen begegnet und sich, wären die Umstände anders gewesen, anders entschieden hätte: Ein anders strukturierter Organismus hätte notwendigerweise eine andere Handlung hervorgebracht, das ist klar. So formuliert würde Determinismus die Autonomie und Freiheit nicht gefährden, sondern vielmehr bestätigen.

Der Kompatibilismus hat daher natürlich die Möglichkeit, die Begriffe der Autonomie und des freien Willens im starken Sinne aufzugeben. Er kann zugeben, dass diese Termini irreführend sind. „The cognitive neuroscience of volition, intention, and moral cognition makes it clear that free will is an ability of agents that comes in degrees and depends for its proper functioning on a myriad of finely tuned neurobiological mechanisms“<sup>196</sup>, heißt es dann, und Vergleiche zwischen „freien“ beziehungsweise unfreien Agenten und funktionierenden Automobilen beziehungsweise solchen, deren interne Systeme Schaden nehmen und sie inoperabel machen, werden dann aufgestellt<sup>197</sup>. Der Kompatibilismus spricht dann von keiner Willensfreiheit im eigentlichen Sinn mehr. Er ist überhaupt kein Kompatibilismus mehr. Er hat die wesentliche Freiheit des Menschen für den Determinismus aufgegeben – er hat sich in deterministischen Inkompatibilismus verwandelt.

Seine zweite Möglichkeit besteht darin, an den starken Konzepten von Willensfreiheit und Autonomie festzuhalten. Sein Standpunkt ist dann, dass trotz *einiger gewisser* deterministischer Faktoren den Agenten in relevanter Weise kausale Fähigkeiten zukommen, die sich diesen Faktoren entziehen. Der Determinismus in seiner eigentlichen Bedeutung wird hier nicht zu Ende gedacht – oder einfach aufgegeben. Aber auch das ist eigentlich keine kompatibilistische Strategie. Das ist eine libertaristische Position.

Es stellt sich sozusagen heraus, dass auch der Kompatibilismus nicht auf zwei Hochzeiten gleichzeitig tanzen kann, falls die saloppe Formulierung verziehen wird. Er mündet im Inkompatibilismus. Seine Vertreter müssen, wie alle Philosophinnen in der Debatte,

---

<sup>196</sup> Walter 2011, S. 528.

<sup>197</sup> Vgl. McKenna 2011, S. 177.

letztlich die Frage beantworten: Sind Menschen nun frei oder determiniert? Die beiden Antwortoptionen sind eben doch Widersprüche.

#### 4.6.2 Die Introspektive und die Überschätzung der menschlichen Vernunft

Introspektiv scheint die Willensfreiheit in gewisser Hinsicht gesichert. Die Argumentation oben läuft darauf hinaus, dass es sich dabei allerdings lediglich um den Schein der Willensfreiheit handelt. Da die Introspektive nicht ausreicht, um ein Thema völlig zu erfassen, kann Aufklärung nur von Theorien darüber, was vor sich geht, wenn „freiwillig“ entschieden und gehandelt wird, geliefert werden.<sup>198</sup>

Während dieser Gedankengang bisher in dieser Arbeit dazu genutzt wurde, um Willensfreiheit als Illusion darzustellen, lässt sich das Argument auch umkehren:

It is now widely believed that parallel processing takes place in the brain in such cognitive phenomena as visual perception. The theory is that the brain separately processes different features of the visual scene, such as object and background, through distributed and parallel, though interacting, neural pathways or streams. Suppose someone objected that we are not introspectively aware of such distributed processes in ordinary cases of perception. That would hardly be a decisive objection against this new theory of vision.<sup>199</sup>

Die Introspektive verrät nichts darüber, wie genau visuelle Wahrnehmung vonstattengeht, doch der komplexe Prozess geschieht in jedem Augenblick, in dem ein Subjekt seiner Umgebung visuell gewahr ist. Die Behauptung, die dieser Erkenntnis hier folgen soll, ist die, dass sich Subjekte auch nicht ihrer „self-forming choice situations“<sup>200</sup> völlig bewusst sind: Zwar ist es wahr, dass sie die neuronalen Hintergründe ihrer Handlungen und Entscheidungen nicht aus erster Hand bewusst erleben, aber genauso wenig nehmen sie die vollständige Selbstgestaltungsmacht und kognitive Selbständigkeit wahr, die ihren freien Willen ausmachen soll. Genauso aber, wie paralleles Prozessieren eine Rolle in der Wahrnehmung spielt, auf der Input-Seite der Kognition, soll es auch (unbemerkt) im kognitiven Output, in der Anwendung von praktischer Vernunft, bei freien Entscheidungen und freien Handlungen stattfinden.<sup>201</sup> Also vermittelt die Introspektive keinen Schein der

---

<sup>198</sup> Vgl. Kane 2011b, S. 391.

<sup>199</sup> Kane 2011b, S. 391f.

<sup>200</sup> Ebenda, S. 391.

<sup>201</sup> Vgl. ebenda, S. 392.

Freiheit, sondern ein unvollständiges Bild der tatsächlichen Freiheit und ihrer konkreten Mechanismen.

Inwiefern kann der Vergleich zwischen visueller Wahrnehmung und freiem Willen gerechtfertigt sein? Hinter dem Sehen, einem sinnlichen, jedem über funktionierende visuelle Sinnesorgane fähigen Lebewesen zugänglichen Prozess, stecken der Kognitionswissenschaft und Neurowissenschaft nach komplexe Prozesse, die dem sehenden Subjekt nicht während ihres Ablaufs bewusst werden. Sehen geschieht in jedem Moment, da die Augen eines sehfähigen Menschen im Einsatz sind. Das Individuum versteht geläufiger Weise unter seinem Sehen nichts anderes als das: das Benutzen seiner Augen.

Eine Entscheidung oder Handlung geschieht ebenso immer dann, wenn ein Mensch entscheidet oder handelt. Wie er nicht bemerkt, dass sein Gehirn unterschiedliche Elemente des Sichtbaren getrennt und parallel verarbeitet, bemerkt er auch nicht, dass sein Gehirn durch die notwendigen Prozesse die Entscheidungen und Handlungen veranlasst. Diese Prozesse sind allerdings nicht freier Natur. Sie sind ebenso determiniert wie jene, die hinter dem Sehen stecken.

Der Grund dafür, dass Kane in diesem Vergleich dennoch die Möglichkeit einer sinnvollen Beschreibung der (sogar libertaristischen) Willensfreiheit vermutet, scheint in der Unterscheidung zwischen kognitivem Input und Output zu liegen. Dem Output scheint er eine mentale Dimension zuzuschreiben, die weniger determiniert ist als die interne Verarbeitung des Inputs. Sein Argument ist wohl: So, wie der Mensch introspektiv nicht das *tatsächliche* Sehen erlebt, erfährt er ohne Vernunftgebrauch nichts darüber, wie *er sein Gehirn nutzt*, um Entscheidungen zu treffen – und in dieser *Kontrolle* der Vorgänge, nicht in den Vorgängen, liegt der freie Wille.

Kane muss wiederum der Geistbegabtheit des Menschen eine seelische, eine undeterminierte Komponente unterstellen, damit sein Argument funktioniert. Sonst zielt es letztlich nicht auf die Etablierung eines libertaristischen freien Willens ab, sondern vielmehr auf das Gegenteil: die vollständige Determiniertheit des menschlichen Handelns eben durch verschiedene, parallel ablaufende Prozesse im Gehirn. Sein Argument deutet keine Vermeidung dieser Determiniertheit an, solange der menschlichen Vernunft keine übernatürliche Macht zugeschrieben wird.

Es weist nichts darauf hin, dass es sich bei dieser Einstufung der Vernunft um mehr als bloße Überschätzung und Überbewertung derselben handelt. Eine solche Überschätzung taucht im libertaristischen Gedankengut in verschiedener Form auf. An einer Stelle

wird sogar zwischen kausaler Macht und der moralischen und normativen Macht der Vernunft als ebenbürtige Fähigkeiten unterschieden: So soll die Fähigkeit eines Menschen, jemand anderen seiner Verpflichtung durch ein getätigtes Versprechen zu entheben, als tatsächliche Macht verstanden werden – aber nicht im kausalen Sinne. „I have the capacity to determine that you are no longer obliged to deliver on your promise“<sup>202</sup>. Diese Vorstellung von Versprechen, ihrer Gültigkeit und ihrer Aufhebung ist überaus merkwürdig – nahezu magisch. Das Versprechen soll nicht aus konventionellen Gründen gültig sein, sondern durch eine Art bindende Macht, die in der Hand derer liegt, dergegenüber das Versprechen gemacht worden ist. In einer Gedankenwelt, in der Versprechen eine ähnliche Funktion haben wie „Unbrechbare Schwüre“ im fiktionalen Universum von Rowlings „Harry Potter“-Romanen, werden Vernunft und Geist natürlich überbewertet. Es ist dann auch nicht verwunderlich, wieso der freie Wille in einem solchen Kontext für absolute Realität gehalten wird: Der Bindung durch Versprechen, der Schuldzuweisung im Falle einer unmoralischen Handlung, der Gültigkeit von Gesetzen wird hier keine konventionelle, sondern eine ontische Realität im Sinne einer objektiven Wahrheit zugeschrieben.

Es handelt sich um eine interessante Perspektive, aber um keine sonderlich haltbare. Anstatt die Macht und die Relevanz der Vernunft – offensichtlich benutzt als ein Synonym für Seele – zu beweisen oder zu begründen, gehen diese jeder Argumentation *a priori* als Setzung voraus. Da spielt es keine Rolle, dass aus naturwissenschaftlicher Sicht ein simpler Vorgang wie Nahrungsaufnahme – sogar Essen rein aus Vergnügen – vollständig von Vorgängen im Gehirn determiniert ist<sup>203</sup> und dass der „starke Wille“, der für eine Diät notwendig sein soll, bloß als Eingriff anderer neuronal festgelegter Bedürfnisse (wie zum Beispiel die Freude an der Zuneigung von Mitmenschen, die sich im Lob für die gute Figur ausdrückt, aber auch einfach der Hang des gesunden Organismus, den Energiehaushalt in Balance zu halten<sup>204</sup>) identifiziert werden kann; dass eine scheinbar moralisch hochwertige Leistung einer scheinbar undeterminierten Vernunft wie Treue wortwörtlich im Blut zu finden und als genetisch vermittelte Eigenschaft bestimmt werden kann<sup>205</sup>. All das mag sein, aber es ist für die Libertaristen nicht von Interesse: Die unbegründete Annahme einer seelischen Kapazität, die im Einzelnen durch den Einzelnen

---

<sup>202</sup> Pink 2011, S. 362.

<sup>203</sup> Vgl. Bear, Connors, Paradiso 2007, S. 519 und 522ff.

<sup>204</sup> Vgl. ebenda, S. 511ff.

<sup>205</sup> Vgl. ebenda, S. 544.

waltet, steht vor und über allen wissenschaftlichen Erkenntnissen und Beschreibungen des Menschen.

#### 4.6.3 *Der Agent ist das System*

Der Kompatibilismus könnte bessere Chancen haben, mit Kanes Darstellung des freien Willens Erfolge für sich zu verbuchen. Er kann eine Lösung für das Problem der schwierig zu gestaltenden Vereinbarkeit von Determinismus und Willensfreiheit vorschlagen, die genau darauf basiert, dass Entscheidungen und Handlungen essentiell auf neuronalen Vorgängen im Gehirn beruhen. Dazu muss nur die folgende Behauptung aufgestellt werden:

[T]he states and processes – the whole complex system described by cognitive science – simply is the *agent*. Thus, to say that these states and processes control behavior is simply to say that the *agent* is controlling behavior.<sup>206</sup>

Wenn der Agent, das Selbst, mit dem komplexen biochemischen System identifiziert wird, liegt gar kein Problem vor, wenn sich herausstellt, dass Entscheidungen und Handlungen neurologisch „geschehen“. Dieses Geschehen wird einfach als Entscheidung oder Handlung bezeichnet und, solange ihm keine externen Hindernisse im Weg stehen, als frei begriffen. Determinismus und Willensfreiheit stellen dann keine Gegensätze mehr dar: Letzteres ist nichts weiter als eine bestimmte Form des Ersteren, ist die Gestalt, die Determiniertheit annimmt, wenn sie sich in organischen Lebewesen ausdrückt.

Zwei Einwände sind von oberster Priorität. Die Annahme, diese Gleichsetzung von biochemischem Organismus und dem Selbst etabliere die Willensfreiheit, vergisst die entscheidende Quelle der These, es gäbe so etwas wie den freien Willen überhaupt: den Eindruck des bewussten Selbst nämlich, es sei frei, der sich durch das mangelnde Wahrnehmen besagter Prozesse und Zustände einstellt. Dieser Eindruck vermittelt nicht die Idee, das Subjekt sei eine Reihe an neuronalen Vorgängen – im Gegenteil, genau das wird sozusagen „verheimlicht“. Er vermittelt dem Individuum vielmehr das Gefühl, es sei etwas anderes als die neuronalen Vorgänge, über die es lernen, die es aber nie bewusst wahrnehmen kann. Genau daher rührt überhaupt die Vermutung, zusätzlich zur determinierten materiellen Welt sei noch etwas im Spiel, wenn vernunftbegabte Lebewesen ihre Vernunftbegabung gebrauchen. Deswegen werden Menschen zurecht weiterhin den

---

<sup>206</sup> Kane 2011a, S. 31.

Eindruck haben, dass, „if everything is controlled by these states and processes, somehow they themselves cannot be fully free or responsible“<sup>207</sup>. Das Argument, so verlockend es auch sein mag, verliert in der Praxis seinen theoretischen Wert.

Der zweite bedeutsame Einwand richtet sich gegen die Behauptung, die Gleichsetzung von Determinismus und Willensfreiheit könne den freien Willen davor bewahren, eine mystische Fähigkeit ohne Fundament in der Realität oder der Naturwissenschaft zu sein. Diese Gleichsetzung rettet den freien Willen nicht: Sie sorgt dafür, dass er aus dem Weltbild verschwindet, und rettet wiederum bloß den *Schein* der Freiheit, die *Illusion*. Die kognitiven Prozesse, an die der Kompatibilismus hier appellieren müsste, *sind* determiniert. Zu sagen, der freie Wille gehöre wesentlich zu ihnen, sei die Akkumulation dieser Prozesse, ist ein klarer Selbstwiderspruch, wenn der Begriff „frei“ in diesem Zusammenhang noch irgendeine Bedeutung beibehalten soll. Das Selbst, dem die Freiheit zugeschrieben werden soll, zu kennzeichnen als das gesamtheitliche biochemische System, nimmt ihm stattdessen jede relevante Freiheit und weist das Gefühl, frei zu bestimmen, wiederum als trügerisch aus.

Von großem Wert ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von einer Freiheit, die nichts weiter meint als fehlende Hindernisse, und von Freiheit in diesem besonderen Sinne, wie sie der Libertarismus zu erhalten versucht. Diese Differenz wird besonders deutlich am Beispiel der Sucht, der psychischen Störungen und ähnlicher Phänomene:

[P]ersons who act on desires arising from compulsions, phobias, addictions, psychotic episodes, or other disorders of the will, may be free to act on those desires without impediments (nothing, for example, may be preventing the drug addict from taking drugs), and yet there is another more important sense in which their acting on *such* (compulsive or addictive) desires is not free.<sup>208</sup>

Es scheint offensichtlich, dass die These vom freien Willen eine Unterscheidung zwischen süchtigen Individuen, die zum Beispiel körperlich von harten Drogen abhängig sind, und Individuen ohne eine solche Abhängigkeit notwendig macht. Diese Unterscheidung ist nach dem Bild, dem zufolge das komplexe biochemische System die freie Person etablieren soll, nicht gegeben: Das abhängige System ist so willensfrei wie das gesunde System. Die Unterscheidung zwischen einem gesunden willensfreien System und einem kranken willensfreien System würde das Problem nicht lösen. Sie verfehlt die klassische

---

<sup>207</sup> Knobe, Nichols 2011, S. 531.

<sup>208</sup> Kane 2011a, S. 14.

Vorstellung von der Willensfreiheit und dient nur als Quelle übermäßiger Redundanz. Warum muss das determinierte System, das gesund oder krank sein kann, zusätzlich auch noch frei sein? Zusätzlich fordert die Differenzierung eine andere Frage: Was unterscheidet dieses *determinierte und willensfreie* System des Menschen vom lediglich determinierten System anderer Tiere?

Eine weitere wichtige Frage lautet: Warum gelten zwanghafte und suchtbedingte Wünsche und Handlungen in einem bedeutenden Sinne als unfrei? Eine mögliche Antwort ist zum einen, dass die Kausalkette, die hinter den Entscheidungen des süchtigen Individuums steckt, vollständig bekannt ist (oft sogar der handelnden Person selbst, wenn sie ihre Sucht als solche begreift); zum anderen kommt im speziellen Fall der Sucht gar nicht erst infrage, dass die Kontrolle über das Verhalten von so etwas wie einem dem Körper *externen* „Organ“, das der Person aber unabhängig vom Körper in besonderer Weise *intrinsisch* ist, sozusagen die Person erst ausmacht – von so etwas also wie einem freien Selbst –, ausgeübt wird. Im Fall der Sucht und des Zwangs gibt es keinen Anlass zur Spekulation über Willensfreiheit. Werden nun aber determinierte Wünsche, Entscheidungen und Handlungen herangezogen – gerne noch unter der Vermutung, es gäbe so etwas wie undeterminierte oder den exekutiven Mächten einer Person in einem besonderen, nichtkörperlichen Sinne unterlegene Handlungen –, so stellt sich heraus, dass für diese das Gleiche gilt wie für Zwänge und Sucht: Für sich genommen geben sie keinen Grund zur Annahme einer dem Körper zusätzlichen, persönlichen, steuernden Fakultät – einer Freiheit, die dem Selbst (im Sinne des Bewusstseins) die Kontrolle über sich selbst (im Sinne des ganzheitlichen Organismus) erlaubt. Wird nun aber Determinismus akzeptiert – wird die Vermutung von wesentlich undeterminierten („seelischen“) Handlungen abgelehnt –, wie es der Kompatibilismus angeblich tut, so muss die Schlussfolgerung erreicht werden, dass alle Wünsche, Entscheidungen und Handlungen in einem relevanten Sinne unfrei sind. Es bedeutet deswegen die Identifizierung von Agent und System das Ende der Willensfreiheit und damit des Kompatibilismus, nicht ihre Rettung.

#### 4.7 Das „Mehr“ der Geisteswissenschaft und die Suche nach Alternativen

Um den freien Willen glaubwürdig darzustellen, braucht es also – trotz aller kompatibilistischer Versuche, einen vereinigenden Kompromiss von Libertarismus und Naturwissenschaft zu finden – einen Dualismus von Geist und Körper, um zwischen der handelnden Person und ihrem Gehirn unterscheiden zu können. Dieser Dualismus drückt sich

sprachlich am deutlichsten in ungeschickten Vergleichen und metaphorischen Formulierungen aus, deren Metaphorik – ganz im Sinne von Nietzsches Begriffskritik – nicht mehr als solche erkannt wird.

Assuming that decisions must, in order to occur, be realized by certain neural processes, we may explain that in a possible scenario *W* in which Jones has excellent reasons to decide to keep his promise, but nonetheless fails to do so, this is due to the fact that the relevant neural process that normally would realize that decision cannot be completed, because some condition (*N*) necessary for its completion is missing. In this regard, Jones's situation in *W* is no different from the situation of someone who has the ability (capacity) to play the piano, but is unable to demonstrate that ability because the piano he is using does not function properly.<sup>209</sup>

Hier wird die Fähigkeit des Subjekts, sein Versprechen aufgrund von guten Gründen (und aus freien Stücken) zu halten, verglichen mit seiner Fähigkeit, Klavier zu spielen. Das beschädigte Klavier, das der Vorführung der Talente des Subjekts im Weg steht, soll in dieser Analogie dem Fehlen neuronaler Vorgänge, dem „beschädigten“ Gehirn entsprechen. Damit eine solche Beschreibung des freien Individuums funktioniert, muss das Gehirn also als dem handelnden, entscheidungsfähigen Subjekt extern gedacht werden, wie ein Musikinstrument, das zwar notwendig ist, um die musikalischen Fähigkeiten zu präsentieren, aber nicht die musikalischen Fähigkeiten selbst enthält. Dem Gehirn, dem Körper, dem Organismus darf demnach nicht selbst die Macht der Regulation, Kontrolle und Entscheidungsfindung zukommen – die Materie soll lediglich dem dazu fähigen Geist als Instrument dienen. Der Dualismus wird hier versteckt hinter einer neurowissenschaftlichen Terminologie, bleibt aber unüberwindbar für die Zwecke derer, die an Willensfreiheit glauben.

Jeder Dualismus zwischen Geist und Körper ist zwar nicht in einem bedeutsamen Sinne widerlegt, aber er ist im wissenschaftlichen Kontext unangebracht. Durch Neurowissenschaften ist er *de facto* überwunden. Eine libertäre Metaphorik, die ihn beibehält, entlarvt sich nur selbst als unhaltbarer Standpunkt in einer seriösen Debatte:

Die Richtigkeit der äußeren Tat sagt noch nichts über den Wert des menschlichen Tuns, denn die sittlich gute und richtige Handlung muß dem Herzen, dem Ort der ursprünglichen Freiheit entspringen.

---

<sup>209</sup> Widerker 2011, S. 282.

[...] Wie sich die Seele im Leib ausdrückt und dabei verhüllt bleibt, wie das Auge ein Spiegel der Seele ist, ohne daß diese ihr Geheimnis vollständig preisgibt, so ist auch die innerste Gesinnung nicht gänzlich in der Tat zu erkennen.<sup>210</sup>

Das Herz ist der „Ort der ursprünglichen Freiheit“? Das Auge ist ein „Spiegel der Seele“? Sprichwörter und poetische Beschreibungen des Menschen verdunkeln die Debatte nur, rücken ihre Lösung in noch weitere Ferne. Aber dieses Zitat drückt wenigstens deutlich aus, was sich das vorherige nicht klar anzusprechen zu trauen scheint: den Dualismus nämlich, der notwendig ist, um jeder bedeutenden Willensfreiheit einen Platz einzuräumen. Wenn die Geisteswissenschaft zu der Debatte beitragen möchte, ohne durch unhaltbare Thesen und spiritualistische Spekulationen ein gewisses Maß an Redundanz in ihren Argumenten zu verstauben, muss sie vorsichtig sein, diesem Dualismus nicht zu verfallen. Die hartnäckige Tradition, nach der geistige Tätigkeiten des Menschen „trotz des Vorhandenseins physikalischer, biochemischer oder elektrophysiologischer Prozesse *mehr* als diese physiologischen Veränderungen“<sup>211</sup> sein sollen, muss, um mit den Naturwissenschaften mithalten zu können, ein Ende finden – zumindest, wenn dieses „Mehr“ der Geisteswissenschaften als etwas anderes verstanden werden soll als das *Zusammenspiel* all dieser physiologischen Veränderungen und die perspektivisch *wahrnehmende Interpretation* dieses Zusammenspiels durch das Subjekt. Diese ermöglichen keinen freien Willen. Sie etablieren lediglich die Illusion, die der gesamten Debatte zugrunde liegt: Den Eindruck des Selbst von sich selbst, es könne auch anders, als es tut, und es lenke und steuere bewusst seinen Körper, wie es die Tasten eines Klaviers bedient.

Für alles Weitere, für dieses übernatürliche „Mehr“ der Geisteswissenschaften, ist im Diskurs kein Platz: „The problem is that the models discussed in cognitive science never seem to leave any room for this ‚further thing.‘ When one begins looking to these models, one does not really find some part where the ‚self‘ intrudes and makes itself known.“<sup>212</sup> Es gilt nun, die Betrachtung dieser Tatsache als angebliches *Problem* zu überwinden und sie stattdessen in das konsensuelle Paradigma der Wissenschaft endgültig einzuarbeiten.

Die Frage dabei ist, wie sich das bewerkstelligen lässt, ohne das konventionelle Netz aus moralischer Verantwortung, gesetzlichen Bestimmungen, sittlichem Verhalten und ähnlichen Gegebenheiten, die ihre Quelle in der Würde und angeblichen Freiheit des

---

<sup>210</sup> Beck 2010, S. 114.

<sup>211</sup> Ebenda, S. 37f.

<sup>212</sup> Knobe, Nichols 2011, S. 552.

Menschen finden, aufgeben zu müssen. Es braucht sozusagen eine Alternative zu „libertarian metaphysics, utilitarian-oriented compatibilism, and moral skepticism“<sup>213</sup>. In welchem Ausgangspunkt findet sich diese? In der Bemühung um eine robuste Interpretation von moralischer Fähigkeit<sup>214</sup> durch philosophische Begriffserörterung, die immer wieder Gefahr läuft, in den alten Dualismus zu verfallen? Oder aber in einer naturwissenschaftlichen und (im Sinne Nietzsches) begriffskritischen Annäherung, die den Illusionismus verständlich machen, den Inkompatibilismus damit bekräftigen, aber gleichzeitig in einer bedeutsamen Weise relativieren kann?

Wenn Illusionismus als Ausgangspunkt gewählt wird, löst sich ein entscheidendes Problem von selbst: das der moralischen Verantwortung, die die Berechtigung ihrer Zuweisung in den moralischen Gefühlen findet und der unüberwindbaren Illusion, jemand könne frei über sein Verhalten verfügen. Damit muss die Definition von Inkompatibilismus um ein überaus wichtiges Detail erweitert werden:

Kompatibilismus ist die „thesis that both free will and moral responsibility are compatible with determinism“<sup>215</sup>. Inkompatibilismus ist aber nicht mehr einfach „the denial of this thesis“<sup>216</sup>, sondern die Leugnung nur des ersten Teils: Illusionistischer Inkompatibilismus ist die These, dass freier Wille nicht mit Determinismus vereinbar ist, moralische Verantwortung aber durchaus.

---

<sup>213</sup> Russell 2011, S. 207.

<sup>214</sup> Vgl. ebenda.

<sup>215</sup> McKenna 2011, S. 176.

<sup>216</sup> Ebenda.

**Kapitel 5: Die Philosophie und das wesentlich unfreie Selbst. Potentielle Konsequenzen der „Willenslüge“ für Geistes- und Naturwissenschaften.**

Schrödingers Beantwortung der Frage nach dem Leben wurde in den ersten Abschnitten des Kapitels mehrmals herangezogen, um ein materialistisches Weltbild zu rechtfertigen und zu untermauern. Es ist vielleicht ein wenig überraschend, dass er im Epilog zu seinem Buch den Schluss zieht, dass Willensfreiheit dennoch eine unumstrittene Instanz ist:

Ich – Ich im weitesten Sinne des Wortes, d. h. jedes bewußt denkende geistige Wesen, das sich als „Ich“ bezeichnet oder empfunden hat – ist die Person, sofern es überhaupt eine gibt, welche die „Bewegung der Atome“ in Übereinstimmung mit den Naturgesetzen leitet.<sup>217</sup>

Er stellt diese Behauptung nicht nur als vereinbar mit der deterministischen Natur vor (sie soll widerspruchsfrei mit der Tatsache, dass der Körper „als reiner Mechanismus in Übereinstimmung mit den Naturgesetzen“<sup>218</sup> arbeitet, verstanden werden), er richtet sich mit ihr sogar *gegen* die Quantenphysik, die weiter oben als einzige mögliche naturwissenschaftliche Rettung der Indeterminiertheit vorgestellt wurde: Er sagt, dass „die Unbestimmtheit der Quanten bei diesen Vorgängen keine biologisch wesentliche Rolle spielt, ausgenommen vielleicht durch Steigerung des Zufallscharakters“<sup>219</sup> bestimmter Vorgänge.

Aber woher kommt dieser scheinbare Sinneswandel, wie passt er in das präsentierte naturwissenschaftliche Weltbild von Determination und Materialismus? Die ehrliche Antwort lautet: gar nicht. Um das kontrollierende, freie, seelische Ich (und Schrödinger impliziert deutlich, dass „Seele“ der geläufige Begriff für das, worauf er hinaus will, ist<sup>220</sup>) bestehen zu lassen, muss er sich „an die unmittelbare Erfahrung halten“<sup>221</sup>, die das Bewusstsein als eine Wirklichkeit und Macht erscheinen lässt, die angeblich alle körperlichen „Bewegungen leite und deren Folgen voraussehe“<sup>222</sup>. Dass die unmittelbare Erfahrung und das Bewusstsein ein Herd der Illusionen und Täuschungen sind, weiß er dabei

---

<sup>217</sup> Schrödinger 2012, S. 149.

<sup>218</sup> Ebenda.

<sup>219</sup> Ebenda, S. 148.

<sup>220</sup> Vgl. ebenda, S. 151ff.

<sup>221</sup> Ebenda, S. 152.

<sup>222</sup> Ebenda, S. 149.

ebenso, blendet es aber in entscheidender Weise aus und verdreht diese Tatsache mit philosophischen Begriffen bis zur Aussagelosigkeit.<sup>223</sup>

Schrödinger nimmt hier den Standpunkt derer ein, die in einem modernen Kontext (und vielleicht schon in Bezug auf Schrödingers Zeit) als so etwas wie apologetische Naturwissenschaftler bezeichnet werden könnten. Um ihre Lehren – ihr erworbenes Wissen über den Determinismus der Welt und des Menschen – gegen Vorwürfe, die sie als Fatalismus oder ähnliche unsympathische Anschauungen<sup>224</sup> ausweisen wollen, zu verteidigen, treten sie einen Rückzug an, indem sie versichern, dass sich das menschliche Sein nicht in dem erschöpft, was sie über es zutage fördern können. Dann werden gewagte Behauptungen aufgestellt, die nicht in das deterministische Naturbild integriert werden können, sondern den Geisteswissenschaften sozusagen ihre Aufgabe zuteilen sollen: „Obwohl unser Denken und Fühlen nicht in unserem subjektiven Erleben erscheinen könnte, wenn es nicht von Netzwerken unserer Nervenzellen ins Erleben hineingehoben würde, haben unsere Gefühle und Gedanken ihre völlig eigene Welt.“<sup>225</sup> Während Philosophen sich den Kopf darüber zerbrechen können, was diese *andere Welt* sein soll, und solche Worte den Dualismus, der in der Naturwissenschaft keinen Halt findet, wiederum nahelegen, widerspricht sich der Psychiater Bauer bald daraufhin selbst und verwendet den Begriff der Seele so gut wie synonym mit denen „der Hirnrinde und des limbischen Systems“<sup>226</sup>. Natürlich tut er das: Diese Gleichsetzung ist in der Naturwissenschaft logisch und notwendig. Aber sie impliziert Determinismus, Unfreiheit, Materialität des Geistes. Viele Einzelpersonen – und nicht wenige Philosophen – sind von einer solchen Darstellung nicht sonderlich begeistert. Sollte das Naturwissenschaftler dazu zwingen dürfen, nicht zu dem zu stehen, was sie wissen, sie in eine entschuldigende, inkonsequente Position versetzen? Es erscheint, wenn nicht gar ungerecht, dann zumindest ein Hindernis für

---

<sup>223</sup> Vgl. Schrödinger 2012, S. 152f.

<sup>224</sup> Manche würden wohl Materialismus und Reduktionismus ebenso als Beispiele anführen. Aber Materialismus ist weder schädlich noch abzulehnen, wenn er verstanden wird als die These, dass es abgesehen vom materiellen Sein – dem einzigen, das wirklich bekannt ist und für dessen Existenz sich in der Welt überhaupt Gründe finden lassen, an es zu glauben – kein anderes Sein gibt. Und der Vorwurf des Reduktionismus an Materialisten ist, aus dem gleichen Grund, Unsinn: Es ist überhaupt nicht reduktionistisch, zu erkennen, dass sich der Mensch wie jedes andere Lebewesen durch seine biochemisch-physiologische Verfassung erklären lässt und die Welt sich in empirischem, messbarem Sein erschöpft. Das ist kein Reduktionismus, sondern ein Verweilen bei den Tatsachen. Es ist vielmehr umgekehrt zusätzliche Postulierung, irgendetwas anderes, Hinzukommendes anzunehmen, für das es keine Grundlage in der beobachtbaren Wirklichkeit gibt.

<sup>225</sup> Bauer 2012, S. 72.

<sup>226</sup> Ebenda, S. 89.

Erkenntnisbemühungen zu sein. Bei solchen Hindernissen sollte es sich allerdings um das Gegenteil von dem handeln, was Philosophie anstrebt.

### 5.1 Was untersucht die Geisteswissenschaft?

Wenn zum Zwecke der Konsistenz der Rückzug des apologetischen Naturwissenschaftlers nicht zur Gänze ernstgenommen wird und das naturwissenschaftliche, deterministische Weltbild kurzerhand – aufgrund seines Erklärungswerts und dem angesichts der täuschenden Stärke der Perspektivität unvorstellbaren Maß an scheinbar gelungener Objektivität – vollständig beibehalten wird, womit genau beschäftigen sich dann Geisteswissenschaften? Welche Themen bleiben ihr noch, welche Untersuchungsobjekte sind für sie übrig, wenn alles Geistige durch Biologie, Chemie und Physik erklärt und in sie aufgenommen werden kann? Bedeutet die Akzeptanz des deterministischen Weltbildes und der Unfreiheit des menschlichen Willens ein jähes Ende aller Geisteswissenschaft?

Um zu zeigen, wieso das nicht der Fall ist, muss erst ein langsames Herantasten erfolgen an die Gründe dafür, warum diese Vermutung überhaupt besteht. Zum Teil ergibt sich das bereits aus dem bisherigen Text. Zum anderen Teil müssen die Einzelheiten der geisteswissenschaftlichen Einschätzung ihrer eigenen Aufgabenbereiche sowie der geisteswissenschaftlichen Sprache und Terminologie näher beleuchtet werden.

Was leistet die Philosophie? Einer Antwortmöglichkeit nach ist sie „fähig, den Menschen als Geistwesen in seiner Ausgerichtetheit auf den Gesamthorizont des Seins zu bestimmen und ihn von der Gesamtheit des Lebens und des Seins aus zu betrachten“<sup>227</sup>, im Gegensatz zu einer Naturwissenschaft, die bloß Kausalzusammenhänge aufweist, und einer Psychologie, die das Verhalten mit nahezu naturwissenschaftlichen Methoden untersucht und analysiert. Eine solche Position führt direkt in das fundamentale Problem. Die Rede vom „Menschen als Geistwesen“ ergibt nicht mehr viel Sinn, wenn das Geistige in das Körperliche völlig aufgenommen wird; Formulierungen wie die vom „Gesamthorizont des Seins“ und der „Gesamtheit des Lebens und des Seins“ sind spekulativ-mystische Begriffe ohne besondere praktische Bewandnis. In einem solchen Kontext kann die Philosophie ihre, in Ermangelung eines besseren Wortes, „Berechtigung“ nicht finden, wenn vor einem naturwissenschaftlichen Hintergrund und Weltbild gearbeitet wird.

---

<sup>227</sup> Beck 2010, S. 28.

Geisteszustände sind physikalische, berechenbare Ereignisse<sup>228</sup>: Wenn die Philosophie sich heranmacht, diese als etwas anderes, als *mehr* zu beschreiben, so liefert sie keinen wissenschaftlichen Beitrag, sondern gestaltet verwirrte und verwirrende Hypothesen aus, die zu Dogmen werden (und zur Religion ausarten) können oder auch nicht (womit sie in Vergessenheit geraten). Die anthropozentrische, auf die Seele fokussierte, die Naturwissenschaft vergessende oder zu übertrumpfen versuchende Philosophie ist *tatsächlich* auf dem besten Weg in die Redundanz und liefert keinen Anhaltspunkt für ihre Brauchbarkeit in einer deterministischen Welt.

Eine starke geisteswissenschaftliche Behauptung wendet sich gegen diese Bewertung:

Werden naturwissenschaftliche Kriterien als der einzig mögliche Zugang zur Wirklichkeit anerkannt, fallen Phänomene wie Subjektivität, Personalität, Identität, Einmaligkeit, Liebe, Vertrauen, Treue – weil nicht meßbar und nicht wiederholbar – aus der Betrachtung heraus und sind in diesem Sinne nicht existent.<sup>229</sup>

Dass das so nicht völlig stimmt, sollte nach dem Bisherigen offensichtlich sein. Das naturwissenschaftliche Weltbild kennt die beschriebenen Phänomene. Es kennt sie als biochemische Reaktionen, als beobachtbare Ereignisse, als messbare Werte im Blut, als Zustände im chemischen Haushalt des Körpers. Es kennt sie auch als die subjektive Erfahrung ihrer Phänomenalität, die – so viel sei zugegeben – schwierig zu messen ist, aber sich der Wissenschaft nicht völlig entzieht. In der inkompatibilistischen Terminologie kann gesagt werden, dass sie zumindest als Illusionen im deterministischen Weltbild vorhanden sind und eine klare Rolle spielen.

Allerdings ist es wahr, dass die Philosophie – und die Geisteswissenschaft im Allgemeinen – zu der subjektiven Seite der zwischen Lebendigen auftretenden Phänomene einen anderen, wenn nicht sogar besseren Zugang hat. Während ihre körperlichen Wurzeln nach und nach erkannt und ihre Realität damit verfestigt (und nicht, wie manche fürchten, bedroht) wird, haben bestimmte Eigenschaften der Phänomene wie Personalität, Identität, Liebe und Vertrauen etwas an sich, für dessen Untersuchung philosophische Ansätze weitaus geeigneter sind als rein analytische naturwissenschaftliche Methoden. Ihre Bedeutung *im Kontext* der zwischenmenschlichen Konventionen, ihre kulturellen Implikationen, ihre begriffliche Distinktion, ihr Ausdruck in der Wahrnehmungswelt –

---

<sup>228</sup> Vgl. Nahmias, Eddy: „Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing“, in: Kane 2011c, S. 560f.

<sup>229</sup> Beck 2010, S. 23.

all das bleibt, eben *weil* es in einem Netz von Illusion, Konvention und Perspektivismus verhaftet ist, für die Naturwissenschaft eine Art schwer zu untersuchender blinder Fleck. Die Geisteswissenschaft wird nicht überflüssig, weil der Mensch – rein ontisch – kein willensfreies Geistwesen ist. Sie kann in der Begutachtung und Auswertung der illusionistischen oder konventionellen Natur zwischenmenschlicher Phänomene eine sinnvolle Aufgabe (und mit Sicherheit nur eine von vielen) für sich entdecken. Sofern Determinismus und Illusionismus richtig liegen, tut die Philosophie im Grunde nichts anderes, schon seit es sie gibt, und auch als sie noch angenommen hat (und solange sie weiterhin annimmt), dass das Geistige etwas anderes als das Körperliche, etwas Zusätzliches zum Materiellen ist.

Insofern ist es gar nicht so falsch zu behaupten, manche Fragen seien „mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht zu beantworten“<sup>230</sup>. Das liegt allerdings daran, dass diese Fragen im naturwissenschaftlichen Kontext keinen Sinn ergeben – weil sie, wenn abgesehen von individueller, subjektiver Wahrnehmung nach einer objektiven Realität gesucht wird, keine Antwort haben. „Schon die Frage nach dem ‚Warum gerade ich‘ übersteigt den naturwissenschaftlichen Zugang.“<sup>231</sup> Sie tut das nicht, weil die Naturwissenschaft nicht fähig ist, den kausalen Hintergrund zu erklären – gerade Anna leidet seit einem Autounfall an einer Lähmung, weil sie das anfahrende Auto nicht gehört hat, die Lenkerin des Wagens der Straße nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt hat, weil sie im Handschuhfach nach ihrem Portemonnaie gesucht hat, weil das Fahrzeug Anna mit exakt der Geschwindigkeit, mit der es unterwegs gewesen ist, an exakt der Stelle des Körpers, die den Aufprall erlebt hat, getroffen hat, was zu exakt den Schäden geführt hat, die diese Umstände nun einmal verursacht haben. Das ist kein Mysterium. Mit dem „Warum gerade ich“ fragt die Person aber nicht nach dieser Kausalkette – sie sucht einen tieferen Grund, eine Art Sinn hinter dem Ereignis. Dass es diesen Sinn gibt, ist aus naturwissenschaftlicher Sicht mehr als zweifelhaft – es verleitet einfach nichts zu dieser Annahme, und der Sinn rückt damit notwendigerweise aus dem Blickfeld.

Daran, dass trotzdem in vielen Fällen nach ihm gefragt wird, ändert das nichts. Die Psychologie bekommt so die Aufgabe, das Individuum, das von solchen unbeantwortbaren Fragen geplagt ist, zu unterstützen, zu betreuen und – in unterschiedlicher Weise – über das Bedürfnis nach einer übersinnlichen (weil „sinnvollen“) Rechtfertigung ihrer

---

<sup>230</sup> Beck 2010, S. 24.

<sup>231</sup> Ebenda.

Sorgen hinwegzutragen. Die Philosophie währenddessen kann fragen, woher der menschliche Drang nach Sinn kommt, welche Erfolge die (unwissenschaftliche) Sinnsuche im Lauf der Geschichte zutage gefördert hat, welche Alternativen dem Menschen für diesen (irrealen) Sinn zur Verfügung gestellt werden könnten et cetera. Sie kann sich mit Themen beschäftigen, die für die Naturwissenschaft schwerlich oder gar nicht zu klären sind, und Denkanstöße liefern, die bisher unbeantworteten (und auch scheinbar unbeantwortbaren) Fragen in der Naturwissenschaft eine neue Richtung verleihen.

Sie kann all das tun, ohne jemals die Trennung von der Person, dem Agenten, dem Selbst, der Geistigkeit und dem in Kausalketten verstrickten System Mensch, dem Körper, dem Gehirn, dem Organismus vornehmen zu müssen. Der Libertarismus braucht diese Trennung: „A person, if she is to be the *agent* of her actions at all, must stand in the right kind of relation to her desires; otherwise, she is merely a passive witness to their place in the causal nexus of her psychic life.“<sup>232</sup> Der Kompatibilismus kommt, wie oben gezeigt wurde, auch nicht vollständig ohne sie aus. Doch das naturwissenschaftliche Weltbild ist mit ihr kaum vereinbar. Der Inkompatibilismus strebt mit allen Argumenten und Thesen gegen die Trennung. Doch eine inkompatibilistische Position bleibt eine philosophische Position: Ihre Erhebung zum Konsens und Paradigma der Naturwissenschaft ändert nichts an ihren philosophischen Wurzeln und Implikationen – und ihrer weiteren Bestreitbarkeit. Das ist ein zusätzlicher bedeutender Punkt: Keine geisteswissenschaftliche Debatte endet, weil die Naturwissenschaft eine weitere konventionelle Wahrheit etabliert hat. Die Konventionalisierung der These von der illusionistischen Natur der Willensfreiheit würde keinen Abschluss der geisteswissenschaftlichen Debatte bedeuten. Die Geisteswissenschaft läuft nicht einmal dann in irgendeiner Weise Gefahr, zu Ende zu kommen oder überflüssig zu werden, wenn der Begriff des „Geistwesens Mensch“ in der Philosophie selbst verworfen wird: Es liegt im Wesen der Sache Philosophie, dass die Gründe für diese Entscheidung, die möglichen Einwände gegen ihre Durchführung, ihr historischer Hintergrund und ihre Konsequenzen für die Zukunft weiterhin beleuchtet und diskutiert werden.

Einige der gewagteren philosophischen Thesen – hochtrabende, abstrakte Vorstellungen von immateriellen, unsterblichen Seelen, Spekulationen über „den Sinn“, Ideen von Mächten, die sich jedem Determinismus entziehen – können als Gedankenexperimente

---

<sup>232</sup> McKenna 2011, S. 183.

dienen, anstatt in ihrem Anthropozentrismus und ihrer (wissenschaftlichen) Haltlosigkeit als ernstzunehmende Positionen die Debatten aussichtslos zu machen. Mit Sicherheit gibt es viele Texte, in denen sie nur noch als solche Denkspiele dienen. Gleichzeitig gibt es aber immer noch jene Geisteswissenschaftlerinnen, die auf der immateriellen Dimension des Geistes unbedingt bestehen. Dann erhält die Philosophie von ihnen wiederum die Aufgabe, über den tatsächlichen Sinn der Welt nachzudenken; während die Psychologie „nur bestimmte Funktionen der Seele erfaßt, nicht aber deren Wesen, ihr An-sich-Sein“<sup>233</sup> und in der Folge „nach dem Wie und Wann“<sup>234</sup> fragt, nicht aber nach dem Warum, ist die Philosophie dafür zuständig, das Wesen der menschlichen Seele und deren Seinsgrund im Blick zu haben. Das wird ihr natürlich schwer fallen, wenn es keinen geistigen Grund und Ursprung der Seele gibt, wenn es kein Wesen der Seele gibt – und wenn es gar keine Seele gibt. Es erscheint klar, dass die Philosophie sich der Naturwissenschaften in gewisser Hinsicht entheben muss, um nicht zu vergessen, dass auch ihre Wahrheiten nur konventionelle Wahrheiten sind, dass alle Quellen menschlicher Erkenntnis trügerisch sind, dass vieles möglich, alles bloß eine Frage der Wahrscheinlichkeit ist. Es erscheint hingegen rätselhaft, warum dieses Entheben ein vollständiges Abwenden bedeuten sollte: Die Philosophie kann nicht davon ausgehen, dass es eine Seele, einen Sinn gibt, obwohl nichts in der Natur das vermuten lässt, und darin ihren besonderen Aufgabenbereich, der sie einzigartig macht, finden. Demnach tut es der Philosophie sogar gut, wenn sie den Blick vom „Wesen“ der menschlichen „Seele“ nimmt: Ihre Fragen richten sich dann auf Untersuchungsobjekte diesseits des Wissbaren. Für weiterführende Spekulationen kann immer noch die Theologie zuständig sein, womit auch eine saubere Trennung dieser beiden Disziplinen endlich gelingt.

### 5.2 Ist deterministische Naturwissenschaft fatalistisch?

Aber nicht nur die Philosophie kann auf den ersten, oberflächlichen Blick unter den Folgen der Anerkennung des Determinismus und der Nichtexistenz des freien Willens leiden. Wie oben beschrieben, kann eine vorschnelle Betrachtung der Implikationen zu Vorwürfen verleiten, die Naturwissenschaft etabliere ein fatalistisches Weltbild, in dem unausweichliches Schicksal waltet und Ethik und Moral, Verantwortung und Schuld jede Bedeutung verlieren.

---

<sup>233</sup> Beck 2010, S. 27.

<sup>234</sup> Ebenda.

Dieser Verlust solcher Grundphänomene menschlichen Daseins tritt allerdings nur ein, falls die deterministische Natur der Welt es irgendjemandem ermöglichen sollte, die Zukunft vorherzusagen. Es stimmt, dass Determinismus davon ausgeht, dass „a complete description of the past state of the universe and the laws of nature logically entails a complete description of all later states of the universe“<sup>235</sup>, dass also vollständiges Wissen um die Vergangenheit und die Naturgesetze es ermöglicht, die vollständige Zukunft des Universums zu beschreiben.

Doch niemand hat vollständiges Wissen um die Vergangenheit und die Naturgesetze. Solches Wissen ist gar nicht möglich.

Was würde vollständiges Wissen bedeuten? Der hypothetische Verstand, der sich in seinem Besitz befindet, kennt jede Einzelheit aller Zustände und Ereignisse, die die Gesamtheit der Vergangenheit ausgemacht haben. Er ist zudem mit allen deterministischen Faktoren vertraut, die zu diesen Zuständen und Ereignissen beigetragen haben. Der Quantenmechanik verdankt die Naturwissenschaft die Erkenntnis, dass entweder – trotz aller Determiniertheit – in der atomaren Mikrowelt ein gewisses Zufallsmoment eine Rolle spielt oder aber bestimmte determinierende Faktoren dem menschlichen Verstand nicht bekannt sind, vielleicht nicht bekannt sein können. Ein begrenzter Verstand – und der menschliche Verstand ist notwendigerweise ein solcher, aufgrund seiner Perspektivität, seiner Endlichkeit und seiner vollständigen Abhängigkeit von diesen Eigenschaften – wird sich nicht in der Lage finden, in der Beschreibung *aller* Details eines Zustands des Universums in einem einzigen Augenblick der Vergangenheit auf mehr zu schließen als auf eine gewisse *Wahrscheinlichkeit* dessen, wie sich die nächsten Zustände in den nächsten Augenblicken verhalten werden. Wenn alle Berechnungen korrekt sind, wenn tatsächlich nachvollzogen ist, wie genau vergangene Momente gesamtweltlich die ihnen folgenden Momente bestimmt und geformt haben, nützt das dem Verstand, der nach der Fähigkeit der Wahrsagerei strebt, immer noch nichts: Aufgrund des Problems, dass ihm eben nur Wahrscheinlichkeiten zugänglich sind, ist es ihm unmöglich, von lang vergangenen Zuständen kausal auf eine Zukunft zu schließen, die seine eigene Zukunft zum Zeitpunkt seiner Existenz im Universum darstellt. Er müsste *alle* vergangenen Zustände und Ereignisse im Blick haben, um sich auch nur ansatzweise der Fähigkeit anzunähern, die Zukunft mit einem hohen Maß an Sicherheit zu beschreiben.

---

<sup>235</sup> Nahmias 2011, S. 562.

Alle vergangenen Zustände und Ereignisse werden diesem hypothetischen Verstand aber nicht bekannt sein: Das ist in vielerlei Hinsicht technisch nicht möglich. Obwohl der Determinismus davon ausgeht, dass es ein determiniertes Ereignis war, als der weibliche *Australopithecus afarensis* Lucy sich vor mehr als drei Millionen Jahren am Kopf gekratzt hat, wird es eine sehr lange Rechnung benötigen, basierend auf bereits derartig umfassendem Wissen, dass es an unmögliches Wissen grenzt, bis der Verstand weiß, ob Lucy dafür die rechte oder die linke Hand benutzt hat, ob die andere Hand gerade für anderes benutzt worden ist oder nicht, ob Lucy dabei einen oder zwei Meter vom nächsten Artgenossen entfernt stand et cetera. Solches Wissen müsste diesem Verstand, der die Zukunft seiner eigenen Gegenwart im Vorhinein kennen möchte, zugänglich sein. Erschwerend kommt hinzu, dass, selbst wenn es dem Verstand unglaublicher Weise gelingen sollte, ein derartig gesamtheitliches Wissen über die Vergangenheit bis zu dem Moment, da er seine Forschungen beginnt, zu erwerben, ein neues Problem auftaucht: Während er dieses Wissen sammelt, geschehen neue Dinge. Die Informationen, über die er jetzt verfügt, die es ihm der Perspektivität und Quantensprünge wegen ohnehin nur ermöglicht hätten, mit einem hohen Maß an Wahrscheinlichkeit die Zukunft vorherzusagen, sind in den unzählbar vielen Jahren, die es gedauert hat, sie zusammenzutragen, unbrauchbar geworden, weil sie mittlerweile nicht mehr vollständig sind: Neue Informationen sind hinzugekommen, die Berücksichtigung finden müssen, um irgendeinen zukünftigen Zustand des Universums mit hundertprozentiger Genauigkeit zu beschreiben.

Einem endlichen, begrenzten Verstand ist Allwissenheit nicht zugänglich und es wird ihm daher unmöglich sein, die Zukunft vorherzusagen, trotz aller Determiniertheit der Welt. Solange alle Lebewesen, inklusive dem Menschen, organismisch und perspektivisch ihre Umgebung erfahren, gelangt kein Individuum an Informationen, die – ähnlich wie der genetische Code den Bauplan der Lebewesen enthüllt – den „Text“ des Universums vollständig übersetzen und die Zukunft damit im gleichen Sinne beschreibbar machen wie die Vergangenheit. Der Vorwurf des Fatalismus ist daher in zweierlei Hinsicht verfehlt: Einerseits behauptet die Naturwissenschaft mit dem Determinismus nicht, dass eine lenkende Macht im Vorhinein das Schicksal der Welt festgelegt hat, sondern dass das Sein als solches sich selbst determiniert – hier steht fatalistisches Weltverständnis explizit gegen deterministische Naturgesetzlichkeit. Andererseits würde ein tatsächliches Schicksal im fatalistischen Sinne auch nichts daran ändern, dass die Menschen nichts von ihm wissen, dass keine Naturwissenschaft es vollständig enthüllen könnte.

## **Kapitel 6: Das naturwissenschaftliche Weltbild und seine Bedeutung für den Alltag. Zwischenmenschliche Beziehungen in einer determinierten Welt.**

Es ist der Punkt erreicht, an dem eine Rückkehr zum Kern der Problematik, zur eigentlichen Sorge, die die Etablierung der illusionistischen Natur der Willensfreiheit verhindert, angebracht ist. Wenn der Mensch nicht frei handelt und will – ist er dann für seine Handlungen und Entscheidungen verantwortlich? Macht es dann Sinn, jemanden, der sich hilfreich und aufopfernd verhält, zu loben, oder jemanden, der anderen Schaden zufügt und ihnen bei der Entfaltung ihres Willens im Wege steht, zu beschuldigen und zu bestrafen? Tut nicht jeder bloß das, was er aufgrund der Vergangenheit und der Naturgesetze tun muss, und ist daher nicht jede normative Struktur, jede Gesetzlichkeit, jedes Recht wertlos und unbrauchbar?

Viele Aspekte der Antworten auf diese Fragen sind im Bisherigen bereits enthalten. Im Folgenden sollen die Punkte, die sich direkt auf das menschliche Zusammenleben, auf die persönlichen und zwischenpersönlichen Aspekte der Welt beziehen, noch einmal aufgeführt, vertieft und ergänzt werden. Es wird am Ende klar sein, dass die Erkenntnis von der Nichtexistenz des freien Willens die Rolle seiner illusionistischen Natur weder schmälern muss noch schmälern kann.

### 6.1 „Wissen“ und „Verstehen“

Die für die Frage nach den Konsequenzen der Unfreiheit ausschlaggebende Eigenschaft des Menschen ist seine Perspektivität, die zuvor ausführlich behandelt wurde. Im persönlichen Zugang zur Welt steht dem Subjekt nur ein bestimmtes, beschränktes Wissen zur Verfügung. Das dem Bewusstsein zugängliche unmittelbare, direkte, wahrnehmende Erleben seiner Umgebung und seiner selbst ist emotional aufgeladen, urteilend und bewertend – und es bestimmt als solches maßgeblich, wie das Individuum sich und andere einschätzt, welchen Standpunkt es der Welt gegenüber einnimmt. Es ist eine Bedingung jedes abgeleiteten Wissens, jeder Mühe um Objektivität und liegt – als subjektives, verstellendes, eingeschränktes, täuschendes *Verkennen* – dem Erkennen der Welt zugrunde. Diese erste, unmittelbare Wahrnehmung kann nicht aufgegeben oder abgelegt werden. Sie ist ein Grundphänomen der Sinnlichkeit, das eigentliche Grundphänomen der Wahrnehmung überhaupt.

Als solches verhindert es manchem Wissen, in die Ebene der Wahrnehmung einzudringen. Nach Strawson<sup>236</sup> besteht eine entscheidende Tatsache: „the Pessimist/skeptic cannot *live* his skepticism – from a practical point of view skepticism [...] is irrelevant“<sup>237</sup>. Wird den Pessimisten und Skeptikern in Bezug auf Willensfreiheit nun die Wahrheit ihrer Einstellung zu dem Thema gestanden, ändert das nicht, dass das seine eigene Unfreiheit *verstehende* Individuum seine Unfreiheit nicht unmittelbar *erleben*, das heißt, seine *Unfreiheit nicht bewusst wahrnehmen und leben* kann. Das epistemisch-rationale Verstehen der eigenen Determiniertheit führt nicht zu einem praktischen Wissen, einem Gefühl der Unfreiheit, zu einer Selbsteinschätzung durch das wahrnehmende Bewusstsein als vollständig automatisiert und gesteuert.

In der Wahrnehmungsphilosophie gibt es Denkrichtungen, die diese Sicht unterstützen. Demnach „kann eine Person (oder ein Lebewesen) wissen, daß etwas der Fall ist und es glauben [...]; sie kann es auch glauben, ohne es zu wissen“<sup>238</sup>. Kann eine Person auch wissen, ohne zu glauben? In einer gewissen Hinsicht tut der Mensch das, wenn zu diesen beiden Weisen, etwas als wahr anzuerkennen (es zu glauben, das heißt, anzunehmen, dass es stimmt, und es zu wissen, das heißt, zu erkennen und *erleben*, dass es stimmt), die dritte entscheidende Art hinzukommt: das Verstehen. Etwas zu verstehen ist in einem relevanten Ausmaß unabhängig davon, es zu glauben oder es zu wissen, und es ist definitiv völlig unabhängig davon, ob das Verstandene unmittelbar wahrgenommen wird. Ein Individuum kann verstehen, wie ein Teilchenbeschleuniger funktioniert (oder funktionieren sollte), ohne zu wissen, *dass* ein Teilchenbeschleuniger funktioniert, ohne zu glauben, dass ein Teilchenbeschleuniger in der Praxis funktionieren kann; ohne überhaupt jemals einen Teilchenbeschleuniger gesehen oder anders wahrgenommen zu haben. Ein Individuum kann verstehen, dass es für die Existenz eines göttlichen Schöpfers keine Belege gibt, dass keine Hinweise logisch zu der Annahme seiner Existenz verleiten, ohne zu wissen, dass es keinen Gott gibt (ein unmögliches Unterfangen, weil sich dieser Gott als immaterielles, unendliches Etwas dem Bereich des Wissbaren entziehen würde), und ohne seinen Glauben an diesen Gott aufzugeben.

---

<sup>236</sup> Vgl. Strawson, Peter F.: „Skepticism and naturalism: Some varieties“, Methuen Publishing Ltd., London, 1985.

<sup>237</sup> Russell 2011, S. 203.

<sup>238</sup> Dretske, Fred I.: „Die Öffentlichkeit der Wahrnehmungswelt“, in: Wiesing, Lambert (Hrsg.), *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2002, S. 330.

In ähnlicher Weise kann ein Individuum verstehen, dass es keinen freien Willen besitzt. Es muss dabei aber nicht glauben, dass das stimmt. Das Verstehen der Argumente, die zu dieser Sicht verleiten, die die These verfestigen und die Behauptung vom freien Willen unplausibel, wenn nicht sogar unmöglich machen, impliziert keine persönliche Bindung an diese Sicht. Diese Bindung ist sogar – und das ist besonders entscheidend – *ausgeschlossen*. Das Glauben soll von nun an außer Acht gelassen werden – dass Menschen entgegen besseren Wissen vieles glauben können, oft schlicht das glauben, was sie glauben wollen, ist weder ein Geheimnis noch relevant für diese Debatte. Interessant sind die Ebenen des Wissens und des Verstehens. Diese Unterscheidung geht Hand in Hand mit der feinen Trennung der bewussten Wahrnehmung, die die konventionelle Realität der Menschen als soziale Wesen etabliert, und der Mühe um Objektivität, die in der Naturwissenschaft erfolgt. *Weiß* der Mensch, der die Funktionen des Blutkreislaufes seines Körpers *verstehen*, dass und wie das Blut gerade durch seinen Körper strömt? In einem entscheidenden Sinn *weiß er es nicht*: Er *nimmt es nicht bewusst wahr*. In der wahrnehmungstheoretischen Triade von Glauben, Wissen und Verstehen bedeutet etwas zu wissen nicht, an die Kenntnis tatsächlicher Realität gelangt zu sein. Eine Analogie aus einer wahrnehmungstheoretischen Beschreibung des Sehens hilft, das einzusehen:

So wie ich [Dretske] diese Konstruktion [der visuellen Wahrnehmung] gebrauche, setzt das Aussehen von *D* für *S* ein wahrnehmendes Wesen (*S*) voraus, das mit einem geeigneten visuellen Apparat ausgestattet ist [...], aufgrund dessen *D* einen Teil von *S*s visuellem Feld einnimmt. Die Konstruktion impliziert nichts darüber, ob *S* *D* *bemerkt*, ob er *D* für etwas Bestimmtes hält oder zu halten geneigt ist oder ob er seine visuelle Erfahrung auf irgendeine Weise ausnutzt.<sup>239</sup>

Im gleichen Sinne, wie daher gesehen werden kann, ohne zu bemerken, was gesehen wird – und wie daher etwas, das im visuellen Feld vorhanden ist und beim Sehenden eigentlich einen Eindruck hinterlässt, nicht vom Sehenden bewusst wahrgenommen werden muss – kann gewusst werden, ohne zu verstehen – und ebenso etwas verstanden werden, das heißt dem Intellekt des Individuums zugänglich sein, ohne, dass es wahrgenommen wird. Zwischen dem Sehen eines Käfers und „dem Sehen, *daß* es ein Käfer ist“<sup>240</sup> liegt ein entscheidender Unterschied. Dasselbe gilt für das Verstehen der Unfreiheit und dem Wissen, dass man selbst unfrei ist. Es gibt eine Weise des Wissens – in dieser Terminologie

---

<sup>239</sup> Dretske 2002, S. 337.

<sup>240</sup> Ebenda, S. 331.

eben das Verstehen – die nicht das Glauben, das praktische Anwenden des Verstandenen – in dieser Terminologie das Wissen – impliziert. Die bewusste Wahrnehmung des Subjekts – der wissende Aspekt – unterliegt nicht gezwungenermaßen den vermittelten, indirekt erworbenen Erkenntnissen über das Wahrgenommene – dem verstehenden Aspekt.

Um es simpler auszudrücken: Dass ein Mensch versteht, dass und wie Arterien das Blut transportieren, impliziert in keiner Weise sein bewusstes Erleben davon, dass seine Arterien das gerade tun. Es besteht überhaupt keine relevante Verbindung zwischen diesen beiden Aspekten seiner kognitiven Fähigkeiten.

Ein anderes Beispiel macht das vielleicht noch deutlicher: Der Mensch empfindet sich spätestens dann als satt, wenn der Magen bis zu seinem Fassungsvermögen gefüllt ist und im Zuge der Verdauung Hormone an das Sättigungszentrum des Gehirns gesendet werden. Der Mensch nimmt aber nicht wahr, dass der Magen sich zu seiner vollen Kapazität ausdehnt, dass der Mageninhalt durchsäuert wird, dass Hormone über die Nervenbahnen und das Blut ins Hirn gelangen et cetera. Er merkt nur, dass sein Hungergefühl verschwunden ist. Interessanterweise wird, wenn der Mensch doch einmal die Magensäure als solche, als sauren Bestandteil seines Körpers zu spüren bekommt, dieser Umstand als unangenehm beschrieben: Es wird von Sodbrennen gesprochen und die betroffene Person fühlt sich geschwächt und unwohl; fast so, als sei der Zustand, in dem die eigene Physiologie in die bewusste Wahrnehmungswelt eindringt, ein *abnormaler, ungesunder* Zustand, den es zu vermeiden gilt. Macht das nicht klar, wie wenig der Mensch im Standardfall über sich weiß, vielleicht sogar wissen will? Weder hindert ihn das aber daran, den Verdauungsvorgang zu *verstehen*, noch ändert dieses Verstehen etwas an seinem *unmittelbaren Wissen* (beziehungsweise dem Mangel dieses Wissens) von der eigenen Verdauung, während er eine Mahlzeit genießt, bis er sich satt fühlt.

In den Fällen des Blutkreislaufs und des Sättigungsgefühls führt das aber nicht zu schwerwiegenden philosophischen Debatten: Es gibt keine bewusste Wahrnehmung vom Selbst, die dem Verständnis der überlebenswichtigen Funktionen des Körpers widerspricht. Anders verhält es sich mit der Willensfreiheit: Das Verstehen der eigenen determinierten Natur scheint der bewussten Wahrnehmung direkt zu widersprechen. Das Erleben der eigenen Handlungen und Entscheidungen wirkt maßgeblich von mentalen, rationalen Fähigkeiten gesteuert – der Mensch kann seine eigenen Gedanken und Überlegungen mithören, mehr noch, *er denkt und überlegt*. Er *weiß* sich selbst in der Kontrolle

seiner geistigen Fakultäten, erlebt er sie doch aus erster Hand. Das scheint mit dem *Verstehen* des Umstands, dass diese Gedanken und Überlegungen, Handlungen und Entscheidungen einer unausweichlichen kausalen Entwicklung von Ursache und Wirkung folgen, ohne Zutun seiner geistigen Steuerung, nicht übereinzustimmen.

Unabhängig von jedem Ausgang der konkreten Debatte um die Willensfreiheit, in der als Antwort (zumindest im persönlichen Standpunkt) Ja oder Nein am Ende stehen sollte, bedeutet das für das Individuum vor allem eines: Wie oben schon beschrieben, *kann es sich nicht als unfrei empfinden*, so sehr es auch versteht, dass es eigentlich unfrei ist. Selbst wenn die Ansicht des deterministischen Inkompatibilismus die richtige ist – die Erkenntnis hat für das bewusst wahrnehmende Subjekt keine notwendige praktische Relevanz.

Der Grund dafür, dass das menschliche Gehirn sich selbst und seine Prozesse quasi gleichzeitig verstehen und, in einem unmittelbaren, bewusst wahrnehmenden Sinne, nicht verstehen kann, lässt sich in einem naturwissenschaftlichen Kontext leicht erklären und ist ebenso simpel wie einleuchtend: „Wenn das menschliche Gehirn so einfach wäre, dass wir es verstehen könnten, wären wir so einfach, dass wir es nicht verstehen könnten.“<sup>241</sup> Ein Gehirn ist seiner Struktur und Kompetenzen nach komplexer als das Bewusstsein, das es generiert. Das Bewusstsein ist schließlich nur ein kleiner Teil dessen, was es leistet. Daher ist es diesem Bewusstsein auch nicht möglich, vollständig wahrzunehmen, was in seiner materiellen Grundlage vor sich geht. Durch Begriffe kann der Mensch sich diese materielle Grundlage verdeutlichen und erklären, sodass ihm ein (mehr oder weniger begrenztes) Verständnis gelingt – aber direktes Wissen von den Zuständen und Vorgängen in seinem Gehirn erwirbt er auf diesem Weg nicht. Der Determinismus kann Teil seines epistemischen Weltverständnisses sein, aber er dringt damit nicht in seine eingeschränkte, perspektivische Wahrnehmung ein. Das ist nicht nur eine offensichtliche Konsequenz dessen, dass Wahrnehmung Verstellung bedeutet, sondern auch eine Ermöglichungsbedingung dafür, dass der Mensch überhaupt wissen auf der einen und verstehen auf der anderen Seite kann.

---

<sup>241</sup> Zitat von Emerson Pugh, wiedergegeben von seinem Sohn in: Pugh, George E.: „The Biological Origin of Human Values“, Basic Books, New York, 1977, S. 154; zitiert nach: Carroll 2008, S. 251.

## 6.2 Determinismus und moralische Verantwortung in der Praxis

Um von dieser abstrakten Behandlung des Themas abzuweichen und sich nicht in Theorie und Begrifflichkeiten zu verstricken, ist es angebracht, einen Blick in die experimentelle Philosophie zu werfen. Verträgt sich die bisherige These mit der Art und Weise, wie Einzelmenschen über Determinismus und Freiheit denken? Sind sie gewillt oder gar geneigt, sich und andere selbst vor einem deterministischen Hintergrund in einem gewissen Sinne für „frei“ oder zumindest für verantwortlich zu halten?

Studien<sup>242</sup> scheinen zu belegen, dass genau das der Fall ist.

The key finding is that people show an extraordinary willingness to hold agents responsible, pretty much regardless of the nature of the process that leads up to their actions. People say that an agent can be responsible for his actions when they are told that this agent's actions are the inevitable result of his genes and environment [... and] when they are told that the agent lives in a completely deterministic universe [...].<sup>243</sup>

Die handelnde Person ist durch ihre Gene und Umgebung, durch Vergangenheit und Naturgesetze determiniert, ihre Handlung nur ein kausales Ergebnis vergangener Ereignisse – es spielt in der Bewertung durch die Testsubjekte kaum eine Rolle. Was auf den ersten Blick wie ein Sieg für den Kompatibilismus wirken könnte, ist in Wirklichkeit ein starkes Argument für den illusionistischen Inkompatibilismus: Durch das Festhalten an der Freiheit trotz des Determinismus wird nicht impliziert, dass es diese Freiheit tatsächlich gibt, sondern nur, dass sich Individuen trotz der verstandenen Unfreiheit für frei halten.

Interessanterweise besteht ein Unterschied zwischen der Bewertung abstrakter und der Bewertung konkreter Fälle. Nichols und Knobe wiesen das in einer Untersuchung<sup>244</sup> mit deutlichen Ergebnissen nach: Nachdem die Testsubjekte die Beschreibung eines Universums gelesen hatten, in welchem „everything that happens is completely caused by whatever happened before it“<sup>245</sup>, wurden manche von ihnen gefragt, ob es einer Person in diesem Universum möglich ist, gänzlich moralisch verantwortlich für ihre Handlungen

---

<sup>242</sup> Vgl. Nahmias, Eddy; Morris, Stephen; Nadelhoffer, Thomas; Turner, Jason: „Is incompatibilism intuitive?“, in: Sosa, Ernest (Hrsg.), *Philosophy and Phenomenological Research, Volume 73*, International Phenomenological Society, 2006, S. 28-53.

<sup>243</sup> Knobe, Nichols 2011, S. 531.

<sup>244</sup> Vgl. Nichols, Shaun; Knobe, Joshua: „Moral responsibility and determinism: The cognitive science of folk intuitions“, in: Sosa, Ernest (Hrsg.), *Noûs, Volume 41, Issue 4*, Wiley-Blackwell, 2007, S. 663-85.

<sup>245</sup> Knobe, Nichols 2011, S. 532.

zu sein, andere aber, ob Bill, ein Bewohner dieses Universums, moralisch dafür verantwortlich ist, seine Frau und Kinder ermordet zu haben, um eine Liebschaft mit seiner Sekretärin vertiefen zu können. Im abstrakten Fall antworteten nur vierzehn Prozent der Befragten positiv<sup>246</sup> – sie scheinen *verstanden* zu haben, dass vollständige Determiniertheit einer Willensfreiheit, die nicht nur im volkstümlichen Verständnis, sondern auch vielen Philosophen zufolge für wahre moralische Verantwortung notwendig ist, im Wege steht. Aber im Falle Bills befanden zweiundsiebzig Prozent den Mörder seiner Familie für moralisch verantwortlich<sup>247</sup>. Etwas an der Personalisierung des Täters – und ein Name und eine kurze Hintergrundgeschichte von wenigen Zeilen – scheint im statistischen Großteil der Menschen etwas auszulösen, das die Kenntnis der Determiniertheit und Unfreiheit der Betroffenen entweder verdrängt, reduziert – oder einfach unwichtig macht. Das deckt sich mit der illusionistischen These und mit der Unterscheidung von Verstehen und Wissen: In einer abstrakten Angabe, in der jede Person eine möglichst objektive, wissenschaftliche Perspektive einzunehmen versuchen würde, ist klar, dass in einem Universum wie dem oben beschriebenen keine Freiheit, anders zu handeln oder sich willentlich gegen die Determiniertheit zu richten, besteht. Doch konfrontiert mit der konkreten Tat eines Mörders *weiß* das wahrnehmende Subjekt, dass dieser Mörder die Verantwortung für sein Verbrechen zu tragen hat. Die Wirkung von Affekt auf die Wahrnehmung der eigenen Freiheit zumindest scheint experimentell gesichert. Die moralisch aufgeladenen reaktiven Attitüden von Menschen bleiben selbst dann bestehen, wenn sie sich (zumindest gedanklich) in einem determinierten Universum aufhalten.

### 6.3 „Unpassende Ziele“ reaktiver Attitüden

Die reaktiven Attitüden bleiben trotz des Determinismus bestehen; das ist klar: Schließlich war die Welt, wenn sie determiniert ist, seit Anbeginn determiniert, was Menschen nie davon abgehalten hat, auf Taten anderer emotional zu reagieren und sie nach moralischen (oder zumindest sittlichen oder sonstigen konventionellen) Standpunkten einzuschätzen. Die oben beschriebenen Experimente scheinen sicherzustellen, dass die reaktiven Attitüden sogar trotz des abstrakten Wissens um den Determinismus, des Verständnisses seiner Implikationen für Freiheit, bestehen bleiben.

---

<sup>246</sup> Vgl. Knobe, Nichols 2011, S. 533.

<sup>247</sup> Vgl. ebenda.

Die neue Sorge, die aber nunmehr auf den Plan tritt, bezieht sich nicht auf die Frage, ob moralische Konstruktionen und normative Gesetze möglich sind in einer determinierten Welt – das ist von Anfang an eine etwas ungeschickte und naive Frage. Vielmehr würden Libertaristen und Kompatibilisten im gleichen Ausmaß einwenden, der Mensch sei offenbar im Kontext der wesentlichen Willensunfreiheit ein unpassendes Ziel solcher reaktiver Attitüden. Schließlich, um ein Zitat in diesem neuen Kontext zu wiederholen, „if the thesis of determinism is true, then we are all incapacitated“<sup>248</sup>: In Kapitel vier wurde gezeigt, dass diese Behauptung falsch ist, da als „unfähig“ im moralischen Sinn nur jene gelten können, denen die kognitiven und neuronalen Fähigkeiten für willentliches Handeln (das heißt, „Freiwilligkeit“ im wissenschaftlichen Sinn) und moralisches Empfinden fehlen. Vielleicht war das vorschnell: Vielleicht meint Russell, der sich hier auf Strawson<sup>249</sup> bezieht, dass alle Menschen in einer deterministischen Welt in entscheidender Weise unfähig zu moralischem Handeln – und daher unangebrachte Ziele moralischer Bewertung und Reaktionen sind –, weil *wirkliche* Willensfreiheit in diesem Zusammenhang als Voraussetzung für Moralität als solche gilt. Ist der Kompatibilismus überwunden, stehen immer noch zwei Arten des Inkompatibilismus einander gegenüber: Wenn die Libertaristin behaupten möchte, dass Willensfreiheit (und nicht bloß illusionistische) eine notwendige Bedingung jeglicher moralischen Verantwortung ist, so muss die deterministische Inkompatibilistin entweder zeigen, dass das nicht stimmt, oder die These akzeptieren und einsehen, dass Menschen tatsächlich inadäquate Ziele reaktiver Attitüden und keine moralischen Lebewesen sind.

Im Illusionismus und Perspektivismus ist klar, welche der beiden Strategien verfolgt wird. Willensfreiheit *kann keine notwendige Bedingung für Moral sein*. Eine solche Annahme verkennt die konventionelle Natur der Moral (siehe Kapitel 3) und macht die Willensfreiheit *a priori* selbstevident zur Tatsache: Schließlich empfinden sich Menschen als verantwortlich, machen sie sich gegenseitig verantwortlich, freuen sich über ihr Lob und nehmen, zumindest in manchen Fällen, ihre Schuld und ihre Strafe hin, als wäre all das selbstverständlich. Dass diese moralische Ader des Menschen ihm ein grundsätzliches Alltagsphänomen ist, kann nicht beweisen, dass er willensfrei ist – würde es aber nach der libertaristischen Perspektive, der zufolge moralische Verantwortung nur auf der Basis von Freiheit funktioniert. Tatsächlich lässt sich die Erklärung der moralischen Neigungen

---

<sup>248</sup> Russell 2011, S. 205.

<sup>249</sup> Vgl. Strawson, P. F. 1993.

des Menschen – der Bereitschaft zu sozialem Verhalten und zu dem Einordnen in konventionelle Netze und Normen – in der Evolution der Spezies nachzeichnen. Die Vorteile, die der Mensch aus solchem Sozialverhalten zieht, wurden bereits angesprochen (siehe wiederum Kapitel 3). Wenn ein Rückschluss von moralischem Empfinden und faktischer Verantwortungszuschreibung auf Willensfreiheit nicht logisch konsistent ist, wieso sollte Letzteres dann als Voraussetzung für Ersteres erachtet werden?

Tatsache ist, so etwas wie „passende Ziele“ und „unpassende Ziele“ moralisch aufgeladener reaktiver Attitüden gibt es nur im jeweiligen Kontext der konventionellen Normen der jeweiligen Kultur in der jeweiligen Zeit an dem jeweiligen Ort. In dem starken Sinne, in dem der Libertarismus hier von der Eignung des Menschen als Ziel moralischer Gefühle sprechen möchte, macht diese Rede keinen Sinn: Sie bedarf der Setzung einer „wahren Moral“, eines ursprünglichen „Gut und Böse“, einer Moralität unabhängig von materiellen Körpern. Eine solche Setzung, es sei noch einmal betont, ist im philosophischen Rahmen weder angebracht noch ist sie notwendig, um der Geisteswissenschaft ihr Thema – den „Geist“ – zu verleihen.

Moralisch aufgeladene Reaktionen sind da angebracht, wo sie entstehen und ihre Rolle – durchaus funktionell – spielen. Wo die Reaktionen in den vorherrschenden Umständen wirklich in einem bedeutsamen Sinne nicht angebracht sind – wenn sie zum Beispiel ihre Rolle verfehlen, wenn sie nichts Relevantes zur Situation beitragen können, wenn mit ihnen jemand oder etwas beschuldigt wird, der oder das nicht einmal im illusionistischen Sinne „frei“ ist –, hat die Natur weitere Reaktionen bereitgestellt, die diese ersten, auf „unpassende Ziele“ ausgerichteten Reaktionen ergänzt: Sofern der Zorn eines Subjekts einer vertrauten Person gegenüber unter vielen Umständen ein geeigneter Hinweis darauf ist, dass diese Person dem Subjekt Unrecht getan hat, kann das zornige Gehirn trotzdem immer noch die Zurückhaltung und das assoziative Gedächtnis generieren, die es erlauben, sich erst von der Person die Begründung für ihr Verhalten liefern zu lassen, bevor ein tatsächliches Urteil gefällt wird. Treten beim Lesen eines detaillierten Zeitungsberichts über eine besonders gewalttätige Serienmörderin, die in einem weit entfernten Land ihr Unwesen getrieben hat, Entrüstung, Ekel und vielleicht sogar Hass auf den Plan, ist der gesunde Organismus in der Lage, diese Gefühle nicht Oberhand gewinnen zu lassen: einerseits, weil das Unverständnis für solche Taten das Subjekt daran erinnert, dass es die Umstände nicht kennt, die einen Menschen zu solcher Gewalt treiben, andererseits – und

vielleicht hauptsächlich deshalb –, weil die eigenen Emotionen dieser Fremden gegenüber weder ihre Morde revidieren noch ihr in irgendeiner Weise vermitteln können, dass sie etwas Schlechtes getan hat, und höchstens die eigenen Ängste vor Verbrechern wie ihr schüren und intensivieren, was nicht nur nichts nützt, sondern der eigenen mentalen Gesundheit schaden kann. Spielt ein kleines Kind mit einem Messer, das es zufällig in die Hände bekommen hat, und verletzt damit aus Versehen die Mutter, weiß jedes Subjekt, dass ihm nicht die gleiche moralische Verantwortung zuzuweisen ist, wie dem Vater, der mit dem Messer auf seine Frau losgeht. Und obwohl das Auto natürlich nichts dafür kann, dass es nicht anspringt, schimpft die Lenkerin mit ihm, als verweigere es seinen Dienst absichtlich; doch der sogenannte gesunde Menschenverstand verhindert, dass sie sich eine Strafe für das Fahrzeug ausdenkt, die es eines Besseren belehren soll.

All das signalisiert aber keinen unkörperlichen Intellekt, der sich von den niederen Instinkten und Trieben seiner materiellen Hülle nicht austricksen lässt. Es handelt sich lediglich um reaktive Attitüden, die auf andere reaktive Attitüden folgen, um ein sinnhaftes Netz aus Konventionen, Sitten, Regeln – aus Moral – etablieren zu können. Ein Individuum kann in einem solchen Netz als verantwortlich für ihr Handeln betrachtet werden, wenn es *glaubt*, verantwortlich zu sein, beziehungsweise, wenn es sich verantwortlich *fühlt*<sup>250</sup>, und wenn es zudem fähig ist, andere als Subjekte zu erkennen, die ähnliche Verantwortungsgefühle haben oder haben sollten. Dafür braucht es keine Willensfreiheit. Dafür braucht es keine „wahre Moral“. Dafür braucht es ein hoch entwickeltes Gehirn und ein gesundes Maß an Selbsttäuschung – zwei Begrifflichkeiten, die, so könnte nach dem Bisherigen gesagt werden, beinahe synonym sind.

#### 6.4 Verleitet das Verständnis der eigenen Unfreiheit zu unmoralischen Verhaltensweisen und Neigungen?

Es ist gezeigt, dass die Nichtexistenz des freien Willens als wissenschaftlicher Konsens, die Anerkennung ihrer illusionistische Natur, keine Konsequenzen für zwischenmenschliche Beziehungen, volkstümliches Selbst- und Autonomieverständnis und die normativen Strukturen und Reglementierungen des Alltags nach sich ziehen muss – theoretisch. Was nicht ohne Weiteres geleugnet werden kann, ist, dass manche – verbildete Philosophinnen und Philosophen genauso wie Nichtakademikerinnen und Nichtakademiker –

---

<sup>250</sup> Vgl. Widerker 2011, S. 280.

sich von der Erkenntnis der Unfreiheit zu unberechtigten Schlussfolgerungen verleiten lassen. Die Sorge ist demnach, diese Erkenntnis „would instill an attitude of resignation to whatever the future holds in store“<sup>251</sup>. Wenn Resignation eintritt, das Gefühl, es sei egal, was getan, gedacht oder versucht wird, die Zukunft gestalte sich so, wie sie sich nun einmal gestaltet – verdammt das den Menschen zu vollkommener Gleichgültigkeit? Oder beschwört es eventuell eine Art Anarchie hervor, in der Einzelpersonen nur noch nach ihrem persönlichen, kurzweiligen Glück streben, da Moral so konventionell und subjektiv ist wie Freiheit illusionistisch?

Diese pathetische, schwarzmalerische Angst vergisst Ausschlaggebendes: Das Wissen um die Determination, wie mittlerweile zur Genüge belegt wurde, kann nicht vollständig sein. Die Illusion bleibt, trotz ihrer Entlarvung als Illusion, bestehen. Damit Menschen auch als unfreie Wesen in einer determinierten Welt, die ihre moralischen Entscheidungen aufgrund kurzlebiger, kompromissartiger, kulturspezifischer Regeln statt aufgrund ihrer Anteilnahme an irgendeinem wirklichen „Gut und Böse“ treffen, weiterhin der Illusion der Wahrheit ihrer moralischen Prinzipien und ihrer Fähigkeit, diese bewusst, absichtlich und freiwillig anzuwenden, erliegen, braucht es nur eines: den Mangel an „complete knowledge of our dispositions and environmental conditions“<sup>252</sup>.

Genau dieses vollständige Wissen fehlt dem menschlichen Verstand notwendigerweise (siehe Kapitel 3 und 4). Niemand wird aufhören, moralische Gefühle zu empfinden, weil er versteht, dass es für sie keine überkonventionelle, spirituelle oder weltursprüngliche Rechtfertigung gibt. Niemand wird beginnen, die neuronalen Mechanismen hinter seinen Handlungen tatsächlich wahrnehmen zu können, weil er über ihr Vorhandensein aufgeklärt wird.

Die wenigen, die beschließen, sich aufgrund dieser Umstände ihren moralischen Gefühlen zu widersetzen, sind in dreifacher Hinsicht keine Bedrohung für die Wahrheit des Illusionismus und die Sozialstrukturen und Kulturen, die er ermöglicht: Erstens verstehen solche Personen nicht, dass ihr bisheriges Verhalten schon immer vor diesem Hintergrund der Konventionalität und Illusion stattgefunden hat; sie sind nicht *plötzlich* unfrei, weil sie jetzt verstehen, dass sie unfrei sind; es besteht schlicht und ergreifend kein Grund, die eigenen emotionalen Neigungen und Attitüden nicht mehr so ernst zu nehmen, wie vor

---

<sup>251</sup> Pereboom 2011, S. 419.

<sup>252</sup> Ebenda.

der Erkenntnis des Determinismus und seiner Implikationen. Zweitens sind jene Menschen, die sich aufgrund des deterministischen Paradigmas zu unmoralischem Verhalten verleiten lassen, *determiniert*, dies zu tun: Da die Konventionen der Moral und Ethik aber trotz des Determinismus bestehen bleiben, finden sie in ihrer Unfreiheit aber genauso wenig Rechtfertigung dafür, anderen Schaden zuzufügen, wie es zuvor der Fall war; solange andere unter ihrem Verhalten leiden, wird ihnen dafür die Verantwortung zugeschrieben werden. Daher drittens: Solange nicht der Großteil aller Menschen plötzlich beschließt, dass Moral keine Rolle mehr spielt, dass niemand für sein Handeln verantwortlich gemacht werden kann, dass die Zukunft anderer, eventuell geliebter Menschen keine Beachtung mehr verdient, weil ihr Verlauf ja schon längst feststeht – solange also nicht eine überwiegende Menge an Einzelpersonen den Illusionismus vollkommen falsch interpretiert –, werden die Netze aus Konventionen weiterhin bestehen bleiben, werden Subjekte ihren Zorn, ihre Entrüstung und ihre Abneigungen, genauso wie ihre Begeisterung, ihre Liebe und ihren guten Willen ausdrücken und ausleben, wie sie es immer schon zu tun geneigt waren. Immerhin hat das Wissen, dass Erziehung die Persönlichkeit in entscheidender Weise gestaltet und prägt – ja, determiniert –, daran auch nichts geändert<sup>253</sup>, führt sogar dazu, dass Einzelne für ihre „gute Erziehung“ gelobt werden, als entspränge sie ihrer eigenen Leistung. Wieso sollte Determinismus – vor allem im illusionistischen Kontext – in irgendeiner Form als Bedrohung erachtet werden? Was spricht so unbedingt dagegen, dass Subjekte sich gegenseitig für ihren „guten Organismus“ loben sollten?

Die Frage, ob die Angehörigen der Spezies Mensch es in irgendeiner besonderen Weise verdient haben, gelobt und beschuldigt, belohnt und bestraft zu werden<sup>254</sup>, ist völlig falsch gestellt und irreführend. Tatsache ist, dass diese Spezies lobt und beschuldigt, belohnt und bestraft. Dass Moral und Ethik – willkürlich, konventionell und pragmatisch, wie sie sind – auf geteilten Gefühlen fußen, nicht etwa auf einem Wissen um „das Gute“ und „das Böse“, sondern auf einem wandelbaren Gespür für *mehr oder weniger, kontextspezifisches Gutes* und *mehr oder weniger, kontextspezifisches Böses*, tut der Bedeutsamkeit und Brauchbarkeit ihrer Normen keinen Abbruch.

---

<sup>253</sup> Vgl. Pereboom 2011, S. 420f.

<sup>254</sup> Vgl. Nahmias 2011, S. 557.

Die „ultimative harte deterministische Perspektive“<sup>255</sup>, deren ontische Wahrheit von Naturwissenschaften nahegelegt wird, stellt kein Problem dar, weil Subjekte sie nicht bewusst wahrnehmend in ihrer Einschätzung von Mitmenschen einnehmen *können*. Die Illusion der Freiheit kann als ein unüberwindbarer, Kultur und Moral ermöglichender Zustand verstanden werden.<sup>256</sup> Der Mensch erlügt sich die Wahrheit seiner Freiheit, seiner unbedingten Verantwortung „mit jener Nothwendigkeit, mit der die Spinne spinnt“<sup>257</sup>; er kann verstehen, dass er nicht frei ist, erkennt das aber gleichzeitig in einer relevanten Hinsicht genauso wenig wie der Astronaut den Hügel sieht, von dem er weiß, dass er sich genau dort befindet, wohin er von seinem Satelliten aus blickt.<sup>258</sup> Wie der Astronaut den Hügel nicht erkennen kann, bleibt dem wahrnehmenden Subjekt seine Unfreiheit ein verstandenes, aber ungewusstes und unbewusstes Element seiner selbst.

### 6.5 Die positiven Konsequenzen

Wenn gefragt wird, wie sich die wissenschaftliche Etablierung der Unfreiheit auf das menschliche Zusammenleben auswirkt, ist es ungerecht, dabei nur die potentiellen Gefahren im Auge zu haben. Tatsächlich ist es nicht auszuschließen, dass sie für gewisse Aspekte der Moral, der Normativität und der Gesetzlichkeit förderlich ist. Lässt sich eine Besinnung auf die Determiniertheit des Menschen, auf die Unausweichlichkeit der Ereignisse, nicht anwenden, um Nachsicht und Vergebung in verstärktem Maße zu praktizieren?

Wie deutlich gemacht wurde, streicht Determinismus die Rolle des Einzelmenschen nicht aus der Kausalkette des Weltgeschehens. Vielmehr ist logischerweise jedes Subjekt ebenso Bestandteil des Seinsgefüges wie die Naturgesetze, die dieses Subjekt und seine historische Entwicklung determinieren. Ein Mensch, der zu konstruktivem, respektvollem, liebevollem und mitfühlendem Verhalten determiniert ist, ist vor dem Hintergrund des Illusionismus eine ebenso positive Entität und Ergänzung für jede Kultur, wie er es vor dem Hintergrund tatsächlicher Willensfreiheit wäre. Sollte ein solches Individuum nun lernen, den Determinismus und den Inkompatibilismus richtig zu deuten, kann ihm das nur Anlass geben, solche Menschen, die zu destruktivem, schädlichem, hasserfühltem,

---

<sup>255</sup> Vgl. Smilansky 2011, S. 436f.

<sup>256</sup> Vgl. ebenda, S. 438.

<sup>257</sup> Nietzsche 1999b, S. 885.

<sup>258</sup> Vgl. Dretske 2002, S. 342.

egoistischem und leidbringendem Verhalten neigen, besser zu verstehen und entsprechend zu behandeln: Zwar sind Bestrafung und Entfernung aus dem kulturellen Gefüge auf den ersten Blick gerechtfertigt, aber sind sie der einzig mögliche Umgang mit Individuen, die unmoralisches Verhalten an den Tag legen? In keinerlei Hinsicht sind sie das, und rational betrachtet sind sie – gerade wegen des Determinismus – nicht einmal die zielführendsten und sinnvollsten Umgangsweisen. Personen, die sich *aufgrund der Umstände* „falsch“ verhalten, können durch andere Umstände neues Verhalten erwerben. Es sollte daher die Absicht jedes Menschen, der moralische Empfindungen beherbergt, gleichzeitig aber über den Determinismus der Welt Bescheid weiß, sein, sogenannten „bösen“ Menschen – vom bösen Kleinkind, das den Altersgenossen die Spielsachen entreißt, bis zu der Mörderin, deren Taten zum Tod vieler Menschen geführt haben – zu helfen statt sie wegzusperren<sup>259</sup>, sie umzuerziehen (beziehungsweise, stark ausgedrückt:

---

<sup>259</sup> Allerdings ist die Quarantäne von Schwerverbrechern, die eine Gefahr für die Gemeinschaft darstellen, vor dem Hintergrund des Determinismus auf die gleiche Weise legitim wie die Quarantäne eines Säuglings, der Träger einer tödlichen ansteckenden Krankheit ist. Beide sind sozusagen Opfer des deterministischen Weltgeschehens und nicht vollständig (im Falle des Kindes: in keiner Weise) für die Bedrohung, die sie verkörpern, verantwortlich. Dennoch ist es ratsam und moralisch legitim, den Säugling – und ebenso den Schwerverbrecher – effektiv vom Rest der Gemeinschaft zu trennen (vgl. dazu Pereboom 2011, S. 418); aber nur, *solange die Umstände, unter denen die isolierten Individuen fortan leben, einem Mindestmaß an Humanität entsprechen*. Das ist das Entscheidende: Weder fordert noch legitimiert die Idee des Determinismus notwendigerweise im Kontext der konventionellen Moral- und Normenwelt der perspektivisch wahrnehmenden Menschen übermäßig harte Strafen und Gefängnisse, in denen Menschen ohne Respekt und Empathie behandelt werden. Es sollte zu denken geben, dass sie hingegen in einer Welt, in der auf Freiheit und Verantwortung so sehr gepocht wird, dass der Inkompatibilismus als Bedrohung erachtet wird, in der Moral überschätzt und als übernatürliche Wahrheit missverstanden wird, Realität sind.

Es sei jedoch auch zugegeben: So etwas wie ein *Mindestmaß an Humanität* im deterministischen Weltbild sinnvoll zu definieren, zu gestalten oder auch nur zu rechtfertigen, ist schwierig; über den Umweg des Illusionismus und der Konventionalität der Moral (und über die quasi selbstaufgelegte Hierarchisierung der Mitmenschen in der Wahrnehmungswelt) ist ihm aber ein Fenster geöffnet: Zumindest in der gegenwärtigen deutschsprachigen europäischen Kultur, um nur ein Beispiel zu nennen, ist die Gleichheit aller Menschen so etwas wie ein fragloses Postulat (vgl. Strasser 2014, S. 24), und die gegenseitige Behandlung mit Respekt sowie die Anerkennung der Würde aller Menschen haben sich aus historischen und kulturellen Gründen sozusagen wie selbstverständlich in ein über viele Individuen erstrecktes Weltbild eingeschrieben. Es mag bedauernd sein, dass dieses Mindestmaß an Humanität als solches in allen üblichen Fällen von den jeweiligen Mächtigen und „Aufgeklärten“ der jeweiligen Zeit und des jeweiligen Raums einer Kultur beschlossen wird – aber das Bedauern darüber macht diese Tatsache nicht zu einem Problem für die deterministische These. Dass jenes Mindestmaß an Humanität genauso wenig einen universellen Gültigkeitsanspruch vorweisen kann wie irgendwelche anderen moralischen Normen, ist ohnehin selbstverständlich und ein Umstand, mit dem die Philosophie genauso wie die Rechtswissenschaft zu arbeiten und umzugehen lernen muss, anstatt in ihm ein Gegenargument zum oder einen logischen Makel am Determinismus zu vermuten. Wenn der Autor an dieser Stelle von Humanität schreibt und davon, dass Verbrecher wie Nichtverbrecher ihr entsprechend behandelt werden sollten, will er damit lediglich darauf hinweisen, dass Determinismus nicht gleichbedeutend ist mit einem „anything goes“, in dem Rache und Blutrünstigkeit automatisch und notwendigerweise an der Tagesordnung stehen. Zu behaupten, es verhielte sich doch so, bedeutet, dem Großteil der Menschen zu unterstellen, sie seien von Natur aus all das, was in der gegenwärtigen deutschsprachigen europäischen Kultur als „böse“ oder ungerecht gilt. Eine solche Behauptung ist zwar nicht grundsätzlich zu leugnen und lässt sich definitiv zu interessanten philosophischen Theorien ausfor-

umzuprogrammieren), soweit es möglich ist; und das natürlich, ohne dabei von den gleichen destruktiven Methoden Gebrauch zu machen, wegen derer diese Artgenossen als „böse“ klassifiziert worden sind. Dass der gutgewillte Mensch dabei determiniert ist, so vorzugehen, kann ihm völlig egal sein: Der positive Beitrag, der durch Empathie, Respekt und Fürsorge geleistet wird, erhält seine Bedeutung nicht durch seine übernatürliche, freiwillliche Herkunft, sondern *durch sein Geschehen* und durch sein Ergebnis. Das Verstehen des Determinismus kann somit den humanen Umgang mit jenen, die gegen moralische Normen verstoßen, fördern und bestärken. Anstatt eine Gefahr für Moral und Verantwortung zu sein, dient es somit – gerade in dem Relativismus, in dem es resultiert – als potentielle Quelle geschärfter, vertiefter und umfassenderer Ethik.

---

mulieren (das ist in der Vergangenheit auch geschehen), aber es sei für die Zwecke dieser Arbeit ausreichend, festzuhalten, dass der Autor eine solche Meinung nicht teilt. Die Gründe dafür gehen unter anderem aus den Abschnitten über die Evolution des sozialen Wesens Mensch in früheren Kapiteln hervor. Der Leserin, die diese Formulierung und dieses Plädoyer für „Menschlichkeit“ für eine faule und inkonsistente Ausflucht aus den Konsequenzen des Determinismus hält, bleibt nur zu sagen, dass ihr Verlangen nach logischer Konsistenz und Rationalität bei der Frage nach moralischem Verhalten, nach adäquatem Umgang mit unmoralisch Handelnden und nach dem Entwerfen geeigneter Gesetze für diese Problemfelder schlichtweg an der falschen Tür klopft. Die Gründe dafür sollten ebenfalls aus der Gesamtheit dieser Arbeit in relativer Klarheit hervorgehen.

## Abschließend

Es muss noch einmal betont werden, dass die These vom freien Willen durch keines der gebrachten Argumente endgültig widerlegt werden kann. Das war nie Ziel dieser Arbeit und kann auf lange Sicht gar nicht Ziel philosophischen Denkens sein. Das Einzige, was durch die Nachzeichnung der Plausibilität des Inkompatibilismus vielleicht erfolgt, ist, dass eine ontisch reale Willensfreiheit, die als Bestandteil einer objektiven Wirklichkeit erachtet werden soll, zu einer äußerst unwahrscheinlichen Sache erklärt werden kann. Dass sie als Glaubenssatz in jedem Fall weiterhin bestehen kann, daran gibt es nichts zu bezweifeln. Nur sind solche Glaubenssätze – außer in ihrer Analyse und Kritik – nicht Bestandteil der Philosophie. Wie die Begriffe der Seele und des Göttlichen wird die Willensfreiheit zu Spekulation, die für all jene Wahrheit sein kann, die daraus irgendeinen Nutzen ziehen. Die Philosophie hat in eine solche Meinungsebene weder einzugreifen, noch darf sie sich in ihrer Ausübung auf derartige Setzung und Dogmatisierung beschränken.

Da der Fortschritt der Neuro- und Kognitionswissenschaften aber noch lange nicht an einem auch nur vorläufigen Ende angelangt ist und sich der Trend einer klaren Entwicklung hin zur Bestätigung des Determinismus abzeichnet, ist es von höchster Bedeutung, dass mögliche Konsequenzen untersucht, Moral relativiert, vollkommene Unfreiheit als Möglichkeit in Betracht gezogen und gleichzeitig die Angst vor dieser Unfreiheit gedämpft wird. Es ist nicht auszuschließen, dass die faktische Sachlage in ferner Zukunft sich so verhält, dass jene, die immer noch an der Willensfreiheit festhalten, damit ausdrücklich dem Status quo des menschlichen Wissensstandes widersprechen, anstatt nur möglicherweise auflösbare Inkonsistenzen auf den Plan zu rufen. Was Schrödinger schon vor einigen Jahren wusste, gilt bis heute: Ein Mangel an vollständigen Erklärungen impliziert in keiner Weise ein ewiges wissenschaftliches Mysterium.<sup>260</sup> Wenn die bekannten physikalischen Gesetze und biochemischen Prozesse des Körpers wirklich nicht ausreichen sollten, um das gesamte Spektrum an menschlichen Verhaltensweisen zu erklären, wenn es also wirklich irgendein „Mehr“ geben sollte, das die Willkür des Menschen zu einer besonderen Form der Willentlichkeit macht, so gibt es keinen Grund anzunehmen, das läge daran, dass der Mensch den Naturgesetzen „ausweicht“ oder nicht unterliegt;

---

<sup>260</sup> Vgl. Schrödinger 2012, S. 32.

vielmehr würde das nur nahelegen, dass der Mensch „bisher unbekanntem, anderen physikalischen Gesetzen“ folgt, die einen ebenso integrierenden Teil dieser Wissenschaft bilden werden wie die ersteren, sobald sie einmal klar erkannt sind“<sup>261</sup>. Sollten Leserinnen und Leser also wirklich das Gefühl haben, die neuronalen Prozesse, kognitiven Fähigkeiten und deterministische Natur des Menschen könnten die Komplexität seines Verhaltens und den bewussten Eindruck seiner selbst als maßgeblich frei nicht erklären, wäre ihnen zu raten, sich auf die *behebbar*e Unvollständigkeit selbst der fortschrittlichsten Naturwissenschaften zu besinnen, anstatt vorschnell mysteriöse Begriffe wie die der Seele und der Willensfreiheit anzuwenden. Das Wenige, das solche Konzepte zu erklären scheinen, kompensieren sie mit einer nahezu endlosen Menge an Unklarheiten, die sich jedem wissenschaftlichen Zugang entziehen.

Welche Optionen liegen also philosophisch betrachtet im Weiteren vor, wenn die Wahrheiten der Naturwissenschaft beibehalten werden und zumindest als Richtlinie dienen sollen?

Remaining convinced that free will is incompatible with determinism, a theorist might conclude that free will is, after all, impossible. Or remaining convinced that we have free will, one might judge that it must, after all, be compatible with determinism, because the assumption that it is not leads to the conclusion that it is not even possible. I [Clarke] will not presume to tell libertarians which of these options they ought to choose; but I do suggest that [the above] are worthy of serious consideration.<sup>262</sup>

Die These des Kompatibilismus ruht in erster Linie auf dem starken Gefühl der Freiheit, das Menschen von sich selbst haben. Dieses wurde im Zuge des Aufsatzes als Illusion – als unüberwindbare Illusion mit realweltlichen Konsequenzen und funktionellem Wert – dargestellt. Wenn diese Beschreibung den Leserinnen und Lesern plausibel erscheint, ist es sinnvoll, dem Inkompatibilismus den Vorzug zu geben. Während die Philosophie, anders als die Naturwissenschaft, keine feststehenden Paradigmen installieren darf – eine Geisteswissenschaft, die sich selbst eingrenzt, neigt als Geisteswissenschaft zu versagen –, ist damit zumindest offenkundig, zu welchem Ende des Spektrums an Positionen in der Debatte um die Willensfreiheit sich eine Tendenz etablieren sollte.

---

<sup>261</sup> Schrödinger 2012, S. 121.

<sup>262</sup> Clarke 2011, S. 347.

Doch selbst wenn die präsentierte Sichtweise des Illusionismus den Geschmack vieler Denkerinnen und Denker nicht trifft, so will mit dieser Arbeit folgende These – die eigentliche Hauptthese des Texts – vertreten sein: Die Entlarvung des freien Willens als Illusion bliebe für das zwischenmenschliche Gefüge, das interpersonale Zusammenleben, Gesellschaft, Kultur und Zivilisation ohne die negativen Konsequenzen, die von vielen Seiten gefürchtet werden. Für Geistes- und Naturwissenschaften wäre diese Entlarvung ebenso wenig problematisch, weil sie beider Untersuchungsobjekte nur schärft und verständlicher macht, während sie – als Tor zum materialistischen Monismus – gleichzeitig eine Vielzahl an interdisziplinären Schnittpunkten eröffnet.

Der Determinismus ist also kein Grund zur Sorge. Der freie Wille bleibt in seinem Rahmen eine Illusion, der wir nicht entkommen können – und überdies eine, die zu nützlich ist, um ihr entkommen zu wollen. Die „Community of Responsibility“<sup>263</sup>, die sie etabliert, ist eine Sozialstruktur, in der Menschen sich wohl fühlen, die sie demnach wollen – wenn nicht aus freien Stücken, so dennoch inständig. Und das ist es, was zählt.

---

<sup>263</sup> Vgl. Smilansky 2011, S. 430.

**Literatur- und Quellenverzeichnis**

- Aristoteles: „Nicomachean Ethics“, in: McKeon, Richard (Hrsg.), *Introduction to Aristotle, Second Edition*, University of Chicago Press, Chicago, 1973.
- Bauer, Joachim: „Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern“, Piper Verlag GmbH, München, 2012
- Bear, Mark F.; Connors, Barry W.; Paradiso, Michael A.: „Neuroscience. Exploring the Brain. Third Edition“, Lippincott Williams & Wilkins, Baltimore/Philadelphia, 2007.
- Beck, Matthias: „Der Krebs und die Seele. Gen – Geist – Gehirn – Gott“, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn, 2010.
- Berofsky, Bernard: „Compatibilism Without Frankfurt: Dispositional Analyses of Free Will“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Bishop, Robert C.: „Chaos, Indeterminism, and Free Will“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Bishop, Robert C.; Atmanspacher, Harald: „The Causal Closure of Physics and Free Will“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Carroll, Sean B.: „Evo Devo. Das neue Bild der Evolution“, Berlin University Press, Berlin, 2008
- Clarke, Randolph: „Alternatives for Libertarians“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino (Hrsg.): „Kritische Studienausgabe 1“, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999.
- Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino: „Kritische Studienausgabe 5“, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2007.
- Dretske, Fred I.: „Die Öffentlichkeit der Wahrnehmungswelt“, in: Wiesing, Lambert (Hrsg.), *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2002.
- Ekstrom, Laura W.: „Free Will Is Not a Mystery“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.

- Fischer, John Martin: „Frankfurt-Type Examples and Semicompatibilism: New Work“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Fischer, John Martin; Ravizza, Mark (Hrsg.): „Perspectives on Moral Responsibility“, Cornell University Press, 1993.
- Frankfurt, Harry: „Alternate Possibilities and Moral Responsibility“, in: Pereboom, Derk (Hrsg.), *Free Will. Second Edition*, Hackett Publishing, Indianapolis, 2009.
- Hasler, Felix: „Neuromythologie. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung“, transcript Verlag, Bielefeld, 2014.
- Heidegger, Martin: „Der Wille zur Macht als Kunst“, in: ders., *Nietzsche, Bd. 1*, Neske, Pfullingen, 1961.
- Hobbes, Thomas: „The questions concerning liberty, necessity and chance, clearly stated between Dr Bramhall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury“, in: Molesworth, William (Hrsg.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. V*, John Bohn, London, 1841.
- Hodgson, David: „Quantum Physics, Consciousness, and Free Will“, in: in: ders. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Jaspers, Karl; Zahrt, Heinz: „Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zwiegespräch“, Furche-Verlag, Hamburg, 1963.
- Kane, Robert: „Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates (Part 2)“, in: ders. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011a.
- Kane, Robert: „Rethinking Free Will: New Perspectives on an Ancient Problem“, in: ders. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011b.
- Kane, Robert (Hrsg.): „The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition“, Oxford University Press, New York, 2011c.
- Kapitan, Tomis: „A Compatibilist Reply to the Consequence Argument“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Kegel, Bernhard: „Epigenetik. Wie Erfahrungen vererbt werden“, DuMont Buchverlag, Köln, 2012

- Keller, Evelyn Fox: „Das Jahrhundert des Gens“, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 2001.
- Kircher, Tilo; David, Anthony (Hrsg.): „The Self in Neuroscience and Psychiatry“, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Knobe, Joshua; Nichols, Shaun: „Free Will and the Bounds of the Self“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Liessmann, Konrad Paul: „Philosophie des verbotenen Wissens. Friedrich Nietzsche und die schwarzen Seiten des Denkens“, Zsolnay, Wien, 2000.
- McKenna, Michael: „Contemporary Compatibilism: Mesh Theories and Reasons-Responsive Theories“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- McKeon, Richard (Hrsg.): „Introduction to Aristotle, Second Edition“, University of Chicago Press, Chicago, 1973.
- Mele, Alfred R.: „Free Will and Science“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Molesworth, William (Hrsg.): „The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Vol. V“, John Bohn, London, 1841.
- Nahmias, Eddy: „Intuitions about Free Will, Determinism, and Bypassing“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Nahmias, Eddy; Morris, Stephen; Nadelhoffer, Thomas; Turner, Jason: „Is incompatibilism intuitive?“, in: Sosa, Ernest (Hrsg.), *Philosophy and Phenomenological Research, Volume 73*, International Phenomenological Society, 2006.
- Nichols, Shaun; Knobe, Joshua: „Moral responsibility and determinism: The cognitive science of folk intuitions“, in: Sosa, Ernest (Hrsg.), *Noûs, Volume 41, Issue 4*, Wiley-Blackwell, 2007.
- Nietzsche, Friedrich: „Die Geburt der Tragödie“, in: Colli, Giorgio; Montinari,azzino (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe 1*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999a.
- Nietzsche, Friedrich: „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: Colli, Giorgio; Montinari,azzino (Hrsg.), *Kritische Studienausgabe 1*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1999b.

- Nietzsche, Friedrich: „Zur Genealogie der Moral“, in: Colli, Giorgio; Montinari,azzino, *Kritische Studienausgabe 5*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2007.
- O'Connor, Timothy: „Agent-Causal Theories of Freedom“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Pereboom, Derk (Hrsg.): „Free Will. Second Edition“, Hackett Publishing, Indianapolis, 2009.
- Pereboom, Derk: „Free-Will Skepticism and Meaning in Life“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Pezawas, Lucas; Meyer-Lindenberg, Andreas (Hrsg.): „NeuroImage Volume 53, Issue 3“, Elsevier, 2010
- Pink, Thomas: „Freedom and Action without Causation: Noncausal Theories of Freedom and Purposive Agency“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Pugh, George E.: „The Biological Origin of Human Values“, Basic Books, New York, 1977.
- Russell, Paul: „Moral Sense and the Foundations of Responsibility“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Schardt, Dina M.; Erk, Susanne; Nüser, Corinna; Nöthen, Markus M.; Cichon, Sven; Rietschel, Marcella; Treutlein, Jens; Goschke, Thomas; Walter, Henrik: „Volition diminishes 5-HTTLPR mediated amygdala hyperreactivity“, in: Pezawas, Lucas; Meyer-Lindenberg, Andreas (Hrsg.), *NeuroImage Volume 53, Issue 3*, Elsevier, 2010.
- Schrödinger, Erwin: „Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet“, Piper, München, 2012
- Smilansky, Saul: „Free Will, Fundamental Dualism, and the Centrality of Illusion“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Sosa, Ernest (Hrsg.): „Noûs, Volume 41, Issue 4“, Wiley-Blackwell, 2007.
- Sosa, Ernest (Hrsg.): „Philosophy and Phenomenological Research, Volume 73“, International Phenomenological Society, 2006.

- Speak, Daniel: „The Consequence Argument Revisited“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Strasser, Peter: „Diktatur des Gehirns. Für eine Philosophie des Geistes“, Wilhelm Fink, Paderborn, 2014.
- Strawson, Galen: „Freedom and Belief“, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Strawson, Peter F.: „Freedom and Resentment“, in: Fischer, John Martin; Ravizza, Mark (Hrsg.), *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, 1993.
- Strawson, Peter F.: „Skepticism and naturalism: Some varieties“, Methuen Publishing Ltd., London, 1985.
- Taylor, Christopher; Dennett, Daniel: „Who’s Still Afraid of Determinism? Rethinking Causes and Possibilities“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Tomberlin, James (Hrsg.): „Philosophical Perspectives, Volume 14, Action and Freedom“, Wiley-Blackwell, 2000
- Vihvelin, Kadri: „Libertarian compatibilism“, in: Tomberlin, James (Hrsg.), *Philosophical Perspectives, Volume 14, Action and Freedom*, Wiley-Blackwell, 2000.
- Walter, Henrik: „Contributions of Neuroscience to the Free Will Debate: From Random Movement to Intelligible Action“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Walter, Henrik; Spitzer, Manfred: „The cognitive neuroscience of agency in schizophrenia“, in: Kircher, Tilo; David, Anthony (Hrsg.), *The Self in Neuroscience and Psychiatry*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
- Widerker, David: „Frankfurt-Friendly Libertarianism“, in: Kane, Robert (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Free Will. Second Edition*, Oxford University Press, New York, 2011.
- Wiesing, Lambert (Hrsg.): „Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen“, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2002.

**Anhang I: Abstract**

In den Geisteswissenschaften taucht eine folgenschwere Behauptung häufig auf: Nur, wenn Menschen über Willensfreiheit verfügen, kann von so etwas wie moralischer Verantwortung die Rede sein. Folgeschwer ist sie deshalb, weil es den Anschein macht, der Ursprung aller menschlichen Handlung könnte durch neurowissenschaftliche Untersuchungen bald im Gehirn – als determiniertes Geschehen – ausfindig gemacht werden. Das Hauptanliegen dieser Arbeit soll es nicht sein, zu klären, ob Menschen über Willensfreiheit verfügen. Vielmehr soll gefragt werden: Welche Konsequenzen ergeben sich, *geht man davon aus*, dass Menschen *keinen* freien Willen besitzen? Da die Empfindung der eigenen Freiheit nicht durch das Verstehen der Unfreiheit unterbunden werden kann, wie die Arbeit zeigt, sind negative Folgen eines wissenschaftlichen Konsenses dieser Art nicht zu fürchten.

In philosophy (and humanities in general), a grave assertion is commonly maintained: that human beings can only be morally responsible for their actions if they can act on what is called free will. This claim, still considered uncontroversial by some, faces serious problems, as it seems that neurosciences gradually discover the source of human action within the brain and identify it as determined events. The question of whether or not free will exists, however, is not the main concern of this thesis; rather, the issue at hand is: what consequences does it entail if sciences, based on latest insights and findings, *proceed on the assumption that* human beings have *no* free will? This thesis aims to show that, as the perception of one's own freedom cannot be prevented or stopped by one's understanding of the lack of said quality, a scientific consensus of this kind would not carry any truly heavy ramifications.

**Anhang II: Lebenslauf**

Thomas Kodnar

Geboren am 7. Mai 1992 in Wr. Neustadt

E-Mail: thomas.kodnar@gmx.at

Studium

seit 2013	Masterstudium der Philosophie, Universität Wien
2010-2013	Bachelorstudium der Philosophie, Universität Wien

Schulbildung

2006-2010	Informatikzweig des BG Babenbergerring, Wr. Neustadt
2002-2006	Unterstufe des BG Babenbergerring, Wr. Neustadt

Freiberufliche Tätigkeit

seit Januar 2012	Doomsday Films (Produktionsassistent und Drehbuchautor)
seit Februar 2014	Künstlerkollektiv Glashaus (Drehbuchautor und dramaturgischer Berater)

Persönliche Fähigkeiten

## Künstlerische Tätigkeit:

Kurzgeschichtenlesungen	mit dem clubpoesie Wiener Neustadt
Hörspielsprecher	für Projekte von Dorothea Lachner
Veröffentlichung	einer Kurzgeschichte im clubpoesie-Buch 2015

Sprachkenntnisse	Deutsch
	Englisch

Computerkenntnisse	Microsoft Office
	Social Media-Kenntnisse