

Der freie Wille – nur ein frommer Wunsch?
Begriffliche und empirische Überlegungen
zur Diskussion um die Willensfreiheit

1. Einleitung

„Ist der Mensch frei?“ – Mit dieser sehr allgemein gestellten Frage ist meist die etwas präziser formulierte Fragestellung gemeint: „Hat der Mensch einen freien Willen?“ Diese Frage ist wahrlich nicht neu, sondern beschäftigt den Menschen, seitdem er sich systematisch über die Bedingungen seiner Existenz Rechenschaft zu geben versucht. Aus der philosophiegeschichtlichen Vogelperspektive sind seit der Antike Wechselbewegungen zu beobachten, innerhalb derer das Thema immer wieder Konjunktur hatte und heiß debattiert wurde, dann aber auch wieder als weniger umstrittene und mehr untergründig weiterwirkende Frage von den Top-Themen der gesellschaftlichen und philosophischen Tagesordnung gestrichen wurde. Aktuell ist das Thema erneut Gegenstand zahlreicher Auseinandersetzungen, sowohl auf der feuilletonistisch-populären als auch auf der fachwissenschaftlichen Ebene – und dies in mehreren, sich oftmals überschneidenden Diskursen: in der Hirnforschung, der Psychologie, der Philosophie und mittlerweile (allerdings noch eher spärlich) auch in der Theologie.

Eine gewisse Plattform, die die Diskurse aus den verschiedenen Wissenschaftszweigen und Perspektiven zusammenhält, ist die Philosophie: Als diejenige Wissenschaft, die das Selbstverständnis des Menschen und sein Verständnis von der Welt auf begriffliche Weise reflektiert, stellt sie die Begriffe und Konzepte zur Verfügung, mit denen Eigenschaften wie die Willensfreiheit, aber auch andere den Menschen auszeichnende Charakteristika wie Bewusstsein, Selbstbewusstsein, moralische Verantwortung und vielleicht sogar so etwas wie eine unsterbliche Seele überhaupt erst diskutiert werden können.

In den 90er Jahren war auf dieser Plattform ein besonderer Boom in den Diskussionen um das Leib-Seele-Problem bzw. in modernerer Terminologie: um das Gehirn-Geist- oder Gehirn-Bewusstseins-Problem zu verzeichnen, also um die Frage, in welchem Zusammenhang mentale und physische Entitäten stehen. Seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts ist nun ein ähnlicher Boom in der Auseinandersetzung mit dem Problem der Willensfreiheit zu beobachten: Man braucht nur das Spektrum der populärwissenschaftlichen Medien zu kon-

sultieren und kann sich zurzeit sicher sein, darin regelmäßig die Willensfreiheit thematisiert zu finden¹.

Soviel lässt sich hinsichtlich der aktuellen Debatte sicherlich bereits *a priori* sagen: Sie wird die Frage nach der Willensfreiheit nicht aus der Welt schaffen, einfach dadurch, dass sie sie mit der richtigen Antwort beantworten würde. Eine solche Antwort, die allseits befriedigte, zeichnet sich nicht ab – weder gab es sie in den bisherigen Diskussionsschleifen, noch ist sie aktuell auszumachen. Die Tatsache, dass es bislang trotz jahrtausendelangen Nachdenkens keine allgemein akzeptierte Antwort auf die Frage gibt, ob der Mensch in seinem Willen frei ist – dass im Gegenteil immer noch bzw. immer wieder mit großem Engagement darüber gestritten wird, zeigt zumindest eines: Es handelt sich hier um ein philosophisches Problem in einem pointierten Sinn.

Ein solches tiefes theoretisch-philosophisches Problem zeichnet sich dadurch aus, dass es nicht dazu da ist, gelöst zu werden, sondern verstanden zu werden. Anders als Probleme in den Naturwissenschaften oder in der Mathematik sind philosophische Probleme keine schweren Fragen, die durch scharfes Nachdenken, geschicktes Experimentieren oder überraschende empirische Befunde grundsätzlich einer Lösung zugeführt werden können. Philosophische Probleme berühren vielmehr grundlegende Fragen der Existenz des Menschen (oder des Universums), zu denen es keine eindeutigen, klar aufgehenden Antworten gibt. Sie weisen oft eine paradoxe Struktur auf; keines ihrer Lösungsangebote bleibt, wenn man es wieder aus einer anderen Perspektive betrachtet, frei von Aporien. Es wäre aber falsch, angesichts dieser aporetischen Struktur philosophischer Probleme zu kapitulieren und sich der Diskussion zu enthalten mit dem Hinweis darauf, man komme ja sowieso zu keinem definitiven Ergebnis. Vielmehr zeichnet es den Menschen gerade aus, dazu herausgefordert zu sein, zu fundamentalen Aspekten seiner Existenz immer wieder neu Stellung zu beziehen, sich ein Urteil zu bilden und seine Position im Sinne einer bewussten Lebensführung fruchtbar zu machen – selbst (oder besser: gerade) in dem Bewusstsein, dabei voraussichtlich nie an ein endgültiges Ende des Fragens zu kommen.²

¹ Vgl. z. B. das Interview mit *Frank Esken*, „Der Mensch bleibt sich ein Rätsel“, in: DIE ZEIT Nr. 36 vom 27. August 2009, 52f. Für einen Überblick über die Thematik aus der Perspektive verschiedener Wissenschaften vgl. *Christian Geyer* (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt 2004; dieser Band versammelt neben einigen anderen Beiträgen vor allem eine von namhaften Autoren und Autorinnen verfasste Artikelserie, die 2003 und 2004 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung erschienen ist.

² Mit dieser Charakterisierung von tiefen theoretisch-philosophischen Problemen als nicht lösbar im Sinne von naturwissenschaftlichen oder mathematischen Problemen ist nicht gesagt, dass sie für alle Zukunft unlösbar sein werden. Sollte der (unwahrscheinliche) Fall eintreten, dass ein tiefes theoretisch-philosophisches Problem gelöst würde (und damit verschwunden wäre), so läge dies an einem veränderten Begriffsverständnis, so dass das Problem einfach nicht mehr als Problem wahrgenommen würde. Da tiefe theoretisch-philosophische Probleme begriffliche Probleme sind, zumindest einen gegenüber empirischen Befunden invarianten

Im Folgenden werde ich mich dem Thema zunächst auf begriffliche und phänomenologische Weise nähern (2.), dann einige empirische Studien zur Kenntnis nehmen (3.) und schließlich auf die philosophische Diskussion blicken (4.).

2. Begriffliche und phänomenale Ambivalenzen der Freiheit

Die beschriebene Ambivalenz und Paradoxalität hinsichtlich tiefer philosophischer Probleme gilt selbstverständlich auch für die Frage nach der Freiheit des Willens. Der freie Wille hat etwas Chimärenhaftes an sich: Je nach Perspektive scheint seine Existenz mal völlig evident zu sein, mal melden sich starke Zweifel an, ob es ihn überhaupt gibt – oder ob er nicht eher eine Illusion ist. Um angesichts der zu erwartenden Vertracktheit ganz simpel anzufangen und von einem möglichst sicheren Grund starten zu können, will ich mit einigen begrifflichen Klärungen und phänomenologischen Beobachtungen beginnen.

2.1 Begriffliche Klärungsversuche

Ein Indiz dafür, dass mit der Frage nach der Willensfreiheit kein einfaches Terrain betreten wird, sondern es um ein grundlegendes und nichtsdestoweniger umstrittenes Merkmal der Selbstbestimmung des Menschen geht, liegt schon in der Problematik einer Definition: Es gibt für den Begriff der Willensfreiheit keine explizite Definition. Eine explizite (man könnte auch sagen: eine gute) Definition muss so beschaffen sein, dass das Definiendum durch das Definiens ersetzt werden kann; sie darf also nicht zirkulär sein und in der Definition auf etwas zurückgreifen, das eigentlich erst definiert werden soll. Im Fall der Willensfreiheit ist dies aber nicht anders möglich: Ich könnte etwa sagen, unter Willensfreiheit verstehe ich die Freiheit zu wollen, was ich will. Wenn ich dies näher erläutern sollte, müsste ich wieder auf das Wort ‚frei‘ oder ein Synonym zurückgreifen. Willensfreiheit lässt sich also nur implizit definieren, als eine Erläuterung eines Phänomens, das bereits bekannt ist und dessen Kenntnis ausdrücklich oder unausdrücklich vorausgesetzt wird³. Wenn ich also nicht schon weiß oder zumindest erfahren habe, was (Willens-)Freiheit ist, kann sie mir weder durch philosophische Begriffsanalyse noch durch empirische Demonstration erläutert werden.

Kern haben, steht auch nicht zu erwarten, dass sie durch überraschende empirische Ergebnisse einer Lösung oder Auflösung zugeführt werden können.

³ Vgl. *Rafael Ferber*, Willensfreiheit, in: ders., *Philosophische Grundbegriffe 2*, München 2003, 156-196, 156, vgl. auch ebd. 57f.

Dass man sich der Willensfreiheit nur auf implizite, zirkuläre Weise nähern kann, gilt also nicht nur für die philosophische Begriffsanalyse, sondern auch für empirische Untersuchungen: Willensfreiheit ist kein empirisches Phänomen in dem Sinne, dass es sich unabhängig von der Selbsterfahrung und Introspektion einer Versuchsperson beobachten ließe, sondern muss auch in experimentellen Situationen als bereits bekannt und erfahrbar vorausgesetzt werden – sofern man diese Erfahrung der Willensfreiheit nicht als Illusion bezeichnet und die Realität der Willensfreiheit leugnet. Man kann sogar noch einen Schritt weitergehen: Es lässt sich *a priori* sagen, dass man allein durch die Produktion empirischer Daten weder die Existenz noch die Nicht-Existenz eines freien Willens beweisen kann. Diesbezügliche Aussagen setzen wiederum eine Interpretation der empirischen Daten voraus, die nicht unabhängig von begrifflicher (das heißt nicht-empirischer) Reflexion sein kann und Entscheidungen darüber involviert, wie der Mensch sein Selbstverständnis entwerfen will.

Ambivalenz und Mehrdeutigkeit charakterisieren auch das gesellschaftliche Bewusstsein von der (Willens-)Freiheit, und dies nicht erst heute, sondern bereits in ganz langfristig zu beobachtenden Entwicklungen in Mentalitätsgeschichte und Gesellschaftspolitik: Einerseits tendieren wir dazu, den Menschen als unfrei anzusehen, als bestimmt durch seine Erbanlagen, seine Erziehung, seine innerpsychischen Triebe, sein soziales Milieu oder durch gesellschaftliche Repressionsmechanismen. Diese Tendenz verstärkt sich aktuell noch, da die den Menschen untersuchenden Wissenschaften tendenziell einen gesellschaftlichen Bedeutungszuwachs erfahren haben und sich infolgedessen unser Weltbild insgesamt verwissenschaftlicht. Andererseits ist auch die gegenläufige Tendenz festzustellen, nämlich die Forderung nach (und Durchsetzung von) Demokratie, politischer Freiheit, Mitbestimmung und Emanzipation. Hier treten also die innere, individuelle Seite der Freiheit, die bestritten wird, und die äußere, soziale Seite der Freiheit, die postuliert und erkämpft wird, in einen Gegensatz, der die Zwiespältigkeit des gesellschaftlichen Bewusstseins hinsichtlich der Willensfreiheit charakterisiert.⁴

Aus soziologischer Perspektive wird darauf hingewiesen, dass die gesellschaftlichen Entwicklungen der Pluralisierung und Individualisierung zur Lösung des Individuums aus traditionellen Bindungen führen. Dadurch wird der einzelne frei(er), sich selbst und sein Leben nach seinen Vorstellungen zu gestalten, ohne ständig an soziale Konventionen und Normen gebunden zu sein. Das moderne Individuum kann sich also weitestgehend selbst bestimmen, was wichtige Aspekte seiner Lebensführung angeht, ja noch mehr: Die Pluralisierung der Lebensbezüge bedeutet, dass es für alle Entscheidungsdimensionen

⁴ Vgl. Eberhard Schockenhoff, Beruht die Willensfreiheit auf einer Illusion? Hirnforschung und Ethik im Dialog, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hg.), Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit, Paderborn 2006, 193-204, 194.

nicht nur eine, sondern mehrere Optionen gibt: aus diesen Optionen kann das Individuum nicht nur auswählen, sondern es *muss* sogar wählen. Dieser paradoxe Zwang zur freien Entscheidung, der einen Zuwachs an Autonomie und gleichzeitig an Heteronomie bedeutet, illustriert ein weiteres Mal die Doppelseitigkeit des Problems der Willensfreiheit.⁵

2.2 Kurze phänomenologische Bemerkungen

Wirft man einen Blick auf die Phänomenologie der Willensakte und Handlungen, die das Individuum im Alltag vollzieht, so wird auch hier deutlich, dass die möglichen Erfahrungen sehr vielgestaltig und unterschiedlich sein können. Zunächst wird man prinzipiell sagen, dass man sich im Normalfall selbstverständlich als frei erfährt. Schließlich hätte man doch, anstatt zum Beispiel eine Tasse Tee zu trinken, auch eine Tasse Kaffee wählen können. Man kann sich zumindest des Eindrucks kaum erwehren, dass man hier aus freien Stücken gehandelt hat. Bei näherem Zusehen stellt man dann aber auch schnell fest, dass nur ein kleiner Teil der Handlungen, die man täglich ausführt, tatsächlich als willentliche Handlungen bezeichnet werden können und bewusst, kontrolliert, geplant, intendiert und freiwillig stattfinden. Der überwiegende Teil der Handlungen, die tagtäglich ausgeführt werden, finden ohne vorherige bewusste Überlegung, sondern zu großen Teilen automatisiert ab. Handlungen, bei denen eines oder mehrere der genannten Merkmale fehlen, bleiben aber dennoch meine Handlungen – so wie das Trinken der Tasse Tee, auch wenn ihm keine bewusste Überlegung und Entscheidung vorausgegangen ist. Wohl aber lassen sich unterschiedliche Grade der Nähe zwischen dem Handelnden und seinen Handlungen feststellen – von reinen Reflexhandlungen über instinktive Reaktionen bis hin zu überlegten, kontrollierten und freiwilligen Handlungen im engeren Sinn.⁶

Auch wenn man sich auf die Inhalte unseres Bewusstseins bezieht, so sind von diesen nur ein kleiner Teil tatsächlich Willensakte. Und auch die Willensakte lassen sich noch einmal unterscheiden in Willensakte im weiteren Sinn (Wünsche erster Stufe oder Akte des Begehrens, die sich auch auf etwas für mich oder an sich Unmögliches beziehen können) und Willensakte im engeren Sinn, bei denen man erst im Vollsinn von ‚Wollen‘ oder von Wünschen zweiter Stufe spricht, da man sich hier gegenüber seinen Wünschen erster Stufe reflexiv verhalten kann und sie als erstrebenswert oder nicht erstrebenswert be-

⁵ Vgl. *Sabine Maasen*, Entscheiden Sie sich! Wie Ratgeber den Willen trainieren – gestern und heute, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hg.), *Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit*, Paderborn 2006, 219-237, 221-223.

⁶ Vgl. *Christian Hoppe*, Freiheit: Etymologie und Phänomenologie, in: Frank Vogelsang/Christian Hoppe (Hg.), *Ohne Hirn ist alles nichts*, Neukirchen-Vluyn 2008, 128-138.

urteilen kann. Damit aus einem Willensakt im engeren Sinn eine Handlung (oder ein Unterlassen) wird, ist zusätzlich noch eine Entscheidung nötig, um das Wollen in die Tat umzusetzen. Das bedeutet, dass Wollen selbst keine Handlung darstellt – was sich auch daran ablesen lässt, dass ‚wollen‘ ein Hilfsverb ist, das nicht selbst eine Tätigkeit anzeigt, sondern deren Ausführungsmodalität.⁷

3. Empirische Herausforderungen

Dass die Willensfreiheit kein uns konstant begleitendes Phänomen ist, sondern dass bewusste und intendierte Willensakte im Alltag eher seltene Vorkommnisse sind, mag für das Alltagsbewusstsein des Individuums, das sich selbstverständlich als frei ansieht, eine vielleicht ungewohnte Perspektive sein. Es dürfte aber keine allzu große Kränkung darstellen, den freien Willen sozusagen nur für wenige, besonders herausgehobene und daher umso wichtigere Situationen zu reservieren. Jedoch stellen sich an diesem Punkt weitere Herausforderungen, wenn man an der These der Willensfreiheit festhalten will: Verschiedene empirische Studien scheinen nahe zu legen, dass der phänomenale Realismus hinsichtlich der Willensfreiheit grundsätzlich eine Illusion darstellt. Denn für Situationen, in denen von einer unbewussten Steuerung unserer Handlungen auszugehen ist, sammeln sich immer mehr Belege, während der Anteil von tatsächlich noch als frei zu bezeichnenden Willensakten ständig schrumpft – und nach der Meinung einiger Hirnforscher sogar schon bei Null angekommen ist.

Eine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Zuverlässigkeit introspektiver Berichte über unsere Handlungsmotive äußert die kognitive Psychologie schon seit den 70er Jahren. Entsprechende empirische Evidenzen berichten Nisbett und Wilson⁸, die aus ihren Studien den Schluss ziehen, dass Introspektion quasi wertlos sei, um valide Informationen über mentale Prozesse zu erhalten. Ein Beispiel: Versuchspersonen, die aus fünf fast identischen Paar Socken eines auszuwählen hatten, wählten überdurchschnittlich häufig dasjenige Paar, das am weitesten rechts lag. Die relative räumliche Position war *de facto* die Variable, die die Entscheidungen am stärksten beeinflusste. Nach Gründen für ihre Entscheidungen befragt, verneinten die Versuchspersonen aber vehement, dass die räumliche Position irgendeine Rolle gespielt habe und wiesen stattdessen auf kleine Unterschiede in Farbe oder Textur der Socken hin.

⁷ Vgl. *Ferber*, Willensfreiheit, 158-168.

⁸ Vgl. *Richard E. Nisbett/Timothy D. Wilson*, Telling more than we can know: verbal reports on mental processes, in: *Psychological Review* 84 (1977), 231-259.

Aus diesen und anderen Befunden ziehen Nisbett und Wilson den Schluss, dass diejenigen mentalen Prozesse, die unser Verhalten und unsere Entscheidungen beeinflussen, der Introspektion in zumindest vielen Fällen nicht zugänglich sind, sondern unbewusst ablaufen. Vielmehr werden alltagspsychologische Kausaltheorien zur Handlungserklärung herangezogen: „When people are asked to report how a particular stimulus influenced a particular response, they do so not by consulting a memory of the mediating process, but by applying or generating causal theories about the effects of that type of stimulus on that type of response.“⁹ Daher sind introspektive Einschätzungen über handlungsdeterminierende Einflüsse oft nicht genauer als Vermutungen fremder Personen darüber, welche Determinanten die Handlungen anderer beeinflussen.

Neben diesen Befunden, die grundsätzliche Zweifel an der Korrektheit introspektiver Berichte über die eigenen kognitiven Prozesse aufkommen lassen, sind weitere Studien anzuführen, in denen explizit die Freiheit des Willens zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wurde. Die Philosophin Bettina Walde hat die empirischen Studien, auf die sich in den Debatten meist bezogen wird, zu drei Gruppen zusammengefasst:

- a) Studien, die darauf hindeuten, dass Entscheidungen und intentionale Handlungen unbewusst initiiert werden;
- b) Studien, die zeigen, dass unbewusste Reize einen Einfluss haben auf Entscheidungen und Handlungen von Personen, die diese Handlungen selbst zu kontrollieren glauben, und
- c) Studien, die demonstrieren, dass das Gefühl der Urheberschaft und die tatsächliche Urheberschaft einer Handlung auseinanderfallen können.¹⁰

a) Der Prototyp für die erste Gruppe von Studien sind die berühmten Experimente von Benjamin Libet, die dieser bereits Mitte der 80er Jahre durchführte¹¹: Ziel dieser Experimente war es, die zeitliche Abfolge zwischen (1) einer Handlung, (2) der bewussten Entscheidung für diese Handlung und (3) der neuronalen Einleitung dieser Handlung, dem Auftreten des so genannten Bereitschaftspotenzials, zu bestimmen. Dieses Bereitschaftspotenzial war 1965 von Kornhuber und Deecke entdeckt worden und ist mittels Elektroenzephalogramm (EEG) etwa eine Sekunde vor einer Willkürbewegung als Schwankung im elektrischen Potenzial messbar. Im Rahmen der Experimente wurden die Versuchspersonen instruiert, (mehrfach) zu einem von ihnen frei gewähl-

⁹ Ebd. 248.

¹⁰ Vgl. Bettina Walde, Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus, Paderborn 2006, 88-118; vgl. für einen Überblick über empirische Studien zur Willensfreiheit auch Michael Pauen, Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung, Frankfurt 2004, 187-209.

¹¹ Vgl. Benjamin Libet, Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action, in: The Behavioral and Brain Sciences 8 (1985), 529-539.

ten Zeitpunkt eine einfache Handbewegung auszuführen. Der Zeitpunkt der bewussten Willensentscheidung, die Handbewegung auszuführen, sollte von den Versuchspersonen mit Hilfe einer so genannten Wundtschen Komplika-tionsuhr festgehalten werden. Bei einer solchen Uhr bewegt sich ein Punkt entlang eines Zifferblatts; für eine Umdrehung braucht der Punkt knapp drei Sekunden. Indem sich die Versuchsperson die Position des Punktes auf dem Zifferblatt zum Zeitpunkt ihres Entschlusses merkt, kann die Datierung dieses Zeitpunktes im Millisekundenbereich erfolgen. Neben dieser introspektiv erhobenen Information werden mittels objektiv vorgenommener Messungen die Zeitpunkte der Handlung und des Auftretens des Bereitschaftspotenzials erhoben.

Das Ergebnis war für Libet überraschend: Das Einsetzen des Bereitschaftspotenzials wurde im Mittel 0,55 Sekunden vor der Bewegung gemessen; der bewusste Willensakt trat jedoch erst im Mittel 0,2 Sekunden vor der Bewegung, also über 0,3 Sekunden nach der neuronalen Initiierung der Handlung auf. Es legt sich nahe, die erhobene zeitliche Abfolge dieser Ereignisse auch in einem kausalen Sinn zu interpretieren: Wenn der bewusste Wille erst nach dem neuronalen Bereitschaftspotenzial auftritt, dann ist es unplausibel, eine kausale Verursachung der Handlung durch den bewussten Willensakt anzunehmen. Für ein solches Kausalverhältnis müsste man erwarten, dass der Willensakt vor der neuronalen Initiierung der Handlung stattfindet und nicht, nachdem die Handlung auf neuronalen Ebene bereits ausgelöst worden ist.¹²

b) Problematisch für die Annahme der Willensfreiheit sind weiterhin Studien, in denen gezeigt wird, dass unbewusste Reize entscheidenden Einfluss auf Handlungen und Entscheidungen von Personen haben, denen dieser Einfluss selbst gar nicht bewusst ist. Zu nennen wären hier Studien zur operanten Konditionierung, also der Verhaltenssteuerung durch positive oder negative Verstärkung, welche die Versuchspersonen aber gar nicht als solche bemerken müssen, oder zur posthypnotischen Suggestion, bei der verbale Anweisungen nach Beendigung der hypnotischen Trance wirksam bleiben, ohne dass die Hypnotisanden sich über den wahren Grund ihrer Handlung klar wären. Auch in der kognitiven Sozialpsychologie gibt es zunehmend empirische Evidenz dafür, dass auch höhere mentale Prozesse automatisiert ablaufen können, also ohne die Beteiligung des Bewusstseins. So ist es möglich, dass bestimmte Ziele oder Intentionen durch Umweltbedingungen oder spezifische Kontexte unbewusst aktiviert werden können. Beispielsweise konnten der Sozialpsychologe John Bargh und Kollegen zeigen, dass durch das Auftauchen von Wörtern in einem Kreuzworträtsel, die sich entweder auf das Motiv der Leistungsorientierung oder das Motiv der Kollegialität bezogen, die entsprechende Motivie-

¹² Zur methodischen und besonders konzeptionellen Kritik an den Libet-Experimenten vgl. *Pauen*, Illusion Freiheit, 196-228, sowie unten Abschnitt 4.1.

rung bei einer anschließenden Aufgabe bewirkt werden konnte, ohne dass diese Aktivierung den Versuchspersonen bewusst geworden wäre.¹³

Beide Gruppen von Studien – sowohl die Studien zur unbewussten Initiierung intentionaler Handlungen als auch die Studien zur Determination kontrollierter Handlungen durch subliminale, also nicht in das Bewusstsein gelangende Reize – rütteln beide an einer Auffassung, die mit der Annahme der Willensfreiheit meist ganz selbstverständlich einhergeht: Dass nämlich bewusste mentale Zustände als kausale Antezedenzen von Willenshandlungen fungieren. In den berichteten empirischen Studien haben die bewussten Entscheidungsakte oder Absichtsformulierungen, so scheint es jedenfalls, ihre kausale Rolle offenbar an unbewusste Vorgänge verloren.¹⁴

c) Eine dritte Gruppe von Studien untersucht Fehlzuschreibungen beim Gefühl der Urheberschaft zu einer Handlung. Diese Art von Studien belegt, dass der subjektive Eindruck der Urheberschaft bezüglich einer Handlung täuschen kann und nicht dem tatsächlichen kausalen Zusammenhang in der Handlungsinitiierung entsprechen muss. Die Täuschung hinsichtlich der Urheberschaft kann sich dabei auf zwei Fälle beziehen: Man kann glauben, selbst eine Handlung verursacht zu haben, obwohl die Urheberschaft tatsächlich bei anderen Personen lag; oder man kann eine Handlung als von außen verursacht annehmen, obwohl die Urheberschaft tatsächlich bei einem selbst lag. Beispiele für den letzteren Fall können aus dem pathologischen Bereich genannt werden, etwa die so genannten Ich-Störungen im Rahmen der schizophrenen (Positiv-) Symptomatik wie zum Beispiel Gedankeneingebung, Gedankenausbreitung oder das ‚Gefühl des Gemachtseins‘; sie treten aber nicht nur in Krankheitsfällen auf. So ist schon seit dem 19. Jahrhundert der so genannte Carpenter-Effekt bekannt, der auch als ideomotorischer Effekt bezeichnet wird und das Phänomen bezeichnet, dass allein das Sehen oder Denken an eine Bewegung die Tendenz zur Ausführung dieser Bewegung bewirkt. Dieser Effekt wird beispielsweise als Erklärungsansatz herangezogen, um Phänomene aus dem esoterischen oder spiritistischen Gebiet zu erklären wie etwa Pendeln, Gläserücken oder die vermeintliche Kommunikation mit paranormalen Geistwesen mittels eines Ouija-Bretts. Bei letzterem legen die Beteiligten einer Séance ihre Hände auf das Ouija-Brett, auf dem unter anderem das Alphabet und die Ziffern von 0 bis 9 abgebildet sind; zusätzlich gibt es einen beweglichen Zeiger, der ein bestimmtes Zeichen markieren kann. Aufgrund des ideomotorischen Effekts kann nun bereits die Erwartung einer Bewegung das motorische

¹³ Vgl. *John A. Bargh/Kimberley Barndollar*, Automaticity in action: The unconscious as repository of chronic goals and motives, in: Peter M. Gollwitzer/John A. Bargh (eds.), *The psychology of action. Linking cognition and motivation to behavior*, New York 1996, 457-481.

¹⁴ Vgl. *Bettina Walde*, Was ist Willensfreiheit? Freiheitskonzepte zwischen Determinismus und Indeterminismus, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hg.), *Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit*, Paderborn 2006, 91-115, 101.

Zentrum in der Großhirnrinde der Beteiligten aktivieren, so dass unbewusst kleinste Muskelbewegungen resultieren, die möglicherweise im Verbund der Beteiligten den Zeiger bewegen; es entsteht jedoch der Eindruck, der Zeiger sei von Geisterhand bewegt worden. Ähnliche Vorgänge spielen wahrscheinlich bei der so genannten Gestützten Kommunikation (Facilitated Communication) eine Rolle, bei der Menschen, die nicht über eine Lautsprache verfügen, mithilfe einer stützenden Person Symbole auf einer Kommunikationstafel ansteuern. Dabei besteht die Gefahr, dass das Kommunikationsergebnis nicht unabhängig von der Stützpersion entsteht, obwohl diese sich der Beeinflussung des Kommunikationsprozesses nicht bewusst ist.¹⁵

Auch für den umgekehrten Effekt gibt es Beispiele: Eine Versuchsperson kann sich die Urheberschaft zu einer Handlung nur einbilden, während die Handlung tatsächlich von einer anderen Person ausgeführt wurde. So konnten Daniel Wegner und Thalia Wheatley¹⁶ demonstrieren, dass sich der Eindruck, für eine Handlung verantwortlich zu sein, experimentell herstellen lässt, ohne dass dies den objektiven Gegebenheiten entspricht. Im Hintergrund steht die theoretische Annahme, dass für die Entstehung der Illusion willentlichen Handelns normalerweise drei Bedingungen erfüllt sein müssen (im Einzelfall genügt aber auch eine aus, um die Illusion freien Handelns zu erzeugen): (1) Die Handlung sollte in engem zeitlichen Zusammenhang mit dem (vermeintlichen) Willensakt stehen, (2) der Willensakt sollte in seinem semantischen Gehalt mit der Handlung übereinstimmen, so dass die Handlung in dem gegebenen Kontext plausibel erscheint, und (3) sollte der Willensakt erkennbar exklusiv sein, also keine anderen Ursachen als Auslöser der Handlung bewusst wahrnehmbar sein.

In einem Experiment, das unter dem Namen *I Spy* bekannt wurde, wurden diese drei Bedingungen experimentell hergestellt. Der Name des Experiments stammt von einer mit vielerlei Spielzeugen versehenen Abbildung aus dem gleichnamigen Kinderbuch, die für die experimentelle Spielsituation auf einem Monitor gezeigt wurde. Aufgabe der Versuchsperson war es, einen Cursor zu bewegen und alle dreißig Sekunden auf irgendeinem Gegenstand des Monitorbildes zu stoppen. Eine zweite, von der Versuchsleitung eingeweihte Person konnte den Cursor ebenso bewegen und sollte ihn immer dann auf einem bestimmten Gegenstand stoppen, wenn die echte Versuchsperson deren Namen über einen Kopfhörer gehört hatte. Tatsächlich glaubte die Versuchsperson in vielen Fällen, den Cursor selbst gesteuert zu haben, obwohl dies in Wirklichkeit gar nicht der Fall war. Als Fazit zu dieser und ähnlichen Untersuchungen kann mit Bettina Walde festgehalten werden:

¹⁵ Vgl. Daniel M. Wegner/Valerie A. Fuller/Betsy Sparrow, Clever hands: Uncontrolled intelligence in facilitated communication, in: Journal of Personality and Social Psychology 85 (2003), 5-19.

¹⁶ Vgl. Daniel M. Wegner/Thalia Wheatley, Apparent mental causations. Sources of the experience of will, in: American Psychologist 54 (1999), 480-492.

„[...] das Erleben von Freiheit muss nicht mit einer zuverlässigen epistemischen Zugangsweise zu den Vorgängen verbunden sein, die tatsächlich Handlungen vorbereiten und auslösen. Daher kann das Erleben von Freiheit alleine keine hinreichende Grundlage für die Etablierung der These bilden, dass wir tatsächlich frei entscheiden können.“¹⁷

4. Philosophische Reflexion

Was bedeuten die vorgestellten empirischen Studien für die Debatte um den freien Willen? Sie widersprechen in eindrucksvoller Weise dem phänomenalen Realismus, mit dem wir uns im Alltagsbewusstsein selbstverständlich Willensfreiheit zuschreiben. Situationen, in denen wir nach unserer introspektiven Selbsteinschätzung frei agieren, erweisen sich nach den Ergebnissen der empirischen Studien als determiniert durch Einflüsse, die uns selbst gar nicht bewusst sind. Oftmals werden diese Ergebnisse so interpretiert, dass mit ihnen die Existenz des freien Willens empirisch widerlegt sei. Denn wenn Determinanten unsere Handlungen und Entscheidungen beeinflussen, über die wir uns gar nicht bewusst sind, wenn wir uns sogar fälschlicherweise die Urheber-schaft zu einer Handlung einbilden können, dann scheint doch der freie Wille nur eine Illusion zu sein. Die stärkste empirische Evidenz für den bloß illusio-nären Charakter des freien Willens wird meist – trotz bestimmter methodi-scher Kritikpunkte – den Experimenten von Benjamin Libet zugesprochen. Wo bleibt noch Platz für den freien Willen, wenn das bewusste (positive) Wollen offensichtlich gar keine kausale Rolle spielt, da es erst nach der Einlei-tung der Handlung durch das Gehirn auftritt und nur noch ratifizieren (bzw. höchstens abbrechen) kann, was längst entschieden ist? Wenn wir also, pointiert gesagt, nicht tun, was wir wollen, sondern wollen, was wir tun?

4.1 Kritik auf konzeptioneller Ebene

Wenn das in der Einleitung über philosophische Probleme Gesagte stimmt, können sie durch empirische Untersuchungen nicht einfach beantwortet werden. Vielmehr bedürfen die empirischen Ergebnisse der theoretischen und begrifflichen Interpretation; diese Interpretation ist in den empirischen Daten nicht mitenthalten (ebenso ist bei empirischen Studien die Konzeptionalisierung und experimentelle Operationalisierung auf ihre Validität hin zu befragen).

¹⁷ *Walde, Was ist Willensfreiheit?*, 102.

Bei den berichteten Studien liegt der entscheidende Punkt hinsichtlich der Interpretation und Bewertung der Ergebnisse in der Frage, ob die dort untersuchten Willensakte (oder vermeintlichen Willensakte) tatsächlich vollständige Willensakte widerspiegeln oder ob sie nicht nur Teilaspekte des Geschehens, das zu einer freien Handlung gehört, darstellen.¹⁸ Insbesondere die Libet-Experimente sind in dieser Hinsicht kritisch interpretiert worden.¹⁹ Offensichtlich entspricht das Versuchsdesign im Laborexperiment nicht den alltäglichen oder auch weniger alltäglichen Situationen, in denen selbstbestimmte Entscheidungen verlangt sind: Libet instruierte seine Versuchspersonen, die Fingerbewegung möglichst spontan und ohne vorherige Planung auftreten zu lassen. Damit unterscheidet sich diese Fingerbewegung in einem wichtigen Merkmal, das freien Handlungen normalerweise zugeschrieben wird, nämlich der bewussten und überlegten Planung. Godehard Brüntrup nennt insgesamt vier Merkmale freier Handlungen: Intentionalität bzw. das Handeln nach Gründen, Normativität, Bewusstheit und Selbstbestimmung.²⁰ Diese Merkmale treffen wahrscheinlich auch für die Handlungen zu, an deren Ende bei Libets Versuchspersonen die Fingerbewegungen standen, wenn man den Handlungskontext sinnvollerweise auf die Teilnahme an dem gesamten Experiment bezieht und nicht auf den minimalen Ausschnitt der Fingerbewegung reduziert. Man kann vermutlich davon ausgehen, dass die Intention, den Finger zu krümmen, nicht erst in den Millisekunden vor der Bewegung gebildet wird, sondern bereits zu Beginn des Experiments bei der Instruktion, später völlig spontan den Finger zu bewegen. Insofern dürfte – und dafür lassen sich begriffliche, nicht empirische Gründe ins Feld führen – eine willentliche Handlung keine sein, die sich im Millisekundenbereich abspielt. Eine freie und willentliche Handlung, die diesen Namen verdient, ist ein viel komplexeres und auch zeitlich weiter gestrecktes Geschehen, als es bei Libet und den anderen berichteten Studien untersucht wird. Um eine willentliche Handlung wirklich valide mit allen sie beeinflussenden Aspekten zu erfassen, müsste man wahrscheinlich Zeiträume von Stunden, Tagen oder noch darüber hinaus betrachten; für solche Zeiträume sind aber experimentelle Paradigmen (zumindest zur

¹⁸ Karl Rahner wies bereits 1982 in einem Artikel über die Beichtpraxis darauf hin, dass der freie Wille nicht auf den Moment des bewussten Entscheidens reduziert werden darf. Freiheit wird nicht eigentlich in kategorialen Einzeltaten erfahren, sondern ist letztlich unserem reflektierenden Bewusstsein entzogen; Freiheit vollzieht sich vielmehr in wenigen Grundentscheidungen und Grundeinstellungen, die nicht ständig neu zur Disposition stehen; vgl. *Karl Rahner, Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung*, in: *Geist und Leben* 55 (1982), 39-54.

¹⁹ Vgl. *Pauen*, *Illusion Freiheit*, 196-228; *Godehard Brüntrup*, *Selbstbestimmung und Gehirn. Eine Rede über Freiheit an die Gebildeten unter ihren Leugnern*, in: *Glaube und Denken* 21 (2008), 33-55; *Ansgar Beckermann*, *Neuronale Determiniertheit und Freiheit*, in: *Kristian Köchy/Dirk Stederoth (Hg.), Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem (Lebenswissenschaften im Dialog 1)*, Freiburg 2006, 289-304.

²⁰ Vgl. *Brüntrup*, *Selbstbestimmung und Gehirn*, 39.

Zeit noch) nicht ausgelegt. Insgesamt muss daher den Studien zum freien Willen ein Mangel an externer Validität bescheinigt werden, das heißt die Versuchsergebnisse können nicht ohne weiteres auf andere Entscheidungssituationen im Alltag außerhalb des Experimentallabors übertragen werden.

4.2 Eine philosophische Formulierung des Problems

Wenn also die besprochenen empirischen Studien zwar die Alltagsüberzeugung des phänomenalen Realismus hinsichtlich der Willensfreiheit nachhaltig zu erschüttern vermögen, so liefern sie jedoch keine Beweise gegen die Existenz eines freien Willens – sie können es aus konzeptionellen Gründen nicht (genauso wenig wie sie Beweise *für* die Existenz des freien Willens liefern könnten). Damit ist die philosophische Reflexion aber längst nicht beendet, im Gegenteil: Da es sich um ein Problem im engeren, philosophischen Sinn handelt, wird die Frage danach, ob der Mensch einen freien Willen hat, eine Grundkonstante bleiben in den Debatten darum, wie der Mensch sich selbst verstehen will.

Worin genau besteht das philosophische Problem der Willensfreiheit? Eine mögliche Problemformulierung erlaubt es, den Problemgehalt möglichst klar und präzise zu erfassen und gleichzeitig die Paradoxalität des Problems zu demonstrieren. Die Formulierung basiert auf einer Trilemmastruktur:

„Wir halten in unserer unreflektierten Weltanschauung gemeinhin drei Prinzipien für wahr, die jedoch bei genauerem Hinsehen nicht miteinander vereinbar sind:

- (1) Einige menschliche Handlungen sind frei.
- (2) Alle menschlichen Handlungen sind letztlich determiniert durch Ereignisse, die den Handelnden gegenüber extern und außerhalb ihrer Kontrolle sind.
- (3) Es ist nicht möglich, dass eine freie menschliche Handlung letztlich determiniert ist durch Ereignisse, die den Handelnden gegenüber extern und außerhalb ihrer Kontrolle sind.“²¹

Die drei Prinzipien scheinen alle zunächst einmal mehr oder weniger plausibel zu sein; dies gilt auf jeden Fall für Prinzip (1), das die selbstverständliche Annahme des phänomenalen Realismus bezüglich der Willensfreiheit widerspiegelt, ebenso für Prinzip (3), das einfach eine Erläuterung des Begriffs der Freiheit zu sein scheint. Für das Prinzip (2) sind vielleicht etwas längere Ar-

²¹ Godehard Brüntrup, Der metaphysische Begriff der Willensfreiheit und das Transferprinzip des Keine-Wahl-Habens, in: Constanze Peres/Dirk Greimann (Hg.), Wahrheit – Sein – Struktur. Auseinandersetzungen mit Metaphysik (Philosophische Texte und Studien 60), Hildesheim 2000, 102-119, 102f.

gumentationsketten nötig, aber auch dieses Prinzip entspricht im Grunde den Einsichten, die durch wissenschaftliche Erkenntnisse Allgemeingut geworden sind: Mein eigenes Handeln ist durch vielerlei Faktoren wie zum Beispiel meine Erziehung oder meine genetische Ausstattung bestimmt, über die ich selbst keinen Einfluss ausübe. Es scheint aber ganz grundsätzlich nicht nur für mein Leben, sondern für alle Abläufe im Universum zu gelten, dass nichts ohne hinreichenden Grund existiert und geschieht. Die Naturwissenschaften sind sehr erfolgreich gewesen in der prinzipiellen Annahme, dass unsere Welt nach deterministischen Kausalgesetzen aufgebaut ist: Danach existieren Naturgesetze, die beschreiben, wie jede Ursache eine Wirkung und jede Wirkung eine Ursache hat; und diese Zusammenhänge gelten mit Notwendigkeit, unterliegen also nicht der Kontrolle handelnder Subjekte.

Ohne weiteres ist klar, dass diese drei Prinzipien nicht alle zugleich als wahr angenommen werden können. Jede Kombination aus zweien der drei Sätze impliziert die Falschheit des dritten Satzes: Wenn es freie menschliche Handlungen gibt (1) und wenn Freiheit nicht mit Determination vereinbar ist (3), dann kann die These von der durchgängigen Determination menschlichen Handelns (2) nicht korrekt sein. Wenn umgekehrt die These von der durchgängigen Determination menschlichen Handelns (2) korrekt ist und wenn Freiheit nicht mit Determination vereinbar ist (3), dann kann es keine Freiheit geben, und Satz (1) muss falsch sein. Sollten jedoch sowohl Freiheit (1) als auch Determination (2) des menschlichen Handelns gleichzeitig möglich sein, dann muss Satz (3) falsch sein, der dies gerade ausschließt.

Die möglichen Positionen zum Problem der Willensfreiheit lassen sich anhand dieses Trilemmas klassifizieren: Libertarier halten an der Freiheit des Willens fest und bestreiten die durchgängige Determination des menschlichen Handelns. Sie verneinen somit Satz (2) und vertreten eine Position des Indeterminismus. Deterministen in einem strengen Sinn lehnen dagegen Satz (1) ab und erklären die Willensfreiheit zur Illusion, denn Freiheit und Determination schließen sich gemäß dieser Position aus. Determinismus und Libertarismus gleichen sich somit in der Annahme, dass Willensfreiheit und Determination nicht miteinander vereinbar sind und können daher beide als Beispiele für inkompatibilistische Positionen bezeichnet werden. Kompatibilistische Positionen hingegen verneinen Satz (3) und gehen davon aus, dass Freiheit und Determination keinen Widerspruch darstellen müssen: Trotz vollständiger Determination können wir uns – unter bestimmten Bedingungen – als frei verstehen.

4.3 Positionen und ihre Probleme

Welche Argumente sprechen für, welche gegen die drei Positionen, die hier – grob vereinfachend – als paradigmatische Standpunkte nicht nur der aktuellen,

sondern auch der historischen Debatten um die Willensfreiheit nebeneinander gestellt werden? Für alle Positionen gibt es Argumente, jedoch auch Ein- und Widersprüche; keine der Positionen kann für sich in Anspruch nehmen, alle Einwände und Gegenargumente wirklich zu befriedigen.

a) Für den Libertarismus spricht zunächst die subjektive Evidenz der inneren Freiheit. Nach Descartes gibt es nichts, was offensichtlicher erkannt würde: „Der Freiheit und Unabhängigkeit, die in uns ist, sind wir uns so bewusst, dass es nichts gibt, das wir evident und vollkommener begriffen.“²² Diese innere Evidenz, dieser phänomenale Realismus der Willensfreiheit lässt sich durch den Nachweis von Widersprüchlichkeiten oder empirische Gegenargumente auch nicht entfernen. Aber auch wenn die innere Evidenz sich nicht einfach wegerklären lässt und insofern ein Phänomen darstellt, über das man nicht einfach (auch nicht mit evolutionstheoretischen) Argumenten hinwegsehen kann, so bleibt es aber doch letztlich ein schwaches Argument für die Existenz der Willensfreiheit. Denn daraus, dass unsere (möglicherweise vollständige) Determination nicht in unserem Bewusstsein verankert ist und wir sie daher nicht bemerken, kann nicht geschlussfolgert werden, dass es diese Determination nicht gibt. Gerade die vielen empirischen Befunde, die zuvor referiert wurden, unterstützen den Zweifel an der Validität unserer auf introspektivem Wege gewonnenen subjektiven Evidenz.

Allerdings, so könnte von libertarischer Seite eingewendet werden, kann man über den Bereich der bloß subjektiven Evidenz hinausgehen und zeigen, dass auch im zwischenmenschlichen, sozialen Bereich die Annahme der Willensfreiheit unhintergebar ist. Denn wir schreiben anderen Menschen Freiheit und damit Verantwortung für ihre Handlungen zu. Unsere ganze Praxis des moralischen Urteilens – das Appellieren an andere, eine bestimmte Verhaltensweise zu zeigen, und entsprechend Lob oder Tadel zu verteilen – setzt Willensfreiheit voraus, sowohl die der anderen als auch die der eigenen. Der britische Philosoph Peter F. Strawson²³ hat darauf hingewiesen, dass reaktive Verhaltensweisen, die Freiheit und Verantwortlichkeit voraussetzen, wie zum Beispiel Dankbarkeit oder Übelnehmen, nicht verschwinden würden, selbst wenn der Determinismus wahr wäre. Auch der Determinist wird es im Alltag jemandem übel nehmen, wenn er von ihm ungerecht behandelt würde, selbst wenn er auf der theoretischen Ebene überzeugt wäre, dass dieser andere determiniert sei und für seine Tat eigentlich gar keine Verantwortung trüge. Letztlich kann aber – ähnlich wie im Fall der subjektiven Evidenz – dieses Festgelegtsein auf ein nicht zur Disposition stehendes und Willensfreiheit

²² René Descartes, *Prinzipien der Philosophie*. Lateinisch-Deutsch, herausgegeben und übersetzt von Christian Wohlers, Hamburg 2005, 1. Teil, 41. Abschnitt.

²³ Vgl. Peter F. Strawson, *Freedom and resentment*, in: ders., *Freedom and resentment and other essays*, Abingdon 2008, 1-28.

implizierendes Rahmenwerk zwischenmenschlicher Haltungen, auch wenn es die praktische Irrelevanz des Determinismus zeigen könnte, nicht die theoretische Falschheit der deterministischen These beweisen.

Ein größeres Problem für die libertarische These ist, dass sie dann in Selbstwiderspruch gerät, wenn sie den Willen als absolut frei und durch nichts determiniert bestimmt, wenn sie mit anderen Worten die Selbstverursachung des eigenen Willens behauptet. Der Widerspruch liegt darin, dass dasselbe als verursachend und verursacht gedacht werden müsste; dies würde bedeuten, eine Wirkung ohne Ursache zu denken. Wird eine absolute Autonomie behauptet, der sogar unter völlig identischen Rahmenbedingungen unterschiedliche Handlungsoptionen zur Verfügung stünden, so könnte man freie Handlungen nicht mehr von zufälligen Handlungen unterscheiden. Denn wenn eine Handlung durch rein gar nichts determiniert ist, kann nicht einsichtig gemacht werden, wie eine Person noch die Kontrolle über ihre Entscheidungen haben kann, denn eine solche Kontrolle würde ja irgendeine Form von Determination bedeuten. Was völlig indeterminiert ist und von gar nichts abhängt, kann nicht von einem zufälligen Geschehen abgegrenzt werden.²⁴

Aufgrund dieser Probleme wird die libertarische Position aktuell nur noch von einer Minderheit der Philosophinnen und Philosophen vertreten.²⁵

b) Ist angesichts der Schwierigkeiten der libertarischen Position die deterministische als die entgegengesetzte Position ein möglicher Ausweg? Der harte Determinismus im Sinne eines naturwissenschaftlichen bzw. physikalistischen Determinismus bestreitet die Willensfreiheit im Sinne einer Selbstverursachung von Willensakten, da alles Geschehen in einem durchgängigen kausalen und deterministischen Zusammenhang stehe. Diese Position kann sich immerhin zugute halten, dass sie sich auf das in der Geschichte der Naturwissenschaften immens erfolgreiche Kausalprinzip berufen kann – nichts ist und nichts geschieht ohne hinreichende Ursache. Damit schließt sie sich der naturwissenschaftlichen Erfolgsgeschichte an, die auf dem Prinzip des methodologischen Physikalismus beruht und den Bereich des Physischen für kausal geschlossen erklärt. Physisches kann demnach nur physische Ursachen haben und selbst wieder physische Wirkungen zeitigen.

Einräumen muss der Determinist jedoch, dass spätestens seit der Entdeckung der Gesetze der Quantenmechanik die Physik nicht mehr von einer streng deterministischen Kausalstruktur ausgeht. Damit wird zwar nicht die Auffassung der kausalen Geschlossenheit der physischen Welt aufgegeben; nach wie vor wird verlangt, dass physische Phänomene auch physische Ursachen haben müssen. Im Unterschied zur klassischen Physik gilt in der Quantenmechanik ein probabilistisches, auf Wahrscheinlichkeiten beruhendes Kau-

²⁴ Vgl. *Pauen*, Illusion Freiheit, 37-54.

²⁵ Vgl. z. B. *Peter van Inwagen*, An essay on free will, Oxford 1983.

salitätsmodell. Dies bedeutet, dass es in der physischen Welt echte Zufälle gibt und die Vorstellung einer strengen Determination aller physischen Phänomene verabschiedet wurde. Allerdings lässt sich mit dem Zufall, der mit der Quantenmechanik Einzug in die Physik gehalten hat, keine Willensfreiheit begründen, da freie Entscheidungen ja gerade keine zufälligen Entscheidungen, sondern einem Urheber zurechenbar sein sollen.

Auch der Determinismus steht (ähnlich wie der Libertarismus) vor einer begrifflichen Selbstwidersprüchlichkeit. Dieser Selbstwiderspruch tritt auf, wenn der Determinismus auf sich selbst angewendet wird, sobald nämlich der Determinist seine These mit dem Anspruch der Wahrheit vertritt. Wenn der Determinismus wahr ist, kann er seine Wahrheit nicht begründen, da der Begriff der Begründung bereits Freiheit voraussetzt: Denn Begründung bedeutet, dass ich aufgrund meiner eigenen epistemischen Autorität, nämlich meiner eigenen Einsicht, und nicht aufgrund einer sozialen Autorität eine Meinung für wahr halte. Strenggenommen kann der Determinist nichts wissen und nur zufällig die richtige Meinung vertreten, wenn sich denn Wissen von richtiger Meinung dadurch unterscheidet, dass ich – aufgrund meiner eigenen Einsicht – die Richtigkeit meiner Meinung begründen kann. Für den Deterministen kann es aber keine Gründe und keine Begründungen, sondern nur Ursachen geben.²⁶

c) Obwohl der Determinismus eine dem Libertarismus entgegengesetzte These behauptet, gleichen sich beide in der Annahme, dass Freiheit und Determination sich gegenseitig ausschließen; beide sind also inkompatibilistische Theorien. Diese Annahme ist jedoch kein notwendiger Schluss, auch wenn es *prima facie* so aussieht, als folgte sie bereits aus dem Begriff der Freiheit. Aus der durchgängigen Determination des menschlichen Denkens und Handelns muss nämlich nicht gefolgert werden, dass die Willensfreiheit nur eine Illusion ist. Wer diese Folgerung nicht vertritt, kann als Kompatibilist bezeichnet werden, da er die Vereinbarkeit von Determination und Willensfreiheit annimmt. Der Kompatibilismus scheint in der aktuellen philosophischen Diskussion die am häufigsten vertretene Position zu sein, auch wenn sie dem Alltagsverständnis zunächst einmal kontraintuitiv erscheinen mag; ihre bekanntesten Vertreter im deutschsprachigen Raum sind Michael Pauen und Ansgar Beckermann.²⁷

Die kompatibilistische Position geht konform mit der biologisch-neuronalen Sicht des Menschen, die sich aus den Ergebnissen der Hirnforschung nahe legt: Der Mensch ist ein biologisches Wesen und alles, was er denkt, fühlt und

²⁶ Vgl. Ferber, Willensfreiheit, 184-186.

²⁷ Vgl. Pauen, Illusion Freiheit?; ders., Freiheit: Eine Minimalkonzeption, in: Friedrich Hermann/Peter Koslowski (Hg.), Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München 2004, 79-112; Ansgar Beckermann, Schließt biologische Determiniertheit Freiheit aus?, in: ebd., 19-32; ders., Neuronale Determiniertheit und Freiheit.

tut, beruht auf Prozessen, die in seinem Gehirn stattfinden. Dass das Gehirn das zentrale Steuerungsorgan des Menschen ist und ohne das Gehirn keine menschlichen Bewusstseinsprozesse möglich sind, ist natürlich keine metaphysische oder begriffliche Wahrheit, sondern eine empirische: Nach allem, was wir über das menschliche Gehirn und seine Leistungen wissen, ist ohne ein funktionierendes Gehirn menschliches Leben und Bewusstsein unmöglich. Es sind bislang keine überzeugenden Beispiele von Bewusstseinsvorgängen bekannt, die ohne funktionierendes Gehirn stattfänden.²⁸

Wenn aber alle kognitiven Leistungen des Menschen auf seinem Gehirn beruhen und das Gehirn nach deterministischen Kausalgesetzen funktioniert, wie kann dann noch von Willensfreiheit die Rede sein? Wie kann eine Handlung von mir abhängen, wenn sie auf Gehirnvorgängen beruht, die – wie die Libet-Experimente gezeigt haben – vielleicht schon längst stattgefunden haben, bevor ich den Entschluss zu der Handlung überhaupt gefasst habe? Die Formulierung dieser Frage verrät, dass sie beeinflusst ist durch ein – bewusst oder meist wohl eher unbewusst – im Hintergrund wirkendes kartesisch-dualistisches Menschenbild. Danach ist das Ich, das eine Handlung ausführt oder eine Entscheidung trifft, eine geistige, immaterielle Substanz, die *res cogitans*, die im Prinzip unabhängig vom Körper, der *res extensa*, agiert. Dieses geistige, körperlose Ich ist es, das den Menschen im eigentlichen Sinn ausmacht.

Die dualistische Sicht des Menschen birgt aber eine Menge Probleme mit sich. Um nur einige wichtige zu nennen: Sie kann die Interaktion zwischen Geist und Körper nicht wirklich verständlich machen, ist mit den biologischen, vor allem neurowissenschaftlichen Erkenntnissen über den Menschen und sein Gehirn nur schwer vereinbar und tendiert dazu, den Menschen auf seine geistige Dimension zu reduzieren und damit einer Leib- und Körperfeindlichkeit Vorschub zu leisten, anstatt ihn als eine Einheit aus Körper und Geist zu sehen.

Das kartesisch-dualistische Bild vom Menschen durchzieht unsere mentalen Begriffe, so dass es im Normalfall das Alltagsverständnis des Menschen prägt. Genauso prägt es die inkompatibilistischen Theorien zur Willensfreiheit: Sie gehen von der Vorstellung einer vom Gehirn unabhängigen Substanz aus, deren Willensfreiheit in Frage steht. Ob dieser Instanz Freiheit zugeschrieben wird (Libertarismus) oder ihre Freiheit als Illusion bezeichnet wird (Determinismus), ist dann eine zweitrangige Frage.

Als Alternative zum Kartesianismus bietet sich die aristotelisch-thomatische Position des Hylemorphismus an, nach der der Mensch eine unauflösli-

²⁸ Damit wird wohl gemerkt nicht behauptet, das Gehirn sei eine hinreichende Bedingung, wohl aber, dass es eine notwendige Bedingung für Bewusstsein sei. Neben der neuronalen Dimension gibt es selbstverständlich weitere (biologische und nicht-biologische) Determinanten des menschlichen Lebens.

che, höchstens gedanklich trennbare Einheit aus Materie und Form ist.²⁹ Die Form des Menschen ist seine Seele als dasjenige Prinzip, das durch seine strukturverleihende Kraft den Menschen zu dem macht, was er ist. Der Mensch ist in dieser Sicht ein lebendiges, biologisch beschreibbares Wesen, das sich zusätzlich durch bestimmte kognitive Fähigkeiten auszeichnet. Diese Fähigkeiten, zu denen auch die Fähigkeit zu handeln und (freie) Entscheidungen zu treffen gehört, sind Eigenschaften des ganzen Menschen oder der Person und nicht nur eines (geistigen) Teils von ihm.³⁰

Dieser ontologische Hintergrund erlaubt somit einen Perspektivendualismus, der den Prozess eines Willensaktes auf mehreren Ebenen vollständig zu beschreiben ermöglicht: Auf der Ebene der neuronalen Realisierung eines Willensaktes gibt es nur Ursachen, die unter denselben Umständen immer die gleiche Wirkung hervorbringen; das neuronale Geschehen ist daher durchgängig determiniert. Auf der abstrakteren personalen Ebene hingegen kommen Gründe ins Spiel, die über reine Ursachen hinausgehen und von Zwecken und Intentionen geprägt sind; in Situationen, in denen ich mich von Gründen, das heißt von rationalen Überlegungen und Argumenten leiten lasse, verstehe ich mich daher als frei. Gründe, Zwecke und Intentionen lassen sich auf der neuronalen Ebene nicht beobachten; dennoch sind sie durch neuronale Prozesse realisiert.

Willensfreiheit im kompatibilistischen Sinne ist also eine bedingte Freiheit; dieser Freiheitsbegriff ist weniger anspruchsvoll als der starke libertarische Freiheitsbegriff mit seiner absoluten, voraussetzungsfreien Autonomie und Akteurskausalität. Die Minimalkonzeption von Freiheit verlangt nach Pauen die Bedingungen des Anders-handeln-könnens (nicht beliebig, sondern unter bestimmten Bedingungen), der Urheberschaft (nicht im Sinne absoluter Autonomie, sondern als Selbstbestimmung) und der Freiheit von äußerem und innerem Zwang. Frei handele ich also dann, wenn ich keinen äußeren oder inneren Zwängen unterliege, sondern in Übereinstimmung mit meinen personalen Merkmalen (meinen Überzeugungen, meinen Charaktereigenschaften und

²⁹ Vgl. Tobias Kläden, *Anima forma corporis. Zur Aktualität der integrativen Sicht vom Menschen bei Thomas von Aquin*, in: Georg Gasser/Josef Quitterer (Hg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010 (im Druck); vgl. auch Josef Quitterer, *Was sind geistige Ursachen? Ein Plädoyer für eine alternative Konzeption von Handlungskausalität*, in: Markus F. Peschl/Alexander Batthyany (Hg.), *Geist als Ursache? Mentale Verursachung im interdisziplinären Diskurs*, Würzburg 2008, 51-63.

³⁰ An dieser Stelle wird deutlich, dass das philosophische Problem der Willensfreiheit sich mit dem Leib-Seele-Problem als dem Problem des Verhältnisses von mentalen und physischen Entitäten berührt. Allerdings wäre es falsch, das Willensfreiheitsproblem als Unterproblem des Leib-Seele-Problems zu verstehen. Zwar gibt es Affinitäten zwischen bestimmten Positionen zu den beiden Problemen, doch systematisch gesehen sind es zwei verschiedene Thematiken: Die Antwort auf die Frage danach, wie eine mentale Entität im physischen Bereich kausal wirksam werden kann, zieht nicht mit Notwendigkeit eine bestimmte Antwort auf die Frage nach sich, ob diese mentale Verursachung als frei oder als determiniert zu beschreiben ist.

meinen Intentionen) handele.³¹ Auch wenn diese Merkmale selbst wieder auf der neuronalen oder genetischen Ebene determiniert sein mögen, kann ich mich doch auf der personalen Ebene ihnen gegenüber verhalten und trage Verantwortung für mein aus ihnen resultierendes Handeln.

5. Ausblick

Der Durchgang durch die empirische und begriffliche Diskussion um die Willensfreiheit mag am Schluss den Eindruck entstehen lassen, dass das Problem der Willensfreiheit „the most frustrating and unyielding of problems“³², das frustrierendste und hartnäckigste aller philosophischen Probleme sein mag. Tatsächlich lassen sich für alle der vorgestellten Positionen plausible Argumente finden, gleichzeitig bleiben Probleme zurück; keine Position geht glatt auf.

Dennoch bleibt es uns in praktischer Hinsicht aufgegeben, eine Position zu beziehen und diese Position auch in der eigenen Lebensführung fruchtbar zu machen. In diesem Sinne sei ein letzter Hinweis erlaubt: Wenn die letztgenannte Position des Kompatibilismus Sinn macht (ich kann diese These hier nicht weiter verstärken), so erwächst unter dieser Prämisse für die Praktische Theologie und die Seelsorge eine wichtige Aufgabe: die Begleitung bei der Willensarbeit als der Artikulation, Klärung, Interpretation und Bewertung des eigenen Willens, um die Kompetenz zu stärken, in Freiheit zu leben – und dies heißt: „unter vorgegebenen Bedingungen ein nicht vorgegebenes Leben zu führen“³³.

³¹ Vgl. *Pauen*, Freiheit: Eine Minimalakzeptation.

³² *Robert Nozick*, *Philosophical explanations*, Cambridge (MA) 1981, 293.

³³ *Wilfried Engemann*, Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, in: *Wege zum Menschen* 58 (2006), 28-48, 28.

Theologische Aspekte der Willensfreiheit habe ich in diesem Beitrag ausgespart; das Thema der Willensfreiheit ist nicht Gegenstand der Offenbarung und wird im theologischen Kontext meist einfach (gerade im katholischen Bereich) als Voraussetzung dafür angenommen, dass der Mensch die Offenbarung Gottes annehmen kann. Allerdings ergeben sich zwei Folgeprobleme, auf die ich hier nur hinweise: (1) Erklärt der Hinweis auf die menschliche Willensfreiheit das Böse und die Übel in der Welt und entlastet so Gott von der Verantwortung dafür (dies ist der Ansatz der so genannten *free will defense* in der Diskussion um das Theodizee-Problem?); vgl. dazu *Armin Kreiner*, Willensfreiheit und das Problem der moralischen Übel, in: *Friedrich Hermann/Peter Koslowski* (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, 149-164. (2) Wird die menschliche Willensfreiheit in dem Maße verkleinert, wie die Allmacht und die Gnade Gottes vergrößert wird (ein Problem, das besonders in der protestantischen Theologie im Rahmen der Rechtfertigungslehre diskutiert wird?); vgl. dazu *Friedrich Hermann*, Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: ebd., 165-188. Für die theologischen Aspekte der Willensfreiheit verweise ich außerdem auf *Ulrich Beuttler*, Freier Wille oder neuronale Determination? Theologische Überlegungen zum Willensbegriff der Gehirn-Geist-Debatte,

Literatur

- Bargh, John A./Barndollar, Kimberley*, Automaticity in action: The unconscious as repository of chronic goals and motives, in: Peter M. Gollwitzer/John A. Bargh (eds.), *The psychology of action. Linking cognition and motivation to behavior*, New York: Guilford 1996, 457-481.
- Beckermann, Ansgar*, Schließt biologische Determiniertheit Freiheit aus?, in: Friedrich Hermanni/Peter Koslowski (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München: Fink 2004, 19-32.
- Beckermann, Ansgar*, Neuronale Determiniertheit und Freiheit, in: Kristian Köchy/Dirk Stederth (Hg.), *Willensfreiheit als interdisziplinäres Problem (Lebenswissenschaften im Dialog 1)*, Freiburg i. Br.: Alber 2006, 289-304.
- Beuttler, Ulrich*, Freier Wille oder neuronale Determination? Theologische Überlegungen zum Willensbegriff der Gehirn-Geist-Debatte, in: *Theologische Beiträge* 38 (2007), 63-76.
- Brüntrup, Godehard*, Der metaphysische Begriff der Willensfreiheit und das Transferprinzip des Keine-Wahl-Habens, in: Constanze Peres/Dirk Greimann (Hg.), *Wahrheit – Sein – Struktur. Auseinandersetzungen mit Metaphysik (Philosophische Texte und Studien 60)*, Hildesheim: Olms 2000, 102-119.
- Brüntrup, Godehard*, Selbstbestimmung und Gehirn. Eine Rede über Freiheit an die Gebildeten unter ihren Leugnern, in: *Glaube und Denken* 21 (2008), 33-55.
- Descartes, René*, *Prinzipien der Philosophie. Lateinisch-Deutsch*, herausgegeben und übersetzt von Christian Wohlers, Hamburg: Meiner 2005 (Erstpublikation 1644).
- Engemann, Wilfried*, Aneignung der Freiheit. Lebenskunst und Willensarbeit in der Seelsorge, in: *Wege zum Menschen* 58 (2006), 28-48.
- Esken, Frank*, Der Mensch bleibt sich ein Rätsel [Interview], in: *DIE ZEIT* Nr. 36 vom 27.08.2009, 52f.
- Ferber, Rafael*, Willensfreiheit, in: ders., *Philosophische Grundbegriffe 2*, München: Beck 2003, 156-196.
- Geyer, Christian* (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004.
- Hermanni, Friedrich*, Luther oder Erasmus? Der Streit um die Freiheit des menschlichen Willens, in: ders./Peter Koslowski (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München: Fink 2004, 165-188.
- Hermanni, Friedrich*, Gott, Freiheit und Determinismus, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50 (2008), 16-36.
- Hoppe, Christian*, Freiheit: Etymologie und Phänomenologie, in: Frank Vogelsang/Christian Hoppe (Hg.), *Ohne Hirn ist alles nichts*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2008, 128-138.
- Kläden, Tobias*, Anima forma corporis. Zur Aktualität der integrativen Sicht vom Menschen bei Thomas von Aquin, in: Georg Gasser/Josef Quitterer (Hg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Perspektiven jenseits des Naturalismus*, Paderborn: Schöningh 2010 (im Druck).

in: *Theologische Beiträge* 38 (2007), 63-76, sowie *Friedrich Hermanni*, Gott, Freiheit und Determinismus, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 50 (2008), 16-36.

- Kreiner, Armin*, Willensfreiheit und das Problem der moralischen Übel, in: Friedrich Hermanni/Peter Koslowski (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München: Fink 2004, 149-164.
- Libet, Benjamin*, Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action, in: *The Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985), 529-539.
- Maasen, Sabine*, Entscheiden Sie sich! Wie Ratgeber den Willen trainieren – gestern und heute, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hg.), *Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit*, Paderborn: mentis 2006, 219-237.
- Nisbett, Richard E./Wilson, Timothy D.*, Telling more than we can know: verbal reports on mental processes, in: *Psychological Review* 84 (1977), 231-259.
- Nozick, Robert*, *Philosophical explanations*, Cambridge (MA): Harvard University Press 1981.
- Pauen, Michael*, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a. M.: Fischer 2004.
- Pauen, Michael*, Freiheit: Eine Minimalkonzeption, in: Friedrich Hermanni/Peter Koslowski (Hg.), *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München: Fink 2004, 79-112.
- Rahner, Karl*, Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung, in: *Geist und Leben* 55 (1982), 39-54.
- Qüitterer, Josef*, Was sind geistige Ursachen? Ein Plädoyer für eine alternative Konzeption von Handlungskausalität, in: Markus F. Peschl/Alexander Batthyany (Hg.), *Geist als Ursache? Mentale Verursachung im interdisziplinären Diskurs*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2008, 51-63.
- Schockenhoff, Eberhard*, Beruht die Willensfreiheit auf einer Illusion? Hirnforschung und Ethik im Dialog, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hg.), *Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit*, Paderborn: mentis 2006, 193-204.
- Strawson, Peter F.*, Freedom and resentment, in: ders., *Freedom and resentment and other essays*, Abingdon: Routledge 2008, 1-28 (Erstpublikation des Artikels 1962, des Sammelbandes 1974).
- Van Inwagen, Peter*, *An essay on free will*, Oxford: Clarendon 1983.
- Walde, Bettina*, Was ist Willensfreiheit? Freiheitskonzepte zwischen Determinismus und Indeterminismus, in: Helmut Fink/Rainer Rosenzweig (Hg.), *Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit*, Paderborn: mentis 2006, 91-115.
- Walde, Bettina*, Willensfreiheit und Hirnforschung. Das Freiheitsmodell des epistemischen Libertarismus, Paderborn: mentis 2006.
- Wegner, Daniel M./Wheatley, Thalia*, Apparent mental causations. Sources of the experience of will, in: *American Psychologist* 54 (1999), 480-492.
- Wegner, Daniel M./Fuller, Valerie A./Sparrow, Betsy*, Clever hands: Uncontrolled intelligence in facilitated communication, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 85 (2003), 5-19.