

Sind wir Gefangene unserer Neuronen?

Ansgar Beckermann

1.

Um die Antwort gleich vorweg zu nehmen: Ja, ich denke, dass wir in gewissem Sinne durch das determiniert sind, was in unserem Gehirn geschieht. Aber, und dies möchte ich gleich hinzufügen: Diese Tatsache ist keineswegs so bedrohlich, wie uns manche Philosophen und Naturwissenschaftler weismachen möchten. Als dezidierter Naturalist bin ich fest davon überzeugt, dass in der Natur alles mit rechten Dingen zugeht. Und das heißt auch, dass alle natürlichen Ereignisse eine natürliche Ursache haben, wenn sie überhaupt eine Ursache haben. Auch unsere Handlungen sind natürliche Ereignisse – zumindest sind natürliche Ereignisse für sie konstitutiv –, also haben unsere Handlungen ebenfalls natürliche Ursachen, und das heißt wohl Ursachen, die in unserem ZNS zu suchen sind. Doch daraus folgt recht wenig. Auf jeden Fall folgt daraus nicht, dass wir in unserem Handeln nicht frei und für unsere Entscheidungen nicht verantwortlich sind. Dies ist die These, für die ich in diesem Vortrag argumentieren möchte.

Beginnen wir mit einem Beispiel. Ich liege im Bett; der Wecker klingelt. Einerseits sollte ich aufstehen; denn in einer Stunde beginnt eine Sitzung der Fakultätskonferenz. Andererseits ist es gestern spät geworden, und es wäre schön, wenn ich noch etwas weiterschlafen könnte. Nehmen wir an, ich entscheide mich, im Bett zu bleiben. Unter welchen Bedingungen ist dies eine *freie Entscheidung*, für die ich *verantwortlich* gemacht werden kann? Mir – und nicht nur mir – scheint, dass hier im Wesentlichen drei Bedingungen erfüllt sein müssen.

Bedingung 1

Ich muss eine *Wahl* zwischen verschiedenen Alternativen haben; ich muss so oder so handeln bzw. mich so oder so entscheiden können. (*Die Bedingung des Anders-Handeln-oder-Entscheiden-Könnens*)

Bedingung 2

Welche Wahl getroffen wird, muss von *mir* abhängen. (*Urheberschaftsbedingung*)

Bedingung 3

Meine Wahl darf *keinem Zwang* unterliegen. Meine Wahl muss selbst *frei* sein. (*Kontrollbedingung*)

Angesichts dieser Bedingungen scheint *prima facie* alles gegen meine These zu sprechen. Wie kann ich die Wahl zwischen verschiedenen Handlungen haben, wenn durch neuronale Ereignisse determiniert ist, was ich tue? Wie kann ich der Urheber meiner Handlungen sein, wenn diese letztendlich auf neuronale Prozesse – also nicht auf mich – zurück gehen? Und wie können meine Handlungen frei sein, wenn sie doch determiniert sind? Dem ersten Anschein nach scheint meine These also von vornherein zum Scheitern verurteilt. Aber der ers-

te Anschein trägt manchmal, und das ist in meinen Augen auch hier so. Durchdenken wir die Sache also noch einmal ganz von vorn.

2.

In der Willensfreiheitsdebatte gibt es zwei Hauptpositionen:

- *Kompatibilisten* behaupten, Willensfreiheit sei mit dem Determinismus vereinbar.
- *Inkompatibilisten* behaupten, dies sei nicht so, Willensfreiheit sei mit dem Determinismus unvereinbar.

Ausgehend von diesem Gegensatz lassen sich einige weitere Positionen unterscheiden:

- *Libertarier* sind Inkompatibilisten, die behaupten, dass es Willensfreiheit gibt und dass daher unsere Handlungen und Entscheidungen nicht determiniert sein können.
- So genannte *weiche Deterministen* sind Kompatibilisten, die behaupten, dass es Willensfreiheit gibt und dass die Tatsache, dass unsere Handlungen und Entscheidungen determiniert sind, daran nichts ändert.
- *Harte Deterministen* sind Inkompatibilisten, die glauben, dass der Determinismus wahr ist und dass es daher keine Willensfreiheit gibt. *Harte Deterministen* gehören damit zu den Freiheitspessimisten oder Freiheits skeptikern.

Mir scheint, dass die Position des Libertariers die natürlichste der genannten Positionen ist. Ich würde jedenfalls darauf wetten, dass die meisten Menschen in unserem Kulturkreis genau dieser Position zustimmen würden. Auf der anderen Seite ist es aber auch genau diese Position, die bei Naturwissenschaftlern den größten Widerspruch hervorruft. Wolfgang Prinz, um nur ein prominentes Beispiel anzuführen, spricht in seinem Aufsatz „Freiheit oder Wissenschaft“ sogar von den „metaphysischen Zumutungen“, die mit dieser Auffassung verbunden sind. Die erste dieser Zumutungen besteht in seinen Augen in der Annahme, dass es einen grundsätzlichen Graben zwischen Psychischem und Physischem gibt, dass das Psychische außerhalb der physischen Welt eine Art von *Cartesischem Eigenleben* führt. Die zweite Zumutung beruht auf der ersten; sie besteht in der Auffassung, dass das Psychische nicht nur ein außerphysisches Eigenleben führt, sondern darüber hinaus sogar in der Lage ist, auf den Bereich des Physischen *kausal einzuwirken*. „Wenn eine Person den Entschluß fasst, das Radio anzuschalten, wird sie schließlich aufstehen und den entsprechenden Knopf am Gerät betätigen. Die Handlung verstehen wir als direkte kausale Folge der Handlungsabsicht – so wie wir die Bewegung der Billardkugel als direkte kausale Folge des Stoßes des Queue verstehen“ (92). Schließlich besteht die dritte metaphysische Zumutung in der Annahme eines „prinzipiellen lokalen Indeterminismus“.

„Die *Idee* der Willensfreiheit mutet uns zu, in einem ansonsten deterministisch verfaßten Bild von der Welt lokale Löcher des Indeterminismus zu akzeptieren. Natürlich haben wir

uns daran gewöhnt, daß solche Lücken uns hier und da auch von anderer Seite angedient werden, namentlich von Quantenphysik und Chaostheorie. Allerdings geht es hier nicht wie in diesen Fällen lediglich um die Abwesenheit von Determination bzw. Determinierbarkeit, sondern um etwas völlig anderes, wesentlich Radikaleres: um nicht weniger als die Ersetzung der gewöhnlichen kausalen Determination durch eine andere, kausal nicht erklärbare Form von Determination. Diese geht von einem autonom gedachten Subjekt aus, das selbst frei, d.h. nicht determiniert ist. Deshalb müssen die rührenden Versuche, die Freiheit des Willens mit der Unschärferelation der Quantenphysik oder der Indeterminiertheit chaotischer Systeme in Verbindung zu bringen, zum Scheitern verurteilt sein. Sie beruhen auf dem Mißverständnis, die Freiheit des Willens sei nichts weiter als Abwesenheit von Determination oder Determinierbarkeit. In Wahrheit geht die Zumutung viel weiter: Die Idee der Willensfreiheit verlangt uns ab, jedes Subjekt als eine eigenständige, autonome Quelle der Handlungsdetermination anzusehen.“ (92)

Der genaue Wortlaut des Zitats macht deutlich, dass es Prinz gar nicht in erster Linie um die problematische Annahme eines „lokalen Indeterminismus“ geht. Als eigentliche Zumutung empfindet er offenbar die Idee, Subjekte könnten eigenständige, autonome Quellen von Handlungsdetermination sein. Ihn stört also hauptsächlich die Auffassung, Subjekte stünden außerhalb der natürlichen Ordnung und seien in der Lage, von dort in diese Ordnung einzugreifen. Genau diese Annahme ist laut Prinz mit einer naturwissenschaftlichen Sicht der Dinge völlig unvereinbar und daher inakzeptabel. Mit dieser Einschätzung steht er allerdings keineswegs allein. Auch viele Philosophen lehnen die Annahme, Personen könnten in den normalen Lauf der Dinge von außen kausal eingreifen, nachdrücklich ab. Allerdings: Prinz scheint der Auffassung zu sein, die Position des Libertariers sei die einzig mögliche Position für Freunde der Willensfreiheit. Zu den Freunden der Willensfreiheit gehören aber auch die weichen Deterministen. Und ein wichtiges Motiv für diese Position ist natürlich der Wunsch, einen Begriff von Willensfreiheit zu entwickeln, der mit den Befunden der empirischen Wissenschaften vereinbar ist. Fragen wir also, ob sich der weiche Determinismus plausibel machen lässt. Was sind die Gründe, die für den weichen Determinismus sprechen? Und wie kann man den Intuitionen des Inkompatibilisten begegnen? Diese Fragen lassen sich am besten beantworten, wenn wir untersuchen, unter welchen Umständen wir Personen als unfrei und daher als nicht verantwortlich einstufen.

3.

Unfrei nennen wir erstens Personen, die eingesperrt, gefesselt oder gelähmt sind, die also nicht tun können, was sie wollen. Diesen Personen fehlt, wie man sagt, *Handlungsfreiheit*. Sie unterliegen *äußeren Zwängen*. Handlungsfreiheit liegt also dann vor, wenn eine Person tun kann, was sie tun will. In der Philosophie hat es eine ganze Reihe von Autoren – wie Hobbes und Hume – gegeben, die nachdrücklich die Auffassung vertreten haben, dass dies die einzige Art von Freiheit ist, die wir wirklich haben, aber auch die einzige, an der wir interessiert sein können.

Doch diese Position ist unbefriedigend. Drogensüchtige etwa können tun, was sie wollen; sie sind in ihren Handlungen frei. Trotzdem machen wir sie nicht verantwortlich. Sie sind nicht äußerlich, sondern innerlich unfrei; sie unterliegen einem *inneren Zwang*. Denn der Drogensüchtige kann zwar tun, was er will, aber in seinem Willen, in seinen Entscheidungen ist er nicht frei. Sein Wille führt gewissermaßen ein Eigenleben. Auch wenn er sich anders entscheiden möchte, sein Wunsch, Drogen zu nehmen, wird sich durchsetzen. Der Drogensüchtige ist diesem Wunsch gewissermaßen hilflos ausgeliefert. Mit einem Wort: Was ihm fehlt ist *Willensfreiheit*. Wenn Handlungsfreiheit darin besteht, dass man tun kann, was man tun will, worin besteht dann aber Willensfreiheit?

Eine Möglichkeit scheint darin zu bestehen, Willensfreiheit ganz analog zur Handlungsfreiheit zu definieren. So schreibt etwa George Edward Moore in seinem Buch *Grundprobleme der Ethik*:

Wenn wir sagen, wir hätten etwas tun können, das wir nicht getan haben, und damit oft bloß meinen, wir würden es getan haben, wenn wir uns dazu entschieden hätten, dann meinen wir vielleicht mit der Aussage, dass wir uns dazu hätten entscheiden können, lediglich, dass wir uns so entschieden haben würden, wenn wir uns entschieden hätten, diese Entscheidung zu treffen. (Moore 1975, 129f.)

So wie wir in unseren Handlungen frei sind, wenn wir tun können, was wir tun wollen, wären wir also in unserem Willen frei, wenn wir wollen können, was wir wollen wollen. Dies mag paradox klingen; trotzdem scheint es das Problem des Süchtigen zu treffen. Der Süchtige könnte auch keine Drogen nehmen, wenn er es wollte; aber genau dies kann er offenbar nicht; er kann nicht wollen, keine Drogen zu nehmen. Zumindest kann er nicht erreichen, dass dieser Wille handlungswirksam wird. Selbst wenn ihm klar ist, wie schädlich die Einnahme von Drogen ist, und wenn er sich aus diesem Grund liebend gern dafür entscheiden würde, keine Drogen zu nehmen; er kann es nicht. Sein Wunsch, Drogen zu nehmen, ist stärker. Selbst wenn der Süchtige wollte, dass es nicht so wäre; er kann diesen Wunsch nicht unter Kontrolle bringen.

Moores Definition macht darüber hinaus klar, dass man über Willensfreiheit überhaupt nur bei Wesen reden kann, die nicht nur Wünsche haben, sondern die auch wissen, dass sie diese Wünsche haben, und die darüber hinaus über ihre Wünsche nachdenken können, die überlegen können, ob ihr Handeln eher durch diesen als durch jenen Wunsch gesteuert werden soll. Philosophen sprechen hier von Überzeugungen und Wünschen zweiter Stufe. Doch genau daraus ergibt sich auch ein Problem. Denn wie sieht es mit diesen Wünschen zweiter Stufe aus. Müssen nicht auch sie frei sein? Und würde das nicht bedeuten, dass sie den Wünschen dritter Stufe entsprechen müssen usw.? Moores Weg ist also nicht gangbar. Aber wie könnte eine Alternative aussehen?

Meiner Meinung nach helfen hier die Überlegungen zur Freiheit weiter, die John Locke im Kapitel 21 *Von der Kraft* des zweiten Buches seines *Versuchs über den menschlichen Verstand* entwickelt. Für Locke ist die entscheidende Frage, was den Willen des Menschen bestimmt. Hier gibt er zunächst die Antwort, dass der Wille natürlicherweise durch das jeweils bedrückendste Unbeha-

gen bestimmt wird (a.a.O., § 40). Allerdings ist das noch nicht die ganze Wahrheit. Denn, so Locke: Menschen werden nicht einfach durch das getrieben, was sie als das bedrückendste Unbehagen empfinden; sie haben vielmehr – in den meisten Fällen – die Fähigkeit, vor dem Handeln *innezuhalten* und zu *überlegen*, was sie in der gegebenen Situation tun sollten, was moralisch gesehen das Richtige wäre oder was ihrem wohlverstandenen Eigeninteresse am meisten dienen würde.

Da der Geist, wie die Erfahrung zeigt, in den meisten Fällen die Kraft besitzt, bei der Verwirklichung und Befriedigung irgendeines Wunsches *innezuhalten* und mit allen andern Wünschen der Reihe nach ebenso zu verfahren, so hat er auch die Freiheit, ihre Objekte zu betrachten, sie von allen Seiten zu prüfen und gegen andere abzuwägen. Hierin besteht die Freiheit, die der Mensch besitzt ... [W]ir [haben] die Kraft, die Verfolgung dieses oder jenes Wunsches zu unterbrechen, wie jeder täglich bei sich selbst erproben kann. Hier scheint mir die Quelle aller Freiheit zu liegen; hierin scheint das zu bestehen, was man (meines Erachtens unzutreffend) den *freien Willen* nennt. Denn während einer solchen Hemmung des Begehrens, ehe noch der Wille zum Handeln bestimmt und die (jener Bestimmung folgende) Handlung vollzogen wird, haben wir Gelegenheit, das Gute oder Üble an der Handlung, die wir vorhaben, zu prüfen, ins Auge zu fassen und zu beurteilen. Haben wir dann nach gehöriger Untersuchung unser Urteil gefällt, so haben wir unsere Pflicht erfüllt und damit alles getan, was wir in unserm Streben nach Glück tun können und müssen; und es ist kein Mangel, sondern ein Vorzug unserer Natur, wenn wir, entsprechend dem Endergebnis einer ehrlichen Prüfung, begehren, wollen und handeln. (a.a.O., § 47)

Willensfreiheit beruht nach Locke also auf der Fähigkeit, vor dem Handeln *innezuhalten* und zu *überlegen*, was man in der jeweiligen Situation tun sollte, welche Gründe für die eine oder andere Alternative sprechen. Eine Entscheidung, kann man daher sagen, ist frei, wenn sie so zustande gekommen ist, dass sie durch Überlegungen des Handelnden, durch das Abwägen von Gründen hätte beeinflusst werden können. Fischer und Ravizza (1998) haben das in neuerer Zeit so ausgedrückt: Eine Entscheidung ist dann frei, wenn sie auf einem Prozess beruht, der für Gründe zugänglich ist.

Tatsächlich passt diese Definition perfekt auf den Fall des Drogensüchtigen. Denn was der Drogensüchtige beklagt, ist doch, dass er selbst dann, wenn er einsieht, dass die Drogensucht seine Gesundheit ruinieren wird, nicht anders kann, als sich für die Drogen zu entscheiden. Was dem Drogensüchtigen fehlt, ist also die Fähigkeit, so zu entscheiden, wie es aufgrund seiner eigenen Überlegungen richtig wäre. Er mag durchaus die Fähigkeit haben, zu überlegen und einzusehen, dass das, was er tut, ihm selbst schaden wird und dass es möglicherweise sogar unmoralisch ist. Doch auf seine Entscheidungen hat das keinen Einfluss. Sie werden durch Umstände determiniert, die durch solche Überlegungen nicht beeinflusst werden können. Halten wir also noch einmal fest: Unsere Entscheidungen sind genau dann frei, wenn sie auf Prozessen beruhen, die durch rationale Argumente und Überlegungen beeinflusst werden können.

4.

Doch führt uns diese These wirklich weiter? Wenn die Fähigkeit, innezuhalten und vor dem Handeln zu überlegen, für Freiheit konstitutiv ist, wie kann Freiheit dann mit neuronaler Determiniertheit vereinbar sein? Wenn in biologischen Wesen alle Entscheidungen auf neuronalen Prozessen beruhen, wie sollen sie dann durch rationale Argumente und Überlegungen beeinflusst werden können? Auch auf diese Fragen gibt es meiner Meinung nach eine Antwort. Doch zunächst sollten wir festhalten: *Empirisch* ist *völlig unbestreitbar*, dass Wesen wie wir zumindest manchmal überlegen und dass sie zumindest manchmal für Argumente zugänglich sind.

Nehmen wir noch einmal den Fall, dass ich morgens im Bett liege und überlege, ob ich aufstehen und zur Fakultätskonferenz gehen soll oder ob ich noch ein bisschen liegen bleiben darf. Nehmen wir an, dass mich in diesem Augenblick eine Kollegin anruft und sagt: „Du musst unbedingt kommen. Heute steht eine wichtige Wahl an; und dabei kann Deine Stimme ausschlaggebend sein.“ Es steht völlig außer Frage, dass dieser Anruf einen Effekt auf meine Entscheidung haben *kann*. Warum sonst sollte die Kollegin anrufen? Offenbar kann meine Entscheidung also durch das beeinflusst werden, was die Kollegin sagt. Und das heißt, offenbar kann meine Entscheidung durch die Gründe beeinflusst werden, die sie mir nennt. Also gibt es nur die folgende Alternative: Entweder beruhen nicht alle Entscheidungen auf neuronalen Prozessen, oder es gibt neuronale Prozesse, die durch Überlegungen und Argumente beeinflusst werden können.

Dass dies tatsächlich möglich ist, ergibt sich meiner Meinung nach aus einer Beobachtung, die jedem vertraut ist, der auch nur ein bisschen Ahnung von Computern hat: Viele physische Prozesse lassen sich auf *sehr verschiedene Weise beschreiben* – auf der einen Seite *physikalisch*, auf der anderen Seite aber auch *theoretisch-funktional*. Diese Prozesse sind, wenn man so will, *sowohl physikalische als auch theoretisch-funktionale* Prozesse. In einem Computer z.B. kann *derselbe* Vorgang *sowohl* eine bestimmte Bewegung von Elektronen durch ein Transistorenetz *als auch* das Errechnen der Summe zweier natürlicher Zahlen sein. Denn Computer sind auf der einen Seite Ansammlungen von Transistorelementen, die auf bestimmte eingehende elektrische Impulse hin bestimmte elektrische Impulse ausgeben. Auf der anderen Seite sind sie aber auch Symbolverarbeitungsmaschinen, die bestimmte mathematische Funktionen berechnen. Mit anderen Worten: Computer sind zugleich elektronische Geräte und Rechen- bzw. Symbolverarbeitungsmaschinen.

Dasselbe – oder zumindest etwas sehr Ähnliches – gilt auch für das Gehirn.¹ Auf der einen Seite ist das Gehirn eine Ansammlung von vielfach miteinander verschalteten Neuronen, die auf unterschiedliche Weise feuern und sich in ihrem Feuerungsverhalten wechselseitig beeinflussen. Wie selbst Neurowissenschaftler sagen, lässt sich dieses Feuern von Neuronen aber auch auf einer kognitiven E-

¹ Damit wird natürlich keineswegs gesagt, dass das Gehirn ein Computer ist, sondern nur, dass sich auch das Gehirn auf verschiedenen Ebenen beschreiben lässt.

bene beschreiben – als das Wahrnehmen eines Gesichts, als Abrufen einer Erinnerung oder als die Entscheidung, den Arm zu heben. Es kann daher gar kein Zweifel daran bestehen, dass auch neuronale Prozesse ganz unterschiedlich beschrieben und aufgefasst werden können. Damit steht aber der Annahme nichts mehr im Wege, dass es sich bei manchen neuronalen Prozessen um Prozesse des rationalen Überlegens oder des Abwägens von Gründen handelt. Oder anders ausgedrückt: Die Tatsache, dass etwas ein neuronaler Prozess ist, schließt keineswegs aus, dass es sich bei *demselden* Prozess um einen Prozess des Überlegens handelt – genau so wenig wie die Tatsache, dass etwas ein elektronischer Prozess ist, ausschließt, dass es sich bei *demselden* Prozess um das Berechnen der Summe zweier Zahlen handelt. Und das bedeutet natürlich auch: Dass eine Entscheidung auf Überlegungen des Handelnden beruht oder zumindest durch solche Überlegungen beeinflusst werden kann, schließt keineswegs aus, dass eben diese Entscheidungen auf bestimmte neuronale Prozesse zurück geht.

5.

Bei manchem von Ihnen mag sich inzwischen das Gefühl eingeschlichen haben, einem Taschenspielertrick aufgesessen zu sein. Sind die Dinge tatsächlich so einfach, wie ich gerade behauptet habe? Wo ist denn die anfänglich betonte Intuition geblieben, dass Freiheit auf keinen Fall mit Determiniertheit vereinbar sein kann? Ich will diesen Fragen nicht ausweichen. Im Gegenteil. Es scheint mir sehr wichtig, sich mit Argumenten des Inkompatibilismus auseinander zu setzen.

Das bekannteste dieser Argumente ist heute das Konsequenz-Argument Peter van Inwagens. Der Kern dieses Arguments lautet: Wenn der Determinismus wahr ist, ergibt sich jede meiner Entscheidungen mit Notwendigkeit aus vorhergehenden Tatsachen und aus den geltenden Naturgesetzen. Für diese vorhergehenden Tatsachen gilt ebenso, dass sie sich mit Notwendigkeit aus anderen weiter zurück liegenden Tatsachen und den geltenden Naturgesetzen ergeben, usw. Wenn der Determinismus wahr ist, gilt letzten Endes also: Alle meine Entscheidungen ergeben sich mit Notwendigkeit aus Tatsachen, die vor meiner Geburt stattgefunden haben, und aus den geltenden Naturgesetzen. Ich habe aber keine Kontrolle über Tatsachen, die vor meiner Geburt stattgefunden haben, und ich habe auch keine Kontrolle über die geltenden Naturgesetze. Also gilt: Wenn der Determinismus wahr ist, unterliegen auch meine Entscheidungen nicht meiner Kontrolle.

Van Inwagen geht hier ganz offensichtlich von dem Grundsatz aus:

(K) Ich kann ein Ereignis E nur kontrollieren, wenn ich auch die Ereignisse (oder zumindest einen entscheidenden Teil der Ereignisse) kontrollieren kann, die für das Zustandekommen von E verantwortlich sind.

Und was in diesem Grundsatz deutlich wird, ist eine bestimmte Idee von *Letzturheberschaft*, die viele Inkompatibilisten mit dem Begriff der Freiheit verbinden. Welche Entscheidungen ich treffe, darf letztlich nur von mir und nicht von

Umständen abhängen, auf die ich keinen Einfluss habe, wenn diese Entscheidung als frei gelten sollen. Die Frage ist jedoch, ob diese Idee der Letzturheberschaft überhaupt eine kohärente Idee ist.

Erstens muss man die Frage stellen, was denn, dass ein Ereignis von *mir* abhängt, anderes heißen soll, als dass es von *meinen Wünschen* und *meinen Überlegungen* abhängt, ob dieses Ereignis stattfindet oder nicht. Wenn ich will, dass sich mein Arm hebt, und wenn sich mein Arm hebt, weil ich das will, dann geht dieses Armheben auf mich zurück, dann bin ich der Urheber dieses Armhebens, dann hebe ich den Arm. Dass es von mir abhängt, dass ein bestimmtes Ereignis stattfindet, schließt also nicht aus, dass es für dieses Ereignis hinreichende Bedingungen gibt – ganz im Gegenteil, ich bin der Urheber eines Ereignisses, wenn dieses Ereignis stattfindet, weil ich bestimmte Wünsche und Präferenzen habe. Vielleicht würde van Inwagen dem zustimmen, dann aber anmerken, dass Freiheit zusätzlich davon abhängt, dass meine Wünsche und Präferenzen ihrerseits auf mich und nicht auf Umstände zurückgehen, auf die ich keinen Einfluss habe. Ganz ähnlich argumentiert auch Robert Kane, für den Freiheit ebenfalls Letztverantwortung und Letzturheberschaft voraussetzt. Denn für ihn beruht Freiheit auf der Fähigkeit, *die letzte Quelle und der Ursprung unserer eigenen Ziele und Absichten zu sein*. „[...] free agents must be the ultimate sources of at least some of their own character-building choices and actions [...]“ (34)

Ich muss gestehen, dass ich diese Formulierungen äußerst irritierend finde. Wie hat man sich das vorzustellen, dass jemand die letzte Quelle und der Ursprung seiner eigenen Ziele und Absichten ist? Es ist doch nicht so, dass Menschen als Wesen ohne alle Wünsche und Absichten auf die Welt kommen, um dann aus dem großen Arsenal auszuwählen – diesen Wunsch hätte ich gern und diese Absicht und dann vielleicht auch noch jenes Ziel. Diese Idee ist sogar völlig absurd; denn ein Wesen ohne Wünsche und Absichten hätte gar kein Motiv, sich überhaupt Ziele und Absichten zuzulegen, und es hätte auch gar keine Kriterien, nach denen es auswählen könnte.

Eine verwandte Überlegung findet sich bei Galen Strawson, der die Idee der Letzturheberschaft zwar nicht absurd findet, aber doch meint, zeigen zu können, dass es so etwas prinzipiell nicht geben kann. Dazu verwendet er folgendes Argument (G. Strawson 1986, 28-29, und 1998; vgl. Double 518):

1. Um für unsere Entscheidungen verantwortlich zu sein, müssen wir für die Wünsche und Präferenzen verantwortlich sein, die diesen Entscheidungen zugrunde liegen.
2. Um für diese Wünsche und Präferenzen verantwortlich zu sein, müssen wir sie selbst gewählt haben.
3. Um unsere Wünsche und Präferenzen wählen zu können, müssen wir über Prinzipien für unsere Wahl verfügen *und* für diese Prinzipien verantwortlich sein.
4. Um für unsere Prinzipien verantwortlich zu sein, müssen wir die Prinzipien selbst gewählt haben.

5. Um Prinzipien wählen zu können, müssen wir über weitere Prinzipien für diese Wahl verfügen und für diese Prinzipien verantwortlich sein. Usw.

Um für unsere Entscheidungen verantwortlich zu sein, müssen wir also einen unendlichen Regress der Wahl von Entscheidungsprinzipien vollenden können. Und das ist unmöglich.

Letzten Endes wird hier folgendes deutlich. Wenn Freiheit voraussetzt, dass wir die Wünsche und Präferenzen, die unseren Handlungen und Entscheidungen zugrunde liegen, selbst wählen, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten. Entweder diese Wahl beruht auf anderen Wünschen, Präferenzen und Entscheidungsprinzipien, die dann selbst wiederum gewählt werden müssten, usw. usw. Oder eine erste Wahl findet völlig blind statt. Sie wird von einem Wesen getroffen, das über keinerlei Wünsche und Entscheidungsprinzipien verfügt und dessen Wahl daher nur völlig grundlos sein kann. In meinen Augen ist klar, dass beide Alternativen zu nichts führen. Im ersten Fall enden wir in einem unendlichen Regress. Und im zweiten Fall stellt sich die Frage, warum wir gerade für die Handlungen und Entscheidungen verantwortlich sein sollen, die letzten Endes auf einer blinden Wahl beruhen. All dies scheint mir zu zeigen, dass die Idee der Letzturheberschaft im Hinblick auf unsere Wünsche und Präferenzen tatsächlich inkohärent ist.

6.

Wenn wir die bisherigen Überlegungen noch einmal Revue passieren lassen, wird ein die Willensfreiheitsdebatte bestimmendes Grundmuster deutlich, das in der Literatur in letzter Zeit häufiger beschrieben worden ist. Auf der einen Seite sehen Inkompatibilisten einen engen Zusammenhang zwischen Freiheit und Letzturheberschaft (*origination*). Frei sind dieser Auffassung zufolge die Handlungen und Entscheidungen, die nur auf mich und nicht auf Umstände zurück gehen, die ich selbst nicht kontrollieren kann. Kompatibilisten dagegen betonen einen anderen Zusammenhang – den Zusammenhang zwischen Freiheit und Willentlichkeit (*voluntariness*). Frei sind dem Kompatibilismus zufolge die Handlungen und Entscheidungen, die ich ausführe bzw. treffe, weil ich sie ausführen oder treffen will, die keinerlei inneren oder äußeren Zwängen unterliegen.

Ted Honderich hat diese beiden Positionen mit Hilfe einer Unterscheidung zweier grundlegender Hoffnungen (*life-hopes*) erläutert, die wir im Hinblick auf unser zukünftiges Leben haben können.

One sort [of hope] is for a future in which our actions will be voluntary, uncompelled and unconstrained. We won't be in jail or victims of our fearfulness. The other sort of desire is for a future in which our actions are also not fixed products of our natures and environments. We will not just be creatures of them. Each of us has the two sorts of desires, or at any rate each of us is more than capable of having them. One contains ideas of our future actions as our own in being voluntary. The other sort makes them our own in also containing at least an image of our future actions as originated. (Honderich 2002, 473)

Honderich hat wohl recht, wenn er meint, dass wir diese Hoffnungen und Wünsche bzgl. unseres zukünftigen Lebens tatsächlich beide haben. Aber im Hinblick auf die zweite Hoffnung muss man doch eine Einschränkung machen. Mir scheint, dass wir in der Tat manchmal in der Lage sind, uns von den Wünschen und von den äußeren Umständen zu lösen, die unser Leben unmittelbar beeinflussen. Wir können darauf verzichten, noch ein Glas Rotwein zu trinken, auch wenn die Gastgeberin noch so sehr darauf dringt. Und wir können darauf verzichten, noch etwas im Bett zu bleiben, selbst wenn wir müde sind und gern noch weiter schlafen würden. Aber, und das scheint mir völlig selbstverständlich: Natürlich machen wir das nur, weil wir andere Wünsche haben und weil wir die Fähigkeit besitzen, unsere unmittelbaren Wünsche zu reflektieren und gegebenenfalls im Zaum zu halten. Warum haben wir diese anderen Wünsche und worauf beruht diese Fähigkeit? Ich denke, weder von diesen Wünschen noch von der Fähigkeit zur Reflexion und zum Verzicht auf die Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse wird man sagen können, dass sie letzten Endes nur auf uns selbst zurück gehen. Viel plausibler ist doch die Annahme, dass beides zum Teil auf unserer biologischen Natur, zum – vielleicht sogar größeren – Teil aber auf Erziehung beruht. Doch dies ist auf keinen Fall Anlass zur Klage. Wir können froh sein, höherstufige Wünsche zu haben, und wir können froh sein, die Fähigkeit zur Reflexion und Selbstkontrolle zu haben, auch wenn wir nicht der letzte Urheber dieser Wünsche und dieser Fähigkeit sind.² Ja, ich hatte das schon betont, es macht gar keinen Sinn anzunehmen, wir seien der letzte Urheber aller unserer Wünsche. Denn dann müssten wir als Wesen ohne Wünsche und Präferenzen auf die Welt kommen und uns trotzdem ein paar Wünsche aussuchen. Eine Idee, deren Absurdität sofort ins Auge springt, wenn man sie sich nur klar genug macht.

Es kann also gar nicht anders sein, als dass wir schon mit einer beträchtlichen Zahl natürlicher Wünsche auf die Welt kommen – den Wünschen nach Essen, Geborgenheit, Zuwendung, usw. Und es scheint mir ganz und gar unsinnig zu sagen, die Natur manipulierte uns dadurch oder mache uns dadurch unfrei, dass sie uns diese Wünsche mit auf den Weg gibt. Vielmehr ist es doch so, dass uns die Natur außerdem eine spezifische Fähigkeit mitgibt, die für unsere Freiheit zentral ist – die Fähigkeit, uns unserer Wünsche bewusst zu werden und über sie nachzudenken. Diese Fähigkeit muss allerdings entwickelt werden. Durch Erziehung und Training können wir dazu gebracht werden, nicht immer nur den naheliegendsten kurzfristigen Wünschen zu folgen. Wir lernen, dass es um der Erreichung längerfristiger Ziele willen sinnvoll sein kann, kurzfristige Ziele hintan zu stellen. Und wir lernen, dass es moralische Standards gibt, nach denen unsere Handlungen und Entscheidungen beurteilt werden. Wenn alles gut geht, entwickelt sich so in uns ein Entscheidungsmechanismus, der all diesen Gesichtspunkten in angemessener Weise Rechnung trägt – ein Entscheidungsme-

² Vgl. Pereboom, 481ff.

chanismus, der sowohl für Klugheitserwägungen als auch für moralische Argumente zugänglich ist. Frei sind wir, wenn dieser Mechanismus hinreichend ausgebildet ist und unsere Entscheidungen tatsächlich auf diesem Mechanismus beruhen. Unfrei sind wir dagegen etwa bei Entscheidungen, die auf Wünschen beruhen, die durch diesen Mechanismus nicht ‚gezähmt‘ werden können.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen sollten wir im Übrigen das von außen kommende kausale Einwirken auf unsere psychischen Mechanismen differenzierter betrachten, als dies gemeinhin geschieht. Nicht alle diese Eingriffe sind Manipulationen, die unsere Freiheit einschränken. Wenn es z.B. einem Arzt mit Hilfe von Hypnose gelingt, die Stärke einer Klaustrophobie so abzuschwächen, dass der Patient wieder, ohne vor Angst zu erstarren, einen Fahrstuhl besteigen kann, so ist das eine Erweiterung und keine Einschränkung seiner Freiheit. Ähnliches gilt für Gehirnwäschen. Normalerweise denken wir bei diesem Vorgang daran, dass eine Person ihrer eigenen Wünsche und Wertvorstellungen völlig beraubt und ihre psychische Struktur so ‚unprogrammiert‘ wird, dass sie – gewissermaßen ‚freiwillig‘ – nur noch das tut, was die Kontrolleure von ihr wollen. Aber man kann sich natürlich auch eine Art von befreiender Gegen-Gehirnwäsche vorstellen, bei der – durchaus durch *kausale* Beeinflussung – der alte Zustand wieder hergestellt wird. Auch ein solcher Eingriff wäre eine Erweiterung und keine Beschränkung der Freiheit. Selbst Erziehung – ich hatte das schon angedeutet – kann man als eine Prozess begreifen, der psychische und damit auch neuronale Strukturen mit dem Ziel größerer Freiheit kausal verändert.

Wie dem auch sei. Was ich zeigen wollte, lässt sich in den folgenden Punkten zusammenfassen.

1. Unter den Freunden der Willensfreiheit gibt es nicht nur Libertarier, die meinen, Freiheit und Determiniertheit seien unvereinbar, sondern auch weiche Deterministen, die dies vehement bestreiten.
2. Die plausibelste Version des weichen Kompatibilismus ist die auf Locke zurück gehende Auffassung, dass unsere Entscheidungen genau dann frei sind, wenn sie auf einem Prozess beruhen, der es erlaubt, unsere Entscheidungen dadurch zu kontrollieren, dass wir vor der Entscheidung innehalten und überlegen, welche Entscheidung die richtige wäre, und wenn die Entscheidung dann dem folgt, was sich bei dieser Überlegung als das Richtige ergeben hat.
3. Diese Version von Willensfreiheit ist durchaus mit neuronaler Determiniertheit vereinbar; denn die genannten Überlegensprozesse können durchaus durch neuronale Prozesse realisiert sein.
4. Es gibt zwei Hauptintuitionen im Hinblick auf das Problem der Willensfreiheit. Libertarier gehen davon aus, dass unsere Entscheidungen nur frei sind, wenn wir die Letzturheber dieser Entscheidungen sind. Weiche Deterministen meinen dagegen, dass unsere Entscheidungen schon dann frei sind, wenn wir uns so entscheiden, wie wir uns entscheiden wollen – ohne äußere und innere Zwänge.

5. Die Idee der Letzturheberschaft ist inkohärent. Und deshalb spricht alles dafür und nichts dagegen, Freiheit im Sinne Lockes aufzufassen.

Literatur

- Beckermann, A. „Schließt biologische Determiniertheit Freiheit aus?“ Erscheint in: F. Hermann (Hg.) *Der freie und der unfreie Wille*. München: Wilhelm Fink 2004, 19-31.
- Beckermann, A. „Das Ende der Willensfreiheit?“
- Beckermann, A. „Freiheit in einer natürlichen Weltordnung“. In: A. Beckermann und C. Nimtz (Hg.) *Philosophie und/als Wissenschaft*. Paderborn: Mentis 2004.
- Double, R. “Metaethics, Metaphilosophy, and Free Will Subjectivism”. In: Kane (2002), 506-528.
- Fischer, J. und M. Ravizza *Responsibility and Control*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Honderich, T. “Determinism as True, Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem”. In: Kane (2002), 461-476.
- Hume, D. *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übers. von R. Richter, mit einer Einleitung hg. von J. Kulenkampff. Hamburg: Felix Meiner 1993.
- Kane, R. (ed.) *Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press 2002.
- Locke, J. *Versuch über den menschlichen Verstand. Band 1*. 4., durchgesehene Auflage in 2 Bänden. Hamburg: Felix Meiner 1981.
- Moore, G. E. *Grundprobleme der Ethik*, München: C.H. Beck 1975.
- Pereboom, D. „Living Without Free Will: The Case for Hard Incompatibilism“. In: Kane (2002), 477-488.
- Prinz, W. „Freiheit oder Wissenschaft?“ In: M. von Cranach und K. Foppa (Hg.) *Freiheit des Entscheidens und Handelns*. Heidelberg: Roland Asanger 1996, 86-103.
- Strawson, G. *Freedom and Belief*. Oxford: Oxford University Press 1986.
- Strawson, G. “Free Will”. In: E. Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge 1998
- Van Inwagen, P. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press 1983.