

Dietmar Hübner
Was uns frei macht

*Ein Versuch über
die Autonomie des Willens*

Suhrkamp

Inhalt

Danksagung	7
Einleitung	9
I. Freiheit des Willens und Kausalität der Natur	20
1. Wille und Wollen, Willensfreiheit und Handlungsfreiheit	20
2. Was sind Ursachen?	32
3. Was nicht hilft	50
II. Zwei Wege des Kompatibilismus	64
4. Kompatibilismus und Inkompatibilismus	64
5. Anders-handeln-Können, Anders-wollen-Können	80
6. Vorzüge des Kompatibilismus	104
III. Der Ansatz von Harry Frankfurt	116
7. Frankfurt über »Wille« und »Volition«	116
8. Anknüpfungen	123
9. Grenzen	129
IV. Der Zugang von Wilfrid Sellars	139
10. Sellars über den »Mythos des Gegebenen« und den »Raum der Gründe«	139
11. Verbindungen	145
12. Aussichten	154
V. Für einen Platonismus des Rationalen	161
13. Psychische, soziale und rationale Entitäten	161
14. Was sind Gründe?	173
15. Ein milder Platonismus	189
VI. Gegen einen Dualismus von Perspektiven	200
16. Ontologische, phänomenale und semantische Betrachtungen	200
17. Was nicht genügt	224
18. Drei Differenzen, drei Identitäten	244

VII. Über die Wirksamkeit von Gründen	254
19. Das Phänomen der »logischen Indeterminiertheit«	254
20. Die Idee eines »perfekten Vorhersagers«	273
21. Raum der Gründe, Kraft der Gründe	278
VIII. Die Rolle von Repräsentationen	282
22. Wie soll das gehen?	282
23. Zwei Mysterien	291
24. Gegen »Unterbestimmtheiten« und »Spielräume«	296
IX. Die Bedeutung des Bewusstseins	300
25. Waren wir zu raffiniert?	300
26. Bewusstsein von Gründen	305
27. Computer und Tiere	309
X. Freiheit des Willens und Bewusstsein von Gründen	318
28. Reflexivität des Bewusstseins	318
29. Synthese	329
30. Noch einmal Offenheit, Unvorhersagbarkeit, Indeterminiertheit	336
XI. Von der Metaphysik zur Ethik	340
31. Willensfreiheit und Verantwortlichkeit	340
32. Metaphysische Fragen	346
33. Ethische Fragen	358
Literaturverzeichnis	379
Personenregister	401
Sachregister	405

Einleitung

Auf den ersten Blick betrachtet, kommt dieses Buch reichlich spät. Die große Welle öffentlicher Aufmerksamkeit und Beunruhigung, die das Problem des freien Willens noch vor wenigen Jahren erzeugt hat, insbesondere aufgrund neurologischer Forschungen und ihrer populärwissenschaftlichen Deutung, ist inzwischen spürbar abgeebbt. Unabhängig hiervon hatte bereits das vergangene Jahrhundert vor allem in seiner zweiten Hälfte eine Reihe von Arbeiten hervorgebracht, in denen Fragestellungen und Antwortmöglichkeiten, die sich mit dem Thema Willensfreiheit verbinden, in ihren wesentlichen Zügen skizziert und in zahlreichen Details ausformuliert worden waren. Schließlich hält die philosophische Tradition spätestens seit den aufklärerischen Bewegungen und der jüngeren Neuzeit ein beträchtliches Arsenal von begrifflichen Zugängen und argumentativen Figuren bereit, die hilfreich und unerlässlich sind, um ein vertieftes Verständnis und eine begründete Meinung dahingehend zu entwickeln, was Freiheit des Willens in der natürlichen Welt und für menschliche Wesen bedeuten könnte und was nicht.

Mit einem Wort: Das Thema scheint durch zu sein.

Indessen kann sich ein solcher Moment fortgeschrittener Ausdifferenzierung mitunter auch als idealer Zeitpunkt für weitere Anstrengungen erweisen. Zum einen nämlich mag in den vorliegenden Ansätzen ein reicher Bestand an Materialien und Ideen versammelt sein, die unentbehrlich und wegweisend für eine Lösung des Problems sind. Zum anderen aber mögen diese Vorgaben nicht in jeder Hinsicht konsequent ausgelegt und korrekt zusammengesetzt worden sein, um die Aufgabe in aller Konsequenz zu bewältigen. Genau in dieser Lage befinden wir uns nach meiner Auffassung gegenwärtig bei der Frage nach der Willensfreiheit.

In der Freiheitsdebatte muss man sich von Beginn an damit abfinden, dass die eigene Position, welche auch immer es sein mag, eine deutliche Stimmenmehrheit gegen sich hat. Dies ist zumindest so lange der Fall, wie man den eigenen Standpunkt einigermaßen präzise konturiert, statt seine Tätigkeit darauf zu beschränken, dass man fremde Ansichten zurückweist. Auch ich werde mit meinem Beitrag vornehmlich auf Widerspruch stoßen, und zwar nicht nur

seitens jener Ansätze, die ich selbst ausdrücklich ablehne, sondern auch bei jenen Zugängen, die ich für meine Überlegungen in Anspruch nehmen und fortschreiben möchte. Ich werde also nicht nur in Opposition zu Deterministen und Libertariern geraten, die menschliche Freiheit entweder rundheraus verwerfen oder aber in allzu spekulativen Formen ausmalen, sondern mich auch im Lager der Kompatibilisten zwischen die Stühle setzen, indem ich ihre jeweiligen Positionen keineswegs durchgängig befürworte und unverändert übernehme, sondern in wesentlichen Teilen kritisiere und modifiziere.

Der aktuelle Kompatibilismus kommt vor allem in zwei Hauptvarianten daher. Die erste Version erklärt im Anschluss an Harry Frankfurt Willensfreiheit als eine reflexive Hierarchie im menschlichen Entscheiden, bei der höherstufige »Wünsche zweiter Ordnung« sich auf niederrangige »Wünsche erster Ordnung« beziehen, diese billigen oder auch durchsetzen. Die zweite Version deutet im Stil von Wilfrid Sellars Willensfreiheit als rationale Bestimmung menschlichen Handelns, das sich als solches nicht allein im »Raum der Ursachen« bewegt, sondern stets auch im »Raum der Gründe«. In beiden Fällen ist die dergestalt begriffene Willensfreiheit mit einer durchgängigen Naturkausalität verträglich, was eben die definierende Grundüberzeugung kompatibilistischer Freiheitstheorien darstellt und deren maßgeblichen Unterschied zu deterministischen oder libertaristischen Auffassungen ausmacht.

Die Ansätze von Frankfurt und Sellars zeigen in Methode und Duktus gewisse Gemeinsamkeiten, was sich nicht zuletzt daraus erklärt, dass beide ihre philosophischen Wurzeln in der analytischen Philosophie haben. Dennoch handelt es sich ihrem Inhalt nach um sehr unterschiedliche und durchaus gegenläufige Freiheitsdeutungen, indem sie einmal auf das mentalistische Modell einer Hierarchie von Wünschen setzen, einmal das logizistische Konzept eines Raums der Gründe heranziehen. Mein Programm wird darin bestehen, diese beiden Zugänge zum einen in engere Verbindung miteinander zu bringen, zum anderen aber auch an entscheidenden Stellen mit einigem Nachdruck umzudenken. Genauer werde ich Frankfurts Struktur des reflexiven Bewusstseins nicht auf subjektive Wünsche beziehen, sondern eben auf das Feld objektiver Gründe anwenden, während ich Sellars' Betonung der rationalen Bestimmung menschlichen Handelns dahingehend zuspitzen wer-

de, dass jene Gründe hierbei als platonische Entitäten aufzufassen sind.

Diese Verknüpfung und Umgestaltung wird etwas durchaus Unvertrautes entstehen lassen. Wie sehr meine Überlegungen daher zunächst auch dem gegenwärtigen Mainstream zu entsprechen scheinen, indem sie menschliche Freiheit auf reflexives Bewusstsein und rationale Gründe stützen, so deutlich wird sich meine Theorie zuletzt gegen den dominierenden Trend wenden, wenn sie diese Komponenten in ihren Rahmen integriert und auf ihre Weise akzentuiert. Zudem hat sich nach langer Lektüre und vielen Diskussionen mein Eindruck verstärkt, dass eine solche Freiheitsdeutung bislang noch nicht entworfen und verteidigt worden ist. Konventionell dürfte sie daher kaum sein, sondern vielleicht eher schon häretisch.

Also keine Sorge: Wahrscheinlich ist noch genug Arbeit zu tun.

Die Debatte um die Willensfreiheit zeichnet sich durch eine eigentümliche Konstellation aus, die bisweilen einen durchaus entmutigenden Effekt haben kann. Dies gilt zumindest für jene Teilnehmer an der Diskussion, die menschliche Willensfreiheit nicht rundheraus abstreiten, sondern an der Möglichkeit und Wirklichkeit einer wie auch immer gearteten Freiheitsidee festhalten wollen. Ein Autor mit solcher Haltung, gleich in welch geschliffenen Konzepten und über welch gewissenhafte Argumente er sein Verständnis von Freiheit auch ausarbeitet und vertritt, kann sicher sein, dass sein Vorschlag aus mindestens einem von zwei sehr gegensätzlichen und zudem gleichermaßen unangenehmen Gründen abgelehnt werden wird. Und je mehr es ihm gelingen mag, sich der einen Kritik zu entziehen, desto wahrscheinlicher ist es, dass er der anderen Kritik anheimfällt.

Entweder nämlich wird seine Auslegung von Willensfreiheit als *zu stark*, *zu gewagt*, *zu voraussetzungsreich* erachtet werden. Solche Vorbehalte können ihm insbesondere in metaphysischer Hinsicht entgegenschlagen, speziell dahingehend, dass seine Deutung von Freiheit zwar vielleicht verbreiteten Intuitionen entgegenkomme, unter welchen Bedingungen Menschen als willensfrei gelten könnten, zugleich aber den Inhalten eines aufgeklärten Weltbildes, den Befunden der modernen Naturwissenschaften zuwiderlaufe. Nicht zuletzt libertaristische Ansätze, die menschliche Willensfreiheit und lückenlose Naturkausalität für unvereinbar halten, aber an Ersterer

festhalten wollen und somit Letztere bestreiten müssen, sehen sich dergleichen Vorwürfen ausgesetzt. Beanstandet wird dann, dass ihr Bemühen, Unterbrechungen im natürlichen Kausalgeschehen aufzudecken, um hierdurch Spielräume für willensfreie Handlungen zu schaffen, philosophisch überspannt bleibe, wissenschaftlich unhaltbar sei, womöglich einem unglaublichen Cartesianismus von Geist und Körper verschrieben sei oder einer zweifelhaften Akteurskausalität in Abgrenzung zur üblichen Ereigniskausalität anhängen.

Oder aber seine Auffassung von Willensfreiheit wird als *zu schwach*, *zu beschränkt*, *zu gehaltlos* eingeschätzt werden. Solche Vorwürfe können ihn namentlich in ethischer Hinsicht treffen, speziell dahingehend, dass sein Verständnis von Freiheit zwar womöglich auf keinen übermäßigen Spekulationen beruhe, wie die Welt beschaffen ist und was Menschen darin vermögen, dafür aber kaum als Grundlage moralischer Zuschreibungen dienen könne, die man bei willensfreien Personen in der Regel vornimmt. Vor allem kompatibilistische Ansätze, die lückenlose Naturkausalität und menschliche Willensfreiheit für vereinbar halten, also auch in einer vollständig determinierten Welt noch von freien menschlichen Handlungen sprechen möchten, sind oft von derartigen Vorbehalten betroffen. Bezweifelt wird dann, ob ihre theoretischen Modelle auch nur ansatzweise jene praktischen Verhältnisse begründen können, die man üblicherweise mit der Freiheit des Willens verbindet, insbesondere ob eine Person, die in diesem Sinne frei wäre, ernsthaft für ihre Entscheidungen und Handlungen verantwortlich gemacht werden dürfe, also etwa Lohn oder Strafe verdiene.

Diese Ablehnungsgründe sind so fundamental und durchschlagend, dass selbst die klarste und detaillierteste Darstellung weitgehend kraftlos bleibt, sobald sie sich verdächtig macht, von einem der beiden betroffen zu sein. Keine Theorie, gleich wie aufwändig und subtil sie auch gebaut sein mag, kann gegenüber den basalen und schlichten Einwänden bestehen, entweder gegen alle glaubhaften Annahmen eines modernen Naturverständnisses und Menschenbilds zu verstoßen oder aber hinter einer halbwegs befriedigenden Auslegung menschlicher Freiheit und Verantwortlichkeit zurückzubleiben. So kommt es bisweilen zu der seltsamen Erscheinung, dass Freiheitstheorien mit größter konzeptueller Sorgfalt und gewaltigem argumentativen Aufwand konstruiert werden, in diesen

Qualitäten auch allseits anerkannt und geschätzt werden und dennoch kaum Resonanz finden und ihre Gegner weitgehend unbeeindruckt lassen. Die einfachen und ursprünglichen Intuitionen, wie Freiheit in dieser Welt keinesfalls realisiert sein könne oder was Freiheit ihrem Sinn nach unbedingt beinhalten müsse, machen selbst die bestgebaute philosophische Auffassung zunichte, falls sie ihnen zuwiderlaufen sollte.

Meine Überlegungen in diesem Buch werden durchaus immer wieder auf solche Intuitionen Bezug nehmen. Ihr Fortgang erklärt sich im Wesentlichen dadurch, dass sie zwei kompatibilistische Positionen als maßgebliche philosophische Ausgangspunkte nehmen, bei deren genauerer Entfaltung aber gewisse Abzweigungen wählen, die sich gerade danach bestimmen, was eine gehaltvolle Freiheitskonzeption leisten muss und wie sie mit einem glaubhaften Weltbild zusammenpassen kann. Anhand dieser doppelten Struktur lässt sich eine knappe Skizze vorausschicken, wie meine Arbeit aufgebaut ist, nachdem die wesentlichen Begriffe und Positionen der Debatte geklärt sind (Kapitel I und II). Nicht zuletzt zeichnen sich darin bereits die markanten Punkte ab, in denen sich meine Theorie von anderen Ansätzen unterscheidet, sowohl was ihre metaphysische Anlage als auch was ihren ethischen Horizont betrifft (Kapitel XI).

So scheint zunächst die insbesondere von Harry Frankfurt vertretene mentalistische Freiheitskonzeption in ihrer vorliegenden Gestalt wenig vielversprechend zu sein. Speziell die Zweistufigkeit in der Wunschbildung von Personen, die Frankfurt hervorhebt, genügt als solche kaum für einen nachvollziehbaren Begriff von Willensfreiheit, da nicht erkennbar ist, wie eine Bewusstseinsstruktur auch dieses besonderen Typs eine rein kausale Willensbestimmung überschreiten sollte (Kapitel III). Demgegenüber wirkt eine namentlich an Wilfrid Sellars angelehnte logizistische Freiheitsauffassung im ersten Zugriff weitaus attraktiver. Vor allem die Eigenständigkeit des Raums der Gründe, die Sellars betont, liefert einen aussichtsreichen Ansatz für Willensfreiheit, insofern sich dafürhalten lässt, dass ein Gründebezug auf solcher Basis eine teilweise nichtkausale Willensbestimmung eröffnen könnte (Kapitel IV).

Damit dieses Programm jedoch zu einer wirklich soliden Freiheitsdeutung führt, muss man sich nach meiner Überzeugung zu drei wesentlichen Weichenstellungen bekennen, die in der aktuel-

len Debatte kaum explizit vorgenommen werden und die absehbar energischen Widerspruch provozieren müssen: Erstens dürfen Gründe nicht einfach als psychische oder soziale Phänomene konzipiert werden, als Erscheinungen mentaler oder kultureller Art, sondern sind als platonische Wesenheiten zu verstehen, die als solche eine unabhängige abstrakte Existenz haben und in psychischen oder sozialen Prozessen lediglich erschlossen werden (Kapitel V). Zweitens darf die auf sie gegründete Freiheit nicht allein zu einer Frage der phänomenalen oder semantischen Perspektive deklariert werden, aus der man menschliches Wollen und Tun betrachtet, sondern ist als ontologischer Bestand zu begreifen, der eine echte Alternative zu kausaler Bestimmung bildet (Kapitel VI). Drittens darf Gründen vor diesem Hintergrund nicht nur ein quasi passiver Status zuerkannt werden, indem man sie als mögliche Pfade in argumentativen Räumen ansieht, sondern ihnen ist eine reale Wirksamkeit zu attestieren, die sie auf menschliche Entscheidungen und Handlungen entfalten können (Kapitel VII).

Diese Wirksamkeit der Gründe darf weder auf spekulative Weise überhöht noch in physikalistischer Manier verkürzt werden: Gründe bestimmen Entscheiden und Handeln nicht auf miraculösem Wege, indem sie Lücken in der kausalen Struktur der natürlichen Welt erzeugen oder ausnutzen, sondern sie wirken ganz innerhalb der kausal geschlossenen realen Welt, nämlich über ihre jeweiligen mentalen und letztlich neuronalen Repräsentationen (Kapitel VIII). Damit kollabiert der Ansatz indessen in kein Modell reiner Kausalbestimmung, die jeglichen Ausblick auf Willensfreiheit wieder zunichtemachen müsste, sondern kann das nichtkausale Element im menschlichen Entscheiden und Handeln bewahren, sofern jene Repräsentationen von Bewusstsein begleitet sind und der Handelnde entsprechend am nichtkausalen Charakter der Gründe teilhat (Kapitel IX). Eben dieses Bewusstsein von Gründen, in ihrem nichtkausalen Wesen, in ihrer rationalen Beschaffenheit, ist es dann, in dem die Ansätze von Frankfurt und Sellars zuletzt zusammenfließen müssen, um Willensfreiheit zu begründen (Kapitel X).

Die entstehende Gesamtkonzeption ist nach wie vor kompatibilistischer Art. Freiheit des menschlichen Willens ist verträglich mit einer durchgängigen Kausalität der Natur, sie setzt nicht voraus, dass es ursachenlose Episoden im realen Geschehen gäbe, sondern stützt sich allein darauf, dass wirksame Gründe das jeweilige Han-

deln leiten. Dies geschieht sogar gerade dadurch, dass Gründe über ihre neuronalen Repräsentationen kausale Wirksamkeit auf den Willen entfalten. Sofern man sich dabei aber der leitenden Gründe in ihrem nichtkausalen Charakter bewusst ist, lässt sich immer noch mit vollem Recht davon sprechen, dass man von diesen nichtkausalen Strukturen selbst bestimmt wird, also willensfrei ist, auch wenn die Repräsentationen der Gründe, wie alle Vorkommnisse in der Natur, durchweg kausal geartet sind.

Diese Überlegungen werde ich in den folgenden Kapiteln genauer verständlich zu machen versuchen. Sie werden sich über insgesamt elf Hauptthesen erstrecken, die zur besseren Orientierung dem Anfang des jeweiligen Kapitels vorangestellt sind. Diese Thesen markieren die wesentlichen Zwischenschritte, über die meine Argumentation verläuft. Nicht zuletzt orientieren sie sich daran, was eine tragfähige Freiheitskonzeption enthalten muss und wie sie mit einem modernen Weltbild zusammenstimmen kann.

Meine Argumentation ist damit an zentralen Stellen gerade von dem Ziel geleitet, eine substantielle Freiheitsdeutung zu entwickeln, die sich gleichviel keiner spekulativen Exzesse schuldig macht. Dennoch ist absehbar, dass sie kaum jenen Formen grundsätzlicher Ablehnung entgehen wird, die ich oben skizziert habe. Vermutlich wird sie sogar das unangenehme Schicksal ereilen, beide Vorbehalte zugleich auf den Plan zu rufen, also von manchen Seiten als zu stark, von anderen Seiten als zu schwach eingeschätzt zu werden. Womöglich wird es mitunter sogar vorkommen, dass ihr diese zwei konträren Vorwürfe von ein und derselben Partei gemacht werden.

Zum einen werden Kritiker es als gewagt ansehen, dass ich Gründen eine platonische Existenz zuspreche, Freiheit als ontologischen Bestand deute und sie dann genauer über die reale Wirksamkeit jener Gründe erklären will: Die moderne Philosophie im Allgemeinen und die analytische Tradition im Besonderen scheuen derart nachdrückliche, offen metaphysische Einlassungen und bevorzugen demgegenüber weitaus sparsamere, rein semantische Zugänge. Dies scheint mir jedoch im vorliegenden Fall schon aus konzeptuellen Gründen nicht ausreichen zu können: Die Frage nach der Willensfreiheit ist eine ontologische Frage. Und auf eine ontologische Frage kann man keine semantische Antwort geben. Es geht beim Thema Freiheit darum, wie Welt und Dinge, Entschei-

dungen und Handlungen beschaffen sind. Hierfür genügt es nicht zu untersuchen, wie Welt und Dinge, Entscheidungen und Handlungen aus abweichenden Sichtweisen oder in unterschiedlichen Sprachspielen beschrieben werden mögen. Der Versuch, metaphysische Probleme ohne metaphysische Überlegungen zu bearbeiten, ist zwar in einigen Bereichen der gegenwärtigen Philosophie durchaus verbreitet, aber bei Licht besehen kaum einträglich. In aller Regel endet er nicht mit einer metaphysikfreien Lösung, sondern in schlechter Metaphysik.

Zum anderen werden Zweifel aufkommen, ob meine Auffassung von Willensfreiheit als Bewusstheit von Gründen inhaltlich ausreichend sein kann: Diese Bedenken liegen nicht zuletzt mit Blick auf die Frage nahe, ob mein metaphysischer Begriff von menschlicher Freiheit für den ethischen Gedanken moralischer Verantwortlichkeit genügt, also ob ein in meinem Sinne freier Mensch tatsächlich für seine Handlungen zur Rechenschaft gezogen werden könnte. Prekär mag vor allem erscheinen, dass ich in meiner Deutung von Freiheit auf das Prinzip des Anders-handeln-Könnens beziehungsweise Anders-wollen-Könnens verzichte: Um willensfrei in dem von mir beschriebenen Sinne zu sein, ist nicht erforderlich, dass man unter identischen Umständen sich hätte anders verhalten oder entschließen können, als man es getan hat. Insbesondere setze ich nicht voraus, dass man in seinem Tun und Denken unabhängig von vorausliegenden Ursachen und natürlichen Gesetzen wäre. Wichtig ist allein, dass der Handelnde bei alledem von Gründen bestimmt wird und dass er sich dieser Gründe in seinem Handeln bewusst ist. Die Handlung selbst darf dabei, ohne dass dies ihrer Freiheit Abbruch täte, in ihrem Verlauf kausal bestimmt und sogar streng determiniert sein, so dass es entsprechend nicht möglich war, anders zu handeln oder anders zu wollen. Ebenso ist es nach meiner Einschätzung legitim, in diesem Fall Verantwortlichkeit, namentlich Verdienst oder Schuld, zuzusprechen. Dass diese Auffassung haltbar und sinnvoll ist, wird, wie ich hoffe, im Schlusskapitel dieses Buches deutlich werden.

Ich bin mir somit im Klaren darüber, dass auch mein Freiheitsansatz sich nicht der grundsätzlichen Skylla-und-Charybdis-Konstellation entziehen kann, entweder als metaphysisch überzogen oder als ethisch unzulänglich befunden zu werden. Ob es ihm gelingt, eine schiffbare Passage zwischen beiden Übeln zu nehmen,

ob er damit letztlich eine erwägenswerte Alternative zu den bisherigen Freiheitskonzeptionen anbieten kann, muss dem Urteil des Lesers überlassen bleiben. Dass dieser Ansatz nicht nur einem der zwei Vorwürfe ausgesetzt ist, sondern beide Vorbehalte in gleichem Maße auf sich ziehen wird, mag man mit ein wenig Wagemut als Hinweis darauf deuten, dass er den richtigen Mittelweg zwischen falschen Extremen einschlägt. Aber es wird einiger Argumentation bedürfen, um darzulegen, dass diese Sachlage nicht eher das Gegenteil anzeigt, nämlich dass er auf einen völligen Holzweg von allseits Absurdem geraten ist.

Schließlich gibt es einen weiteren Umstand, der auf den ersten Blick davon abschreckt, das Thema Willensfreiheit erneut anzugehen. Denn die Liste von Disziplinen, die an dieser Debatte beteiligt sind und entsprechend im Blick behalten werden wollen, ist beängstigend lang. Die Frage, ob und wie menschliche Willensfreiheit in einer kausal bestimmten Natur existieren kann, fällt klassischerweise in die Metaphysik. Das Problem, ob und wie sich moralische Verantwortlichkeit vor diesem besonderen ontologischen Hintergrund rechtfertigen lässt, verweist letztlich in die Ethik. Untersucht man das Feld und seine Gegenstände genauer, indem man etwa die Natur von Ursachen und Wirkungen, die Beziehung von Gehirn und Bewusstsein, die Struktur von Überlegungen und Gründen oder die Rechtfertigung von Lohn und Strafe erörtert, können Wissenschaftstheorie, Philosophie des Geistes, Argumentationstheorie oder Philosophie der Gerechtigkeit relevant werden. Hinzu kommen spezielle Einzelwissenschaften, die zu den aufgelisteten Fragestellungen mitunter wesentlich beitragen, darunter Grundlagenphysik und Neurobiologie, aber auch Psychologie und Soziologie.

Es mag nicht zuletzt diese Vielzahl von Sujets und Zugängen sein, welche die Frage nach Willensfreiheit und Verantwortlichkeit zu einem der herausforderndsten Gebiete von Philosophie und Wissenschaft insgesamt macht. Zudem sorgt sie dafür, dass ein einzelner Autor schwerlich beanspruchen kann, der Thematik vollumfänglich gewachsen zu sein. Wer immer sich an der Diskussion beteiligt, tut dies in einer jeweils speziellen und notwendig begrenzten Weise. Problemfokus und Lösungsansätze sind durch individuelle Wahrnehmung und disziplinären Hintergrund wesentlich mitbestimmt.

Zugleich ist bemerkenswert, dass es immer noch einen zusammenhängenden Diskurs über Willensfreiheit und Verantwortlichkeit gibt. Wie vielfältig die Auffassungsweisen und Standpunkte auch sein mögen, man redet keineswegs fortwährend aneinander vorbei. Insofern dürfte die Debatte ein tröstliches Beispiel dafür liefern, dass große Herausforderungen zuweilen vereinte Anstrengungen entstehen lassen. Dies könnte umso mehr dann der Fall sein, wenn solche Unternehmungen einem Thema gewidmet sind, das die Interpretation unser selbst als Menschen sehr unmittelbar und sehr tiefgreifend berührt.

Wenn man über Willensfreiheit im menschlichen Denken und Tun arbeitet, liegt es nahe, auch diese Beschäftigung selbst im Horizont menschlicher Freiheit zu betrachten. Versteht man Willensfreiheit dabei als Entscheiden und Handeln nach bewussten Gründen, wird man konsequenterweise auch Erörterungen jener Freiheit als autonom ansehen, sofern sie in ihrem Fortgang bewussten Gründen folgen. Diese Deutung wiederum wird nicht zuletzt den Umgang mit den Werken anderer Autorinnen und Autoren prägen. Insbesondere wird man in ihren Beiträgen nicht so sehr die subjektiven Besonderheiten und persönlichen Nuancierungen suchen, die sie für ihre Gedanken entwickeln und vortragen, sondern eher die übergreifenden Argumente und allgemeingültigen Positionen hervorheben, die sie an ihrem Gegenstand auffinden beziehungsweise zu ihm einnehmen.

Entsprechend ist die Art meines Zugriffs auf fremde Arbeiten in diesem Buch durchaus begründet und bewusst gewählt. Stets geht es mir darum, sie als exemplarische Repräsentationen von rationalen Zusammenhängen heranzuziehen, als Abbildungen und Darlegungen relevanter Gründe, die hinsichtlich des Für und Wider menschlicher Freiheit existieren. Das heißt nicht, dass ich diese Gründe durchweg als stimmig ansehe, insbesondere nicht jene, die gegen menschliche Freiheit sprechen. Aber es heißt, dass ich sie als objektive Strukturen verstehe, denen nachzugehen gerade das ausmacht, worin menschliche Freiheit besteht.

Ich habe mich beim Schreiben dieses Buchs zu einer Darstellung entschlossen, die auch für Leserinnen und Leser ohne philosophische Vorbildung zugänglich bleibt. Insbesondere habe ich versucht, die Begrifflichkeit auf einem einfachen Niveau zu halten und die Argumentation auf die wesentlichen Gesichtspunkte zu beschrän-

ken. Bezüge auf andere Theorien finden nur an den Stellen und in dem Umfang statt, wie sie für den Fortgang meiner Gedankenführung notwendig sind. Die eigene Position skizziere ich knapp, ohne mich in Nebenaspekten zu verlieren. Natürlich ist dieses Vorgehen mit einem Preis verbunden. Das wirklich Anstrengende an wissenschaftlichen Arbeiten sind ohnehin nicht die Passagen, die man niederschreibt, sondern die Teile, die man auslässt. Dieses Buch hat vor lauter Verzicht inzwischen die bedrohliche Gestalt eines Eisberges angenommen, von dem acht Zehntel unsichtbar und ungemütlich unter einer brüchigen Oberfläche dümpeln. Doch dies ist durchaus das Ergebnis einer freien Entscheidung, für die zwei bewusste Gründe den Ausschlag gegeben haben.

Erstens ist Willensfreiheit ein Thema, das über die Grenzen der Philosophie hinaus zu Recht auf Interesse stößt. Ohne in einen im prekären Sinne populären Stil verfallen zu wollen, schien es vor diesem Hintergrund den Versuch wert, eine Schrift zu verfassen, die auch außerhalb der Fachdiskussion gelesen werden kann. Die Frage der Willensfreiheit ist so fest mit unserer humanen Lebensform verbunden und so wichtig für unser menschliches Selbstverständnis, sie begegnet uns in so zahlreichen Kontexten unseres Daseins und Zusammenlebens und hat so erhebliche Auswirkungen auf unseren Selbstwert und Umgang, dass es ebenso seltsam wie beunruhigend wäre, wenn eine Antwort auf diese Frage dem engeren akademischen Kreis vorbehalten bliebe. Philosophie, zumindest zu diesem Thema, sollte imstande sein, sich auch dem aufmerksamen nicht-philosophischen Publikum mitzuteilen.

Zweitens hat sich herausgestellt, dass eine solche Darstellung mir erlaubt, alles zu sagen, worum es mir im vorliegenden Zusammenhang geht. Mein Ziel ist nicht eine vollständige Aufarbeitung des Problemfelds, sondern die klare Skizze einer Idee, und das Mittel dazu ist keine umfassende Wiedergabe der Diskussionslage, sondern die deutliche Positionierung gegenüber den Alternativen. Insoweit ein solches Vorgehen auch innerhalb der Fachdiskussion legitim ist, hoffe ich, dass dieses Buch für die akademische Debatte ebenfalls annehmbar sein wird. Entsprechend werfe ich meine Flasche hiermit demutsvoll in den Strom, der in unserer Zeit bekanntlich längst nicht mehr aus Wasser, sondern aus endlosen Wellen gläserner Botschaften besteht.