

Kann ich wollen, was ich will?

Arthur Schopenhauers Betrachtung der Willensfreiheit

Von Klaus Jürgen Grün

Die Philosophiegeschichte kennt Freiheitsenthusiasten und Naturalisten, könnte man sagen. Freiheitsenthusiasten sind diejenigen Denker, die um jeden Preis ein System der Freiheit des Willens für ihr Wohlbefinden benötigen; Naturalisten sind gewöhnlich materialistisch orientiert, und sie können auskommen in ihrem Denken ohne einen Begriff von Willensfreiheit. Letztere werden daher von der Salonphilosophie und von frommen Menschen gerne verachtet. Denn sie pflegen einen nüchternen Blick auf die Natur der Dinge, können sie unter deterministischem Aspekt betrachten und leiden nicht an Sinnentleerung, wenn sie sich die Welt denken ohne einen freien Akt der Schöpfung und ohne den freien Geist der Vernunft. Sie betrachten das Wort Freiheit als einen Prestigebegriff, der sein Überleben in der Wissenschaft und im Alltagsdenken seinen guten Klang verdankt, nicht aber einer notwendigen Existenz. Der unzeitgemäße Denker Schopenhauer hat in der Tradition Demokrits, Lukretz' und Spinozas den freien Willen als eine Selbsttäuschung des Bewusstseins zurück gewiesen und ist damit als ein Vorläufer der modernen Neurobiologie anzusehen. In der Bestimmung dessen, was wir unter Freiheit des Willens zu verstehen haben, geht Schopenhauer sogar noch einen Schritt über die gegenwärtigen Positionen hinaus. Was können Neurowissenschaftler und heutige Philosophen von Schopenhauer lernen?

Das Problem des bewussten „Wollens“

In seiner philosophischen Zusammenfassung *Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen* stellt Wolf Singer Folgendes heraus: „Nur die Aspekte, denen wir Aufmerksamkeit schenken, werden

uns auch bewusst, und nur diese können wir im deklarativen Gedächtnis abspeichern, und nur über diese können wir später berichten. Natürlich hinterlassen auch die unbewussten Verarbeitungsprozesse Gedächtnisspuren und beeinflussen zukünftiges Handeln. Aber wir werden uns dieser Handlungsdeterminanten nicht bewusst und können sie deshalb nicht als Begründungen für unser Tun anführen. Diese Parallelität von bewussten und unbewussten Handlungsdeterminanten ist ein wichtiger Grund dafür, dass wir uns aus der Ersten-Person-Perspektive heraus als freie autonome Agenten erfahren können.“¹

Die zentrale Aussage der Psychoanalyse Sigmund Freuds, dass ein großer Teil unseres Verhaltens unbewusst gesteuert ist, habe durch Neurowissenschaften heute eine grandiose Bestätigung erfahren.² Andere Hirnforscher unterstreichen diesen Sachverhalt. Dabei datiert das bewusste Erleben seine Entscheidungen, die bereits unbewusst gefallen sind, oftmals zurück, und erklärt sich selbst zum Autor des Handelns. Der Münchener Kognitions- und Neurowissenschaftler Wolfgang Prinz bringt dies auf die knappe Formel: „Wir tun nicht, was wir wollen; wir wollen, was wir tun.“³

Allerdings kann diese Formulierung bei Philosophen auch falsch verstanden werden, weil das Verb „wollen“ hier in zweierlei Bedeutung verwendet wird. Einmal gilt es als (vermeintliche) *Ursache* und das andere Mal als *nähere Bestimmung* des Handelns. Gleichwohl wird klar, was zum Ausdruck gebracht werden soll, nämlich dass das bewusste Erlebnis des Wollens nicht dem bewussten Zugriff unterliegt, dass es auf einer Täuschung beruht. Ich möchte hier zur Diskussion stellen, ob es nicht sinnvoller ist, die Terminologie Schopenhauers zu verwenden, der die Motive des Wollens aus dem Bewusstsein heraus und in den Raum des Unbewussten verlagert hatte. Seine Formel – „Ich kann tun, was ich will“ - kommt dem Erlebnis des Menschen näher. Zugleich aber stellt er das Wollen unter den Einfluss der Macht des Leibes, auf die wir bewusst keinen Einfluss haben. „Kann ich auch wollen, was ich will?“, lautet seine leitende Frage, mit der er die Zuständigkeit des bewussten Erlebens bei dem Zustandekommen von Entscheidungen ganz im Sinn der heutigen Neurobiologie bestreitet.

Allerdings setzt Schopenhauer in jene tiefer gelegene Struktur des Unbewussten die mit unserer individuellen Person verbundenen Charaktereigenschaften, die so wenig

¹ Wolf Singer (2004), S. 245.

² Mark Solms (2003), S. 60.

³ Wolfgang Prinz (1996), S. 86.

beweglich sind, wie unsere leibliche Natur, aber gleichwohl ein Moment an Freiheit enthalten. Dadurch eröffnet sich ein Ausblick auf die Möglichkeit einer Ethik als Charakterbildung, die sich über die bewussten Selbstbilder und frommen wie guten Wünsche des Menschen keine Illusionen macht. Schopenhauer vermeidet dadurch die zirkuläre Formulierung, die etwa bei Prinz auftaucht und zu Missverständnissen geführt hat.

Darstellung des Problems bei Schopenhauer

Eines der beiden Hauptprobleme der Ethik besteht darin, den Begriff der Freiheit plausibel zu fassen. Der Blickwinkel aus seiner Willensmetaphysik heraus hat ihm Einsicht in die Unhaltbarkeit der Vorstellung eines mit Determination verknüpften Freiheitsbegriffs gewährt. Eine Betrachtung seiner Preisschrift *Über die Freiheit des menschlichen Willens* zeigt, dass sich die Argumente der Philosophie seither kaum von der Stelle bewegt haben. Sein Blick war bereits auf die Auseinandersetzung zwischen unbedingter und bedingter Freiheit gerichtet; sein Ergebnis zeigt, dass die Versuche, Freiheit aus dem Selbstbewusstsein zu begründen, scheitern müssen. Er weist damit jede Konstruktion einer kompatibilistischen Freiheitslehre mit starken Argumenten zurück.

Schopenhauers Schrift widmet sich der Preisfrage der Dänischen Akademie der Wissenschaften: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen?“ Schopenhauers Antwort lautet: nein, und er zerstört mit seiner Beweisführung zugleich die Illusion von der Macht des Selbstbewusstseins.

Schopenhauer geht davon aus, und Jesaiah Berlin wird ihm später folgen, dass der Begriff der Freiheit nur sinnvoll als ein negativer zu fassen ist (Isaiah Berlin hat - ohne sich dabei an Schopenhauer zu erinnern - in seiner berühmten Rede *Two Concepts of Liberty*⁴ erneut Partei ergriffen für einen Freiheitsbegriff, der uns nicht unter dem Deckmantel der Freiheit andere Interessen schmackhaft zu machen versucht.) Der negative Begriff von Freiheit gestaltet sich bei Schopenhauer durch den Gedanken: „Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives seyn. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr

⁴ Vgl. Isaiah Berlin (1989).

verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.“⁵ Seine Differenzierung führt ihn zu der Unterscheidung nach Ursachen und Gründen, die in der analytischen Philosophie des Geistes heute als eine besondere Erfindung gefeiert wird. Analytische Philosophen leiten aus dieser Unterscheidung den wesentlichen Unterschied zwischen philosophischer Freiheitslehre und neurobiologischer Demontage des Freiheitsbegriffs ab. Während allerdings die analytische Philosophie des Geistes beharrlich an der vermeintlichen Fruchtbarkeit der Unterscheidung fest hält, hatte Schopenhauer längst im Sinne der heutigen Neurobiologie die Unterscheidung zwischen Grund und Ursache *ad absurdum* geführt. Sein Argument beruht auf der alles beherrschenden, von Kant in seiner unhinterschreitbaren Gegebenheit: der durch die Verstandesleistungen *a priori* geltenden Kausalität. In seiner Dissertation *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom Zureichenden Grunde* hatte er dargelegt, dass alle unsere wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Vorstellungen verschiedenen Modi begründenden Denkens unterliegen. Zu Recht betont daher Wolfgang Prinz gegen alle halbherzigen Versuche, dem zu entkommen: „Die Idee eines freien menschlichen Willens ist mit wissenschaftlichen Überlegungen prinzipiell nicht zu vereinbaren. Wissenschaft geht davon aus, daß alles, was geschieht, seine Ursachen hat und daß man diese Ursachen finden kann. Für mich ist unverständlich, daß jemand, der empirische Wissenschaft betreibt, glauben kann, daß freies, also nichtdeterminiertes Handeln denkbar ist.“

„Wir leben ja auch in anderen Bereichen mit Inkompatibilitäten, also müßten wir sie auch hier aushalten können. Die Inkompatibilität besteht hier im übrigen nicht nur zwischen Wissenschaft und Leben, sondern auch zwischen den Wissenschaften: Die Natur- und Geisteswissenschaften kommen nicht zusammen, da die meisten Überlegungen zu einer Philosophie des Geistes alltagspsychologische Intuitionen als Fundament nehmen. Gerade die wären aber aus der Sicht des Naturwissenschaftlers zu hinterfragen.“⁶

Auch für Gerhard Roth ist die Unterscheidung von Ursachen und Gründen problematisch, wenn sie zur Vermengung von Determination und Freiheit herangezogen werden soll. „Unproblematisch ist eine solche Redeweise, wenn man Dualist ist. Für einen Dualisten gibt es ... zwei Arten von Verursachungen, nämlich eine stofflich-kausale und eine mentale. Handeln aus Gründen ist demnach identisch mit dem Handeln auf Grund mentaler Verursachung, nicht auf Grund neuronaler

⁵ Schopenhauer (1977), S. 43.

Prozesse, bei denen es sich um Ursachen handelt. Problematisch wird es hingegen, wenn man - wie inzwischen viele Philosophen dies tun - gleichzeitig davon ausgeht, dass alles Mentale strikt an neuronale Prozesse gebunden ist. Man muss dann wohl der Auffassung sein, dass ‚Gründe‘ als etwas explizit Nicht-Neuronales irgendwie aus dem neuronalen Geschehen ‚emergieren‘ und damit die strikte vollständige neuronale Bedingtheit des Mentalen sprengen. Wie soll sonst der Unterschied zwischen Ursachen und Gründen entstehen? Damit ist man aber bei einem ‚emergenten Dualismus‘ angelangt, wie ihn etwa Karl Popper annahm ... und der dieselben Schwierigkeiten hat wie der interaktive Dualismus."⁷

Schopenhauer erklärt das Zustandekommen der Illusion aus einer Ungenauigkeit des Alltagsbewusstseins. Dieses hat unbemerkt den Fokus vom Können auf das Wollen verlegt, als es Freiheit genauer zu bestimmen suchte. Was heute mit dem Terminus „Ursache“ gegenüber „Gründen“ abgesetzt werden soll, nannte Schopenhauer schlicht „physische Freiheit“.

„Die physische Freiheit bezieht sich“, lautet es bei Schopenhauer über den Sachverhalt *Ursache*, „nur auf materielle Hindernisse, bei deren Abwesenheit sie sogleich da ist. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Mensch, ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu seyn, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Versprechungen, Gefahren u.dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es außerdem gewiß seinem Willen gemäß gewesen seyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein solcher Mensch noch frei gewesen wäre? oder ob wirklich ein starkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung ebenso hemmen und unmöglich machen könne, wie ein physisches Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem gesunden Verstande nicht schwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv so wirken könne, wie ein physisches Hinderniß; indem dieses leicht die menschlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt übersteige, hingegen ein Motiv nie an sich selbst unwiderstehlich seyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, sondern immer noch möglicherweise durch ein stärkeres Gegenmotiv überwogen werden könne, wenn nur ein solches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Mensch durch dasselbe bestimmbar wäre; wie wir denn auch häufig sehen, daß sogar das gemeinhin stärkste aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z.B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für

⁶ Wolfgang Prinz (2004), S. 22 f.

Andere, für Meinungen und für mancherlei Interessen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgesuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von dem bloßen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person des Beteiligten, zustehen; welches im Resultat das Selbe war. Daher blieb die Frage: ist der Wille selbst frei? - Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen gesetzt worden, und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst frei wäre.“⁸ Der gesunde Menschenverstand der Alltagspsychologie hat sich das Problem demnach selbst geschaffen: Er hat sich von der Vorstellung leiten lassen, dass die eigenen Motive niemals so stark sein könnten wie die Notwendigkeit. Zugleich musste er zugeben, dass es zu jedem schwachen Motiv ein stärkeres geben kann. Und schon steht der Alltagsverstand vor der Frage, ob das Wollen frei sein könne. Es ist dies eine – wie Kant sagen würde – „natürliche“ Art, wie die „Vernunft“ in eine Antinomie gerät.⁹ Innerhalb des expliziten Gedächtnisses, finden wir keine widerspruchsfreie Antwort auf die Frage, wodurch der Wille motiviert ist. Schopenhauer zeigt, dass die *Frage* nach der Willensfreiheit bereits auf einer schwachen Grundlage steht, von den *Antworten* ganz zu schweigen. Die Frage nach der Freiheit des Willens ist keine absolute Größe. Sie hat eine triviale Entstehungsgeschichte. Die Frage nach der Freiheit des Willens verschwindet daher selbst wieder, wenn die Bedingungen ihrer Entstehung wegfallen. Dadurch ist der Gang der weiteren Untersuchung Schopenhauers festgelegt. Im nächsten Schritt weist Schopenhauer auf eine weitere unbemerkte Ungereimtheit in der Verbindung des Freiheitsbegriffs mit dem Wollen hin. Wer sich einlässt auf die Bestimmung, dass „frei sein“ bedeute: „dem eigenen Willen gemäß“ zu sein, und schließlich die Frage beantworten wolle, ob der Wille selbst frei sei, verfallt in die Tautologie zu fragen, „ob der Wille sich selber gemäß sei“¹⁰. Daher verwandele sich die triviale Auskunft: „Frei bin ich, wenn ich *thun* kann, *was ich will*“ in die bedeutungslose Frage, „Kannst du auch wollen, was du willst“? Wer sich auf diese Frage einlasse, verfallt der Illusion, dass hinter dem Wollen ein anderes Wollen stecken könne, das wiederum nur die Folge eines noch weiter zurück liegenden

⁷ Gerhard Roth (2004), S. 232.

⁸ Schopenhauer (1977), S. 45.

⁹ Vgl. mein Beitrag *Hirnphysiologische Wende der Transzendentalphilosophie Kants*.

Wollens sein könnte und so weiter. „Kannst du auch wollen, was du wollen willst?“, lautet der Kern des Unsinn, in den sich der philosophische Verstand leicht verstricken kann.

Spätestens hier - so die zu Recht erwogene Auskunft Schopenhauers - stellt sich die Frage, ob sich der Begriff der Handlungsfreiheit sinnvoll mit dem Begriff des Willens verbinden lasse. Dabei wird schnell sichtbar, dass Freiheit immer zurück geführt werden kann auf die Abwesenheit von Notwendigkeit. „Nothwendig ist“, fährt Schopenhauer fort, „was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt: welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zureichende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die Nothwendigkeit eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind), eine mathematische (z.B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind), oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) seyn: immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig, und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend.“¹¹ Wer den Satz vom zureichenden Grund ernst nehme, und alles andere könne kaum zu Recht den Namen „Wissenschaft“ tragen, dem verbiete sich die Halbherzigkeit eines kombatabilistischen Freiheitsbegriffs oder „schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt ... Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde.“¹²

Die Halbheit eines kombatabilistischen Begriffs der Freiheit führt Schopenhauer zurück auf die fromme Philosophie des Leibniz. „Er sagt nämlich“, erinnert Schopenhauer, „*Omnes actiones sunt determinatae, et nunquam indifferentes, quia semper datur ratio inclinans quidem, non tamen necessitans, ut sic potius, quam aliter fiat.* - [Alle Handlungen sind bestimmt und niemals unbeeinflusst, weil immer ein Grund da ist, der uns geneigt macht, wenn er auch nicht nötigt.] (Leibnitz, *De libertate: Opera*, ed. Erdmann, p.669.) Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein solcher Mittelweg zwischen der oben gestellten Alternative nicht haltbar ist und man nicht, einer gewissen beliebten Halbheit gemäß, sagen kann, die Motive bestimmten

¹⁰ Schopenhauer (1977), S. 46.

¹¹ Ebd., S. 47.

¹² Ebd., S. 49.

den Willen nur gewissermaßen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewissen Grade, und dann könne er sich ihr entziehen. Denn sobald wir einer gegebenen Kraft Kausalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt; so bedarf es, bei etwanigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit 100 seyn, u.s.f.“¹³ Genau dieser Halbheit fallen Philosophen heute noch zum Opfer, wenn sie etwa davon ausgehen, dass „moralische Urteile ... notwendig Motive (erzeugen), in Übereinstimmung mit ihnen zu handeln“¹⁴.

Schopenhauer zeigt sehr deutlich, dass in der philosophischen Vorstellung von Freiheit - und er ist seiner Zeit weit voraus, denn selbst heutige Zeitgenossen dürfen sich von ihm belehrt fühlen - eine tief liegende Ungereimtheit steckt. Für die Alltagspsychologie, aus welcher die analytische Philosophie des Geistes heute größte Stücke ihrer Legitimation schöpft, gilt Freiheit als der Zustand, in dem ich sagen kann: „Ich kann tun, was ich will.“ Und so entspricht „frei“ auch heute noch der Definition Schopenhauers: „dem Willen gemäß.“¹⁵ Nach wie vor gilt für die Alltagspsychologie der Satz: „*Wenn* ich dies will, kann ich dies *thun*.“ Wir können festhalten, dass dieser Satz richtig ist, dass wir aber gleichwohl für einen Begriff der Willensfreiheit, der mit dem bewussten Erleben verbunden ist, nichts gewonnen haben.

Interessant für die gegenwärtige Debatte um die Willensfreiheit ist es nun, dass Schopenhauer bereits durch methodische Analyse zur gleichen Auskunft gelangte, wie die moderne Neurobiologie durch empirische Experimente: Dort, wo ich Freiheit erlebe, also in den Bewusstseinszuständen, ist über ihr Wesen nichts auszumachen, ja verbindet sich nichts Beobachtbares, nichts Reproduzierbares mit der Vorstellung von Freiheit. „Dies liegt im letzten Grunde daran“, erklärt Schopenhauer, „daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist: daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseyns aus, als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er selbst ist wie er will, und will wie er ist.“¹⁶ Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte, als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Anderer seyn könnte, als er selbst: und das weiß er

¹³ Ebd., S. 54. (Alle Ausdrücke in Klammern stammen von Schopenhauer.)

¹⁴ Anton Leist (2000), S. 47 f.

¹⁵ Schopenhauer (1977), S. 55.

nicht. Eben deshalb muß auch der Philosoph, der sich von Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Anderer Thun, zur Auslegung und Kontrolle solcher Verstandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden, deren Entscheidung zwar nicht so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewußtseyns, dafür aber doch zur Sache und ausreichend seyn wird. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.“¹⁷

Die Erklärung leuchtet ein und erübrigt komplizierte logische Epizykel, die eher der Verdunkelung dienen als der klaren Beschreibung des Problems. Schopenhauer kann sich mit schlichten Tatsachen abfinden: Unser Selbstbewusstsein sagt uns, dass wir tun können, was wir wollen. Wir erleben sogar gegensätzlich Dinge, die wir tun können, also gilt, wir können sogar Gegensätzliches tun, wenn wir wollen. „Dies verwechselt nun“, teilt Schopenhauer den Philosophieprofessoren und dem unphilosophischen Menschen gleichermaßen mit, „der rohe Verstand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten, sondern bloß dies, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er diese will, sie thun kann, und wenn er jene will, sie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine so wohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht und ist Gegenstand einer tiefern Untersuchung, als durch das bloße Selbstbewußtseyn entschieden werden kann. Die kürzeste, wenn gleich scholastische Formel für dieses Resultat würde lauten: die Aussage des Selbstbewußtseyns betrifft den Willen bloß a parte post; die Frage nach der Freiheit hingegen a parte ante.“¹⁸

Das Selbstbewusstsein bleibt eigenartig stumm bei der Frage, ob zu einem gegebenen Augenblick entgegengesetzte Dinge wollen können. Damit ist das Problem der menschlichen Freiheit aus der Ebene des Selbstbewusstseins (das ist dasjenige, worauf sich mentales Vokabular bezieht) und damit auch aus der Sphäre der Philosophie des Geistes herausgehoben. Wir werden dort keine Antwort finden.

¹⁶ Schopenhauers Fazit, „an dem was wir thun, erkennen wir, was wir sind“ (Schopenhauer S. 138), erfährt unabhängig von seiner Willensmetaphysik eine Bestätigung durch die Hirnforschung, wenn Wolf Singer schreibt: „Keiner kann anders, als er ist.“ (Singer (2004), S. 254.)

¹⁷ Schopenhauer (1977), S. 60.

¹⁸ Ebd., S. 61.

Sobald Willenshandlungen im Selbstbewusstsein auftreten, haben wir immer den Eindruck, dass sie frei sind; sobald ein Philosoph des Geistes dem Gedanken einer willentlichen Handlung nachspürt, wird er sie mit dem Begriff der „Freiheit“ verbinden wollen. Aber die Philosophie des Geistes und die professionelle Betrachtung bewusster Erlebnisse sind nicht zuständig für die Klärung der Frage nach der Willensfreiheit. Die Zuständigkeit in der Behandlung der Frage wird jetzt an den Zuständigkeitsbereich des Unbewussten abgegeben. Daher kommen den Theorien der Hirnforschung, die es verstehen, die Lehren des Unbewussten zu berücksichtigen, indem sie ihnen eine naturwissenschaftliche Basis verleihen, besondere Bedeutung zu.

Grund und Ursache

Mit einem streng wissenschaftlichen Standpunkt ist die gleichzeitige strikte Unterscheidung zwischen Ursachen und Gründen nicht vereinbar. Auch wenn es philosophischen Lehren, die seit Jahrzehnten in Mode sind, missfallen mag, ist der wissenschaftliche Standpunkt nicht einfach vom Teppich zu fegen. Dies mag freilich auch unser Strafrecht beeinflussen. Nicht die Gefechte, die in erster Linie eroberte Stellungen in den Geisteswissenschaften verteidigen wollen, sind nun gefragt, sondern nüchterne Auseinandersetzungen mit der empirischen Forschung. Dass dabei auch der alte Schuldbegriff einer Revision unterzogen werden kann, muss nicht unbedingt abschrecken, wie die Frankfurter Strafrechtlerin Anja Schiemann kürzlich gezeigt hat.¹⁹

Die nüchterne Betrachtung lässt den für die Philosophie des Geistes so entscheidenden Unterschied zwischen Ursachen und Gründen in sich zusammen fallen. Aber diese Betrachtung ist nicht neu, sie hätte längst schon zum Bestand der Forschung in der Philosophie gerechnet werden können. „Nothwendig ist“, schreibt Schopenhauer, „was aus gegebenem zureichendem Grunde erfolgt.“²⁰ Demnach erklärt Schopenhauer die Abwesenheit der Notwendigkeit für „identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden zureichenden Grundes“. Schopenhauer hat sich klar gemacht, dass es für diese Art Freiheit keine Vorstellung in unserem Verstand

¹⁹ Vgl. Anja Schiemann (2004), S. 2056-2059. Die Autorin bestreitet mit ausgezeichneten Argumenten die Brauchbarkeit des Begriffs der „Schuld“ im herkömmlichen Strafrecht.

²⁰ Schopenhauer (1977), S. 47.

geben kann, weil es ja gerade die Aufgabe des Verstandes ist, alle Vorstellungsinhalte nach den verschiedensten Formen des Satzes vom zureichenden Grunde (zu dem die streng vorgestellte Naturkausalität ebenso gehört wie die schwache Vorstellung des begründeten Handelns) miteinander in Zusammenhang zu bringen. Der Kantschen Bestimmung der Kausalität als einem *a priori* im Verstand angelegten Vermögen zufolge wäre es absurd, sich vorstellen zu wollen, wie eine Welt aussähe, in der es keine zureichenden Gründe mehr gäbe. Unser Verstand kann nicht anders, als zu jeder Wahrnehmung einen adäquaten Grund hinzuzufabulieren. Es ist eigentlich nicht denkbar, dass wir eine Handlung beschreiben, für die es keine adäquaten Gründe gibt.

Gleichwohl erkennt Schopenhauer, dass die scholastische Philosophie auch für dieses Undenkbare einen *terminus technicus* gefunden hatte: „Er heißt *liberum arbitrium indifferentiae* (freie, nach keiner Seite hin beeinflusste Willensentscheidung). Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von Dem, was Willensfreiheit genannt wird; ... Jede Folge aus einem Grunde ist notwendig, und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen *liberi arbitrii indifferentiae* ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.“²¹ Freiheit ist die gedachte Umkehrung dessen, was unser Verstand stets den Dingen zuschreibt. Sie ist das mit negativem Vorzeichen versehene Selbstverständliche, zu dem der Verstand keine Ausnahme zulässt. Sie ist ein reines Konstrukt des Wunsches, dem nichts Beobachtbares und konkret Denkbares entspricht.

Obgleich in der analytischen Philosophie des Geistes der Begriff einer unbedingten Freiheit keine Rolle mehr spielt, sind es die Überlegungen, die eine bedingte Freiheit zur Geltung bringen wollen. Diese Überlegungen stützten sich auf die These, dass das, was alle Menschen empfinden, nicht falsch sein könne. Sowohl analytische Philosophen des Geistes als auch Pioniere der Neurowissenschaften wie Benjamin Libet stützen sich auf diese Grundhaltung.²²

²¹ Ebd., S. 49.

²² Vgl. Matthias Vogel (2004), S. 991 f. Libet schreibt dezidiert: "Wir müssen jedoch anerkennen, daß die nahezu universale Erfahrung, daß wir aus freier, unabhängiger Entscheidung handeln können, eine Art von prima facie-Beleg darstellt, daß bewußte mentale Prozesse bestimmte Gehirnprozesse kausal steuern können." Benjamin Libet, (2004), S. 286.

Diese Haltung kann allerdings zu nicht mehr führen – wenn wir einmal Schopenhauers Denkweg nachgehen – als zur Stützung einer Selbsttäuschung. Wissenschaft wird dabei missbraucht, um die Vorurteile und die Erwartungshaltung eines unvollständigen bewussten Erlebens zu bestätigen. Bloße Bestätigung von Vorurteilen und Erwartungshorizonten kann jedoch nicht das sein, wofür Philosophie zu gelten hat. Die Selbsttäuschung, die in dieser Position liegt, leitet Schopenhauer zu der Schlussfolgerung, dass die Freiheit des Willens keinesfalls aus dem Selbstbewusstsein (in der Sprache der analytischen Philosophie des Geistes heißt dies heute: der „Raum der Gründe“) erklärt werden könne:

„Um die Entstehung dieses für unser Thema so wichtigen Irrthums speciell und aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorigen Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: ‚Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendet. Ich kann jetzt einen Spatziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.‘ Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: ‚Ich kann hohe Wellen schlagen‘ (ja! nämlich im Meer und Sturm), ‚ich kann reißend hinabeilen‘ (ja! nämlich im Bette des Stroms), ‚ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen‘ (ja! nämlich im Wasserfall), ‚ich kann frei als Strahl in die Luft steigen‘ (ja! nämlich im Springbrunnen), ‚ich kann endlich gar verkochen und verschwinden‘ (ja! bei 80° Wärme); ‚thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.‘ Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten; ebenso kann jeder Mensch was er zu können wähnt, nicht anders, als unter der selben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber muß er es, so gut wie das Wasser, sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum und überhaupt die Täuschung, welche aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtseyn hier entsteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur ein Bild zur Zeit gegenwärtig seyn kann und für den Augenblick Alles Andere ausschließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor; so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen

Willen, der dadurch sollicitirt wird: dies heißt, in der Kunstsprache, eine Velleitas. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer Voluntas erheben, d.h. die proponirte Handlung ausführen: allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegenstehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er sehen würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem solchen successiven Vorstellen verschiedener einander ausschließender Motive, unter steter Begleitung des innern ‚ich kann thun was ich will‘, dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstätem Winde, sofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, successiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es wollen und also die Fahne auf diesem Punkte fixiren; welches bloße Täuschung ist. Denn sein ‚ich kann dies wollen‘ ist in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich ‚wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte‘: der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. - Kehren wir zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberirenden Menschen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophire und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite; so könnte es leicht geschehen, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsgeist das ihn dazu nöthigende Motiv gewesen. Jedoch würde dasselbe ihn nur zu einer oder der andern von den leichteren unter den oben angeführten Handlungen bewegen können, z.B. ins Theater zu gehen; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu schwach. - Ebenso irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Pistol in der Hand hält, er könne sich damit erschießen. Dazu ist das Wenigste jenes mechanische Ausführungsmittel, die Hauptsache aber ein überaus starkes und daher seltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen: erst nachdem ein solches eingetreten, kann er sich wirklich erschießen, und muß es; es sei denn, daß ein noch stärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die That verhindere.

Ich kann thun was ich will: ich kann, wenn ich will, Alles was ich habe den Armen geben und dadurch selbst einer werden, - wenn ich will! - Aber ich vermag nicht, es zu wollen; weil die entgegenstehenden Motive viel zu viel Gewalt über mich haben, als daß ich es könnte. Hingegen wenn ich einen andern Charakter hätte, und zwar in dem Maaße, daß ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wollen können; dann aber

würde ich auch nicht umhin können, es zu wollen, würde es also thun müssen. - Dies Alles besteht vollkommen wohl mit dem „ich kann thun was ich will“ des Selbstbewußtseyns, worin noch heut zu Tage einige gedankenlose Philosophaster die Freiheit des Willens zu sehen vermeynen, und sie demnach als eine gegebene Thatsache des Bewußtseyns geltend machen. Unter diesen zeichnet sich aus Hr. Cousin und verdient deshalb hier eine mention honorable, da er in seinem Cours d'histoire de la philosophie, professé en 1819, 20, et publié par Vacherot, 1841, lehrt, daß die Freiheit des Willens die zuverlässigste Thatsache des Bewußtseyns sei (Vol. 1, p.19, 20), und Kanten tadelt, daß er dieselbe bloß aus dem Moralgesetz bewiesen und als ein Postulat aufgestellt habe, da sie doch eine Thatsache sei: ‚pourquoi démontrer ce qu'il suffit de constater?’ (p.50) ‚la liberté est un fait, et non une croyance’ (ibid.). - Inzwischen fehlt es auch in Deutschland nicht an Ignoranten, die Alles, was seit zwei Jahrhunderten große Denker darüber gesagt haben, in den Wind schlagen und auf die im vorigen Abschnitt analysirte, von ihnen, wie vom großen Haufen, falsch aufgefaßte Thatsache des Selbstbewußtseyns pochend, die Freiheit des Willens als thatsächlich gegeben präkonisiren. Doch thue ich ihnen vielleicht Unrecht; indem es seyn kann, daß sie nicht so unwissend sind, wie sie scheinen, sondern bloß hungrig, und daher, für ein sehr trockenes Stück Brod, Alles lehren, was einem hohen Ministerio wohlgefällig seyn könnte.“²³

Fazit

In unserem Bewusstsein begegnen wir einer Vorstellung vom freien Willen, die Schopenhauer als eine Täuschung entlarvt hatte. Aus dem Bewusstsein, aus dem Raum der Gründe, kann nicht sinnvoll die Freiheit des Willens abgeleitet werden. Die Argumente, die von der heutigen Philosophie des Geistes vorgebracht werden, um zu beweisen, dass allein aus dem Selbstbewusstsein und dem Raum der Gründe die Willensfreiheit bewiesen werden könnte, hatte Schopenhauer von 150 Jahren bereits als unhaltbar ausgelegt. Die Ergebnisse seiner Analyse sind kaum verschieden von den Ergebnissen der heutigen Neurowissenschaften. Nicht weniger bemerkenswert ist die von Schopenhauer vorgelegte Begründung für diese Selbsttäuschung.

²³ Schopenhauer (1977), S. 81 ff.

Er bezeichnet es als eine „natürliche Täuschung“, dass in unserem Bewusstsein die Vorstellung der Willensfreiheit auftritt, obgleich dieses Bewusstsein nicht der Ort des Wollens ist.

Es scheint sinnvoll, an der Richtigkeit der Aussage festzuhalten: „Ich kann tun, was ich will“. Ich kann auf der linken Straßenseite gehen und ich kann auf der rechten Straßenseite gehen, wenn ich will. Ich kann Suizid begehen, ich kann es aber auch lassen. Letzteres ist zweifellos keine triviale Entscheidung. In jedem Fall muss ein entsprechend großes Motiv meinen Willen bestimmen, über das ich im bewussten Erleben nicht denjenigen Einfluss habe, den mir mein bewusstes Erleben vorspiegelt. Es ist nur eine Entscheidung zur selben Zeit möglich, und diese ist kausal an das Motiv des Willens gebunden. Dass ich allerdings meinen Willen, der sich weitestgehend aus Gedächtnisinhalten zusammensetzt, die meinem bewussten Erleben nicht zugänglich sind, durch Bildung (im weitesten Sinn) prägen kann, wird hierbei nicht ausgeschlossen. Dies ist jedoch weniger leicht als die Annahmen, die mit einer Autonomie des „Raumes der Gründe“ gegenüber dem Prinzip der Kausalität suggeriert werden, diese Triebstruktur des Menschen zu beeinflussen. Im Charakter des Menschen liegt der eigentliche Grund seines Handelns fixiert. Wenn wir durch Ethik das Verhalten des Menschen verändern wollen, dann nützt es wenig – und dies hat Schopenhauers Ethik ebenso wie die Erfahrung gezeigt –, dass wir ihm beständig die vermeintliche Unwiderleglichkeit unverständlich formulierter rationaler Gründe für sein Handeln demonstrieren. Sinnvoller scheint es, auf die Ausbildung und Erziehung, auch die Charakterbildung des Menschen größeren Wert legen. Erst wenn die Menschen anders sind, werden sie auch anders handeln. Und so können wir mit Schopenhauer sagen: „Der Mensch kann zwar tun, was er will, aber er kann nicht wollen, was er will.“²⁴

Literatur:

Berlin, Isaiah (1989): *Two Concepts of Liberty*, in: *Four Essays on Liberty*, Oxford / New York.

Grün, Klaus-Jürgen (2001), Arthur Schopenhauer, München.

Leist, Anton (2000): *Die gute Handlung. Eine Einführung in die Ethik*, Berlin.

²⁴ Vgl. hierzu auch Franz Oeser (1988), S. 117, der sich dieser Denkhaltung ausdrücklich anschließt.

- Libet, Benjamin (2004): *Haben wir einen freien Willen?*, in: Christian Geyer (2004) S. 268-291.
- Oeser, Erhard, Franz Seitelberger (1988): (Hrsg.) *Gehirn, Bewußtsein und Erkenntnis*, in: Dimensionen der modernen Biologie, Band 2, Darmstadt.
- Prinz, Wolfgang (1996): *Freiheit oder Wissenschaft?* In: K. Foppa & M. von Cranach (Hrsg.), *Freiheit des Entscheidens und Handelns* (S. 86-103). Heidelberg.
- Prinz, Wolfgang (2004): *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, in: Christian Geyer (Hrsg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt am Main, S. 20-26.
- Schiemann, Anja (2004): *Kann es einen freien Willen geben? – Risiken und Nebenwirkungen der Hirnforschung für das deutsche Strafrecht*, in: Neue Juristische Wochenschrift (NJW) 29/2004, S. 2056-2059.
- Schopenhauer, Arthur (1777): *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, Zürich.
- Solms, Mark (2003): *Was bleibt von Freud?* Essay des Hirnforschers und Psychoanalytikers, in: *Spiegel special, Die Entschlüsselung des Gehirns*, 4/2003, S. 60.

Vita

Privatdozent Dr. habil. Klaus-Jürgen Grün, Jahrgang 1957, hat zunächst in der chemischen Industrie eine naturwissenschaftliche Berufsausbildung absolviert und war insgesamt 7 Jahre bei DEGUSSA tätig. Nach dem Abitur als Externer und dem Studium der Philosophie, Mathematik sowie mittlerer und neuerer Geschichte, aber auch Geschichte der Naturwissenschaften in Frankfurt am Main, promovierte Klaus-Jürgen Grün 1992 bei Professor Alfred Schmidt über die *Naturphilosophie Schellings*. Während der an die Promotion anschließenden Zeit als Assistent bei Professor Matthias Lutz-Bachmann entstand eine Habilitationsschrift über *Naturphilosophie im Mittelalter*.

Die Habilitation wurde im Wintersemester 1998/99 in Frankfurt am Main abgeschlossen. Bis März 2001 vertrat er hier eine Hochschuldozentur mit dem Schwerpunkt Naturphilosophie und Philosophie der Aufklärung. Klaus-Jürgen Grün hat unter anderem bei der Planung und Durchführung der Jubiläumsveranstaltung *Durchgeistete Natur* anlässlich des Goethejahres 1999 mitgewirkt und gemeinsam mit Dr. Ulrike Kienzle und Professor Alfred Schmidt das Nietzsche-Symposium *Wage es an dich selbst zu glauben* im Wintersemester 2000/2001 gestaltet. Seit Sommer 2001 ist Klaus-Jürgen Grün Leiter des von ihm gegründeten *Philosophisches Kollegs für Führungskräfte*, das die Anwendung philosophischer Methoden und Programme in der Wirtschaft praktiziert und ein zweijähriges Studium der Philosophie für Manager anbietet.

Im Wintersemester 2004/2005 hat Grün ein Symposium zum Thema „Das Gehirn und seine Freiheit - Wird Ethik durch Hirnforschung überflüssig?“ an der Frankfurter Universität vorbereitet und durchgeführt, das die Öffentlichkeit mit großem Interesse verfolgt hat.

Zu den publizierten Büchern gehören folgende Titel:

Das Erwachen der Materie - Studie über die spinozistischen Gehalte der Naturphilosophie Schellings, Hildesheim/Zürich/New York 1993;

Vom Unbewegten Beweger zur bewegenden Kraft. Der pantheistische Charakter der Impetustheorie im Mittelalters, mentis-Verlag Paderborn 1999;

Durchgeistete Natur. Ihre Präsenz in Goethes Dichtung, Wissenschaft und Philosophie, hg. gemeinsam mit Alfred Schmidt, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 2000.

Arthur Schopenhauer, in der von Otfried Höffe herausgegebenen Beck'schen Reihe große Denker, München 2000.

Geist und Geld - Die zweite Natur des Menschen, Paderborn *mentis* Verlag 2001.