

Dr. Michael Schmidt-Salomon, Trier

## Von der illusorischen zur realen Freiheit Autonome Humanität jenseits von Schuld und Sühne

(Vortrag auf dem 10. *Philosophicum Lech*,  
siehe auch: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Die Freiheit des Denkens*. Wien 2007)

Die Geschichte der Menschheit, insbesondere die europäische Geschichte, ist von einer merkwürdigen Ambivalenz geprägt: Einerseits kämpften die Menschen mit größtem Einsatz und unter enormen Verlusten für eine Erweiterung ihrer Freiheitsspielräume, andererseits ließen sie jedoch oftmals nichts unversucht, um den errungenen Freiheiten wieder zu entfliehen. In der Tat war die von Erich Fromm beschriebene „Furcht vor der Freiheit“<sup>1</sup> kaum geringer ausgeprägt als der „Wille zur Freiheit“. Man denke etwa an die Dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts, als sich ein Großteil der deutschen Bevölkerung geradezu enthusiastisch von den Freiheiten der Demokratie verabschiedete, um „dem großen Führer“ Adolf Hitler in blindem Gehorsam ins Verderben zu folgen.

Für ein solches Umkippen des Freiheitsstrebens gibt es viele, miteinander in komplexer Weise interagierende Wirkursachen. So verwundert es nicht, dass Historiker, Politologen, Soziologen, Ökonomen, Psychologen, Soziobiologen etc. für dieses Phänomen höchst unterschiedliche und doch einleuchtende Erklärungsmuster geliefert haben. *Ein* Aspekt jedoch scheint mir bislang nur unzureichend reflektiert worden zu sein, nämlich der Aspekt der *psychischen Entlastungsfunktion, die mit der Befreiung vom Anspruch des eigenverantwortlichen Denkens einhergeht*.

Meine Vermutung ist, dass die Ambivalenz des Freiheitsstrebens in der europäischen Geschichte u.a. auch daher rührt, dass unsere fundamentalen Freiheitskonzepte, nämlich „Willensfreiheit“ und „Handlungsfreiheit“, in der Regel als „untrennbares siamesisches Zwillingsspaar“ aufgetreten sind. So beglückend die Erweiterung unserer Handlungsfreiheiten empfunden wird („Endlich kann ich tun, was ich will!“), so belastend kann der psychische Druck sein, der durch den Anspruch eines freien, angeblich von äußeren Faktoren unabhängigen Willens erzeugt wird („Was ist, wenn ich als selbstverantwortliches Individuum das Falsche will, wenn ich versage und die anderen über mich und meine Unfähig-

keit spotten?“). Im Extremfall, so scheint es, folgen Menschen lieber den Fußstapfen eines größtenwahnsinnigen Diktators, als dass sie sich einer solchen psychischen Belastung stellen und nach eigenen Wegen im „Dschungel des Lebens“ suchen.

Fraglich ist, ob die Erweiterung der Handlungsfreiheiten wirklich notwendigerweise über eine Erhöhung des psychischen Drucks, der aus dem Willensfreiheitskonzept resultiert, erkaufte werden muss. Ich meine: Dieser Eindruck entsteht nur, wenn man vom Konstrukt der „Freiheit als siamesischem Zwillingsspärgchen“ ausgeht. Wie ich zu zeigen gedenke, wären wir gut beraten, wenn wir „Handlungsfreiheit“ und „Willensfreiheit“ sorgsamer voneinander trennen würden. Denn gerade die *Befreiung von der illusorischen Freiheit (nämlich der Willensfreiheit im strengen Sinne) kann zu einer Stärkung realer Freiheiten (d.h. individuell erfahrbarer und gesellschaftlich bedeutsamer Handlungsfreiheiten) beitragen*. Darum vor allem wird es in meinem heutigen Vortrag gehen.

Insgesamt wird man meine Ausführungen durchaus als Kontrapunkt zur aktuellen Debatte über die Willensfreiheit verstehen können. Während nämlich die meisten heutigen Autoren meinen, man müsse die Idee der Willensfreiheit aus praktischen Gründen aufrecht erhalten – selbst dann, wenn sie mit den empirischen Fakten kollidiere, so behaupte ich, dass es sinnvoll wäre, die Idee der Willensfreiheit selbst dann fallen zu lassen, wenn sie als theoretisches Konzept noch irgendwie vorstellbar wäre (wovon ich als naturalistisch denkender Philosoph<sup>2</sup> allerdings keineswegs ausgehe).

Vor vielen Jahrzehnten schon hat Albert Einstein das, worum es mir hier gehen wird, in einigen wenigen Sätzen ausgedrückt: „An Freiheit des Menschen im philosophischen Sinne glaube ich keineswegs. Jeder handelt nicht nur unter äußerem Zwang, sondern auch gemäß innerer Notwendigkeit. Schopenhauers Spruch: ‚Der Mensch kann zwar tun, was er will, aber nicht

wollen, was er will', hat mich seit meiner Jugend lebendig erfüllt und ist mir beim Anblick und beim Erleiden der Härten meines Lebens immer ein Trost gewesen und eine unerschöpfliche Quelle der Toleranz. Dieses Bewusstsein mildert in wohlthuender Weise das leicht lähmend wirkende Verantwortungsgefühl und macht, dass wir uns selbst und die andern nicht gar zu ernst nehmen; es führt zu einer Lebensauffassung, die auch besonders dem Humor sein Recht lässt.“<sup>3</sup>

Meines Erachtens sind die hier von Einstein angedeuteten *positiven Aspekte*, die mit der Suspendierung des freien Willens verbunden sind, bislang weitgehend aus der Debatte ausgeblendet worden.<sup>4</sup> Viel Energie ist stattdessen darauf verwendet worden, die Idee der Willensfreiheit philosophisch irgendwie noch zu retten. Warum nur? Weil man offenbar dachte, nur auf diese Weise ein humanistisches Menschenbild retten zu können.<sup>5</sup> Dabei wäre ein konsequenter Abschied von diesem „Folter-Instrument“, wie Nietzsche den „freien Willen“ bezeichnete<sup>6</sup>, nicht nur theoretisch, sondern auch lebenspraktisch der verheißungsvollere Weg. Einstein hatte hier, wie ich meine, das richtige Gespür: Bei genauerer Betrachtung ist die Preisgabe der Willensfreiheitsidee keineswegs eine Bedrohung für das humanistische Menschenbild, sondern vielmehr eine wunderbare Ergänzung desselben. Denn in der Tat finden wir hier eine „unerschöpfliche Quelle“ der „Toleranz“, des „Trostes“ und des „Humors“.

*Zu meiner Herangehensweise:* Ich werde meine Ausführungen in fünf Teile untergliedern, *im ersten Kapitel* werde ich einige Merkwürdigkeiten der Willensfreiheitsdebatte herausarbeiten, *im zweiten Kapitel* die Unterschiede zwischen Handlungsfreiheit und Willensfreiheit erläutern, *im dritten Kapitel* möchte ich aufzeigen, warum die Unterstellung von Willensfreiheit de facto Handlungsfreiheit untergräbt, *im vierten Kapitel* wird es darum gehen, die Intuition zu widerlegen, dass der Abschied von der Willensfreiheit mit einem wie auch immer gearteten Schicksalsglauben erkaufte werden muss, *im abschließenden fünften Kapitel* soll das Konzept einer „Autonomen Humanität jenseits von Schuld und Sühne“ als ein Modell präsentiert werden, das die „Weisheit des Ostens“ mit der des Westens verbindet.

## 1. Die Kunst des eloquenten „Aneinander-Vorbei-Redens“: Merkwürdigkeiten der Willensfreiheitsdebatte

Die Hirnforschung hat die alte Diskussion um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines freien Willens bekanntlich enorm befruchtet. Selten zuvor wurde so breit über die Frage der Willensfreiheit diskutiert wie in unseren Tagen.<sup>7</sup> Leider jedoch litt die Debatte – insbesondere im Feuilleton – unter einer *dreifachen Verengung der Perspektive*: *Erstens* wurden die berühmten Versuche Libets viel zu sehr in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt, wodurch die eigentlich entscheidende Entzauberungsleistung der neurobiologischen Forschung in den Hintergrund geriet, *zweitens* wurde der falsche Eindruck erweckt, die Neurowissenschaftler stünden mit ihrer Negierung des freien Willens allein auf weiter Flur, und *drittens* wurde die weitreichende Bedeutung der Widerlegung des Willensfreiheitspostulats dadurch ausgeblendet, dass flugs alternative Definitionen von Willensfreiheit aus dem Hut gezaubert wurden, die mit dem traditionellen Verständnis des Begriffs kaum etwas zu tun haben.

Ich möchte diese drei Punkte nun erläutern.

### 1.1 Die verkürzte Rezeption der neurowissenschaftlichen Forschung

Die klassischen Versuche des Neurophysiologen Benjamin Libet sind mittlerweile so berühmt, dass man sie kaum noch zu erläutern braucht. Libet hatte Versuchspersonen aufgefordert, eine einfache Bewegung der Hand auszuführen und sich den Zeitpunkt ihrer Entscheidung anhand der vor ihnen postierten Uhr genau zu merken. Währenddessen maß er die Aktionspotentiale im Gehirn. Das Ergebnis: Der bewusste Wille, die Finger krümmen zu wollen, schien erst knapp eine halbe Sekunde nach dem Moment einzusetzen, in dem das Gehirn die Vorbereitungen für die Aktion begann. Natürlich lag es auf der Hand, hier den ultimativen Beweis für die Unfreiheit des Willens, nämlich dessen Abhängigkeit von nicht-bewussten, neuronalen Steuerungsaktivitäten zu sehen. Zeigten die Untersuchungen nicht eindeutig, dass der bewusste Wille nicht die Ursache, sondern nur eine Begleiterscheinung unseres Tuns ist? War damit nicht erwiesen, dass der Mensch niemals tut, was er will, sondern dass er bloß im Nachhinein will, was er ohnehin schon zu tun im Begriff ist?

Nun, so einfach war die Sache nicht. Kritiker zeigten mit guten Argumenten auf, dass eine solche Interpretation der Libet-Versuche höchst problematisch ist. So lässt sich mit Recht bezweifeln, ob der unter Laborbedingungen verspürte „Drang, die Finger zu bewegen“, tatsächlich als eine „bewusste Entscheidung“ interpretiert werden darf. Zudem litt die Versuchsanordnung daran, dass der Zeitpunkt der „bewussten Entscheidung“ kaum exakt bestimmt werden kann. Wenn also u.a. Michael Pauen resümiert, dass man „von einer Widerlegung der Willensfreiheit durch die Untersuchungen von Libet (...) unter diesen Umständen kaum sprechen“<sup>8</sup> kann, so ist dem durchaus zuzustimmen.

Allerdings: Es wäre verkehrt, Libets Experimente oder die diversen Nachfolgeuntersuchungen beispielsweise von Haggard und Eimer isoliert zu betrachten. Sie müssen vielmehr im Kontext der zahlreichen anderen neurowissenschaftlichen Studien gesehen werden, die in den letzten Jahren vorgelegt wurden – Studien, die auf den ersten Blick vielleicht nicht einmal direkt die Frage des freien oder unfreien Willens zu berühren scheinen, die aber dennoch auf indirekte Weise der klassischen Idee der Willensfreiheit den theoretischen Nährboden entzogen haben. Gemeint ist hiermit der wohl fundamentalste Beitrag, den die Hirnforschung zur wissenschaftlichen Anthropologie geliefert hat, nämlich *die durch sie erfolgte konsequente, empirisch gestützte Widerlegung des alten cartesianischen Dualismus von Körper und Geist*.<sup>9</sup>

Die Beweislast *gegen* diesen Dualismus und *für* ein monistisches, naturalistisches Menschenbild<sup>10</sup> ist wahrlich erdrückend – da helfen alle verzweifelten Versuche einer philosophischen Entschärfung nichts:<sup>11</sup> Wer das für rationale Forschung unabdingbare *Prinzip der wissenschaftlichen Eleganz*, auch bekannt als „*Ockhams Rasiermesser*“, Ernst nimmt (dieses besagt, dass man zur Erklärung eines Phänomens nicht *mehr* unbewiesene Annahmen einführen sollte, als dafür unbedingt erforderlich sind), der ist gezwungen, sich heute von der Idee einer von körperlichen Prozessen auch nur partiell unabhängigen Vernunft zu verabschieden. Zwar ist die Vorstellung eines körperlosen Geistes weiterhin prinzipiell möglich – aber *möglich* ist ja so vieles, auch die Vorstellung, dass unsere Welt von einem „*Fliegenden Spaghettimonster*“ erschaffen wurde.<sup>12</sup>

Allerdings: Für eine rationale Debatte ist es nicht entscheidend, ob derartig anspruchsvolle Annahmen prinzipiell *möglich* sind, relevant ist, ob sie *notwendig* sind, um von uns beobachtbare

Phänomene zu erklären. Und hier muss man konstatieren, dass die Idee eines körperunabhängigen Geistes nach unserem heutigen Wissenstand ebenso wenig zur Erklärung empirischer Tatsachen beiträgt wie die Annahme eines kosmischen Spaghettimonsters. Beide Ideen müssen daher – zumindest vorläufig, solange keine neuen Fakten auftauchen (wie zum Beispiel Pastasauce im Mittelpunkt der Erde) – das gleiche Schicksal teilen: *Sie fallen Ockhams Rasiermesser zum Opfer*.

Inwiefern nun ist die Widerlegung des cartesianischen Dualismus von Körper und Geist relevant für die Frage des freien Willens? Antwort: *Weil die traditionelle Idee der Willensfreiheit den Dualismus von Körper und Geist voraussetzt*. Nur auf der Basis dieses Dualismus konnte es als möglich erscheinen, dass die „höheren menschlichen Geistesfunktionen“ von jenen Naturkausalitäten unberührt bleiben könnten, die auf der Ebene des Körpers unbestreitbar wirkmächtig sind.

Da für materielle Körper (oberhalb der Quantenebene) gilt, dass identische Ursachen notwendigerweise identische Folgen haben, können wir nicht mehr davon ausgehen, dass eine Person A sich zum Zeitpunkt X wundersamer Weise anders hätte verhalten können, als sie sich de facto verhalten hat. Damit jedoch wird die klassische Definition von Willensfreiheit aufgehoben, die gerade ein solches „Anders-Können“ unterstellte. Soweit ich sehe, wird diese althergebrachte Position, die weiterhin das Alltagsverständnis von Willensfreiheit prägt, heute von kaum einem philosophischen Verteidiger der Idee noch ins Feld geführt. Eine Ausnahme bildet hier vielleicht Julian Nida-Rümelin, der von einer „naturalistischen Unterbestimmtheit unserer Handlungs- und Urteilsgründe“<sup>13</sup> spricht. Die meisten anderen Autoren hingegen – im deutschen Sprachraum etwa Michael Pauen<sup>14</sup>, Peter Bieri<sup>15</sup> oder Detlev Linke<sup>16</sup> – haben sich vom „Prinzip der alternativen Möglichkeiten“ verabschiedet. Dass sie dennoch am Begriff der „Willensfreiheit“ festhalten, ist etwas verwirrend. Ich werde darauf zurückkommen.

## 1.2 Die fehlerhafte Reduktion der Willensfreiheitsdebatte auf neurowissenschaftliche Erkenntnisse

In der öffentlichen Debatte um die Willensfreiheit konnte für Nichteingeweihte der Eindruck entstehen, dass Neurowissenschaftler wie Wolf Singer und Gerhard Roth mit ihrer These von der Widerlegung der Willensfreiheit allein auf weiter

Flur stünden, während die Verteidiger des freien Willens gewissermaßen den Status quo der Sozialwissenschaften gegen die Ansprüche der Hirnforschung verteidigten. *In Wahrheit jedoch sind die Verhältnisse eher umgedreht.* Denn weder in der Soziologie noch in der Psychologie ist der „freie Wille“ ein forschungsrelevantes theoretisches Konstrukt. So sehr sich Freud, der Begründer der Psychoanalyse, und Skinner, der Begründer des Behaviorismus, in ihren theoretischen Konzepten unterschieden, in *einem* Punkt waren sie stets *einer* Meinung, nämlich in der Einschätzung, dass es so etwas Merkwürdiges wie einen „freien Willen“ nicht geben könne. Ähnlich verhielt es sich auch auf dem Gebiet der Soziologie etwa bei Karl Marx oder Max Weber. Trotz aller Unterschiede konnten beide mit dem Begriff der Willensfreiheit nichts anfangen.

Nicht anders geht es heutigen empirischen Sozialforschern. Wenn Sie etwa nach Studien suchen, die die Persönlichkeitsunterschiede zwischen Geschwistern zum Thema haben<sup>17</sup>, so werden Sie in diesen Untersuchungen zahlreiche Tabellen finden, in denen die diversen Determinanten aus Anlage und Umwelt pedantisch miteinander verrechnet werden, sie werden dabei etwas über genetische Prädispositionen und auch über die Prägung durch „peer groups“ erfahren, nichts aber über den „freien Willen“. Dieses angeblich so wichtige Konzept taucht in empirischen Untersuchungen schlichtweg nicht auf, weshalb Wolfgang Prinz völlig zu Recht darauf hingewiesen hat, dass „für Willensfreiheit als theoretisches Konstrukt im Rahmen der wissenschaftlichen Psychologie kein Platz ist.“<sup>18</sup>

Warum das so ist, ja: sein muss, hat Arthur Schopenhauer in seiner „Preisschrift über die Freiheit des Willens“ begründet.<sup>19</sup> Nach Schopenhauer ist die Idee des freien Willens, wenn man diese erst einmal kritisch analysiert, nicht einmal *denkbar*, da Denken notwendigerweise bedeutet, Kausalitäten in Betracht zu ziehen. Solche Kausalitäten aber werden im Falle der klassischen Willensfreiheitsdefinition kategorisch ausgeschlossen, weil ein kausal bedingter Wille nach traditioneller Auffassung nicht frei sein kann. Anders formuliert: *Wer im klassischen Sinne von einem freien Willen ausgeht, der unterstellt ein permanentes Wunder – eine Wirkung ohne Ursache.* Dass die wissenschaftliche Forschung mit einem solch abenteuerlichen Konzept nichts anfangen kann, muss uns nicht erstaunen.

Halten wir fest: Anders als es in der öffentlichen Debatte mitunter suggeriert wurde, stellten Roth und Singer mit ihrer Leugnung der Willens-

freiheit nicht die etablierte wissenschaftliche Denktradition auf den Kopf, sie lieferten bloß weitere Belege für eine Auffassung, die im Rahmen der empirischen Natur- und Sozialwissenschaften längst etabliert ist. Vielleicht entstand der öffentliche Wirbel um die Thesen der Neurobiologen dadurch, dass sie diese stillschweigend akzeptierte, in der Regel kaum reflektierte Übereinkunft der empirischen Forscher bewusst machten. Eines jedoch steht fest: Wer wie Roth oder Singer Thesen vertritt, die auf durchaus ähnliche Weise schon bei Freud und Skinner, bei Marx und Weber, bei Darwin, Haeckel und Einstein – und nicht zu vergessen: auch bei Spinoza, La Mettrie, Hume, Schopenhauer und Nietzsche – zu finden sind, der kämpft ganz gewiss nicht auf verlorenem Posten – auch wenn so mancher diesen Eindruck gerne vermitteln wollte.

### 1.3 Die Verdrängung des eigentlichen Problems nach der scheinbar gelungenen philosophischen Rekonstruktion des freien Willens

Das vielleicht größte Manko der Debatte bestand darin, dass in ihr *zwei grundverschiedene Begriffe von Willensfreiheit* auftauchten, was dazu führte, dass die Diskutanten aneinander vorbei redeten. Während die Neurobiologen hartnäckig die klassische Willensfreiheitsthese attackierten, operierten viele Philosophen längst schon mit einem alternativen Willensfreiheitsbegriff, der eben nicht auf akausaler Freiheit beruhte und damit auch keineswegs das antinaturalistische „Prinzip der alternativen Möglichkeiten“ ins Feld führte. Für Vertreter eines „Minimalkonzepts der Freiheit“ wie Michael Pauen<sup>20</sup> gilt es nämlich bereits als ein Zeichen von „Willensfreiheit“, *wenn eine Person im Einklang mit ihren personalen Präferenzen oder Gründen handelt.* Diese Möglichkeit aber hatte kein Hirnforscher je bestritten. Warum sollte man auch etwas derart Offensichtliches in Frage stellen? Was Hirnforscher völlig zu Recht kritisierten, war, dass diese „personalen Präferenzen“ oder „Gründe“ eine nicht-naturalistische Basis haben könnten. *Denn selbstverständlich sind auch diese abhängig von neuronalen Prozessen, die ihrerseits nicht bewusst erfahrbar sind.*

Inwiefern nun führte der alternative Willensfreiheitsbegriff der Philosophen zu einer Verengung der Perspektive? Antwort: Weil dadurch die weitreichenden Folgen aus dem Blick gerieten, die durch einen konsequenten Abschied von der klassischen Willensfreiheitsidee erfolgen müss-

ten. „Willensfreiheit“ schien nach der Rekonstruktion der Philosophen plötzlich doch irgendwie möglich zu sein, was die erregten Gemüter einigermaßen beruhigte. Doch diese allgemeine Erleichterung wurde über einen Trugschluss erkaufte. *Denn das, was die Philosophen rekonstruierten, war nicht die Willensfreiheit, sondern eine spezifische Eigenschaft des menschlichen Gehirns, die bloß mit dem Begriff der „Willensfreiheit“ etikettiert wurde.*

Ich will nicht bestreiten, dass diese spezifische Eigenschaft unseres Gehirns für unser Denken, Erleben und Handeln, für Ethik und Politik von großer Bedeutung ist. Aber: Wir sollten uns davor hüten, durch die *identische Bezeichnung von Nicht-Identischem* Unterschiede zu eliminieren, die, wie ich noch zeigen werde, für unser Leben von höchster Relevanz sind. Ich schlage daher vor, dass wir für das philosophisch rekonstruierte Minimalkonzept der Freiheit nicht mehr den missverständlichen Begriff der „Willensfreiheit“ benutzen, weil dieser ursprünglich eben weit mehr noch meinte, als wir heute aufrecht erhalten können. Wir sollten stattdessen einen Begriff verwenden, der das, worum es den Verteidigern der Freiheit eigentlich geht, exakter trifft und der zudem, wie schon David Hume zeigte<sup>21</sup>, den Vorteil hat, dass er vom antinaturalistischen Begriff der Willensfreiheit trennscharf abgegrenzt werden kann: den Begriff der „Handlungsfreiheit“.

## **2. Sinnlich erfahrbare und übersinnlich konstruierte Freiheit: Warum man Handlungsfreiheit nicht mit Willensfreiheit verwechseln sollte**

Worin bestehen die Unterschiede zwischen Willens- und Handlungsfreiheit? In Schopenhauers berühmtem Ausspruch „Der Mensch kann tun, was er will, aber nicht wollen, was er will“, wird es auf den Punkt gebracht. Wir besitzen Handlungsfreiheit, *wenn wir das tun können, was wir tun wollen*. Momente, in denen uns solche Handlungsfreiheit plötzlich ermöglicht wird, werden von uns in der Regel als höchst beglückend erlebt. Erinnern Sie sich beispielsweise an den Klang der Pausenklingel in Ihrer Schulzeit oder an den Beginn eines Konzertes, auf das Sie sich im Vorfeld lange gefreut haben.

Willensfreiheit hingegen meint etwas völlig anderes. Es ist die Vorstellung, *wir könnten beliebig wollen, was wir wollen*. Damit ist kein „Wille zweiter Ordnung“<sup>22</sup> gemeint, sondern die in sich widersprüchliche und doch höchst folgenreiche Auffassung, wir wären göttergleiche Wesen, die sich unbeeinflusst von inneren und äußeren Determinanten „frei“ entscheiden könnten.

Wenn man die Möglichkeit einer solchen Willensfreiheit leugnet, so heißt das natürlich nicht, dass man auch die Möglichkeit der Handlungsfreiheit in Frage stellt. *Auch nach dem Abschied vom Konzept der Willensfreiheit bleibt es dabei, dass Menschen unter günstigen Umständen das tun können, was sie tun wollen*. Nur: Wir können nicht mehr unterstellen, dass Menschen auch beliebig wollen könnten, was sie wollen. Vielmehr müssen wir davon ausgehen, dass Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt stets nur *das wollen können, was sie aufgrund ihrer jeweiligen Eigenschaften und Erfahrungen in eben diesem Moment wollen müssen*. Was wir wollen, was wir können, auf welche Weise wir denken, wie wir handeln, ja: alle Eigenschaften, die unser „Selbst“ ausmachen – all das ist nicht *frei, beliebig, unbegründet*, es ist vielmehr das *notwendige Resultat hochkomplexer, chaotisch-deterministischer Wechselwirkungsbeziehungen*.

Handlungsfreiheit ist, so könnte man es formulieren, *sinnlich erfahrbare*, Willensfreiheit hingegen *übersinnlich konstruierte Freiheit*. Während wir die Zwänge, die unsere Handlungsfreiheit beschneiden, sehr deutlich spüren, ist Gleiches im Falle der fiktiv unterstellten Willensfreiheit nicht möglich.<sup>23</sup> Wir haben kein emotionales Sensorium für die Determinanten, die uns

zu dem gemacht haben, was wir sind: Dass beispielsweise unsere Vorliebe für Brecht dadurch gefördert wurde, dass Tante Erna beim Zubereiten des leckeren Vanillepuddings immer „Mäckie Messer“ trällerte, dass wir Bayern München nie leiden konnten, weil uns die Nase von Uli Hoeness fatal an den fiesen Nachbar von nebenan erinnerte, oder dass wir uns im Netz der Philosophie mit ihren rationalen Argumentationsmustern verdingen, weil sich in unserem Gehirn die fixe Idee etablierte, dass derartige Gedankenakrobatik Eindruck auf potentielle SexualpartnerInnen machen könnte<sup>24</sup> – vielleicht nicht den gleichen Eindruck wie das Spielen in einer Rockband, aber immerhin...

Sie könnten an dieser Stelle vielleicht einwenden, dass das hier vorgestellte Konzept die Menschen unzulässig „über einen Kamm“ scheidet. Ist es nicht so, dass es doch ganz beträchtliche Unterschiede zwischen den Menschen gibt, beispielsweise zwischen einer psychisch gesunden Person A, die sich nach rationaler Erwägung der verschiedenen Handlungsalternativen mit Freunden im Kino trifft, und einer Person B, die sich eigentlich das Gleiche wünscht, aber aufgrund einer massiven Angststörung die eigenen vier Wände nicht verlassen kann?

Nun, ich wäre der Letzte, der solche lebenspraktisch höchst bedeutsamen Unterschiede bestreiten wollte. Nur: Die hier angesprochenen Unterschiede betreffen keineswegs das Gebiet der *Willensfreiheit*. Weder Person A noch Person B kann sich von den offensichtlich höchst unterschiedlichen Determinanten der jeweiligen Lebensgeschichte abkoppeln, A ist also keineswegs „willensfreier“ als B. Der markante Unterschied zwischen beiden liegt im Bereich der *Handlungsfreiheit*, genauer der „*inneren Handlungsfreiheit*“, über die A im Vergleich zu B verfügt. Während Person A eben das tut, was sie will (nämlich sich im Kino mit Freunden treffen), kann B genau dies aufgrund widerstrebender *innerer Zwänge* nicht.

Wir Menschen unterscheiden uns also nicht darin, dass die einen über Willensfreiheit verfügen, die anderen nicht, wir unterscheiden uns in dem Ausmaß, inwieweit wir *Handlungsfreiheit* besitzen. Handlungsfreiheit umfasst zwei Dimensionen: *Äußere Handlungsfreiheit liegt vor, wenn wir nicht durch äußere Zwänge davon abgehalten werden, das zu tun, was wir wollen (beispielsweise weil wir in einer Diktatur leben, die die von uns angestrebte freie Meinungsäußerung unterdrückt), innere Handlungsfreiheit, wenn wir nicht durch innere Zwänge (beispielsweise irrationale Ängste) daran gehindert wer-*

*den, unseren Willen in die Tat umzusetzen. Fallen innere und äußere Handlungsfreiheit zusammen, liegt bereits das Optimum menschlichen Freiheitsvermögens vor: Wahrhaft frei sind wir, wenn wir weder innere noch äußere Zwänge wahrnehmen, die die Realisierung unseres Willens verhindern können.*

Wohlgemerkt: Es sind keineswegs, wie das Konzept der Willensfreiheit unterstellt, die Determinanten unseres Verhaltens *per se*, die unsere Freiheit begrenzen. Als *Zwang* werden von uns nur jene Determinanten empfunden, die im Widerspruch zu unserem jeweiligen Willen stehen. So sehe ich es durchaus nicht als Zwang, als Begrenzung meiner Freiheit, an, dass ich hier einen Vortrag halten muss und nicht etwa Jazz-Dance-Übungen vorführen darf. Würde man mir jedoch statt theoretischer Überlegungen rhythmische Tanzdarbietungen abverlangen, so würde ich dies sehr wohl als Zwang erleben – ganz im Gegensatz zu meiner sechzehnjährigen Tochter, bei der der Wille zum Tanz ungleich stärker ausgeprägt ist als der Wille zum akademischen Vortrag.

Vielleicht werden Sie an dieser Stelle einwenden, dass Ihnen der Wille in diesem Konzept allzu statisch erscheint. Kann man denn nicht auch an sich und seinem eigenen Willen arbeiten? Und ist die Möglichkeit zur *Selbstveränderung*, zur bewussten Steuerung unserer eigenen Willensbestrebungen nicht doch ein menschliches Vermögen, das man mit dem Begriff „Willensfreiheit“ umschreiben müsste?

Auch an dieser Stelle sollten wir die Begriffe sauber voneinander trennen. Niemand bestreitet, dass wir an uns und unseren Willensbestrebungen arbeiten können. Wir können uns beispielsweise vornehmen, unseren „Willen zur Zigarette“ oder unseren „Willen zum Halten von endlosen Monologen auf Diskussionsveranstaltungen“ aufzuheben. Aber: Damit wir Derartiges tun, muss bereits ein entsprechender Wille vorhanden sein, der unsere Energie in diese Richtung lenkt – und ein solcher „Meta-Wille“ zur Veränderung des eigenen Willens ist selbstverständlich ebenso determiniert wie jeder einfache Wille erster Ordnung. Wenn es uns gelingt, kraft eines solchen Meta-Willens unseren eigenen Willen zu verändern, so kann man dies zweifellos als ein Zeichen von *innerer Handlungsfreiheit* verstehen (wir haben es ja geschafft, das zu tun, was wir wollten, nämlich unseren Willen zu verändern), wir besitzen aber selbst in diesem glücklichen Falle immer noch keinen „freien“, der Naturkausalität enthoben, sondern bloß einen *von bestimmten Determinanten befreiten Willen*, der

*selbstverständlich wiederum durch Determinanten (letztlich durch entsprechende neuronale Muster) bestimmt ist.*

Indem wir auf diese Weise den klassischen Begriff der Willensfreiheit verabschieden und dessen abgemilderte Version durch den Begriff der inneren Handlungsfreiheit ersetzen, gewinnen wir vor allem *Eines: gedankliche Klarheit*. Jetzt, da wir den Begriff der Willensfreiheit nicht mehr brauchen, um etwas real Existentes (nämlich *innere Handlungsfreiheit*) zu beschreiben, können wir uns darauf konzentrieren, welche Folgen es hätte, wenn wir in unserem Leben auf das Konzept des freien Willens tatsächlich verzichten würden.

### **3. Willensfreiheit als „produktiver Irrtum“? Warum die Unterstellung von Willensfreiheit Handlungsfreiheit eher behindert als fördert**

Wer Willensfreiheit als *empirisches Phänomen* ablehnt, der muss deshalb noch lange nicht die *lebenspraktisch wirksame Zuschreibung von Willensfreiheit* kritisieren. Im Moment scheint es eher so zu sein, dass sich die Gelehrten im Falle der Willensfreiheit auf die Akzeptanz eines „*produktiven Irrtums*“ geeinigt haben: Zwar könne man die Idee des freien Willens empirisch nicht mehr aufrechterhalten, heißt es hierzu in einschlägigen Veröffentlichungen, aber in der Lebenspraxis müsse man wohl doch an dieser Idee festhalten, weil die Annahme der Willensfreiheit sowohl für das Individuum als auch für das Gemeinwohl ungemein nützlich sei.

Diese Haltung ist einigermaßen erstaunlich. Es kommt, wie man sich denken kann, nicht gerade häufig vor, dass gestandene Wissenschaftler wie beispielsweise Wolfgang Prinz behaupten, man solle *praktisch an etwas glauben, was theoretisch längst widerlegt ist*.<sup>25</sup> Aus welchen Gründen sollten wir uns ausgerechnet bezogen auf die Frage, ob unser Wille „frei“ oder natürlich verursacht ist – zweifellos eine der ganz zentralen Fragen unserer Existenz! – einem „produktiven Irrtum“ unterwerfen?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen, was der Begriff „produktiver Irrtum“ meint. Das Phänomen des „produktiven Irrtums“ ist uns aus der Motivationsforschung bekannt: Manche Sportler bringen besondere Leistungen, wenn sie ihren „Talisman“ in der Nähe wissen und versagen, wenn dieser verschwunden ist. Fußballtrainer tragen mitunter wochenlang das gleiche Hemd, das sie zufällig am Tag eines großen Sieges aus dem Schrank gezogen hatten. Und obwohl es selbstverständlich keinen direkten kausalen Zusammenhang zwischen der abergläubisch-monotonen Kleiderwahl eines Trainers und dem Torerfolg seines Mittelstürmers gibt, kann ein „Erfolgshemd“ durchaus das Selbstvertrauen und das Engagement einer Mannschaft fördern.

Sollten wir den „freien Willen“ demnach als „Talisman des modernen Menschen“ begreifen? Stachelt uns der Glaube an die Idee der Willensfreiheit, so haltlos er im empirischen Sinne auch sein mag, in unserer Lebenspraxis zu besonderen Leistungen an? Macht uns dieser Glaube zu

besseren, glücklicheren Menschen? Nutzt er tatsächlich so sehr dem Gemeinwohl, wie dies in der Diskussion immer wieder behauptet wird? Ist er tatsächlich unverzichtbar für ein humanistisches Menschenbild und für eine freie, humane Ethik und Politik?

Ich bin da entschieden anderer Meinung. Ich denke, dass die Idee der Willensfreiheit das Projekt einer humanen Entwicklung von Individuum und Gesellschaft eher *behindert*, als dass sie es *fördert*. Welche Gründe sprechen für eine solch kritische Einschätzung des Willensfreiheits-Glaubens? Schauen wir uns an, was der Glaube an den freien Willen als *weltbildgenerierende Determinante* auf den *drei Ebenen des menschlichen Lebens* bewirkt, also *erstens* auf der Ebene des Individuums (Mikrokosmos), *zweitens* auf der Ebene der individuellen Interaktion (Mesokosmos) sowie *drittens* auf gesellschaftlicher Ebene (Makrokosmos).

### 3.1 Die Ebene des Individuums (Mikrokosmos)

Welche Folgen hat das Konzept der Willensfreiheit, wenn es als individuelle Selbstzuschreibungsstrategie dient? Versetzen wir uns in die Lage eines an den freien Willen glaubenden Individuums:

Wenn das, was ich erreicht habe, in letzter Instanz nur von mir und meinem freien Willen abhängt, so bin ICH als „unbewegter Beweger“ allein verantwortlich für das, was ich tue und getan habe. Wenn ich es zu etwas gebracht habe, dann deshalb, weil ICH es zu etwas bringe. Wenn ich versagt habe, so nur deshalb, weil ICH ein Versager bin. Da ich das gleiche Verantwortungsprinzip auf die Anderen anwenden muss, bedeutet das, dass derjenige, der es zu mehr bringt als ich, nicht nur ein glücklicherer, sondern auch ein besserer Mensch ist, weil ER oder SIE es ja „aus freien Stücken“ zu mehr bringt, während derjenige, der es zu weniger bringt, ein (noch größerer) Versager ist, weil ER bzw. SIE es nicht schafft, das zu erreichen, was ICH kraft meines freien Willens bereits verwirklicht habe.

Fällt mein Vergleich zu den Anderen negativ aus, so provoziert das bei mir ein ganzes Arsenal von Minderwertigkeits-, Scham-, Schuld- und Peinlichkeitsgefühlen. Sieht meine Bilanz hingegen positiv aus, so bin ich erfüllt mit Stolz und mustere die Anderen arrogant und überheblich, denn schließlich hätten sie es ja auch zu mehr bringen können, *wenn sie nur gewollt hätten*.

Das Problem: Sowohl die negative (schuldbeladene) als auch die positive (stolzgeschwängerte) Bilanzierung eigener Leistungen hemmt die anzustrebende Veränderung des Individuums hin zu größerer Humanität. Das Individuum bleibt *ICH-fixiert*, gefangen in selbstwertdienlichen Wahrnehmungsverzerrungen in Bezug auf die Umwelt und die eigene Person. Es versucht, sich selbst über die eigenen Schwächen hinwegzutäuschen, die eigene Biographie zu retuschieren, um misslichen Minderwertigkeitsgefühlen zu entgehen. Misslingt dieser Versuch, versinkt das Individuum in Ohnmachtgefühle und Selbstmitleid. Zu kritischer Selbstanalyse ist es unter dieser Voraussetzung kaum fähig.

Was würde sich nun an diesem Bild ändern, wenn das Individuum sich keinen freien Willen, wohl aber die Möglichkeit von Handlungsfreiheit attestieren würde? Nun, wenn ich davon ausgehe, dass das, was ich erreicht habe, nur ein Produkt meiner genetischen Veranlagung sowie der zufällig angetroffenen äußeren Umstände ist, so fällt meine Bilanz völlig anders aus. Wenn ich etwas in besondere Weise können sollte, so gibt es keinen Grund für Überheblichkeit, da ich ja weiß, dass meine Leistungen nicht auf mich als „unbewegten Beweger“ zurückzuführen sind, sondern auf ein ungeheuer komplexes Netzwerk von Ursachenfaktoren. Gleichermaßen muss ich mich bei einer negativen Leistungsbilanz auch nicht mit Minderwertigkeits-, Scham-, Schuld- und Peinlichkeitsgefühlen herumplagen. Schließlich *kann ich nicht mehr können*, als ich vor dem Hintergrund der mich bestimmenden, ja mein ICH erst erzeugenden Determinanten *können kann*.

Hier finden wir den Grund dafür, weshalb Einstein meinte, dass die Aufhebung der Willensfreiheitsidee dazu führe, dass wir uns selbst und die anderen nicht mehr „gar zu ernst“ nehmen würden. In der Tat: Die meist mit heiligem Ernst vorgetragene Ego-Fixierung, die seltsame Eigenart von Menschen, sich mit stolzgeschwängelter Brust etwas auf sog. „eigene Leistungen“ einzubilden und im nächsten Moment schlimm darunter zu leiden, falls sie in irgendeiner Hinsicht versagt haben sollten, erhält nach dem Abschied vom freien Willen eine durchaus komische Note.

Wie kann man beispielsweise auf eigene Schönheit stolz sein, wenn man weiß, dass diese doch nicht zuletzt abhängig ist von einer zufälligen Anordnung von Adenin, Thymin, Guanin und Cytosin (den vier Basen der DNA), die zu einem Zeitpunkt zusammengewürfelt wurden, als das nun so stolzgeschwängerte ICH noch gar

nicht existierte? Und wie könnte ich etwa stolz darauf sein, diesen Vortrag hier in Lech halten zu dürfen? Auch dies ist doch nicht auf mich als „unbewegtem Beweger“ zurückzuführen, sondern auf Trilliarden von Faktoren, genetischer Ausstattung etwa oder schulischer Förderung, vor allem aber auch auf die unzähligen kleinen Zufälle in meiner Lebensgeschichte. So war es beispielsweise purer Zufall, dass ich im Alter von 15 Jahren eine extrem preiswerte Ausgabe der Schopenhauer-Werke im Antiquariat erstand, was mein Denken nachhaltig prägte. Eigentlich wollte ich damals nämlich gar keinen Schopenhauer erwerben, doch die parallel angebotene Hegel-Ausgabe war mir schlichtweg zu teuer. Nicht auszudenken, wie mein Leben verlaufen wäre, wenn ich damals mehr Geld gehabt und zu Hegel gegriffen hätte! Folgt man Schopenhauers bissigen Hegel-Verrissen<sup>26</sup>, stünde ich heute gewiss nicht hier...

Scherz beiseite, worum es mir geht, ist Folgendes: Auch wenn es ganz sicher nicht leicht ist, die Idee des freien Willens aufzugeben, da uns diese Zuschreibung von Kindesbeinen an antrainiert wird und sie zudem auch noch der Intuition des „naiven Realismus“ entspricht<sup>27</sup> – wem dies in umfassendem Maße gelingt, der entwickelt in Bezug auf die immer wieder auftretende Selbstwertproblematik eine *ungeheure Gelassenheit*. Das heißt nicht, dass er deshalb zu kritischer Selbstanalyse oder -veränderung nicht fähig oder willens wäre. Im Gegenteil: Wer es nicht mehr nötig hat, sich selbst etwas vorzumachen, der kann weit wirksamer an sich selber arbeiten – und eben dies führt zu einer Steigerung der Möglichkeiten *innerer Handlungsfreiheit*. Gerade jene, so meine These, die sich von der Willensfreiheit verabschiedet haben, können sich in ihrer Lebenspraxis mehr „Freiheiten“ herausnehmen. Sie sind in der Regel unabhängiger, origineller, flexibler, weniger opportunistisch, trauen sich viel eher, unorthodoxe Wege zu gehen. Warum? Weil bei ihnen die Angst vor dem eigenen Versagen weit geringer ausgeprägt ist als bei jenen, die sich mit dem „Folter-Instrument“ des freien Willens (Nietzsche) und den damit verbundenen Selbstwertproblemen herumquälen müssen. Albert Einstein war ein gutes Beispiel für einen Menschen, der die Freiheitsräume jenseits der Willensfreiheit für sich nutzbar machte, Thomas Edison, der größte Erfinder der Menschheit, ein *anderes*.

Leider gibt es meines Wissens kaum empirische Studien, die sich mit dieser Fragestellung befassen. Operationalisierbar wären die Hypothesen sehr wohl: Man könnte beispielsweise die

Wirkung des Appells an den eigenen „freien Willen“ auf den Diäterfolg übergewichtiger Patienten<sup>28</sup> untersuchen und hierzu zwei Gruppen bilden. In der einen Gruppe müsste man konsequent an den „freien Willen“ appellieren („Sie schaffen das ganz sicher, sie müssen es nur wollen! Werden Sie nur nicht schwach!“), in der anderen Gruppe stattdessen immer wieder Entschuldigungen aussprechen („Versuchen Sie ihr Bestes! Sie haben ganz gewiss noch ungeahnte Potentiale, doch wenn Sie versagen sollten, machen Sie sich deshalb nur keine Vorwürfe! Letztlich sind wir alle doch nur Opfer unserer eigenen Geschichte!“).

Stimmt die Hypothese, dass die Suspendierung der Willensfreiheitsidee zu einer Stärkung der inneren Handlungsfreiheit führen kann, so sollten diejenigen, die man schon im Vorfeld für mögliches Versagen entschuldigt, signifikant stärker abnehmen. Warum? Weil ein Verstoß gegen den Diätplan in dieser „Entschuldigungsgruppe“ die Selbstwertproblematik nicht weiter ankurbeln würde und daher das eigene Versagen im Gegensatz zur „Willensfreiheitsgruppe“ nicht durch Essattacken kompensiert werden müsste. Dies wäre ein durchaus aussagekräftiger, empirischer Beleg für die These, dass die Aufhebung der Willensfreiheitsidee innere Handlungsfreiheit nicht untergräbt, sondern diese unter bestimmten Umständen erst ermöglicht.

Stichwort „Ermöglichung von Handlungsfreiheit“: Psychotherapie ist über weite Strecken nichts anderes als dies. Es ist der Versuch, *innere Handlungsfreiheit durch den Abbau innerer Zwänge (wieder-)herzustellen*. Ich wage zu behaupten, dass ein nicht geringer Teil des therapeutischen Erfolges daher rührt, dass der Therapeut den Patienten durch die Benennung der Ursachen seines problematischen Verhaltens oder seines psychischen Leids, *entschuldigt*.<sup>29</sup> Die psychotoxische Wirkung subjektiver Schuldgefühle ist nämlich enorm. Sie äußern sich in psychosomatischen Erkrankungen, in Depressionen, mitunter in handfesten Persönlichkeitsstörungen. *Entstehen können solche Schuldgefühle nur auf der Basis der Unterstellung von Willensfreiheit*. Ein Mensch, der sich von dieser Fiktion verabschiedet hat, empfindet keine *Schuld*, da er sich nicht anders hatte entscheiden können, als er sich de facto entschieden hat. Wohl aber kann er *Reue* empfinden, wenn er durch unethisches oder fahrlässiges Verhalten sich oder anderen Menschen Leid zugefügt hat.

Schuld und Reue sind, was leider häufig übersehen wird, sehr unterschiedliche Konzepte, die vom psychischen Apparat auch höchst un-

terschiedlich verarbeitet werden. Wer aufrichtig *bereut*, der konzentriert sich auf die *objektive Unverantwortlichkeit seines Verhaltens* und versucht dieses künftig abzustellen. Wer sich hingegen *subjektiv schuldig* fühlt, *bleibt auf sich selbst fixiert* und häufig genug führt diese Konzentration auf die eigene *subjektive Verantwortung* dazu, dass das Individuum nicht die Kraft aufbringt, sich *objektiv verantwortlicher* zu verhalten. „Während Schuldgefühle uns quälen, lähmen, unsere gesamte Energie aufbrauchen können“, schreibt hierzu die Psychologin Doris Wolf, „fühlen wir uns mit Reuegefühlen in der Lage, aktiv zu werden.“<sup>30</sup> Insgesamt, meine ich, finden wir hier ein fruchtbares, bislang kaum beachtetes Feld für die psychologische Grundlagenforschung.

### 3.2 Die Ebene der individuellen Interaktion (Mesokosmos)

Unter der Voraussetzung der Willensfreiheitsunterstellung wird der Mitmensch zu einer ständigen Bedrohung, denn er könnte ja aufdecken, wo die eigenen Schwächen liegen. Schwächen, zu denen das Individuum kaum stehen kann, weil es sich ja angeblich „frei“ – also ungezwungen – zu ihnen entschlossen hat und sie daher peinlicherweise auch selbst subjektiv verantworten muss. Kritische Argumente der Mitmenschen werden daher als große Gefahr empfunden, als *unmittelbare Existenzbedrohung*. Da gilt höchste Alarmbereitschaft. Kommando: Augen und Ohren zu und durch! Hoffnung besteht allein darin, dass der Andere selbst auch irgendwo schwache Stellen hat. So ist die Diskussion, die die Diskutierenden eigentlich weiter bringen sollte, häufig nichts weiter, als ein Bombardement von Argumenten, die nicht die verhandelte Sache auf den Punkt, sondern den Gegner an seiner schwächsten Stelle treffen sollen. Das Argument ist unter dieser Voraussetzung *kein Geschenk*, das ich dem Anderen unterbreite, das ihm die Möglichkeit bietet, sein Denken zu entprovinzialisieren, es ist *eine Waffe*, die erbarmungslos eingesetzt wird, um unliebsame Kritik an der eigenen Person abzuwehren.

Die Akzeptanz der Willensfreiheit führt allerdings nicht nur dazu, dass wir tendenziell unfähig werden, fruchtbare Debatten zu führen.<sup>31</sup> Sie verhindert auch, dass wir dem Anderen und uns selbst verzeihen können. Denn jede Schandtat wird noch um einiges schändlicher, wenn wir davon ausgehen, dass sich der Täter/die Täterin frei zu ihr entschieden hat. Wie könnten wir je-

manden verzeihen, der sich „frei“, ohne objektive Ursachen, dazu entschlossen hat, uns zu betrügen, zu berauben, zu verletzen?

Hier finden wir den Grund dafür, warum Einstein die Aufhebung der Willensfreiheitsidee „beim Erleiden der Härten“ seines Lebens als „Trost“ und als „unerschöpfliche Quelle der Toleranz“ empfand. Warum macht uns der Abschied von der Willensfreiheit toleranter? Man kann es vielleicht mit einem alten lateinischen Sinnspruch erklären: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto – Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd.*

Bin ich mir im Klaren darüber, wie viele unkontrollierbare Faktoren am Zustandekommen dieses meines eigenen ICHs beteiligt waren, so kann ich mir leicht vorstellen, dass unter anderen Bedingungsfaktoren aus dem Kind, das meine Mutter vor vielen Jahren zur Welt brachte, ein ganz anderer Mensch hätte werden können. Schon kleine Veränderungen im genetischen Code oder ein Sauerstoffmangel bei der Geburt hätten dazu geführt, dass dieses andere ICH heute keine Bücher schreiben, sondern Kugelschreiber in einer Behindertenwerkstatt zusammensetzen würde. Ein anderes häusliches Milieu oder andere peer groups hätten dazu führen können, dass dieses ICH heute als Schwerverbrecher im Gefängnis säße – und wäre es unter totalitären Verhältnissen aufgewachsen, so hätte es sich vielleicht zu einem eiskalten Nazi-Schergen entwickelt.

Hier liegt wohl die größte Provokation, die mit dem Abschied von der Willensfreiheitsidee verbunden ist: Fällt nämlich das „Prinzip der alternativen Möglichkeiten“ weg, so wird es zu einem reichlich absurden Unternehmen, jemanden *moralisch* dafür zu verurteilen, dass er derjenige ist, der er aufgrund seiner Lebensgeschichte notwendigerweise sein muss. *Ein echtes Verständnis der Bedingungsfaktoren individuellen Handelns macht moralische Verurteilung unmöglich.* Je genauer wir hinsehen, desto klarer erkennen wir, dass die *Täter* stets auch *Opfer* der Geschichte sind. So sehr Moralisten darunter leiden werden: *Unter der Perspektive der Willensbedingtheit mutiert nicht nur das so genannte „Böse“, sondern auch das so genannte „Gute“ zu einem banalen, inhaltsleeren Begriff.*<sup>32</sup>

Aber – so wird man hier wahrscheinlich einwenden – läuft eine derartige Entschuldigung schlimmster Verbrecher, ein derartiger Abgesang auf die Moral, nicht auf eine Relativierung aller ethischen Maßstäbe hinaus? Nein! *Denn die moralische Entschuldigung der Täter impli-*

ziert keineswegs die ethische Rechtfertigung ihrer Taten. Wir müssen endlich lernen, die ethische Frage nach der objektiven Verantwortbarkeit einer Tat von der moralischen Scheinfrage nach der subjektiven Verantwortung des Täters zu trennen<sup>33</sup>, denn diese Scheinfrage beruht – wie gesagt – auf einer falschen Denkvoraussetzung, nämlich der Unterstellung, dass ein Mensch zum Zeitpunkt X sich wundersamer Weise hätte anders entscheiden können, als er es tat. Wer den gewaltigen Unterschied zwischen der Entschuldigung der Täter und der Rechtfertigung der Tat verstanden hat, der weiß, dass ein Verbrechen auch dann noch ein Verbrechen ist, wenn der Täter gar nicht die Möglichkeit hatte, anders zu handeln. Wir müssen keineswegs unterstellen, dass Hitler, Stalin, Konstantin der Große oder Papst Innozenz III. sich „aus freien Stücken“ zu ihren Untaten entschlossen haben, um diese ethisch als Verbrechen verurteilen zu können.<sup>34</sup>

### 3.3 Die gesellschaftliche Ebene (Makrokosmos)

Die gravierenden Folgen der Willensfreiheitsunterstellung werden gerade dann deutlich, wenn man ihre Wirkung auf größere soziale Zusammenhänge untersucht. Hier nämlich erweist sie sich als *probates Instrument zur Rechtfertigung sozialer Ungleichheit*. Die Vorstellung, jeder sei in letzter Instanz „seines Glückes Schmied“, rechtfertigt die Armut der Armen und den Reichtum der Reichen. Sie macht die Glücklichen glücklicher und die Unglücklichen unglücklicher, sie gibt denen Zuversicht, die sie ohnehin haben und nimmt sie jenen, die sie ohnehin nicht besitzen.

Für moderne westliche Gesellschaften, so meine These, gilt folgende Regel: *Je stärker die Idee der Willensfreiheit gesellschaftlich etabliert ist, desto eher wird soziale Ungleichheit toleriert und desto drakonischer fallen auch die Strafmaßnahmen des jeweiligen Rechtssystems aus*. Um diese These zu untersuchen, könnte man beispielsweise die Unterschiede zwischen den USA und skandinavischen Ländern analysieren. Während US-Amerikaner den „Amerikanischen Traum“ vom Selfmade-Man, der es als „unbewegter Beweger“ vom „Tellerwäscher zum Millionär“ schaffen kann, in hohem Maße internalisiert haben, begreifen Schweden und Dänen den Menschen weit eher als ein „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“.

Von daher ist es verständlich, dass in den USA der Sozialstaatsgedanke unterentwickelt

und das Rechtssystem von Rache- und Sühnegedanken geprägt ist, was u.a. auch die hohe gesellschaftliche Akzeptanz der Todesstrafe sowie die harten Bedingungen in US-Gefängnissen erklärt. Dagegen spielt in Schweden die Idee der sozialen Sicherung eine weit aus bedeutendere Rolle, während das Konzept von Rache, Sühne und moralischer Schuld im dortigen Rechtsverständnis fast vollständig in den Hintergrund rückt. Strafe zielt hier eben nicht darauf ab, es dem Delinquenten „heimzuzahlen“, im Zentrum steht vielmehr der *Schutz der Gesellschaft*. Dazu trägt Strafe in zweifacher Hinsicht bei: *Erstens* können mittels Strafe gefährliche Täter, die auch künftig noch enormen Schaden anrichten könnten, aus dem Verkehr gezogen werden, und *zweitens* führt die Strafandrohung, d.h. die in Aussicht gestellte Sanktionierung unerwünschter Handlungen, ganz allgemein dazu, dass derartige Verhalten in der Gesellschaft seltener auftritt. Warum? Weil die Strafen die Kosten einer Handlungsweise (beispielsweise Diebstahl) erhöhen und somit diese Handlungsoption für die Individuen an Attraktivität verliert.

Vielleicht fühlen Sie sich unwohl bei dem Gedanken, Strafmaßnahmen auszusprechen, obwohl doch nach dem Abschied von der Willensfreiheitsidee die Voraussetzung von Schuldfähigkeit im strengen Sinne gar nicht mehr erfüllt ist. Ist es wirklich rechtens, einen Täter für eine Handlung zu bestrafen, gegen die er sich vor dem Hintergrund seiner spezifischen Lebenserfahrungen im Moment der Tat gar nicht entscheiden konnte?

Möglicherweise hilft uns eine Analogie dabei, diesen scheinbaren Widerspruch zu verstehen. Im Prinzip kann man das Strafgesetzbuch mit einer Speisekarte im Restaurant gleichsetzen: So wie hier für Menü X die Kosten X anfallen, so muss man laut Strafgesetzbuch für Delikt Y die Kosten Y übernehmen. Habe ich das teuerste Menü auf der Speisekarte gewählt, so muss ich diese Rechnung begleichen – und dabei ist es völlig bedeutungslos, dass meine fatale Leidenschaft für Kaviar, Hummer und Trüffel keineswegs durch „freie Wahl“, sondern durch unzählige biologische wie kulturelle Determinanten ursächlich bedingt ist. Ebenso muss ich die Kosten für einen Mord übernehmen – und aus dieser Klemme hilft mir weder der Verweis auf das schlechte Rollenmodell meiner peer group noch ein populationsgenetisches Gutachten, welches aufzeigt, dass in meiner Familie seit Generationen bereits eine besondere Neigung zum Jähzorn vererbt wird. Was für den Wirt wie auch für

den Staat zählt, ist das objektive Faktum, dass ich Menü X gewählt bzw. den strafrechtlich relevanten Regelverstoß Y begangen habe. Wir müssen also keineswegs Willensfreiheit (und damit verbunden: Schuldfähigkeit im strengen Sinne) unterstellen, um die Kosten für ein bestimmtes Verhalten, d.h. auch Strafmaßnahmen, zu legitimieren.

Wenn demnach auch nach dem Abschied der Willensfreiheitsidee Strafmaßnahmen möglich sind, worin besteht dann der Unterschied zum bestehenden Strafsystem? Antwort: in der *Funktion der Strafe*, die unter dieser Voraussetzung einen rein *technischen*, keinen *moralischen* Charakter hat, sowie im *Umgang mit dem Täter*. Wer kriminelles Handeln als *ursächlich bedingt* begreift, der wird größeres Gewicht darauf legen, dass bereits im Strafvollzug alle Möglichkeiten genutzt werden, das Selbst- und Weltbild sowie die Verhaltensoptionen der Delinquenten systematisch zu ändern. Und er wird sich selbstverständlich auch viel stärker um Maßnahmen im Bereich der *Prävention* bemühen. Hier gibt es wahrlich viel zu tun. Unter den bestehenden sozio-ökonomischen Bedingungen müssen wir uns wirklich nicht darüber wundern, dass die Kriminalitätsraten in bestimmten gesellschaftlichen Gruppen (Unterschicht- und Migrantenfamilien) so furchtbar hoch sind. Wer keine Möglichkeiten des gesellschaftlichen Aufstiegs sieht, den schrecken Strafmaßnahmen nur wenig. Fatalerweise muss man sogar zugestehen, dass unter bestimmten sozialen Bedingungen das „Abgleiten in die Kriminalität“ als eine durchaus rationale Entscheidung erscheinen kann.

#### **4. Die falsche Aufhebung der Willensfreiheitsidee:**

#### **Warum der Fatalismus am „Naturgesetz des Lebens“ scheitern muss**

Vielleicht ist es Ihnen aufgefallen: Als ich eben meine Hypothese formulierte, dass der Grad der Akzeptanz der Willensfreiheitsidee mit höherer Toleranz von sozialer Ungleichheit und härteren Strafen einhergehe, begrenzte ich diese Regel auf „moderne westliche Gesellschaften“. Warum? *Weil diese Gesellschaften aufgrund ihrer historischen Genese in besonderer Weise von der Autonomie des Individuums ausgehen und sämtliche Freiheitsrechte auch konsequent vom einzelnen Individuum her definieren.* Das Individuum ist in dieser *idealtypisch* „westlichen Perspektive“<sup>35</sup> kein ohnmächtiges Erfüllungsinstrument eines ominösen Schicksals, sondern es bestimmt selbst nach den jeweiligen Interessen und Bedürfnissen, worin es den Sinn seiner Existenz sieht, welchen Lebensweg es einschlagen möchte etc. Diese konsequente Orientierung an den Selbstbestimmungsrechten des Individuums nenne ich die *„Weisheit des Westens“*.

In „östlichen Kulturen“ finden wir *idealtypischer Weise* eine völlig andere Denkungsart vor. Hier steht nicht das einzelne Individuum im Zentrum, sondern die soziale Gemeinschaft oder aber das angeblich alles bestimmende Schicksal. Vor dem Hintergrund dieser weltanschaulichen Prämissen ist die grobe Missachtung individueller Rechte keineswegs erstaunlich – weder die erschreckende Hinrichtungspraxis in China noch die gleichmütige Akzeptanz sozialer Ungleichheit in Indien.

Bekanntlich führte die Vorstellung eines „schicksalhaften Karmas“ in der indischen Geschichte zu einer über viele Jahrhunderte stabilen Herrschaft der oberen Kasten über die unteren. Wer in die Kaste der „Unberührbaren“ hineingeboren wurde, dem war gesellschaftlicher Aufstieg prinzipiell verwehrt – eine Form *struktureller Gewalt*, gegen die sich die davon betroffenen Individuen in ihrem Schicksalsglauben allerdings kaum zur Wehr setzten, weil sie hofften, durch die Abarbeitung ihres Karmas im nächsten Leben die Ernte ihrer Mühen einfahren zu können. Wie menschenverachtend diese Idee ist, wird nicht nur deutlich, wenn man sich vor Augen führt, zu welchem Leben „Unberührbare“ oder „Tempeltänzerinnen“ gezwungen sind. Es zeigt sich auch, wenn man diese Idee, wie dies einige esoterische Rechtsausleger längst getan ha-

ben<sup>36</sup>, auf die Verbrechen der Nazi-Zeit anwendet. Demnach haben nämlich die Juden in den Konzentrationslagern bloß ihr „schlechtes Karma“ abgearbeitet, die NS-Schergen ihnen somit durch die Bereitstellung unmenschlicher Lebensbedingungen sogar einen Dienst erwiesen.

So ethisch verwerflich und auch empirisch halsbrecherisch solche Ideen sind, so hat der Karmaglaube doch einen rationalen Kern. Denn in der Tat stimmt es, „dass alles mit allem verbunden ist“, wie es in entsprechenden Veröffentlichungen immer wieder heißt. Dass ich diesen Vortrag hier und heute halte, ist zweifellos das Ergebnis einer unglaublich komplexen Ursachenkette, die zeitlich etwa von den Ursprüngen unseres Universums bis zum Frühstück heute morgen reicht, die nicht nur den Einschlag jenes Felsbrockens miteinschließt, der die Dinosaurier vernichtete und den Aufstieg der Säugetiere begründete, sondern auch den Untergang des römischen Imperiums, die Politik Napoleons und Bismarcks oder die vielen kleinen Zufälle meiner eigenen Lebensgeschichte, die wiederum von den Lebensgeschichten unzähliger anderer Menschen nicht abgekoppelt werden kann. Ja, dieses chaotisch-deterministische Ursachengeflecht ist derartig labil, dass vielleicht niemand der hier Anwesenden existieren würde, wenn vor sagen wir einmal 2500 Jahren ein griechischer Bauer an einem einzigen Tag 15 Minuten später aufgestanden wäre. Unter Umständen hätte selbst eine derart kleine Abweichung im Leben einer längst vergessenen Person einen derartigen Einfluss auf die Weltgeschichte haben können, dass es in ihr keinen Hitler, keinen Stalin, keinen Gandhi oder Einstein gegeben hätte und sehr wahrscheinlich auch kein Philosophicum Lech.

Kurzum: „Alles ist mit allem verbunden“ – als empirische Tatsachenbeschreibung kann man dies durchaus stehen lassen. Der Fehler der Schicksalsgläubigen besteht allerdings darin, dass sie dem chaotisch-deterministischen Ursachengeflecht unserer Welt *eine verborgene Sinnhaftigkeit* unterstellen, welche mit dem *wissenschaftlichen Eleganzprinzip* nicht in Einklang zu bringen ist. Das Universum, das wir beobachten, hat nämlich, so formuliert es Richard Dawkins, „genau die Eigenschaften, mit denen man rechnet, wenn dahinter kein Plan, keine Absicht, kein Gut oder Böse steht, nichts außer blinder, erbarmungsloser Gleichgültigkeit“.<sup>37</sup> In einem derartig strukturierten Universum werden notgedrungen „manche Menschen verletzt, andere haben Glück, und man wird dahinter weder Sinn

und Verstand noch irgendeine Gerechtigkeit finden.“<sup>38</sup>

Im Kern besteht der Fehler der Schicksalsgläubigen – übrigens auch der Fehler derer, die im christlichen Sinne von einer göttlichen Heilsgeschichte ausgehen<sup>39</sup> – darin, dass sie einen *finalistischen Fehlschluss* begehen. Zwar stimmt es, dass wir allesamt nur deshalb existieren, weil eben jene kosmologischen, biologischen, kulturellen Ursachenfaktoren vorliegen, die dies ermöglichen. Das heißt jedoch nicht, dass diese Faktoren vorherrschen, *damit* wir existieren können.<sup>40</sup>

Durch die Zurückweisung des finalistischen Fehlschlusses können wir mühelos die Intuition entkräften, dass die Aufhebung der Willensfreiheitsidee notwendigerweise mit Schicksalsglauben zusammenfallen muss. Dieses Universum folgt aller Wahrscheinlichkeit nach *keinem vorgegebenen Plan, keiner höheren Absicht*, sondern unterliegt dem *sinnfreien Wechselspiel von Zufall und Notwendigkeit*. Doch reicht diese Widerlegung des Schicksalskonzeptes aus, um die ungunstigen Gefühle aufzuheben, die uns in Anbetracht der uns determinierenden Ursachenketten befallen können?

Man muss wohl einräumen, dass die alternative Vorstellung, wir wären bloß Spielbälle von Zufall und Notwendigkeit, nicht minder erschütternd ist. Sind wir wirklich bloß kompliziert aufgebaute Maschinen, die auf dem Laufband der Zeit das zu tun verurteilt sind, was ihre jeweilige Programmierung vorgibt? Wenn ja, hätte eine überragende Intelligenz, die alle Zufälle und Notwendigkeiten in ihre Kalkulation einbeziehen kann, nicht schon am Anfang des Universums berechnen können, was wir hier und heute am 16. September 2006 in Lech tun, oder schlimmer noch: *was wir in 5 Jahren tun werden?* Ist es vielleicht so, dass – wenn Willensfreiheit nicht existiert – unsere Zukunft längst schon geschrieben ist und wir mit unserem Leben nur noch das abarbeiten, was ohnehin nicht mehr zu ändern ist?

Wie wir noch sehen werden, ist auch diese Abart des Fatalismus keineswegs notwendigerweise mit dem Abschied von der Willensfreiheit verbunden. Wer eine derartige Verknüpfung herstellt, der übersieht nämlich einen fundamentalen Unterschied, der das *Reich des Lebenden* vom *Reich des Nicht-Lebenden* trennt. Leider – so muss man konstatieren – ist die Wirkungsgeschichte der von La Mettrie verwendeten Metapher vom „Mensch als Maschine“<sup>41</sup> in dieser Hinsicht kontraproduktiv gewesen.<sup>42</sup>

Was ist so falsch an diesem Bild? Nun, so trivial es auch klingt: Der Mensch ist auch nach der Aufhebung der Willensfreiheitsunterstellung *keine Maschine*, sondern ein *Lebewesen*. *Lebewesen unterscheiden sich von Maschinen, Steinen, Gebirgen oder Tischen dadurch, dass sie von einem Prinzip geprägt sind, das Nicht-Lebewesen völlig fremd ist: dem Prinzip Eigennutz*. Der Unterschied zwischen einem Menschen und einer Maschine ist keineswegs darin zu sehen, dass der Mensch im Gegensatz zur Maschine über einen „freien Willen“ verfügt, sondern darin, *dass der Mensch überhaupt über einen Willen verfügt*. Im Gegensatz zu bloßen „seelenlosen Automaten“ besitzen lebende Systeme „*Interessen*“, sie suchen angenehme Reize auf und vermeiden unangenehme. Zwar ließe sich auch ein Roboter so programmieren, dass er bestimmte Reize meidet, die seinem System schaden könnten, aber diese Strategie hätte für ihn selbst keinerlei „*Bedeutung*“, da nichts für ihn von „*Bedeutung*“ sein kann, solange er nicht selber von echten (nicht bloß *simulierten!*) *eigennützigen Interessen* (Bedürfnisse, Gefühle etc.) gesteuert wird.<sup>43</sup>

Inwiefern nun steht dieses Prinzip des Eigennutzes der fatalistischen Vorstellung entgegen, dass schon in den Anfangsbedingungen des Universums angelegt war, wie wir heute denken, empfinden und handeln? Antwort: *Weil eigennützige Systeme per se unberechenbar sind*.

Stellen Sie sich zur Veranschaulichung bitte Folgendes vor: Sie stehen im dritten Stock eines Gebäudes, neigen sich aus dem Fenster heraus und lassen einen Stein fallen, der durch das Geäst des großen Baumes vor dem Haus auf den Boden fällt. Wenn Sie die Ausgangsbedingungen genau kennen, so können Sie die Flugbahn dieses Steines exakt errechnen. Nun aber stellen Sie sich vor (bitte nur vorstellen, nicht in die Praxis umsetzen!), sie lassen statt eines Steines Ihre Hauskatze aus gleicher Höhe fallen. Selbst wenn Sie die Ausgangsbedingungen genau kennen, werden Sie nicht berechnen können, wie sich die Katze während des Flugs verhält. Im Gegensatz zu dem Stein wird Ihre Katze nämlich versuchen, *das Beste aus Ihrer Lage zu machen*, d.h. sie wird versuchen, sich irgendwie am Geäst des Baumes festzuhalten, um den unsanften Aufprall auf dem Boden zu vermeiden. Gesetzt der Fall, Sie würden diese Versuche mehrmals wiederholen, so würden sich weitere Unterschiede zeigen. Während der Stein unter exakt gleichen Bedingungen immer gleich fallen wird, wird Ihre Katze *hinzulernen*. Und wahrscheinlich würde es Ihnen recht bald auch nicht

einmal mehr gelingen, ihre Katze überhaupt in den dritten Stock des Hauses zu locken.

*Leben folgt – so können wir hieraus schließen – anderen Gesetzmäßigkeiten als Nichtleben*. Es ist ein Fehler, Lebewesen als bloß mechanische Black-Box-Systeme zu betrachten, die von außen vollständig determiniert werden könnten. Leben zeichnet sich nämlich durch eine Eigenschaft aus, die es im Reich des Nichtlebendigen schlichtweg nicht gibt: *Selbststeuerung*. Jedes Lebewesen versucht notwendigerweise, in jeder Situation *das Beste für sich* herauszuholen. Dies wiederum erfordert eine Eigenschaft, die man im Reich des Nichtlebendigen ebenfalls niemals antreffen wird, nämlich *Kreativität*.

Was ist Kreativität? *Kreativität ist das Vermögen, vorgegebene Wirkfaktoren so umzukodieren, dass dabei mitunter etwas völlig Neues, Noch-Nie-Da-Gewesenes, entstehen kann*.<sup>44</sup> *Kreativität nutzt das Vorhandene zur Neuschöpfung und bringt dadurch Überraschendes, Unerwartetes hervor*. Auf Grund dieser *schöpferischen Eigenschaft des Lebens* ist selbiges nicht nur theoretisch, sondern prinzipiell unberechenbar. Deshalb hätte keine auch noch so große kosmische Intelligenz vor Jahrmillionen diagnostizieren können, dass aus dem damals eher unauffälligen Zweig der Säugetiere jemals ein Wesen hervorgehen würde, welches in der Lage ist, Gedichte zu schreiben oder über Satelliten zu kommunizieren. Und selbstverständlich hätte diese Intelligenz, sofern sie den kleinen Adolf Hitler als zweijährigen Buben, daumenlutschend und mit vollen Windeln beobachtet hätte, ebenso wenig errechnen können, dass dieses Kerlchen später einmal Millionen von Menschenleben ruinieren würde.

Vielleicht ist es dies, was Julian Nida-Rümelin mit der „*Unterbestimmtheit*“ des Willens<sup>45</sup> meinte. Nur handelt es sich hierbei wahrlich nicht um eine „*naturalistische Unterbestimmtheit*“, auch nicht um eine *physiologische*, sondern allenfalls um eine *physikalische*. Wenn Sie so wollen, tritt damit an die Stelle des alten *Körper-Geist-Dualismus* ein alternativer Dualismus, nämlich *der Dualismus von Leben und Nichtleben*. Selbstverständlich gelten im Bereich des Lebendigen alle Naturgesetze, die auch für nichtlebende Systeme gelten, nur werden diese durch ein weiteres, eben nur für lebende Systeme gültiges Naturgesetz ergänzt: *das Prinzip Eigennutz*. *Ein Lebewesen kann sich über dieses spezielle Naturgesetz ebenso wenig erheben wie über das Gravitationsgesetz*. In meinem Beispiel der fallenden Katze wirkten notwendigerweise beide

Gesetze, der fallende Stein hingegen war nur dem letzteren unterworfen.

Wir sind gewohnt, Naturgesetze in mathematischen Formeln auszudrücken. Bei einfacher strukturierter Spezies gelingt dies im Falle des Eigennutz-Gesetzes auch recht gut. So können wir etwa die berühmte *Hamilton-Formel*  $K < rN$  benutzen, um die Wahrscheinlichkeit altruistischen Verhaltens in Abhängigkeit zum Verwandtschaftsgrad des Nutznießers zu bestimmen.<sup>46</sup> Im Falle des Menschen ist das biologische Eigennutzprinzip allerdings so stark kulturell überformt, dass solche einfachen Modelle hoffnungslos versagen.<sup>47</sup> Wie man etwa am Beispiel von Selbstmordattentätern sieht, kann der kulturelle Drang zur Fortpflanzung der eigenen Ideen (der „memetische Eigennutz“) mitunter sogar den biologischen Drang zur Fortpflanzung der eigenen Gene (also den „genetischen Eigennutz“) im entscheidenden Moment ausschalten.<sup>48</sup>

Wir wissen nicht, wodurch das Eigennutzprinzip in die Natur kam – bislang können wir allenfalls nachvollziehen, wie aus anorganischen Substanzen organische werden konnten<sup>49</sup> –, wir wissen auch nicht, ob sich dieses Prinzip nicht vielleicht am Ende doch noch auf grundlegendere physikalische oder chemische Prozesse zurückführen lässt, eines jedoch ist sicher: *Durch das Auftreten des Eigennutzprinzips hat sich auf diesem blauen Planeten alles geändert. Warum? Weil in einem System, in dem eigennützige Akteure zur Kreativität verurteilt sind, die Zukunft niemals en détail festgeschrieben ist, sondern von Sekunde zu Sekunde immer wieder neu geschaffen wird.* Eben deshalb muss der Fatalismus scheitern. Ihm steht ein entscheidender Faktor entgegen: das *Naturgesetz des Lebens*.

Man sollte sich nun allerdings davor hüten, diese *prinzipielle Unberechenbarkeit des Lebens* mit der *Idee der Willensfreiheit* zu verwechseln. Auch wenn der Mensch verglichen mit allen anderen uns bekannten Lebewesen zweifellos über die weitaus *größten Potentiale der Selbststeuerung* verfügt, so ist diese Selbststeuerung doch nicht frei, beliebig, unbegründet. *Vielmehr ist das Selbst, das sich hier steuert, selber ein Produkt milliardenfacher Ursachenfaktoren – und nur die Tatsache, dass zu diesem Netzwerk von Ursachenfaktoren das Prinzip der eigennützigen Selbststeuerung hinzugezählt werden muss, ist es zu verdanken, dass das individuelle Selbst mehr ist, als die bloße Summe dieser Wirkfaktoren.*

Es ist gewiss kein Zufall, dass diese Erkenntnis der prinzipiellen Untrennbarkeit des Ichs von seiner Mitwelt zuerst im „östlichen Kulturraum“ Bedeutung erlangte. Lange bevor die Hirnforschung zeigen konnte, dass unsere bewussten Denkkaktivitäten durch nichtbewusste neuronale Prozesse hervorgerufen werden, stellten Vertreter des östlichen Denkens, etwa des Zen-Buddhismus<sup>50</sup> oder des Advaita-Hinduismus<sup>51</sup>, fest, dass es nicht so ist, dass „wir“ denken, sondern *dass es vielmehr „in uns“ denkt.* Das Ego, das sich als unabhängig vom Ganzen dünkt, entlarvten sie, bevor sich Soziologen, Psychologen und Soziobiologen mit dem Thema beschäftigten, als bloße Illusion und die daraus resultierende Differenz von Subjekt/Objekt als Täuschung. Durch die konsequente *Dekonstruktion der illusionären Vorstellung eines unabhängigen Egos*, versuchten sie, die *Entfremdung des Ichs vom Weltganzen* aufzuheben und hierdurch jenen „Seelenfrieden“ zu finden, der häufig als „Erleuchtung“ beschrieben wird – ein mit starken *Flowerlebnissen* einhergehendes Gefühl der *Selbst-Entgrenzung*, von dem übrigens nicht nur östliche, sondern auch westliche Mystiker wie Meister Eckart berichtet haben.<sup>52</sup>

Hier, in dieser *Enttarnung der Illusion des autarken ICH*, in der *Aufhebung der falschen Differenz von Subjekt und Objekt* sowie in der *Überwindung der psychisch belastenden ICH-Fixiertheit* liegt meines Ermessens die große „Weisheit des Ostens“. Dass diese „Weisheit“ mit hohen Kosten erkaufte wurde, nämlich mit einer allzu hohen Anfälligkeit für fatalistisches Denken und einer damit einhergehenden Ignoranz gegenüber den Selbstbestimmungsrechten des Individuums, kann nicht bestritten werden. Doch sollte man deshalb auf diese „Weisheit“, die so wunderbar mit den Ergebnissen der modernen Hirnforschung korrespondiert, verzichten? Nein! Wir sollten vielmehr versuchen, die „Weisheit des Ostens“ mit der idealtypisch so völlig anders gelagerten „Weisheit des Westens“ zu kombinieren. Daraus könnte nämlich ein Modell resultieren, das die Stärken beider Perspektiven miteinander verbindet, das also sowohl die *Aufhebung der Ich-Fixiertheit*, als auch die *Orientierung an den individuellen Selbstbestimmungsrechten* erlaubt.

## 5. Autonome Humanität jenseits von Schuld und Sühne: Wie man die „Weisheit des Ostens“ mit der „Weisheit des Westens“ verbindet

Vor einigen Jahren entdeckte ich auf der Insel Amrum ein Warnschild, das zeigte, dass in kommunalen Verwaltungsbehörden mitunter wahre Philosophen am Werk sind. Der Text dieses Schildes trug nämlich nicht den Charakter eines gewöhnlichen behördlichen Imperativs („Betreten verboten!“, „Hunde anleinen!“ etc.), nein, auf diesem Schild mitten im Naturschutzgebiet der Nordseeinsel stand in feinsten philosophischer Diktion: „*Vernünftige* verlassen nicht die vorgegebenen Wege, lassen ihre Hunde nicht von der Leine und werfen keinen Müll auf die Sanddünen. *Den Anderen* ist es unter Androhung von Strafe untersagt!“

Treffender kann man das *Konzept der autonomen Humanität* kaum skizzieren. Ein Mensch, der sich dank der Determinanten seiner Lebensgeschichte von vernünftigen Argumenten, also von seiner *objektiven Verantwortung gegenüber Mitmensch und Natur*, leiten lässt, wird es nicht als *Einschränkung seiner Handlungsfreiheit* empfinden, wenn er dazu aufgefordert wird, das Naturschutzgebiet nicht zu zerstören. Er würde dies nämlich *von sich aus nicht tun*, da er dies gar nicht wollen kann. Umgekehrt verhält es sich natürlich bei demjenigen, der aufgrund seiner Prägungen ein entgegengesetztes Selbstkonzept aufgebaut hat. Seine Handlungsfreiheit muss mit Rücksicht auf unsere Verantwortung gegenüber der nichtmenschlichen Natur und den nach uns kommenden Generationen notwendigerweise eingeschränkt werden.

Ein Mensch, der dem *Leitbild der autonomen Humanität* folgt, zeichnet sich dadurch aus, dass er *von sich aus* – also aufgrund seines spezifischen, lebensgeschichtlich erworbenen Selbststeuerungsvermögens – das aus humanistischer Perspektive *objektiv Verantwortliche anstrebt und das Unverantwortliche ablehnt* – und dies selbst dann noch, wenn *äußere Zwänge* (beispielsweise *innerhalb einer Diktatur*) dem entgegenstehen. Frei ist ein solcher Mensch dann, wenn er weder durch innere noch durch äußere Zwänge daran gehindert wird, seinen vom Maßstab der objektiven Verantwortung geprägten Willen in die Tat umzusetzen. Seine Freiheit oder Autonomie wird keineswegs dadurch begrenzt, dass er aufgrund seiner Lebensgeschich-

te gezwungenermaßen „nur“ *diesen spezifischen* und nicht etwa den entgegengesetzten Willen besitzt. Zwar kann man abstrakt formulieren, dass derjenige, *der frei von inhumanen und unvernünftigen Bestrebungen ist, einem Zwang zu Humanität und Vernunft unterliegt*. Allerdings wird dieser „Zwang“ vom Individuum nicht als solcher empfunden, da er *im Einklang mit dem eigenen Selbst, den eigenen Ideen, Empfindungen, Wünschen steht*.<sup>53</sup>

Die „Weisheit des Westens“, sagte ich, besteht darin, dass sie den Menschen aus den Fängen des Schicksalsglaubens befreit, das einzelne Individuum zum autonomen Gestalter seines Lebens erklärt und ihm entsprechende Handlungsfreiheiten einräumt. Das darauf gründende „Projekt der offenen Gesellschaft“<sup>54</sup> verlangt allerdings, dass die Individuen *von sich aus* den Willen zur Vernunft, zur Humanität entwickeln. Wer sich objektiv unverantwortlich gegenüber seiner Mitwelt verhält, der muss, siehe das Amrumer Warnschild, mit einer Einschränkung seiner Handlungsfreiheiten rechnen. Und je mehr Menschen sich in solch unverantwortlicher Weise verhalten, desto stärker geraten die gesellschaftlich garantierten Handlungsfreiheiten unter Druck. *Die offene Gesellschaft lebt also in höchsten Maße von der Mündigkeit ihrer Bürger, sie ist darauf angewiesen, dass diese ein Selbststeuerungsvermögen ausbilden, das weitgehend dem Leitbild der autonomen Humanität entspricht*.

In diesem Zusammenhang nun könnte der Abschied von der Illusion des freien Willens hilfreich sein. Wie ich gezeigt habe, finden wir *erst jenseits der Willensfreiheit und der mit ihr verbundenen psychopathogenen Trias von Schuld, Sünde und Sühne günstige Bedingungen vor, in denen sich autonome Humanität angstfrei entfalten kann*. Zur Verwirklichung der „westlichen Weisheit“ täte uns daher ein Schuss „östlicher Weisheit“ gut. *Wer sich nämlich als „Teil des Ganzen“ erlebt und die notwendige Abhängigkeit des eigenen Selbst von dessen objektiven Bedingungsfaktoren anerkennt, kann hierdurch jener Selbstwertproblematik entgehen, die das Selbststeuerungsvermögen vieler Menschen behindert und mitunter eine regelrechte „Flucht vor der Freiheit“ auslösen kann*.<sup>55</sup> Wissend, dass jedes eigene Unvermögen oder Vermögen nicht auf uns selbst als „unbewegte Beweger“, sondern auf chaos-deterministische Netzwerke von Ursachenfaktoren zurückzuführen ist, brauchen wir uns selbst und die anderen tatsächlich „nicht mehr gar zu ernst“ zu nehmen und können beschwingt durch diese neu erworbene „Leichtig-

keit des Seins“ angstfreier an der Entwicklung unserer Kreativität, unserer Kritikfähigkeit, unseres ethischen Urteilsvermögens arbeiten.

Von größter gesellschaftlicher Bedeutung ist dabei die mit dem Abschied von der Willensfreiheit verbundene Erkenntnis, dass die *Unmündigkeit*, aus der die Aufklärung die Menschen führen wollte, nicht „selbstverschuldet“ ist, wie Kant meinte<sup>56</sup>, sondern dass diese *strukturell bedingt ist*. Menschen entscheiden sich eben nicht „aus freien Stücken“ für religiöse oder nationalistische Wahnideen, sondern nur, weil sie aufgrund ihrer Erfahrungen und Informationen fälschlicherweise unterstellen müssen, dass dies für sie in der gegebenen Situation die beste Wahl sei. Die beiden maßgeblichen Faktoren, die solche ideologische Verbohrtheit fördern bzw. im Gegenzug die Entwicklung autonomer Humanität hemmen, sind hinreichend bekannt: *fehlende Chancengleichheit* sowie *mangelhafte Bildungssysteme*.

Die Wirkung dieser beiden Faktoren kann man leicht anhand des gegenwärtig boomenden islamischen Fundamentalismus studieren. Er bietet vielen Menschen heute die einzig denk- und lebbare Alternative zu jener sog. „freiheitlichen Weltordnung“, in der offensichtlich die Armen ärmer, die Reichen reicher, die Mächtigen mächtiger werden. Von Individuen, die keinen Zugang zu vernünftigen Sozial- und Bildungssystemen haben, die unter solch kümmerlichen Bedingungen leben, dass am Ende die *Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion* das Einzige bleibt, worauf sie sich in ihrem Leben positiv beziehen können, kann man kaum etwas anderes erwarten.

Um den hiermit verbundenen Gefahren effektiv entgegenzutreten zu können, darf man sich natürlich keinesfalls *in das gleiche ideologische Fahrwasser* begeben: Es geht beim sog. „Kampf der Kulturen“<sup>57</sup> eben nicht, wie ein Großteil der US-Amerikaner leider glaubt, um eine metaphysische „Entscheidungsschlacht zwischen Gut und Böse“<sup>58</sup>, sondern um höchst reale Interessenskonflikte, für die endlich faire Lösungsstrategien entwickelt werden müssen.

Tragischerweise werden wir bei der Suche nach solchen Lösungsstrategien kaum vorankommen, solange es dabei bleibt, dass die Ge-

schicke der Menschheit von Ideologien bestimmt werden, die die realen Konflikte zwischen den Mitgliedern dieser Primatenspezies mittels „*metaphysischer Nebelbomben*“ verdecken bzw. zusätzlich verschärfen. Zu diesen „metaphysischen Nebelbomben“ gehört das *Folterinstrumentarium der Willensfreiheitsideologie* ebenso wie der *schicksalsgläubige Fatalismus*, der mitunter als deren Alternativkonzept in Erscheinung tritt. Ich denke, es ist an der Zeit, dass wir uns von diesen beiden *übersinnlichen* Ideologien verabschieden und unser Augenmerk auf die *sinnlich* erfahrbare Wirklichkeit richten.

Was heißt das in Bezug auf unser Tagungsthema „Freiheit des Denkens“? Ganz einfach: Statt des bloß fiktiven freien Willens sollten wir jene *real existierenden Handlungsfreiheiten* verteidigen, die von der Aufklärungsbewegung einst in einem erbitterten Emanzipationskampf gegen weltliche und religiöse Herrschaftsansprüche errungen worden sind. Diese *realen Freiheiten* sind heute massiv unter Beschuss geraten und *hier* lauert die *reale Gefahr*: Die Freiheit des Denkens und Handelns wird ganz gewiss nicht durch die rationale Einsicht in die Ursachenfaktoren unseres Denkens und Handelns bedroht, sondern durch die immer stärker werdenden, irrationalen Angriffe auf die *Streitkultur der Aufklärung*.

Die Freiheiten, die es heute zu verteidigen gilt, sind die fundamentalen Handlungsfreiheiten, die das Projekt der offenen Gesellschaft ausmachen: *die Freiheit der Meinungsäußerung, die Freiheit der Kunst, der Medien, der Wissenschaft* usw. Für *diese* Freiheiten lohnt es sich zu streiten.<sup>59</sup> Der Kampf um die Willensfreiheit hingegen ist eine Don Quichotterie, die am Ende nur jenen dient, die die naturalistische Entzauberung ihrer Wahnideen mit allen Mitteln zu verhindern versuchen. Wer nach den Feinden der Freiheit und der offenen Gesellschaft sucht, wird in diesen „erlauchten Kreisen“ schnell fündig werden – nicht aber in den Laboratorien der Hirnforschung...

## Anmerkungen

---

<sup>1</sup> Fromm, Erich: Die Furcht vor der Freiheit. In: Fromm, Erich: Gesamtausgabe. München 1989, Bd. 1.

<sup>2</sup> siehe Schmidt-Salomon, Michael: Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur. Aschaffenburg 2006 (2. Auflage)

<sup>3</sup> Einstein, Albert: Wie ich die Welt sehe. In: Einstein, Albert: Mein Weltbild. Gütersloh o.J., S.7

<sup>4</sup> Bei Wolf Singer und Gerhard Roth finden sich immerhin einige Hinweise. So hoffen beide, die Erkenntnis der Willensbedingtheit könnte eine Humanisierung des Strafvollzugs bewirken.

<sup>5</sup> siehe hierzu vor allem Nida-Rümelin, Julian: Über menschliche Freiheit. Stuttgart 2005.

<sup>6</sup> In „Ecce Homo“ heißt es hierzu: „Der Begriff ‚Sünde‘ erfunden samt dem zugehörigen Folter-Instrument, dem Begriff ‚freier Wille‘, um die Instinkte zu verwirren, um das Misstrauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen!“ (Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta. München 1954, Bd. 2, S. 1159)

<sup>7</sup> Einen Überblick über die Debatte gibt der von Christian Geyer herausgegebene Sammelband: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt/M. 2004.

<sup>8</sup> Pauen, Michael: Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung. Frankfurt/M. 2005, S. 209

<sup>9</sup> vgl. hierzu u. a. Singer, Wolf: Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt/M. 2002; Roth, Gerhard: Aus Sicht des Gehirns. Frankfurt/M. 2003; Damasio, Antonio: Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen. München 2003.

<sup>10</sup> siehe Schmidt-Salomon, Michael: Auf dem Weg zur „Einheit des Wissens“? Anmerkungen zur Geschichte der Evolutionstheorie sowie zur notwendigen Überwindung biologistischer und kulturistischer Denkmodelle. In: Aufklärung und Kritik 2/2006

<sup>11</sup> Die Unterscheidung zwischen der 1. und der 3. *Person-Perspektive* sowie die Betonung der sog. „Qualia“ (vgl. hierzu beispielsweise die Beiträge in Metzinger, Thomas (Hrsg.): Bewusstsein. Beiträge zur Gegenwartphilosophie. Paderborn 2001) sind zwar keineswegs bedeutungslos, stehen aber bei genauerer Betrachtung der naturalistischen Entzauberung des Bewusstseins nicht entgegen. Bei manchen Autoren – nicht bei Nida-Rümelin, wohl aber bei Jürgen Habermas (siehe etwa sein Buch „Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt/M 2005“) – hat man den Eindruck, es geht hier weniger um empirische Sachverhalte als um die Verteidigung einer disziplinären Deutungshoheit (siehe hierzu auch die kritischen Anmerkungen in: Roth, Gerhard / Grün, Klaus-Jürgen (Hrsg.): Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie. Göttingen 2006). Eigentlich sollten solche Deutungshoheitsmanöver überflüssig sein, denn der Weg zur „Einheit des Wissens“ kann selbstverständlich nur unter der Voraussetzung gegangen werden, dass der Graben zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften *von beiden Seiten* aus überwunden wird. Dies setzt eine Überwindung sowohl biologistischer als auch kulturistischer Vorurteile voraus, welche von manchen Autoren leider immer noch hartnäckig verteidigt werden (vgl. Schmidt-Salomon, Auf dem Weg zur „Einheit des Wissens“?).

<sup>12</sup> Die „Glaubensgemeinschaft“ der „Pastafaris“ wurde als Parodie der Intelligent Design-Bewegung 1995 in den USA begründet. Dank des Internets breitete sich der Spaßglaube an FSM (Flying Spaghetti Monster) seither rasant aus. Mittlerweile wurden hohe Preisgelder ausgelobt – so würde man 1.000.000 Dollar für den empirischen Beweis erhalten, dass Jesus von Nazareth nicht der Sohn des Spaghettimonsters war.

<sup>13</sup> Nida-Rümelin 2005, S.77

<sup>14</sup> vgl. Pauen 2005

<sup>15</sup> Bieri, Peter: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entwicklung des eigenen Willens. München 2001.

<sup>16</sup> Linke, Detlev N.: Die Freiheit und das Gehirn. Eine neurophilosophische Ethik. München 2005.

<sup>17</sup> Siehe etwa das wichtige Buch von Judy Dunn und Robert Plomin: Warum Geschwister so verschieden sind (Stuttgart 1996).

---

<sup>18</sup> Prinz, Wolfgang: Kritik des freien Willens. Bemerkungen über eine soziale Institution. In: Fink, Helmut / Rosenzweig, Rainer (Hrsg.): Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit. Paderborn 2006, S.32

<sup>19</sup> Schopenhauer, Arthur: Preisschrift über die Freiheit des Willens. In: Schopenhauer, Arthur: Werke in zehn Bänden. Band VI. Zürich 1977

<sup>20</sup> vgl. Pauen 2005, S.96

<sup>21</sup> vgl. David Humes Abhandlung über Freiheit und Notwendigkeit in: Hume, David: Traktat über die menschliche Natur. Hamburg 1989, Bd.II.

<sup>22</sup> siehe hierzu etwa Frankfurt, Harry G.: Freiheit und Selbstbestimmung. Berlin 2001

<sup>23</sup> Zwar können wir uns bewusst machen, dass wir keine Willensfreiheit besitzen und diese Selbstdefinition kann durchaus neue Gedanken, Urteile und Empfindungen in uns wecken. Aber in diesem Fall ist es nicht die Unfreiheit des Willens an sich, die wir wahrnehmen, sondern bloß die Konsequenzen der kognitiven Zuschreibung, dass der freie Wille nicht existiert. Im umgekehrten Falle gilt das Gleiche: Die ohnehin nicht existente Freiheit des Willens kann an sich nicht wahrgenommen werden, wohl aber die kognitiven und emotionalen Folgen, die aus der Zuschreibung eines freien Willens erwachsen.

<sup>24</sup> Dass diese „fixe Idee“ vor dem Hintergrund der Evolutionstheorie keineswegs unbegründet ist, haben Soziobiologen mittlerweile auf durchaus amüsante Weise festgestellt, vgl. etwa Uhl, Matthias / Voland, Eckart: Angeber haben mehr vom Leben. Heidelberg 2002.

<sup>25</sup> vgl. Prinz 2006

<sup>26</sup> Nach Schopenhauer verdankt die Philosophie dem „bekannten Scharlatan“ Hegel keinerlei Erkenntnisse, sondern bloß „einen hochtrabenden, hohlen, konfusen Wortkram, in eingeschachtelten Perioden von solcher Länge, daß der Leser, wenn er nicht schon in der Mitte derselben eingeschlafen ist, sich am Ende mehr im Zustande der Betäubung, als in dem der erhaltenen Belehrung befindet“ (Schopenhauer, Arthur: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. In: Schopenhauer 1977, Bd.V, S.130).

<sup>27</sup> vgl. Kuhl, Julius: Wille und Freiheitserleben: Formen der Selbststeuerung. In: Kuhl, Julius / Heckhausen, Heinz (Hrsg.): Motivation, Volition und Handlung. Göttingen 1996, S.745

<sup>28</sup> Vielen Dank an dieser Stelle an den Sportler und Fitnesstrainer Daniel Holzinger, der mich im Kontext seiner sportwissenschaftlichen Abschlussarbeit „Lebensstiländerung unter besonderer Berücksichtigung des ‚freien Willens‘“ kontaktierte und mein Interesse auf das Thema „Willensfreiheitsappell und Diät(miss)erfolg“ lenkte.

<sup>29</sup> Wie stark eine therapeutische Universal-Entschuldigung wirken kann, wurde vor einigen Jahren auf eindrucksvolle Weise in dem Film „Good Will Hunting“ dargestellt. Im Mittelpunkt des Films steht Will Hunting, ein extrem hochbegabter Schüler mit fataler Neigung zu kriminellen Delikten, an dessen Arroganz und Widerborstigkeit zunächst alle, die sein überragendes Genie erkennen und es fördern wollen, hoffnungslos scheitern. Auch der Lehrer und Psychiater Sean McGuire beißt sich an ihm in den ersten Sitzungen die Zähne aus. Erst als er gegenüber seinem besserwisserischen und vermeintlich ungeheuer selbstsicheren Klienten mehrmals und mit immer größerem Nachdruck die universelle Entschuldigungsformel „Du kannst nichts dafür!“ wiederholt, bricht bei Will Hunting die lebensundienliche Panzerungen auf, mit der er sich vor sich selbst und der Außenwelt zu schützen hoffte. Das erste Mal in seinem Leben kann er Schwächen eingestehen, einen Menschen wirklich an sich heranlassen, seinen Lebensweg überdenken und konstruktiv an der Veränderung seines Selbstkonzepts arbeiten.

<sup>30</sup> Wolf, Doris: Wenn Schuldgefühle zur Qual werden. Mannheim 1996, S.12

<sup>31</sup> Das von Hans Albert in bestechender Klarheit herausgearbeitete „Prinzip der kritischen Prüfung“ (siehe vor allem: Albert, Hans: Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1991) steht und fällt mit dem Vermögen, Kritik als Geschenk zu betrachten. Es wäre interessant zu untersuchen, inwieweit die von Albert kritisierte „Immunisierungsstrategie“ gegen Kritik mit einer starken Willensfreiheitsunterstellung korreliert.

<sup>32</sup> vgl. Schmidt-Salomon, Michael: Die Banalität von Gut und Böse. In: Aufklärung und Kritik 1/2002.

---

<sup>33</sup> Zum oftmals übersehenen Unterschied von Ethik und Moral siehe Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus, S.102ff.

<sup>34</sup> Welche Vorteile nun bietet diese alternative, konsequent antimoralistische Denkungsart beispielsweise in der Interaktion zwischen einem Täter und einem Opfer nach dem Vollzug einer Straftat? Meine Hypothese: Sie hilft beiden, das Geschehene besser zu verarbeiten. Der Täter kann sich unter dieser Voraussetzung ganz auf die objektive Unverantwortbarkeit seiner Tat konzentrieren, gegebenenfalls mit Hilfe anderer deren Bedingungsfaktoren analysieren und neue Verhaltensmuster etablieren. Das Opfer wiederum kann durch ein besseres Verständnis des Täters das Geschehene „normalisieren“, was zu einer Abmilderung des möglicherweise erlittenen Traumas beiträgt. Es gibt einige Indizien, die einen solchen Wirkmechanismus nahelegen, eine systematische, empirische Überprüfung dieser Hypothese steht jedoch noch aus. Das Gleiche gilt für meine Vermutung, dass diejenigen, die Willensfreiheit negieren, eher in der Lage sind, gerechtfertigte Kritik anzunehmen, ja diese sogar als Geschenk zu begreifen. Diese Hypothese ist darin begründet, dass wir nach dem Abschied von der Willensfreiheitsidee durch Kritik letztlich nicht mehr zu verlieren haben als unsere Irrtümer, zu denen wir uns eben nicht „aus freien Stücken“ entschlossen haben, sondern die vielmehr das logische Resultat unglücklicher Lernerfahrungen waren. Mir persönlich scheint dieser Wirkmechanismus plausibel zu sein. Allerdings kann solche Plausibilität selbstverständlich eine empirische Überprüfung nicht ersetzen. Auch hier bietet sich ein interessantes Feld für die weitere Forschung.

<sup>35</sup> Selbstverständlich ist die Unterscheidung von westlicher und östlicher Denkungsart holzschnittartig, also in dieser „Reinheit“ in der Realität nicht vorhanden. Zur Problematik aber auch Notwendigkeit idealtypischer Beschreibungsformen siehe: Weber, Max: Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis. In: Weber, Max: Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen, Politik. Stuttgart 1964, S.234ff.

<sup>36</sup> siehe die kritische Analyse brauner Karma-Heilslehren in: Goldner, Colin: Die Psycho-Szene. Aschaffenburg 2000, S.21f.

<sup>37</sup> Dawkins, Richard: Und es entsprang ein Fluss in Eden. Das Uhrwerk der Evolution. München 1998, S.151

<sup>38</sup> Ebenda

<sup>39</sup> siehe hierzu meine Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Kreationisten William Lane Craig. Die sog. „Düsseldorfer Kreationismus-Debatte“ ist u.a. dokumentiert im virtuellen Textarchiv der Giordano Bruno Stiftung ([www.giordano-bruno-stiftung.de/](http://www.giordano-bruno-stiftung.de/))

<sup>40</sup> Ein Beispiel zur Veranschaulichung: Wenn es Adolf Hitler Anfang der Dreißiger Jahre nicht gelungen wäre, sein verbrecherisches Regime in Deutschland zu etablieren, so würde ich diesen Vortrag gewiss nicht schreiben. Warum? Weil ohne die geschichtlichen Irritationen, die durch dieses geschichtliche Ereignis ausgelöst wurden, meine Eltern, niemals zusammengekommen wären – und wenn doch, so hätten sie wohl nie in exakt demselben Moment miteinander sexuell interagiert, so dass exakt *diese* Samenzelle auf exakt *jene* Eizelle hätte treffen können, deren Kombination ich meine eigene Existenz verdanke. Auch wenn dies alles wahr ist, so heißt das doch selbstverständlich nicht, dass Hitler mit seiner Machtergreifung quasi als „intelligenter Designer dieser Veranstaltung“ *bezweckte*, dass ich in Lech vortragen werde, ebenso wenig hat bei dieser zufälligen Ursachenkonstellation ein irgendwie gearteter Schicksalsplan Pate gestanden.

<sup>41</sup> La Mettrie, Julian Offray de: Der Mensch als Maschine. Nürnberg 1988.

<sup>42</sup> Dass La Mettrie selbst dieser Metapher keineswegs eine überragende Bedeutung beigemessen hat, wie später oft unterstellt wurde, dürfte jedem klar sein, der sich mit seinen großartigen Werken eingehender beschäftigt hat, vgl. hierzu auch Jauch, Ursula Pia: Jenseits der Maschine. Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de la Mettrie. München 1998.

<sup>43</sup> Sollte es dereinst gelingen, einen Roboter zu schaffen, der über echte Gefühle, Bedürfnisse, Interessen verfügt (wahrscheinlich wird dies keine reine Maschine, sondern eine „Chimäre aus Biomasse und Silizium“ sein), müssten diesem „eigennützig agierenden Roboter“ selbstverständlich entsprechende Rechte eingeräumt werden. Wir dürften ihn jedenfalls nicht mehr als bloße Maschine behandeln. Die Schwierigkeit dabei wäre, dass wir von außen kaum zwischen „echten“ und „bloß simulierten“ Gefühlen unterschei-

---

den könnten. Prinzipiell muss zudem die Frage gestellt werden, ob es angesichts unseres arg begrenzten Wissens ethisch zu verantworten wäre, ein Wesen zu schaffen, das an seiner eigenen Existenz leiden könnte. Deshalb hat der Philosoph Thomas Metzinger unlängst dafür plädiert, „vorerst alle Versuche, künstliches oder postbiotisches Bewusstsein zu erzeugen, aus der seriösen akademischen Forschung [zu] verbannen“ (Metzinger, Thomas: Künstliches Bewusstsein: Maschine, Moral, Mitgefühl. In: Gehirn&Geist 4/2006, S.70).

<sup>44</sup> siehe hierzu auch Linke 2005, S.16ff.

<sup>45</sup> Nida-Rümelin 2005, S.77

<sup>46</sup> „Altruistisch“ verhält sich ein Individuum nach der Hamilton-Ungleichung immer dann, wenn die Kosten (K) eines Verhaltens für den Altruisten geringer sind, als der Nutzen (N) des Bevorteilten, wobei dieser Nutzen gewichtet wird mit dem Verwandtschaftskoeffizienten (r) zwischen Vorteilsgeber und Vorteilsnehmer (vgl. hierzu u.a. Voland, Eckart: Grundriss der Soziobiologie. Heidelberg 2000, S. 5f.).

<sup>47</sup> siehe hierzu Schmidt-Salomon, Manifest, S.17ff.

<sup>48</sup> Zur Bedeutung des „memetischen Eigennutzes“ vgl. auch Blackmore, Susan: Die Macht der Meme – oder: Die Evolution von Kultur und Geist. Heidelberg 2000.

<sup>49</sup> Von großer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die berühmten Experimente des amerikanischen Biochemikers Stanley L. Miller in den 1950er Jahren.

<sup>50</sup> vgl. etwa die von alten buddhistischen „Weisheiten“ getragenen Darlegungen von Daisetz T. Suzuki in Fromm, Erich / Suzuki, Daisetz / de Martino, Richard: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Frankfurt/M., 1971, S.37ff.

<sup>51</sup> siehe vor allem Balsekar, Ramesh: Schuld und Sünde – der IrrSinn des Verstandes. Freiburg 2001

<sup>52</sup> vgl. die Analyse der sog. „X-Erfahrung“ in: Fromm, Erich: Ihr werdet sein wie Gott. In: Fromm 1989, Bd. VI, S.118ff.

<sup>53</sup> Der Unterschied zwischen einem Humanisten und einem Rassisten beruht also keineswegs darauf, dass der Humanist in irgendeinem abstrakten Sinne „freier“ wäre. Unter Voraussetzung des universellen Kausalitätsprinzips können beide nicht anders wollen, als sie wollen, sie unterscheiden sich allein durch den Umstand, dass sie in ihren jeweiligen Selbst- und Weltkonzepten von unterschiedlichen Determinanten beeinflusst wurden.

<sup>54</sup> Popper, Karl Raimund: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2 Bde. Tübingen 1958.

<sup>55</sup> vgl. Fromm: Die Furcht vor der Freiheit; siehe hierzu auch das Kapitel „Kant versprach den ‚ewigen Frieden‘ – gekommen ist Auschwitz“ in: Schmidt-Salomon, Manifest, S.83ff

<sup>56</sup> Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ In: Kant, Immanuel: Werke in zehn Bänden. Darmstadt 1983, Bd. 9, S.53

<sup>57</sup> Huntington, Samuel: Kampf der Kulturen. München 1996; kritisch dazu: Schmidt-Salomon 2006, S.165f.

<sup>58</sup> vgl. hierzu: Trimondi, Victor und Victoria: Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse München 2006.

<sup>59</sup> vgl. hierzu die Petition der Giordano Bruno Stiftung zur Verteidigung der Meinungs-, Kunst- und Pressefreiheit unter [www.leitkultur-humanismus.de/](http://www.leitkultur-humanismus.de/) sowie die beiden Schwerpunktheft der Zeitschrift *Materiellen und Informationen zur Zeit* „Apokalypse now – Wie der Endzeitwahn den Krieg der Religionen vorantreibt“ (MIZ 1/06) und „Schluss mit lustig?! – Warum für Sittenwächter der Spaß bei der Religion aufhört“ (MIZ 2/06).