

Dieter Wandschneider

Das Determinismusproblem – Freiheit als Selbst-Determination

Zusammenfassung Es gibt Argumente für den Determinismus. Dem steht freilich das Faktum alltäglicher Autonomieerfahrung entgegen. Im Folgenden wird für die Kompatibilität von Determinismus und Autonomie argumentiert. Anknüpfend an Überlegungen Donald MacKays lässt sich zeigen, dass ich allfällige eigene Determinationen prinzipiell nicht vorherwissen kann, eine fatalistische Einstellung somit nicht begründbar ist. Diesem subjektiv-epistemischen Indeterminismus steht die objektive physikalische Determination, zumal auch der Gehirnprozesse, gegenüber. Wiederholt ist versucht worden, die Möglichkeit von Autonomie unter Hinweis auf die quantenphysikalische Unbestimmtheit zu verteidigen. Doch deren statistischer Zufallscharakter verfehlt klar den Sinn von Autonomie. Entscheidend ist demgegenüber die Möglichkeit des Wissens, das die Chance für Planung, Wahlfreiheit und letztlich Selbst-Wahl eröffnet. Resultate neurobiologischer Forschungen, insbesondere Benjamin Libets und neuerdings John-Dylan Haynes', scheinen das zu widerlegen: Handlungen werden vor der bewussten Entscheidung unbewusst eingeleitet. Doch, wie Libet auch gezeigt hat, hat das Bewusstsein stets die Möglichkeit eines Vetos – und damit eben auch der wissensgesteuerten Handlungskontrolle. Letztlich kann so die Idee möglicher Selbstwahl selbst zur determinierenden Bedingung werden. Eine solche Form rationaler Selbst-Determination begründet überhaupt erst eine geistige Identität und repräsentiert zugleich das Maximum menschenmöglicher Autonomie.

Schlüsselwörter Determinismus; Autonomie; Fatalismus; Hirnforschung; Libet; Selbstwahl; Selbst-Determination.

The problem of determinism – freedom as self-determination

Abstract There are reasons for determinism. However, this collides with the everyday experience of autonomy. The following argumentation claims that determinism and autonomy are compatible. A consideration going back to MacKay makes clear that I myself cannot foresee in principle my own determinations; hence fatalism is unfounded. In order to save freedom with respect to physical determinations (especially concerning the processes of brain) quantum-physical indeterminateness has often been invoked, but such randomness misses the meaning of freedom. As to the possibility of knowledge, however, acting is something like a choice-of-oneself. The results of contemporary brain-research, especially those of Benjamin Libet and recently of John-Dylan Haynes, suggesting that decisions are unconsciously determined, appear to refute that. But, as Libet has also shown, in the end consciousness is ever capable to control action. So knowledge indeed and at last the idea of a choice-of-oneself may itself become a determining condition of acting, whereby the form of rational self-determination time reveals to be a person's utmost autonomy constituting his spiritual identity at all.

Keywords Determinism; autonomy; fatalism; brain-research; Libet; choice-of-oneself; self-determination.

1. Einleitung

Hegel zufolge ist Geist seinem Wesen nach Freiheit. Als solcher ist er dann aber auch frei, diese seine Freiheit in Frage zu stellen und zum Problem zu machen: eben das, was wir hier unternehmen.

Das Freiheitsproblem ist kein spezifisch Hegelsches Thema, sondern ein Dauerthema der Philosophie, und – unter dem Eindruck einer sich vehement entwickelnden Hirnforschung – zugleich von neuer, verschärfter Aktualität. Ich werde die Frage von Freiheit und Determination hier deshalb nicht von Hegel her angehen, sondern unter einem allgemeineren Aspekt betrachten – um dann zuletzt doch

mit einer Hegelschen Pointe zu schließen.

Das Freiheitsproblem ist in der philosophischen Tradition immer wieder durchdacht worden und gleichwohl bis heute ungelöst. 1980 ist ein Buch von Ulrich Pothast erschienen mit dem provokanten Titel „Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise“ (Pothast 1980). Das Verdienst dieser Arbeit besteht darin, dass sie sämtliche aus der philosophischen Tradition bekannten Typen von Freiheitsbeweisen durchgeht – und widerlegt. Pothasts Argumente laufen auf einen Determinismus hinaus, also die Auffassung, dass alles Geschehen, unser Handeln und Denken eingeschlossen, durch zahllose Faktoren bedingt, determiniert ist. Diese

Position soll einer näheren Betrachtung unterzogen werden, die zu einer differenzierteren Beurteilung führen wird.

Bestürzend ist die genannte Auffassung in zweierlei Hinsicht: Zum einen sind wir nach unserem Selbstverständnis davon überzeugt, dass Freiheit zum Wesen des Menschen gehört. Zum anderen glauben Philosophen ausgezeichnete Argumente gegen den Determinismus zu haben.

Der stärkste Einwand gegen den Determinismus ist m.E. der folgende – er geht offenbar auf Heinrich Rickert (1921) zurück und ist im Rahmen der Analytischen Philosophie weiter ausgeführt und präzisiert worden (z.B. Boyle et al. 1976 – vgl. auch Pothast

1980, Kap. VII). Das Argument: Wahrheit, d. h. die zutreffende Erkenntnis eines Sachverhalts, ist mir nur dadurch möglich, dass ich mich erkennend auf den Sachverhalt einlassen kann. Voraussetzung dafür ist aber, dass ich diesbezüglich nicht durch sachfremde Zwänge determiniert bin – etwa durch physikalische Faktoren oder durch meine biologisch-genetische Konstitution, aber auch nicht durch Vorurteile und verfestigte Meinungen. Aufgrund solcher Zwänge wäre mein Erkennen systematisch verzerrt, dem Objekt nicht angemessen. Objektive Erkenntnis wäre so unmöglich. Auf eine kurze Formel gebracht heißt das: Wahrheit setzt Freiheit voraus.

Nun beansprucht der Determinismus, als eine philosophische Theorie, selbst Wahrheit, die somit ihrerseits, nach dem eben Gesagten, Freiheit voraussetzt. Aber der Determinismus leugnet die Möglichkeit von Freiheit: ein Widerspruch also, scheint es, der den Determinismus als eine logisch inkonsistente, sich selbst widerlegende Position diskreditiert. Das Argument wirkt bestechend. Man hat damit, scheint es, einen absolut triftigen Einwand, der dem Determinismus den Todesstoß versetzt. Doch diese Überlegung hält genauerer Prüfung nicht stand. Gottlob, denn tatsächlich sind wir vielfältig determiniert, hoffen aber trotzdem, dass wahre Erkenntnis zumindest grundsätzlich nicht unmöglich ist (andernfalls würden sich weitere Überlegungen hier erübrigen).

In der Tat hat rationales Denken Bedingungen – und zwar logischer und empirischer Natur: Zunächst und vor allem unterliegt es den logischen Regeln. Aber auch die Befähigung, diesen zu folgen, muss offenbar ausgebildet sein. Auch der Wissenschaftler fällt nicht vom Himmel, sondern ist durch Erbanlagen, Sozialisation, Studium usw. geprägt. Er braucht ein Mindestmaß an Intelligenz, eine gute Ausbildung, viel Motivation, Disziplin und nicht zu vergessen: auch Frustrationstoleranz und natürlich auch ein bißchen Glück. Kurzum: Auch die Befähigung zur Erkenntnis hat Bedingungen.

Aber was folgt daraus? Als Freiheit kommt für den Menschen – mit den

traditionellen Begriffen – offenbar nur Wahlfreiheit, nicht Willensfreiheit in Frage: „Wahlfreiheit“ bezeichnet die Möglichkeit, dass ich nach meinem Belieben dieses oder jenes tun kann, also Autonomie. Dies bedeutet zum einen, dass die Umstände mich an solchem Handeln nicht hindern; zum andern hat Autonomie ihren Grund in meiner Subjektstruktur, die ihrerseits, wie gesagt, als vielfach determiniert gelten muss: durch Charakter, Bedürfnislage, Wünsche und Zielvorstellungen, aber auch intellektuelle Kompetenz, Verständnishorizonte etc. „Willensfreiheit“ hingegen würde bedeuten, dass mein Handeln nicht nur unabhängig von äußeren Zwängen ist, sondern auch noch von der internen Struktur meines personalen Selbst. Mein Handeln wäre sozusagen von mir selbst unabhängig – zweifellos eine absurde Vorstellung. Als sinnvolle Möglichkeit bleibt so nur Autonomie, verstanden als Wahlfreiheit, die aber in einem essentiellen Sinn Bedingtheit, Determination einschließt. Ist eine deterministische Auffassung somit unausweichlich? Im Folgenden möchte ich in mehreren Schritten darlegen, in welchem Sinn die wohl nicht abzustreitende Determination des Menschen dennoch Autonomie nicht nur nicht ausschließt, sondern überhaupt erst ermöglicht.

2. Fatalistische Konsequenzen?

Ein zentrales Problem in diesem Zusammenhang betrifft mein Denken und Entscheiden. Ist dieses nämlich determiniert, so scheint das eine fatalistische Einstellung nahezulegen: Die Determination erscheint als ein Fatum, dem ich ebensowenig zu entfliehen vermag wie Ödipus dem seinigen. Brauchte ich also nicht lediglich abzuwarten, was mir widerfährt? Denn das muss offenbar geschehen, was immer ich tue – mit allen ethisch desaströsen Konsequenzen.

Ich sitze etwa im Café, und draußen im See kämpft ein Mensch gegen das Ertrinken. Als Fatalist würde ich vielleicht sagen: „Ihn retten: dann müsste ich aufstehen und mich ins Wasser stürzen. Ich denke aber, ich bin jetzt

dazu determiniert, Kaffee zu trinken“. Ich suche die unterlassene Hilfeleistung hier mit einem vorgeblichen Fatum zu rechtfertigen. Als Fatalist gehe ich also davon aus, dass meine zukünftigen Entscheidungen schon jetzt festliegen. Grundsätzlich könnte man sie somit auch vorherwissen. Heute scheint die Vorstellung nicht mehr abwegig zu sein, dass ein Hirnforscher in der Lage wäre, mein zukünftiges Handeln aufgrund seiner Untersuchungsdaten zu berechnen (kritisch hierzu Wetzel 2007; ausführlicher im 5. Kapitel).

Nun, ein Fatalismus ist von daher nicht zu begründen, wie ein interessantes Argument zeigt, das sich, mit unterschiedlicher Akzentsetzung, etwa bei Henri Bergson (1911), Max Planck (1936), Karl R. Popper (1950) und Donald MacKay (1978) findet. Ich möchte hier das in diesem Zusammenhang von MacKay diskutierte Gedankenexperiment wiedergeben: MacKay geht dabei von der Annahme aus, ein Neurophysiologe sei in der Lage, den Zustand meines Gehirns exakt zu messen und daraus auf mein nachfolgendes Handeln zu schließen. Es ist deutlich, denke ich, dass es sich hierbei um eine Maximalannahme handelt, aber wir haben es mit einem Gedankenexperiment zu tun. Könnte mein Handeln also in dieser Weise von einem Wissenschaftler vorhergesagt werden, dann sind zwei Fälle möglich: (1) Er kann mir sein Wissen verschweigen; dann weiß nur er, wie ich handeln werde, ich selbst bleibe in Unkenntnis darüber. (2) Oder er teilt mir sein Wissen mit, und ich kann es ihm glauben oder auch nicht. Durch die Mitteilung ändert sich jedoch mein Gehirnzustand und damit auch meine Motivationslage und Handlungsdisposition, mit anderen Worten: Wird mir das Wissen über meinen Gehirnzustand mitgeteilt, wird dieses Wissen eben dadurch falsch. Im ersten Fall könnte zwar der Beobachter mein zukünftiges Handeln vorauswissen, solange er es mir nicht mitteilt; aber ich selbst habe dann jedenfalls dieses Wissen nicht. Im zweiten Fall aber, wenn er es mir mitteilt, wird dieses Wissen durch den Akt der Mitteilung selbst obsolet. Wie auch immer: Jeder ist danach immer in der Situation, dass

Le problème du déterminisme – la liberté en tant que détermination de soi

Les actuels travaux sur le cerveau se prononcent clairement pour les principes du *déterminisme*: tout ce qui se passe, y compris nos actes et nos pensées, est *fixé, déterminé* par de nombreux facteurs. Ceci n'est pourtant pas compatible avec nos expériences au quotidien, dans la mesure où nous pensons planifier nos actions et les réaliser en dépit des obstacles. Dans ce sens, nous nous percevons comme étant fondamentalement libres, même si certaines choses sont *pré-déterminées*; il ne s'agit pas d'une liberté, d'un *libre-arbitre* détaché de toutes les influences, mais plutôt d'une *liberté de choix*, d'une *autonomie* soumise aux conditions qui ont créé la structure spécifique de chaque sujet (disposition génétique, socialisation, caractère, besoins, etc.). La thèse que nous soutenons ici est que, même si l'être humain est soumis à différents déterminismes, cela ne l'empêche pas d'être autonome – c'est même ce qui rend son autonomie possible.

Qu'en serait-il si la *pensée* était déterminée? Cela conduirait-il de manière inévitable au fatalisme? Dans le domaine – subjectif – du savoir, on peut démontrer que ce n'est pas le cas (*indéterminisme épistémique*). On peut arguer que les processus mentaux sont *objectivement* déterminés par les lois de la nature. Or, selon la théorie quantique et son concept du hasard statistique, les microprocessus sont indéterminés. Ce

qui n'implique pas forcément que la liberté – comme quelque chose qui a un sens – existe. Par ailleurs, le concept d'autonomie fait déjà partie du *système* physique puisque celui-ci dépend en priorité de ses propres composantes et non pas de son environnement; il en va ainsi parce que les composantes sont intrinsèquement et naturellement liées par des principes causaux.

Concernant l'être humain, sa capacité à disposer d'un *savoir* définit les rapports entre autonomie et détermination. Ce savoir lui permet de définir lui-même des *raisons* à ses actions. Dans la mesure où ces raisons font partie d'un savoir, elles ont un caractère idéal. Il faut clairement les distinguer des *causes*, qui ont une *énergie* propre et qui exercent une influence *causale* sur le système physiologique et sur les instincts de l'individu.

Pour que l'autonomie soit possible, il faut que le savoir dépasse largement le présent. Dans ce sens, la capacité à penser et à savoir représente une immense libération par rapport aux conditions concrètes, surtout comparé à ce qui se passe chez les animaux. C'est ici que la *conscience* d'une *autonomie au quotidien*, dont nous avons déjà parlé, trouve sa source. Plus: en ce qui concerne ma *conscience de moi*, je sais – au-delà de mon savoir concret – que je *peux savoir*, ce qui signifie que je peux élargir tant que je veux mon savoir limité.

er durch das Wissen um seinen gegenwärtigen Gehirnzustand in seinem zukünftigen Handeln grundsätzlich nicht festgelegt ist. (Eine Ergänzung hierzu im 6. Kapitel.) Pothast bezeichnet dieses wissensbezogene Nicht-Festgelegtsein als „epistemischen Indeterminismus“, also Indeterminismus auf der epistemischen Ebene (Pothast 1978, 21).

In ethischer Hinsicht ist der konstatierte Tatbestand eines epistemischen Indeterminismus folgenreich. Denn der fatalistischen Argumentation ist dadurch der Boden entzogen. Alles Argumentieren mit einem vorgeblichen Faktum, nachmals etwas Bestimmtes tun oder nicht tun zu müssen, ist danach falsch und taugt deshalb in keiner Weise zur Rechtfertigung von Handlungen oder Unterlassungen. – Nur soviel hier zum ethischen Aspekt, der im Kontext des Freiheitsproblems immer wieder aufscheint, hier aber weitgehend ausgeblendet bleibt (erhellend hierzu Bieri 2005, bes. Kap. 9).

Nun ist epistemischer Indeterminismus ein subjektiver Indeterminis-

mus; eine allfällige objektive Determination bleibt davon unberührt. Diese würde freilich mit dem Faktum alltäglicher Autonomieerfahrung kollidieren, die etwa in der Evidenz besteht, dass wir unser Leben führen – wir planen den Tag, wir arbeiten auf ein fernes Ziel hin, ja mit Sartre könnte man in einem gewissen Sinn sogar sagen: Wir entwerfen uns selbst. Sicher, das ist ein großes Wort, aber im Vergleich mit der absoluten Situationsgebundenheit des Tiers – „kurz angebunden ... am Pflock des Augenblicks“, wie

Nietzsche (1874, 5) sagt – nicht abwegig. Dass hierbei auch mannigfache Determinanten im Spiel sind, haben wir gesehen. Trotzdem: Die Möglichkeit der Lebensplanung bleibt ein faszinierendes Faktum, das Autonomie suggeriert, also Handlungsfreiheit entsprechend meinem subjektiven Handlungsentwurf, und die Frage ist dann: Ist Autonomie denkbar angesichts der vielfachen Bedingungs Zusammenhänge, in denen wir existieren? Oder kurz: Ist Autonomie mit Determination vereinbar?

3. Systemautonomie unter Naturgesetzen

In diesem Kontext ist zunächst der physikalische Aspekt zu bedenken (instruktiv hierzu Earman 1986). Ausgangspunkt ist dabei die Überlegung, dass menschliche Willensakte unvermeidlich mit Denkvorgängen und damit Gehirnprozessen verknüpft sind. Diese aber unterliegen als physikochemische Prozesse den Naturgeset-

zen und sollten somit – nach klassisch-physikalischem Verständnis – streng determiniert sein. In dieser Perspektive scheint es nicht einmal im Denken Freiheit zu geben. Der physikalische Determinismus scheint den Geist nicht weniger zu bestimmen als den Lauf der Gestirne – wahrhaft eine Schreckensvision!

Il s'agit de *mon* choix – mais il me permet de « m'élaborer moi-même » comme celui que je souhaite être.

Cette conception optimiste de la liberté se trouve aujourd'hui confrontée aux doutes extrêmes émis par les chercheurs étudiant le cerveau. Mentionnons dans ce contexte les travaux – vieux déjà de plus de vingt ans – de Benjamin Libet, mais aussi ceux de Patrick Haggard et de Martin Eimer, ainsi que ceux, plus récents et plus larges, de John-Dylan Haynes. Il est de fait qu'un acte que nous pensons accomplir consciemment est introduit *inconsciemment* – selon Haynes avec un délai préalable pouvant atteindre les dix secondes – ; il est même possible de *prédire* de quelle main la personne va se servir pour l'accomplir ! L'acte ne devient par contre conscient qu'à l'instant qui le précède de peu. Mais, selon Libet, ceci permet au conscient de poser son *veto*, d'interrompre l'acte, par exemple pour réfléchir à ses conséquences. Or, il n'en faut pas plus pour pouvoir dire que le choix individuel peut être conscient. Si nous comprenons vraiment les résultats acquis par la recherche sur le cerveau, nous pouvons dire que notre autonomie consciente n'est pas une illusion, alors même qu'il a pu sembler qu'ils démontraient le contraire.

La conscience que j'ai de pouvoir faire des choix, mon non-déterminisme de principe, en vient toutefois à *déterminer mes actes*. J'agis ainsi, même si de nombreux aspects sont

prédéterminés, en pleine conscience de disposer de possibilités illimitées et cela donne à mes actes une qualité très différente de celle qu'ils auraient sans cette conscience : la série de normes définissant mes actes est élargie d'une autre norme qui peut être formulée en un « choisis librement, en fonction de la possibilité que tu as de choisir librement ». Je peux donc avoir une attitude qui se sait autonome, qui se veut autonome et que l'autonomie motive à dépasser des limites lorsque cela lui permet de s'affirmer et de faire ses preuves en tant qu'autonomie.

Cette forme mentale de détermination peut être suffisamment puissante pour faire que je devienne *prévisible* – pour les autres comme pour moi ; mais il ne s'agit pas de fatalisme : l'indéterminisme épistémique mentionné plus haut est en quelque sorte remplacé par un déterminisme au niveau des principes. Cela ne signifie pas que l'individu possédant ce mental à un niveau essentiel a l'impression de se soumettre à une puissance qui lui serait étrangère ; il pratique au contraire au maximum l'autonomie – au-delà de l'autonomie systémique du niveau matériel et pas simplement parce qu'il a acquis l'autonomie rendue possible par le savoir. Il s'agit en réalité d'une *autonomie choisie*, d'un libre-arbitre mental et, en même temps, d'une *détermination de soi choisie* individuellement en tant que libre.

Eine Möglichkeit, dieser Konsequenz zu entgehen, schien sich mit der Entwicklung der Quantentheorie zu eröffnen. Ist das Netz von Ursache und Wirkung nach klassisch-physikalischer Auffassung nämlich absolut dicht geknüpft, so gilt dies in quanten-physikalischer Perspektive nicht mehr. Die Quantentheorie enthält – jedenfalls in der etablierten Form – *indeterministische* Elemente. Damit, so schien es, ließ sich die Freiheit vor dem deterministischen Zugriff der klassischen Physik retten. Nach quantenphysikalischen Vorstellungen gibt es gewissermaßen „Lücken“ im Kausalnetz, und in diesen Lücken schien Autonomie angesiedelt werden zu können.

Ein solcher Vorschlag ist schon vor über 50 Jahren von Pascual Jordan gemacht worden (Jordan 1956, 63 ff, 114 ff). Ähnlich wird etwa auch in dem vor einigen Jahren erschienenen Buch von Peter Rohs noch argumentiert (Rohs 1996, Kap. 20 f), der dadurch die prinzipielle Vereinbarkeit von Freiheit und Physik gesichert sieht.

Hier stellt sich freilich die Frage: Was könnte der damit in Anspruch ge-

nommene quanten-physikalische Indeterminismus für den Freiheitsbegriff leisten? In der Quantentheorie ist an die Stelle strenger Kausalität der statistische Zufall getreten. Eine so verstandene Freiheit menschlichen Handelns wäre mithin nichts anderes als die Zufälligkeit rouletteartiger Prozesse. Ob wir damit zufrieden sein könnten? Sollte Freiheit nichts als sinnloser Zufall sein? Freiheit in dieser Weise retten zu wollen, hieße wohl, deren Sinn zu opfern. In einer quantenphysikalischen „Lücke“ des Kausalnetzes ist Freiheit schwerlich zu verorten.

Dann aber wird die weitere Frage dringlich: Wie kann unser Denken physikalischer Determination unterliegen und zugleich unabhängig von zufälligen Umgebungsbedingungen sein (Tageszeit, Wetter, Mondphase etc.), z. B. wenn es darum geht, korrekte logische Zusammenhänge zu produzieren? Die Antwort lautet: Weil der Mensch, als physisches System, primär spezifischen „Systemgesetzmäßigkeiten“ unterliegt, die von den Umgebungsbedingungen – innerhalb einer gewissen Schwankungsbreite – *unabhängig* sind.

Schon das Fernsehgerät funktioniert unabhängig vom Stand der Gestirne.

Allgemein: Systeme sind durch Eigengesetzlichkeiten charakterisiert. Sie besitzen dadurch eine gewisse *systemspezifische Autonomie*, also Unabhängigkeit von der Systemumgebung, dies aber in der Weise – das ist wesentlich –, dass physikalisch alles mit rechten Dingen zugeht. Die Naturgesetze gelten unverändert auch für das System. Doch System ist es gerade dadurch, dass es seine Elemente in die funktionale Einheit des Systems einbindet. Diese werden so zu Komponenten des Systems, und als solche sind sie nicht etwas, das dem System äußerlich wäre. Sie konstituieren vielmehr das System, das dadurch umgekehrt primär von seinen Komponenten und nicht von der Systemumgebung abhängt. Also: Systemautonomie gehört einfach zum Begriff des Systems, sie ist konstitutiv für das System, und zwar kraft des durch seine Komponenten konstituierten naturgesetzlichen Kausalzusammenhangs. Andersartige, nicht-klassische Naturgesetze werden dafür nicht benötigt, und schon gar nicht eine „Lücke im

Kausalnetz“, die die Systemautonomie überhaupt zerstören würde.

Soweit die Seite physikalischer Determination, die mit Autonomie gegenüber der Umgebung also klar vereinbar ist; ich möchte diesbezüglich kurz von „Systemautonomie“ sprechen. Damit ist ein weiterer elementarer Autonomieaspekt im deterministischen Kontext sichtbar geworden.

4. Autonomie durch Wissen – „Selbstwahl“

Wesentlich für das Verhältnis von Autonomie und Determination beim Menschen ist nun die Möglichkeit des Wissens, und das heißt, dass er sein Handeln durch selbstgewählte Gründe bestimmen kann. Indem Gründe dem Wissen angehören, haben sie ideellen Charakter. Als solche sind sie strikt zu unterscheiden von Ursachen, die energetischen Charakter haben und damit kausal im physiologischen System und Triebhaushalt des Menschen wirken. Es überrascht nicht, dass diese Unterscheidung von Gründen und Ursachen einen der zentralen Punkte der aktuellen Willensfreiheits-Diskussion bildet. Denn diese Option, sich durch Gründe zu bestimmen, ist ersichtlich eine genuin menschliche Möglichkeit. Wenn im Folgenden kurz von „Wissen“ gesprochen wird, dann sind damit stets dem Wissen entstammende Gründe gemeint, also ideelle Determinanten des Handelns, nicht energetisch wirkende Ursachen.

Entscheidend ist hier, dass der Horizont des Wissens weit über die unmittelbare Gegenwart hinaus reicht. Damit stellt die Fähigkeit zu denken und zu wissen, im Vergleich mit dem Tier, eine ungeheure Befreiung von den je faktischen Umständen dar. Das schon erwähnte alltägliche Autonomiebewusstsein, das wir auch ohne Philosophie haben, hat darin seinen Ursprung. Durch die Loslösung von der unmittelbaren Situation und emotiven Befindlichkeit wird es mir möglich, mein Leben autonom zu führen, d. h. zu planen, auf entfernte Ziele auszurichten und diese Richtung auch gegen Widerstände durchzuhalten. Sicher hat auch die Entwicklung dieser Autonomie deter-

minierende Bedingungen. Aber das Resultat solcher Determination ist eine gegenüber dem Tier gigantisch erweiterte Perspektive, die wir darum, statt als Determination, vielmehr als Freiheit erleben. Ich möchte in diesem Sinn von einer „Autonomie durch Wissen“ sprechen.

Doch das ist noch zu allgemein: Ich habe nicht nur Weltwissen, sondern auch Wissen von meinem Wissen, Wissen von mir selbst, Selbstbewusstsein. Ich weiß so auch, dass ich wissen kann, und das heißt auch, dass ich mein je beschränktes Wissen erweitern, dass ich meine diesbezüglichen Grenzen fast beliebig verschieben kann. Damit wird nun ein weiterer, ganz wesentlicher Aspekt des Verhältnisses von Autonomie und Determination sichtbar: Im Selbstbewusstsein, in der Rückwendung auf mich selbst, entdecke ich, über die im je faktischen Wissen liegenden Möglichkeiten hinaus, dass ich solche Möglichkeiten selbst ermöglichen kann, oder anders gesagt: dass ich faktische Beschränkungen überwinden und mich gleichsam – à la Sartre – selbst „entwerfen“ kann als der, der ich sein will – eine nochmalige, unglaubliche Erweiterung der Wahlfreiheit, die so geradezu, mit einem Kierkegaardschen Terminus, den Charakter einer Selbstwahl hat. In der Perspektive selbstwusster Selbstwahl verstehe ich mich als ein Wesen, das auf nichts definitiv festgelegt und insofern in einem grundsätzlichen Sinn autonom ist. Dies sei kurz „Autonomie als Selbstwahl“ genannt.

Trotz meiner faktischen Vorgeprägtheit bin ich darum sicher, dass mich diese letztlich nicht bindet. Gewiß sind meine Handlungsentscheidungen auch durch internalisierte gesellschaftliche Normen mitbestimmt, aber „wenn es darauf ankommt“ – das ist ebenfalls sicher –, kann ich auch diese in Frage stellen und gegebenenfalls durch andere ersetzen. Kurzum: Definitiv festliegend ist in der Perspektive der Selbstwahl gar nichts mehr. Eben darin findet das bei aller unleugbaren Determination gleichwohl unausrottbare Möglichkeitsbewusstsein und in diesem Sinn Freiheitsbewusstsein seine fortdauernde Bestätigung (ausführlich Wandschneider 1979).

5. Determination durch unbewusste Gehirnprozesse? (Libet-Experimente)

Nun, dieser Freiheitsoptimismus sieht sich heute massiven Zweifeln von Seiten der Hirnforschung ausgesetzt. Hintergrund sind die schon vor über 20 Jahren durchgeführten Forschungen von Benjamin Libet (Libet 2007), die später von Patrick Haggard und Martin Eimer (1999) abgewandelt wiederholt und bestätigt wurden. John-Dylan Haynes hat diese Resultate kürzlich nochmals überprüft und dabei wesentlich erweitert (Haynes et al. 2008).

Zentraler Punkt der Experimente ist der Nachweis, dass eine vermeintlich voll bewusst ausgeführte Handlung faktisch unbewusst eingeleitet und erst danach – kurz vor ihrer Ausführung – bewusst wird. Die Untersuchungen von Libet und später von Haggard/Eimer ergaben, dass ca. 550 Millisekunden vor dem Handlungsakt ein entsprechendes Bereitschaftspotential aufgebaut, der Handlungsentschluss aber erst ca. 200 Millisekunden vor der Handlung bewusst wird. Das Bewusstsein entscheidet danach also nichts, sondern registriert nur, was bereits unbewusst entschieden ist. Davon hat es selbst allerdings keine Kenntnis. Es ist vielmehr unbeirrt der Meinung, selbst frei entschieden zu haben. Da dies tatsächlich nicht zutrefte, so stellt es sich in hirnhysiologischer Perspektive dar, sei diese vermeintliche Freiheit schlicht eine Illusion, ein psychologisch-kulturelles Konstrukt des Bewusstseins (z. B. Roth 1997, 303 ff; 2004, 218 ff; Singer 2003, 24 ff; Prinz 2004, 20 ff).

Dass es sich bei den empirischen Befunden nicht um Artefakte handelt, haben die erst kürzlich durchgeführten, erweiterten Experimente des Teams von John-Dylan Haynes bekräftigt (Haynes et al. 2008; Schnabel 2008). Bei Libet und Haggard/Eimer musste einfach ein Knopf gedrückt werden. In Haynes' verbessertem Versuchsdesign konnte die Versuchsperson zudem zwischen rechter und linker Hand wählen. Die Hauptresultate dieser Experimente waren: (1) Das die

Handlung einleitende Bereitschaftspotential wird weitaus früher, als Libet gefunden hatte, aufgebaut, nämlich nicht erst eine halbe Sekunde vor der Handlungs-Ausführung, sondern – unter Berücksichtigung verschiedener Korrekturen – bis zu 10 Sekunden vorher. (2) Der Clou war zweifellos, dass die hirnhysiologische Messung mit einer weit über der Zufallsrate liegenden Wahrscheinlichkeit voraussagen konnte, ob die Handlung durch die rechte oder die linke Hand ausgeführt werden würde.

Man reibt sich die Augen. Das oben beschriebene Gedankenexperiment von Donald MacKay beginnt seinen fiktionalen Charakter zu verlieren und Wirklichkeit zu werden. Das Unbewusste leitet mein Handeln. Der Hirnforscher blickt auf den Bildschirm und sagt meine Entscheidungen voraus. Das dargelegte Argument gegen den Fatalismus bleibt zwar gültig – würde der Hirnforscher mir das Ergebnis seiner Messung mitteilen, wäre ich daran nicht gebunden, sondern würde daraufhin möglicherweise neu und anders entscheiden. Aber ist eine durch Wissen ermöglichte Selbstwahl des Menschen, wie sie vorher präntendiert worden war, hirnhysiologisch gesehen nicht einfach nur eine eitle Illusion, wie die schon genannten Neuro-Protagonisten (Roth, Singer, Prinz) nicht müde werden zu verkünden?

Ein Hinweis von Libet selbst lässt aufhorchen: Im Rahmen seiner Messungen bleiben, nachdem die Handlung unbewusst angebahnt und daraufhin dann auch bewusst wird, immerhin noch 100 bis 200 Millisekunden bis zur Ausführung der Handlung. Diese Zeitspanne, so Libet, könne das auf der neurologischen Bühne erschienene Bewusstsein nutzen, um gegebenenfalls ein *Veto* gegen die unbewusst eingeleitete Handlung einzulegen (Libet 2007, 177 ff). Libet hat auch dazu Experimente durchgeführt, die dies zu bestätigen scheinen. In Haynes' Projekt soll auch diese Libetsche Hypothese neu und umfassend untersucht werden, was bislang noch aussteht.

Sollte sich Libets Auffassung bestätigen, so wäre das, denke ich, grundsätzlich ein wichtiger Punkt in der De-

terminismusdebatte. Man hätte dann die Situation, dass die Handlung zwar unbewusst angestoßen, vor ihrer Ausführung aber dem Bewusstsein gleichsam erst noch zur „Ratifizierung“ vorgelegt wird. Seine Funktion beschränkte sich also keineswegs darauf, unbewusst längst gefallene Entscheidungen bloß „abzunicken“.

Vielleicht bieten maximal 200 Millisekunden nicht so sehr die Muße, wie sie für weitreichende Entscheidungen wünschenswert wäre, und hier setzt auch die Kritik an: „Ein Fingerschnippen ist noch keine Partnerwahl“, titelt etwa Bettina Walde (2004). Wir alle kennen Entscheidungsprozesse, die sich über Stunden, Tage oder noch weitaus länger hinziehen. Das Bewusstsein sieht sich in solchen Fällen aufgerufen, sein Wissen zu mobilisieren oder auch zu erweitern, um zu einer ihm angemessenen Entscheidung zu kommen. Und das ist nichts anderes als der vorher pointierte Prozess bewusster Selbstwahl.

Wie also? Man muss sich vergegenwärtigen, dass die unbewusste Handlungsentscheidung als stammesgeschichtliches Erbe aller Tiersubjekte faktisch der Normalfall ist. Das Bewusstsein ist sozusagen die letzte große Erfindung der Evolution. Doch schon vorher mussten Tiersubjekte Verhaltensentscheidungen treffen, also unbewusst, die dennoch adäquat im Sinn biologischen Überlebens waren. Dieses Programm ist auch in uns noch wirksam; es bildet gleichsam die vitale, und das heißt auch: emotionale Handlungsbasis. Sie bleibt – wie die Libet-Experimente bezeugen – auch für bewusste Handlungen vorausgesetzt, weil das Bewusstsein, wie gesagt, als evolutionär späte Errungenschaft darauf aufsetzt. Wesentlich ist aber, wie Libet hervorhebt, dass das Resultat jener unbewussten Entscheidungsprozesse dem Bewusstsein zuletzt gleichsam noch zur „Ratifizierung“ vorgelegt wird. Selbst Singer betont, das menschliche Gehirn könne „Reaktionen auf Reize zurückstellen und Handlungsentscheidungen abwägen“, um anhand „interner Modelle“ zu „prüfen, was die Konsequenzen bestimmter Reaktionen wären“ (Singer 2002, 71).

Nun, damit ist aber das Fenster zu den Gründen des Wissens geöffnet, das so, wie dargelegt, seine ungeheure Macht zur Geltung bringen kann. Mehr wird für die präntendierte Möglichkeit bewusster Selbstwahl nicht benötigt. Jene Hirnforschung, die unser Autonomie-Bewusstsein als kulturelles Konstrukt, als Illusion zu enthüllen schien, bestätigt diese Option recht verstanden vielmehr nur.

6. Freies Handeln – determiniert durch die Idee freien Handelns

Mit dem Bewusstsein möglicher Selbstwahl ist nun zugleich ein entscheidendes *Novum* eingetreten: Dieses Bewusstsein eines prinzipiellen Nichtfestgelegtseins, eines entgrenzten Möglichkeitshorizonts wird nun selbst zu einer *Determinante* meines Handelns. Ich handle so, obwohl faktisch in vielfacher Hinsicht determiniert, im Bewusstsein prinzipiell unbegrenzter Möglichkeiten, und das ist ein Handeln von völlig anderer Qualität als ohne dieses Bewusstsein: Der Satz handlungsbestimmender Normen ist hier gleichsam um eine weitere Norm vermehrt; sie lautet: „Wähle frei, entsprechend deiner Möglichkeit, frei zu wählen“; eine Einstellung also, die sich als Autonomie weiß und als Autonomie will und dergestalt motiviert ist, Grenzen zu überschreiten und sich darin als Autonomie zu bestätigen und zu bewahren (Wandschneider 1979).

Entscheidend ist also: *Das Autonomiebewusstsein gehört jetzt selbst zu den hochrangigen determinierenden Faktoren meines Handelns* und entwickelt solchermaßen eine mächtige determinierende Kraft: Ich werde alles tun, um dieser Norm autonomer Selbstwahl zu entsprechen, die mein Selbstverständnis als Mensch von Grund auf bestimmt. Die Freiheitsidee ist somit kein leerer, folgenloser Gedanke, sondern bestimmt das *wirkliche Handeln* des Menschen, das in dieser Form geradezu als zur Autonomie determiniert erscheint. Kants Diktum: „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist ebendarum in praktischer Rücksicht

wirklich frei“ (Kant GMS 448), berührt diesen zentralen Punkt des Freiheitsproblems.

Die Möglichkeit der Selbstwahl ist also dadurch gekennzeichnet, dass Determination und Freiheit gleichsam konvergieren. Die undifferenzierte Rede von „Determination“ verkennt, dass die Determination in der Form der Selbstwahl in Freiheit umschlägt. Solange dies nicht verstanden ist, behält das Freiheitsproblem notwendig aporetischen Charakter.

Wohlgemerkt: Auch die als Selbstwahl realisierte Autonomie enthält konstitutiv Determination, ist somit Wahlfreiheit, nicht Willensfreiheit – doch kommt sie dieser gewaltig nahe. Oder sollte man besser sagen: Es ist, recht verstanden, genau die Willensfreiheit, die wir eigentlich im Sinn haben? Denn reine Willensfreiheit, ein Wollen ohne einen bestimmten Willen, darin ist Schopenhauer recht zu geben, ist ein Unding (Schopenhauer GE, Kap. II, bes. S. 60). Deutlich ist damit aber auch, dass die abstrakte Opposition von Freiheit und Determination eine falsche Alternative darstellt. Die eingangs erwähnte Pothastsche Option für den Determinismus ist durch die entwickelten Überlegungen, denke ich, differenzierter gefasst und hat insofern auch eine Korrektur erfahren. Dies war hier das erkenntnisleitende Interesse.

Auch in der Selbstwahl ist der Wille also determiniert, jetzt aber durch selbstgewählte „geistige“ Determinanten, also Ideen, Prinzipien, Gründe, logische Bindungen etc.: Damit wird abschließend ein weiterer wesentlicher Aspekt von Autonomie sichtbar. Die eigentliche Pointe ist hier, dass diese geistige Form der Determination so stark sein kann, dass ich – für andere und für mich selbst – geradezu berechenbar bin.

Freilich: Im Blick auf das erwähnte MacKaysche Gedankenexperiment und die daraus erschlossene Unmöglichkeit, mein eigenes zukünftiges Verhalten vorauszuwissen, mutet das nun paradox an. Denn die Information über die Vorausberechnung, so war argumentiert worden, wird meinen Gehirnzustand verändern und dadurch zu einem

veränderten Verhalten führen. Nun, das ist offenbar nur für den Fall zutreffend, dass ich mit dem mir mitgeteilten Resultat der Vorausberechnung nicht einverstanden bin, und das heißt doch: wenn dieses meinen Handlungsprinzipien zuwiderlaufen würde. Doch für einen „Menschen mit Prinzipien“ ist das nicht zu gewärtigen: Zwar bleibt auch für ihn natürlich richtig, dass sich der Gehirnzustand mit jeder neuen Information verändert. Aber einem „ethisch gefestigten“ Menschen mitteilen: „du wirst dich ethisch verhalten“ enthält für diesen keine essentiell neue Information; eben das hat er selbst schon gewusst, sodass sich auch seine Motivationslage dadurch nicht verändert. Oder, um es noch einmal anders zu sagen: Die „prinzipiengesteuerten Gehirnzustände“ – wenn ich mich so ausdrücken darf – sind gewissermaßen durch besondere Konstanz charakterisiert, weil sie in der mentalen Systemhierarchie (eben weil sie Prinzipien korrespondieren) „höchststrangig“ angesiedelt sind und darum nicht durch beliebige, banale Informationen „verwirbelt“ werden können. MacKays Gedankenexperiment argumentiert abstrakt neurologisch und ist damit blind für unterschiedliche mentale Einstellungen und insbesondere für die Situation bewusster Selbstbestimmung.

An die Stelle des epistemischen Indeterminismus (so.) ist hier gewissermaßen ein epistemischer Determinismus getreten: Durch jene geistig-epistemischen Prinzipien ist das Handeln maximal festgelegt. Und zugleich bedeutet diese selbstgewählte Festlegung ein Maximum an Autonomie – nicht lediglich die Systemautonomie der physikalischen Ebene, auch nicht einfachhin Autonomie durch Wissen, sondern eben Autonomie als Selbstwahl, geistige Selbstbestimmung, gleichsam Selbstdetermination zur Freiheit.

Hier ist daran zu erinnern, dass die genannten geistigen Determinanten – das hat nach Kant vor allem Hegel in aller Deutlichkeit gesehen – für den Menschen, der in einem wesentlichen Sinn Geist ist, tatsächlich keine ihm fremde Macht sind, sondern sein eigenes Wesen. Sich ihnen unterwerfen ist darum nicht

Entfremdung, sondern, und das ist abschließend doch noch eine Hegelsche Pointe, *Bei-sich-selbst-Sein*. Als geistiges Wesen bin ich sozusagen um so mehr bei mir selbst und dergestalt selbstbestimmend, je mehr ich mich an den Prinzipien orientiere, die für den Geist konstitutiv sind: an den Prinzipien der Vernunft und damit der Logik.

Dem entspricht, dass die Logik selbst die Sphäre schlechthinniger Autonomie repräsentiert, weil und insofern sie nicht von einer außerlogischen Instanz her begründet werden kann, denn Begründen ist selbst ein innerlogischer Zusammenhang, mit anderen Worten: Die Logik – Logik in einem fundamentalen Sinn – kann nur als selbstbegründend, selbstbestimmend gedacht werden – aber das ist ein anderes Thema (hierzu Wandschneider 1995, Kap. 1.1 und 6.3).

Doch soviel ist deutlich, dass wahre Selbstbestimmung niemals Willkür sein kann. Nur durch strikte Bindung an die Vernunftprinzipien kann ich wahrhaft autonom sein. Wahre Autonomie ist daher ebenso sehr Bindung: Bindung an die Prinzipien der Vernunft und damit wesentlich vernünftige Selbstbestimmung. Erst dann, wenn ich mich an vernünftige Prinzipien binde, realisiere ich einerseits das menschenmögliche Maximum an Autonomie, und andererseits gewinne ich dadurch allererst ein in den Wechselfällen des Lebens stabiles geistiges Profil, eine geistige Identität.

Autor

Dieter Wandschneider, Dr. phil., geb. 1938 in Bremerhaven, Professor i.R. für Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität RWTH Aachen. 1965 Physikdiplom an der Universität Hamburg. 1970 Promotion in Philosophie (‘Formale Sprache und Erfahrung. Carnap als Modellfall’), 1978 Habilitation in Philosophie (‘Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie’), 1983–1987 Professor für Philosophie an der Universität Tübingen, 1988–2004 Lehrstuhl für Philosophie und Wissenschaftstheorie an der Universität RWTH Aachen. – Forschungsschwerpunkte: Dialektiktheorie (Hegel), Naturphilosophie, Technikphilosophie, Leib-Seele-Problem und künstliche Intelligenz, Deutscher Idealismus (insbes. Hegel).

Korrespondenz: Prof. i.R. Dr. Dieter Wandschneider, Am Chorusberg 57b, 52076 Aachen, Deutschland, E-Mail: dieter.wandschneider@gmx.de

Literatur

- Bergson H (1911) Zeit und Freiheit. Meisenheim am Glan 1949
- Bierie P (2005) Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens. Frankfurt/M.
- Boyle JM, Jr, Grisez G, Tolleson O (1976) Free choice. A self-referential argument. London
- Earman J (1986) A primer on determinism. Dordrecht
- Geyer C (ed) (2004) Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt/M.
- Haggard P, Eimer M (1999) On the relation between brain potentials and conscious awareness. *Exp Brain Res* 126: 128–133
- Haynes J-D, et al (2008) Unconscious determinants of free decisions in the human brain, in: nature neuroscience – advance online publication (www.nature.com/natureneuroscience)
- Hegel GWF (1969) (GPR) Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Moldenhauer E, Michel KM (eds) Suhrkamp-Werkausgabe, Bd. 7. Frankfurt/M., 1969 ff
- Hösle V (1998) Rationalismus, Determinismus, Freiheit. In: Hösle V, Koslowski P, Schenk R (eds) (1999) Jahrbuch für Philosophie Hannover, Bd. 10, 1999 (1998), 15–43
- Hume D (1928) Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Leipzig
- Jordan P (1956) Der gescheiterte Aufstand. Betrachtungen zur Gegenwart. Frankfurt/M.
- Kant I (GMS) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Akademieausgabe Bd. IV
- Leibniz GW (1949) Metaphysische Abhandlung. In: Krüger G (ed) Leibniz, Die Hauptwerke. Stuttgart
- Libet B (2007) Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert. Frankfurt/M.
- MacKay D (1978) Freiheit des Handelns in einem mechanistischen Universum. In: Pothast (ed), S 303–321
- Nietzsche F (1874) Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Stuttgart 1951
- Planck M (1936) Vom Wesen der Willensfreiheit. In: Planck Max: Vorträge und Erinnerungen. Darmstadt 1973
- Popper K R (1950) Indeterminism in Quantum Physics and Classical Physics. *Br J Philosophy of Science* 1
- Pothast U (ed) (1978) Seminar: Freies Handeln und Determinismus. Frankfurt/M.
- Pothast U (1978) Einleitung. In: Pothast (ed), S 7–31
- Pothast U (1980) Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Frankfurt/M.
- Prinz W (2004) Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch. In: Geyer (ed), S 20–26
- Rickert H (1921) System der Philosophie. 1. Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen
- Rohs P (1996) Feld – Zeit – Ich. Frankfurt/M.
- Roth G (1997) Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt/M.
- Roth G (2004) Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen. In: Geyer (ed), S 218–222
- Schnabel U (2008) Der unbewusste Wille. *DIE ZEIT* 17: 37 [www.zeit.de/2008/17/Freier-Wille]
- Schopenhauer A (1977) (GE) Die beiden Grundprobleme der Ethik. Zürich 1977
- Singer W (2002) Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt/M.
- Singer W (2003) Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung. Frankfurt/M.
- Walde B (2004) Ein Fingerschnipsen ist noch keine Partnerwahl. Ein Gespräch. In: Geyer (ed), S 148–152
- Wandschneider D (1979) Selbstbewusstsein als sich selbst erfüllender Entwurf. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33: 499–520
- Wandschneider D (1995) Grundzüge einer Theorie der Dialektik. Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Stuttgart
- Wetzel M (2007) Sokratischer Dialog über Hirnforschung. Würzburg

Psychotherapie Forum

Themenheft

PSYCHOTHERAPIE FÜR KINDER UND JUGENDLICHE,
IM SPANNUNGSFELD MIT SCHULE UND ELTERNHAUS.
PSYCHOTHERAPIE AUF DEM WEG ZUR EIGENSTÄNDIGEN
WISSENSCHAFTLICHEN DISZIPLIN (TEIL 2)

Mario Schlegel (Hrsg.)

EDITORIAL

TITELTHEMA 1

Einführung

Kinder- und Jugendlichen-Psychotherapie

Was brauchen Kinder um in unserer Gesellschaft FIT zu sein?

Eltern und Lehrpersonen als Gewalt-Risikofaktoren Jugendlicher

Berichte aus den Workshops

TITELTHEMA 2

Das Determinismusproblem – Freiheit als Selbst-Determination

Widerspruch und Antinomie

ORIGINALARBEIT

Kadims Dilemma: Fiktion und Gegenfiktion im islamischen Radikalismus

SUPPLEMENT