

Schiedsrichter der Schuld?
Möglichkeiten und Grenzen einer Psychologie der Willensfreiheit

Werner Greve

1994

Schiedsrichter der Schuld?

Möglichkeiten und Grenzen einer Psychologie der Willensfreiheit¹

Werner Greve

Die Überschrift der vorliegenden Untersuchung – „Schiedsrichter der Schuld?“ – ist mutig gewählt und eigentlich zu hochfliegend, auch wenn das verschämte Fragezeichen dies etwas zu vertuschen versucht. Es geht mir eigentlich nur um einen Aspekt von Schuld und Schuldfähigkeit, freilich einen zentralen Aspekt. Es geht um die Freiheit des Menschen, so zu handeln, wie er tatsächlich handelt, oder es zu unterlassen (und vielleicht, etwas anderes stattdessen zu tun). Auch wenn der Untertitel – „Möglichkeiten und Grenzen einer Psychologie der Willensfreiheit“ – dies anzuzeigen versucht, will ich in einem ersten Schritt dennoch kurz skizzieren, wovon im weiteren *nicht* die Rede sein soll.

1 Wovon ist *nicht* die Rede?

Wenn Psychologen über Schuld sprechen, ist meist alles andere als klar, worum es tatsächlich gehen soll. Ich beginne daher defensiv, indem ich wenigstens drei Aspekte kurz antippe, um die es heute *nicht* gehen wird. Es geht erstens nicht um *empfundene* Schuld. Schuldgefühle sind üblicher-

¹ Eine frühere Version dieses Textes wurde am 21.12.1993 im Psychologischen Kolloquium der Universität Braunschweig als Vortrag gehalten; die Vortragsform wurde über weite Strecken beibehalten.

weise kein Thema der Kriminologie und meist wohl auch keines der Forensischen Psychologie, obwohl sie es sein *könnten*, etwa dann, wenn man die Verhängung von Strafe und insbesondere die Strafbemessung von Schuldgefühlen, d.h. von Einsicht und Reue abhängig machen wollte.

Indessen schützt Reue bekanntlich nicht vor Strafe. Diese aber ist nur dann rechtens, wenn der Bestrafte tatsächlich *schuldig* ist. Wann und warum aber halten wir ihn dafür? Damit ist ein zweites interessantes psychologisches Diskussionsfeld angesprochen, um das es hier heute ebenfalls nicht gehen soll: die Prozesse der *Zuschreibung* von Schuld. Dabei ist *diese* Frage, wer wem wann und warum Schuld und Verantwortung zuschreibt, eine genuin psychologische und, weil Richter, Staatsanwälte, Geschworene und andere eben andauernd Schuld zuschreiben oder abstreiten, eine zentrale kriminologische Frage. Sie könnte von allerhöchster Wichtigkeit sein, zum Beispiel dann, wenn es um Tendenzen bei der Urteilsfindung o.ä. geht. Dabei spielen für die Frage der Schuldzuschreibung psychologische Überlegungen auch dann eine Rolle, wenn es nicht um subjektive Urteilsheuristiken geht. Dies ist ein dritter Aspekt des Zusammenhangs von Schuld und Psychologie. Hierbei geht es um die Frage der Tatschuld: „*War er's oder war er's nicht*“? Tatsächlich wird etwa bei der Befragung von Zeugen, der Beurteilung aktueller oder früherer Geständnisse des Beklagten, bei der Plausibilität von Beurteilungen und Indizien und so weiter oft psychologisches Wissen von wesentlicher Bedeutung sein. Aber auch darum aber geht es im folgenden nicht.

Ich möchte vielmehr dies alles beiseite lassen und mich statt dessen der Untersuchung einer Bedingung zuwenden, unter der allein *zu Recht* Schuld zugeschrieben werden kann. Schuld kann, ganz allgemein und vorläufig

formuliert, nur dann zugeschrieben werden, wenn der Täter hätte anders handeln – und das heißt mindestens: die Tat unterlassen – können. Nur wenn die Tat *seine* Tat war, wenn er diesbezüglich eine Wahl, d.h. eine Alternative hatte, ist es seine Schuld, daß sie geschah. Die Frage ist nun die, ob wir dies (a) überhaupt und (b) insbesondere als Psychologen feststellen können, und wenn ja: wie.

Unglücklicherweise zielt die Frage, ob er oder sie hätte anders handeln können, auf eines der ältesten Streitthemen über uns Menschen überhaupt: die Frage nach der Freiheit. Etwas genauer besehen sind dies sogar gleich zwei Fragen, nämlich erstens: ist der Mensch frei zu tun, was er tun will? sowie zweitens und für die Psychologie von besonderem Interesse: ist die Entscheidung, dies oder jenes zu tun oder zu lassen, eine freie Entscheidung? Das erste Problem wird traditionell als das der Handlungsfreiheit, das letztere als das der Willensfreiheit bezeichnet. Diskutieren möchte ich hier vor allem das letztere.

Bei der Frage nach der Schuld eines Täters wird an uns Psychologen nicht zuletzt gerade diese Frage gerichtet: Hätte er oder sie sich anders entscheiden können, hätte er oder sie es lassen können? Und das, was wir Psychologen – jedenfalls die dazu berufenen von uns – dabei feststellen sollen, ist nichts anderes als die *Schuldfähigkeit* des – vermeintlichen – Täters. Offenbar wird uns das gelegentlich auch zugetraut.

Eigentlich naheliegend, wird mancher denken. Wer, wenn nicht wir soll das beurteilen? Manchmal können Menschen eben nicht frei entscheiden, was sie tun. Zum Beispiel, wenn sie so krank sind, daß sie in der erschlagenen Schwiegermutter buchstäblich einen Drachen (und sich selbst als den

schwarzen Ritter) gesehen haben, oder wenn sie tatsächlich nie etwas anderes gelernt haben, als daß man für fünfhundertsiebzig harte D-Mark schon einmal einen Mord riskieren könne. Der junge Mann, der seinen Vater ausgerechnet am Muttertag erwürgt hat, muß doch offenbar in der ödipalen Phase Übles erlebt haben; *normale* Menschen tun das doch nicht. Und wäre es in solchen Fällen nicht auch ungerecht, zu bestrafen?

In diesem Sinne sind wir Psychologen, wenn man uns denn fragt, tatsächlich so etwas wie die „Schiedsrichter der Schuld“. Ich habe allerdings Zweifel, ob Psychologen zu *diesem* Aspekt von Schuld wirklich substantiell mehr zu sagen haben als andere. Und um meine Zweifel deutlich zu machen, will ich – mit der ausdrücklichen Absicht zur Provokation – hier einmal die These zu verteidigen versuchen, daß die Psychologie als empirische Wissenschaft zur Klärung des Problems der Willensfreiheit eher wenig beitragen kann.

Die Argumente werden dabei, aus Gründen, die hoffentlich bald deutlicher werden, kaum empirische sein können; vielmehr wird die folgende Untersuchung, wie ich fürchte, streckenweise ziemlich abstrakt. Ich will versuchen, dies wenigstens hin und wieder durch Beispiele etwas zu verdeutlichen.

Zum Beispiel so. Wenn mich jemand fragen würde, warum ich einen bestimmten Vortrag halte, einen bestimmten Text verfasse, müßte ich oft genug antworten, daß ich nicht anders könnte. Der Gelegenheit, Argumente zu so einem spannendem Thema zu publizieren oder mit anderen zu diskutieren, *kann* ich einfach nicht widerstehen. Zumal, wenn ich im Vorfeld jemandem versprochen habe, dies zu tun, ist klar: ich *muß* kom-

men bzw. schreiben, denn was man verspricht, das *muß* man halten. Darüber hinaus hätte jeder, der mich auch nur etwas näher kennt, das auch mit ganz hoher Sicherheit vorhersagen können. Das alles klingt, als könne von einer freien Entscheidung allenfalls in einem sehr eingeschränkten Sinne die Rede sein. Dennoch weiß ich und wissen wir *alle*, daß ich aus freien Stücken schreibe oder vortrage. Und es kann, dies jedenfalls ist meine These, was immer die Psychologie auch herausfinden mag, an dieser Freiwilligkeit kein ernstlicher Zweifel bestehen.

Nun hat die Frage, inwiefern Willensfreiheit ein Problem der Psychologie ist, mehrere Facetten. Man kann zum einen fragen, ob Willensfreiheit ein psychologisches Problem ist, also ein Problem, das die Psychologie zu lösen hätte (und auch lösen könnte). Man kann sich zweitens fragen, ob das Phänomen der Willensfreiheit, wenn es denn eines ist, vielleicht ein Problem *für* die Psychologie sein könnte, nämlich dann, wenn die freie Entscheidung der Person für manche menschliche Verhaltensweisen ein notwendige Bedingung ist, und diese Freiheit unter anderem impliziert, daß sie eben nicht empirisch bzw. kausal erklärbar ist. Und schließlich wird mancher sich fragen, ob das Problem der Willensfreiheit überhaupt ein ernstes Problem ist.

Ich bin überzeugt, daß das Problem der Willensfreiheit tatsächlich ein *ernstes* Problem für die Psychologie ist, weil es eine wirkliche Spannung zwischen zwei Positionen benennt, die beide attraktiv und plausibel sind: daß nämlich einerseits unsere alltagssprachlichen Begriffe wie „Absicht“, „Entscheidung“ und „Handlung“, aber auch „Person“ durch wissenschaftlichen Fortschritt nicht entwertet werden können, daß aber andererseits diese Begriffe dem, was für empirische Wissenschaft zu erreichen möglich ist, an-

scheinend keine Grenzen vorschreiben können. Und ich will im folgenden die These verteidigen, daß wenn Willensfreiheit in diesem Sinne ein Problem darstellt, die empirische Psychologie zu seiner Lösung oder Auflösung keinen wesentlichen Beitrag leisten kann.

Die Untersuchung wird dabei in mehreren Schritten vorgehen. Ich beginne mit einem Versuch, den Gegenstandsbereich etwas einzugrenzen und zu bestimmen. Es geht um die Freiheit menschlicher Handlungen, und bevor wir über diese etwas sagen, müssen wir zu klären versuchen, was überhaupt Handlungen sind. Daran wird sich die Diskussion der Frage anschließen, ob eine kausal-empirische Erklärung menschlicher Handlungen nicht vielleicht schon an ganz anderen, nämlich begrifflichen Schwierigkeiten grundsätzlich scheitert. Wenn dies so wäre, könnte man sich die Suche nach der Willensfreiheit als potentielltem Erklärungsbestandteil von Handlungen ja getrost sparen. Anschließend müssen einige Probleme des Zusammenhangs zwischen Absicht und Verhalten angesprochen werden. Am Ende werde ich versuchen, die Position möglichst stark zu machen, daß wir um die Unterstellung von Willensfreiheit als einer Ursache menschlicher Handlungen nicht herumkommen, und daß diese Tatsache mit einer empirischen Erklärung dieser Handlungen prinzipiell im Widerspruch steht. Ich möchte mit ein paar Bemerkungen darüber schließen, was es für die Psychologie bedeutete, wenn ich recht hätte, und insbesondere, was ihr in diesem Fall an Beiträgen zum Thema „Freiheit“ noch bliebe.

2 Wovon ist die Rede?

Worum geht es? Es geht um die Möglichkeit einer empirischen Erklärung menschlichen Verhaltens, und zwar einer bestimmten Art menschlichen Verhaltens, jener Sorte nämlich, die man allgemein *menschliche Handlungen* nennt. Wenn für sie die freie Entscheidung der handelnden Person eine *notwendige Bedingung* ist, dann wird eine kausal-nomologische Erklärung dieser Handlung prinzipiell nicht gelingen können, sofern wir uns nicht sehr über das täuschen, was wir eine *freie* Entscheidung nennen. Wir müssen uns zunächst kurz darüber verständigen, wovon die Rede ist, wenn ich hier von „menschlichen Handlungen“ spreche (ausführlicher hierzu Greve, 1994a).

In erster Näherung können wir sagen: Handlungen sind etwas, was wir *tun*, im Unterschied zu dem, was uns widerfährt, und dabei etwas, was *wir* tun, im Unterschied zu dem, was zum Beispiel unser Gehirn tut.

Ich halte einen Vortrag, ich unterschreibe einen Vertrag, ich begrüße einen Kollegen, ich kaufe ein Hemd, ich füttere ein Kind, ich tanze einen Walzer, ich koche Spaghetti: Dies alles sind typische Beispiele für menschliche Handlungen. Sie markieren eine bestimmte Kategorie menschlichen Verhaltens, die sich deutlich von Geschehnissen unterscheidet wie: ich stolpere, mein Herzschlag setzt aus, ich erkrankte an Masern, mein Augenlid zuckt, ich muß niesen. Diese (letzteren) Geschehnisse widerfahren mir, stoßen mir zu, *ich* bin an ihrem Zustandekommen nicht beteiligt. (In Klammern: die Freiheit *dieser* Ereignisse steht hier natürlich auch gar nicht zur Debatte; allenfalls geht es um die Frage, ob nicht alle menschlichen Verhaltensweisen letztlich in gewissem Sinne Widerfahrnisse sind.)

Was ist das Bezeichnende an menschlichen Handlungen? Mir scheint, wenigstens die folgenden Kennzeichen lassen sich identifizieren:

- ich *beabsichtige* die sichtbaren Bewegungen,
- ich kann *begründen* (ich weiß), warum ich dies getan und nicht gelassen bzw. nicht etwas anderes statt dessen getan habe,
- ich habe eine gewisse *Kontrolle* über die Bewegungsabläufe,
- sie folgen *Regeln*, die sie nicht nur steuern, sondern erst zum dem machen, was sie sind,

und schließlich:

- ich hätte es - möglicherweise - *lassen können*, dies zu tun.

Diese Kennzeichnungen sind natürlich ziemlich grob, und insbesondere über den letzten Punkt wird noch zu reden sein. Menschliche Handlungen sind, soviel läßt sich aber immerhin sagen, Verhaltensweisen, in der *ich als Person* Ausführender bin, die ich, mit Peter Winch (1965) zu sprechen, „*mit Verständnis tue*“ (p.117).

Nun ist die Trennung zwischen Handlung und Widerfahrnis nicht in jeder Hinsicht scharf. Grenzfälle wie Routinehandlungen („Kuppeln beim Autofahren“) oder Automatismen („Salzstangenknabbern beim Fernsehen“) sind dabei noch nicht einmal ein besonderes Problem: unscharfe Grenzen heben eine Unterscheidung nicht auf. Wichtiger ist in diesem Zusammenhang, daß offenbar von der Beschreibungsebene bzw. der Beschreibungsin-terpunktion viel abhängt. Wenn man beispielsweise ein Verhalten als „Klingeln“ beschreibt, ist es damit als kontrollierbar (etc.), kurz: als Handlung gekennzeichnet. Jedoch hängt es von zahlreichen Bedingungen ab, auf die der Handelnde keinen Einfluß hat, ob es auch tatsächlich klingelt. Insofern könnte man einwenden, die adäquate Beschreibung einer *Handlung* sei lediglich „Klingelknopf betätigen“, und diese Handlung sei die lediglich

indirekte Regulation (im Sinne einer notwendigen aber nicht hinreichenden Bedingung) des Ereignisses „Klingeln“, denn ob der Draht leitet, ob die Verbindung unterbrochen sei usw., seien zusätzliche Voraussetzungen. Insofern könnte das tatsächliche Klingeln (der Klingel) als Widerfahrnis gekennzeichnet werden. Offenbar fällt also der Frage der adäquaten Beschreibung des fraglichen Geschehens zentrale Bedeutung für die hier diskutierten Fragen zu. Elizabeth Anscombe (1957) hat diesen entscheidenden Punkt schon vor fast vierzig Jahren herausgestellt. Ich komme darauf zurück.

Aber selbst wenn wir dieses Problem vorläufig auf sich beruhen lassen, muß man sich klarmachen, daß Handlungen, *auch wenn* sie etwas anderes sind als Widerfahrnisse, nur begrenzten Spielraum haben, begrenzt sowohl bezüglich ihres „inneren“ als auch des „äußeren“ Kontextes. Zunächst ziehen natürlich logische, sprach-logische und naturgesetzliche, aber eben auch epistemische, technologische und ethische Beschränkungen gewissermaßen die Grenzen, innerhalb derer sich menschliche Handlungen überhaupt nur bewegen können.

Aber auch bezüglich des „inneren“ Handlungskontextes gibt es nicht weniger Vorgaben als Optionen. Bedürfnisse, Emotionen, Wahrnehmungen, Präferenzen und andere Voraussetzungen steuern und bestimmen unsere Handlungen nicht weniger als unsere Entscheidungen es tun. Und auch diese Vorgaben unterliegen kaum je der individuellen Wahl und Kontrolle. Wir entscheiden uns nicht für unsere aktuellen Gefühle, wir wählen unsere Wahrnehmungen nicht aus, und auch zu unseren Präferenzen können wir nicht immer im Sinne von „Wünschen zweiter Ordnung“ (im Sinne von Frankfurt, 1971) wertend und wählend Stellung nehmen – und jedenfalls kaum mehr zu diesen. Zwar sind diese Vorgaben mitunter einer

indirekten Beeinflussung zugänglich. Zum Beispiel kann man zwar nicht absichtlich schwitzen, aber man kann sehr wohl intentional das Schwitzen herbeiführen, d.h. Handlungen unternehmen, deren Folge Schwitzen ist: treppauf stürmen, eine Sauna aufsuchen etc.. Diese Bemerkung verwischt jedoch nicht den Unterschied zwischen der Handlung (Treppensteigen) und dem Widerfahrnis (Schwitzen), ebenso wie die Ohrfeige, die ich meinem Gegenüber gebe, nicht dadurch zum Widerfahrnis wird, daß ich mir den Ärger, dessentwegen ich sie ihm gebe, nicht ausgesucht habe (vgl. hierzu Brandtstädter, 1993).

3 Erklären oder Verstehen?

Nun könnte man sagen, die empirische Psychologie sei nicht zuletzt angetreten, um gerade auch menschliche Handlungen zu erklären, d.h. auf die Frage „Warum tut sie oder er das, was er oder sie da tut?“ eine empirische Antwort zu finden. Was aber ist hier mit „warum“ gemeint? Auf den ersten Blick liegt die Antwort nahe: wir suchen eine *kausale* Erklärung für das fragliche Verhalten, eine Erklärung, die nicht einfach nur aktuelle Ko- inzidentien benennt, sondern möglichst auf nomologische Zusammen- hänge rekurriert: Wir betreiben keine Einzelfallbeschreibung, sondern - im Idealfall - eine Wissenschaft. Wir suchen keine Anekdoten, sondern Ge- setze.

Sind nun aber die Antworten auf die Warum-Frage im Falle von *Handlun- gen* tatsächlich Antworten von dieser deduktiv-nomologischen Art? Wird insbesondere durch das Benennen der Handlungsabsicht, mit der wir im Alltag und nicht nur dort menschliche Handlungen erklären („Ich habe

dies getan, weil ich jenes wollte und glaubte, es so erreichen zu können“), die *Ursache* der Handlung identifiziert? Man schaudert ein wenig bei dem Gedanken an die Sümpfe und Abgründe einschlägiger Debatten, die sich hier unter den Stichworten „Erklären und Verstehen“ auf tun.

Der Kern dieses Problems scheint mir folgender zu sein, und es lohnt sich, einen Augenblick dabei zu verweilen. Wenn Handlungen eben bestimmt wurden als diejenigen Verhaltensweisen, die Menschen absichtlich, kontrolliert und regelgeleitet tun, dann ist klar, daß Handlungen *in diesem Sinne* durch ihre Absichten (etc.) nicht *verursacht* werden, denn die Absicht ist ja eine *Konstituente* und damit: *Kriterium* des Phänomens. Das klingt zunächst recht einfach, obwohl dieses Problem, soweit ich sehe, in den aktuellen psychologischen Handlungstheorien mit wenigen Ausnahmen praktisch nicht diskutiert oder berücksichtigt wird. Nun gibt es zu dieser intentionalistischen These sehr viel und auch viel Kritisches zu sagen; ich möchte zunächst nur zwei Punkte hervorheben (ausführlicher hierzu Greve, 1994a).

Zum einen könnte man einwenden, daß *selbst wenn* diese intentionalistische Sicht haltbar wäre, die Absicht doch immerhin die Ursache für das sichtbare *Verhalten* sein könnte. Dafür spreche, so könnte man sagen, nicht nur die vielgeschmähte introspektive Intuition, sondern gerade auch der in der analytischen Philosophie so hoch im Kurs stehende Sprachgebrauch: „Ich tue dies, *weil* ich jenes wollte“. Und zum zweiten liegt der Einwand nahe, daß dieses intentionalistische Argument das Problem nur verschiebt, denn es spricht jedenfalls kein sprachanalytisches Argument dagegen, daß nicht die *Absicht* kausale Ursachen hat, daß nicht sie ebenso wie die sichtbare Bewegung und damit dann eben auch die durch beides konstituierte

Handlung empirisch erklärt werden könnte. Mag, so könnte der hartnäckig empirische Psychologe insistieren, mag eine intentionalistische Handlungstheorie im Kern auch wahr sein, *diese* beiden Punkte betreffen offenbar *empirische* Tatsachen:

- (1) die kausale Verbindung zwischen Absicht und sichtbarem Verhalten, und
- (2) die kausale Erklärung der Absicht oder, wenn man so will, der Entscheidung selbst.

Das erstere könnte man das Problem der Handlungsfreiheit nennen („tun wir immer, was wir tun wollen?“), und das zweite ist das Problem der Willensfreiheit („haben wir einen freien Willen? Entscheiden wir uns frei für unsere Handlungen?“).

4 Absicht und Verhalten

Begriffliche Hürden, metaphysische Gräben und die empirische Bestimmung der Freiheit, tun zu können, was man will

Ich beginne mit dem ersten Punkt: der Frage nach der Verbindung zwischen Absicht und Verhalten. Wenigstens drei Schwierigkeiten scheinen mir hier wichtig.

- (1) Zum ersten sind bei näherem Besehen auch hier noch einige nicht eben niedrige begriffliche Hürden zu überwinden. Es ist nämlich gar nicht so einfach, wirklich nur das beobachtbare Verhalten zum Gegenstand seiner Erklärung zu machen. Dem intentionalistischen Einwand kann man aber nur dann entgehen, wenn das Explanandum der empirischen Erklärung nur das

gewissermaßen physiologisch bestimmbare Verhalten, die sichtbare Bewegung ist. Nur dann sind Explanans und Explanandum nicht logisch konfundiert, enthält das Explanandum nicht bereits begrifflich, was im Explanans zu seiner Erklärung angeführt wird. Betrachten wir ein Beispiel. Paul wedelt mit der Hand. Warum? Nun, weil er Paula grüßen will, die er auf der anderen Straßenseite gesehen hat. Ist diese Antwort aber tatsächlich eine Erklärung? Nicht im kausalen Sinne. Die Antwort auf das „warum“ ist unversehens eher eine Erläuterung geworden; wir *verstehen* nun, was Paul da gerade tut, wir können das, was er da tut, offenbar angemessenerweise als die Handlung „Grüßen“ *beschreiben*. Die Absicht, Paula zu grüßen, ist für diese *Handlung* aber konstitutiv, nicht ursächlich: Hätte Paul eine *andere* Absicht verfolgt (z.B. eine Mücke zu verscheuchen), wäre es gar nicht die Handlung „Grüßen“ gewesen.

Nun gut, wird der Empiriker auf derlei Spitzfindigkeiten seufzend antworten, vermeiden wir also die Konfundierung, und erklären wir mit Pauls Absicht, Paula zu grüßen, wirklich nur die Bewegung seiner Hand. Welche Bewegung aber? *Genau* diese Bewegung, *genau* dieser Armbeugewinkel, *genau* diese Muskelzuckungen, Nervenreizungen und Blutdruckveränderungen? Doch wohl nicht; das konkrete physiologische oder gar chemisch-physikalische Ereignis interessiert uns *als solches* ja normalerweise überhaupt nicht. Was aber sonst? Ein bestimmter Typ von Bewegungen? Könnte nicht ein „Mücke-verscheuchen“ äußerlich betrachtet *ganz genauso* ausfallen? Also ein Bewegungstyp in einem Kontext? Was für ein Kontext aber? Könnte nicht alles darauf hindeuten, daß Paul hier Paula grüßt, könnte nicht sogar Paula selbst das so auffassen, es aber in Wahrheit eben doch nur das Verscheuchen der Mücke gewesen sein (z.B. weil Paul Paula

gar nicht gesehen hatte)? Es ist offenbar nicht so leicht, bei der *Identifikation* des Explanandums auf die Absicht des Handelnden zu verzichten.

(2) Nehmen wir aber diskussionshalber einmal an, diese Schwierigkeit ließe sich lösen und eine hinreichend präzise Beschreibung des Explanandums ließe sich finden, die nicht bereits die Absicht enthält, durch die es erklärt werden soll. Wir unternehmen es in diesem Fall, ein physikalisches Ereignis (die Bewegung der Hand) durch ein mentales Ereignis (Pauls Absicht) unter Rekurs auf ein beides verbindendes allgemeines Gesetz zu erklären. Damit bin ich beim zweiten Problem, und dieses ist kein geringeres als das ehrwürdige Leib-Seele-Problem. Es besteht nach dem einleuchtenden Vorschlag von Peter Bieri (1981) im Kern darin, daß sich die folgenden drei hochplausiblen Sätze derart widersprechen, daß die Wahrheit von je zwei von ihnen die Falschheit des dritten impliziert:

- „(1) Mentale Phänomene sind nicht-physische Phänomene.
- (2) Mentale Phänomene sind im Bereich physischer Phänomene kausal wirksam.
- (3) Der Bereich physischer Phänomene ist kausal geschlossen.“ (S. 5)

Diese Problem kann Bieris überzeugender Argumentation zufolge nur dadurch gelöst werden, daß die Wahrheit eines dieser Sätze in irgendeiner Form bestritten wird. Der gegenwärtig populärste Streichkandidat ist dabei wohl Satz (1), wobei das Bestreiten seiner Wahrheit in aller Regel durch ein angebliches „Übersetzen“ in oder „Reduzieren“ auf eine zeitgemäßere oder wissenschaftlichere Terminologie verdeckt wird. Die vorsichtigeren oder nachdenklicheren Vertreter dieser Linie, wie etwa Daniel Dennett (1984, 1987), konzedieren dabei immerhin noch einen *sprachlichen* Dualismus,

d.h. die prinzipielle und unreduzierbare Verschiedenheit des mentalen Sprachspiels vom physikalischen, und bestreiten lediglich, daß diesen Sprachebenen auch ein ontologischer Dualismus entspreche. Die Mutigeren, und hier nicht zuletzt auch Psychologen, *identifizieren* dagegen mentale Phänomene mit physiologischen Korrelaten oder ihren Anzeichen oder Entsprechungen auf Verhaltensebene. Beide Varianten propagieren oder unterstellen die Wahrheit einer Form des Materialismus. Satz (2) und (3) sind dann natürlich kein prinzipielles Hindernis auf dem Weg zur Erklärung von Verhalten durch Absichten mehr.

Der springende Punkt für die Psychologie dabei ist nun der: Psychologisch-empirische Befunde können nur dann eine kohärente Antwort auf die Frage liefern, wodurch Gedanken oder Absichten irgendetwas in Bewegung setzen können, *wenn* diese Voraussetzung richtig ist. Nun ist das letzte Wort über eine materialistische Lösung oder Auflösung des Leib-Seele-Problems längst noch nicht gesprochen, auch wenn mancher das gerne hätte (Bunge, 1984, als besonders entschiedener Verfechter sei *pars pro toto* genannt). Die Diskussion aber, *ob* eine Form des Materialismus wahr ist, kann schon deswegen schwerlich mit den empirischen Mitteln unseres Faches allein ausgetragen werden, weil das Problem unter anderem eben in der Frage besteht, wie weit hier die Empirie überhaupt reicht. Und *diese* Frage kann natürlich niemals empirisch-experimentell entschieden werden.

(3) Nun ist dieser Punkt zugegebenermaßen ziemlich abstrakt. So kompliziert und metaphysisch muß man die Sache doch nun wirklich nicht machen, möchte der gelangweilte Forscher ausrufen. Das Problem ist doch viel einfacher: Menschen tun nicht immer, was sie sich zu tun vornehmen. Es muß also zwischen der Absicht und ihrer tatsächlichen Ausführung

(auch wenn man sie nicht „Handlung“ nennen darf) vermittelnde Prozesse geben, die eben dieses sicherstellen (oder verhindern). „Ohne guten Willen geht es nicht“, wie Kuhl (1987) es treffend formuliert hat. Diesen empirisch zu untersuchen ist aber doch eine Aufgabe der Psychologie; wessen sonst?

Ich glaube, daß es hier tatsächlich empirische Fragen in dem Sinne gibt, daß *kontingente Tatsachen* den Ausschlag geben, ob ein Plan oder eine Absicht in die Tat umgesetzt wird. Ob freilich die empirische Psychologie diese Tatsachen je wird ans Licht bringen können, scheint mir aktuell eher zweifelhaft, eben weil sich jedenfalls der sprachliche Dualismus mentaler und physikalischer Phänomene weder überwinden noch auflösen und redlicherweise auch nicht ignorieren läßt.

Anders ausgedrückt sitzen die psychologischen Theorien, wenn sie nicht ohnehin inkonsistent sind, hier in der Zwickmühle:

- Sie bleiben entweder innerhalb des mentalen Sprachspiels, d.h. erklären *Handlungen* durch Absichten und eventuell weitere Bedingungen. Diese Theorien geraten sofort in die Falle der Konfundierung begrifflicher und empirischer Zusammenhänge (die Familie der Erwartungs-Wert-Theorien bietet dafür viele Beispiele).
- Oder sie bleiben in einem irgendwie subpersonalen Sprachspiel, d.h. erklären Bewegungen durch physiologisch oder verhaltensmäßig identifizierte Phänomene (die angeblich hinter „Absichten“ stehen, sie „eigentlich“ ausmachen). Diese Theorien haben dann gewissermaßen die Wahl zwischen der Scylla des Kategorienfehlers, den Theo Herrmann treffend „Akteur-System-Kontamination“ (1982) genannt hat, und der Charybdis einer Festlegung auf die Wahrheit einer Variante des Materialismus.

Warum aber, wird der Empirist einwenden, sollte das ein Problem sein? Voraussetzungen muß ich immer machen, und die des Materialismus ist mir als empirischem Naturwissenschaftler durchaus sympatisch. Übrigens muß ich, so könnte er fortfahren, das *psychologische* Phänomen der Absicht ja nicht einmal leugnen; und es ist vielleicht auch nicht notwendig, es auf sozusagen subpersonale – kognitive oder vielleicht sogar physiologische – Prozesse zu *reduzieren*. Ich konzedere, so könnte er großzügig einräumen, diskussionshalber, daß die Möglichkeit einer derartigen Reduktion nicht zu beweisen ist, schon gar nicht empirisch. Es genügt mir, so könnte er sagen, wenn ich die jeweilige Absicht *erklären* kann. Wer soll das können, wenn nicht die empirische Psychologie?

Ich komme Dir sogar noch ein Stück weiter entgegen, könnte er sagen: Du gibst zu, daß Menschen nicht immer tun, was sie wollen. Du sagst nun aber, daß in diesen Fällen entweder nicht *sie* tun, was sie da tun (sondern z.B. ihr Gehirn, oder ihr kognitives System, oder irgendetwas außerhalb der Person), oder daß sie es nicht wirklich *tun*, sondern es ihnen in Wahrheit widerfährt, oder daß sie es, wenn *sie* es *taten*, eben doch wollten (obwohl sie vielleicht vorher etwas anderes wollten). Du wirst vielleicht Schwierigkeiten haben, die Verhaltensweisen aus dem Insgesamt menschlicher Verhaltensweisen herauszusortieren, auf die *beides* zutrifft, d.h. diejenigen, die Du Handlungen nennst. Aber ich räume sogar ein, daß es diese Handlungen gibt, Handlungen, die eine *Person tut*.

Die Frage ist dann aber immer noch, und damit bin ich beim Kern des Problems der Willensfreiheit angelangt, ob auch in diesen Fällen die handelnden Personen etwas *anderes* hätten tun *können*, als das, was sie tatsächlich taten.

5 Willensfreiheit:

Steht sie im Widerspruch zu einem naturwissenschaftlichen Weltbild, und gibt es eine wirkliche Alternative zu ihr?

Ich wiederhole: Wenn die Frage so formuliert wird („Hätte der Handelnde anders handeln können, als er tatsächlich handelte?“), ist durch das Wort „Handlung“ bereits unterstellt, daß er das, was tat, tun wollte. Unglücklicherweise ist die Frage leichter gestellt als beantwortet.

Ich möchte aus der inzwischen praktisch unüberschaubaren Diskussion um dieses Thema zwei Aspekte herausgreifen, die für die Frage, ob die empirische Psychologie einen Beitrag zum Problem der Willensfreiheit leisten kann, von besonderer Bedeutung sind. Dies ist zum einen die Frage, ob die Behauptung: „Er hätte anders handeln können“ überhaupt im Widerspruch zu einer kausal-nomologischen Erklärung des fraglichen Verhaltens steht. Wäre dies nicht der Fall, gäbe es eigentlich gar kein *Problem* der Willensfreiheit mehr, denn dann spräche ja gar nichts mehr gegen unsere vertraute Intuition, *wir* würden entscheiden, ob und welche unserer Handlungen wir ausführen. Und die Frage nach einem Beitrag der empirischen Psychologie wird erst dann zu einem *brisanten* Diskussionspunkt, wenn ihr Beitrag einer theoretischen Modellierung der Willensfreiheit sozusagen das Wasser abgraben würde. Wenn aber der Widerspruch zwischen Freiheit und Determinismus aufrecht erhalten werden kann, dann stellt sich zweitens die Frage, was überhaupt außer unserer subjektiven Intuition *für* die Freiheit spricht, oder anders gesagt, ob wir sie als überholte Illusion (deren Funktionalität ja durchaus ernst zu nehmen sein könnte) nicht wenigstens im Kreise Eingeweihter über Bord gehen lassen können.

Ich beginne mit dem ersten Punkt, der sogenannten Kompatibilismus-Debatte, und ich folge dabei über weite Strecken der ausgezeichneten Argumentation von Peter van Inwagen (1983). Auf den ersten Blick scheint das Problem geradezu absurd. Jeder, der anfängt, über Willensfreiheit nachzudenken, tut dies doch auch gerade deshalb, *weil* der unglaubliche Erfolg der empirischen Wissenschaften, nicht zuletzt der vom Menschen einem Phänomen wie der Willensfreiheit keine Lebensluft mehr zu lassen scheint. Wenn alles durch Naturgesetze determiniert ist, wie sollte es dann noch freie Entscheidungen und freie Handlungen geben können? Man muß eine Position etwa im Sinne Kants, die sowohl der Freiheit als auch dem Prinzip der Kausalität ihr jeweiliges Recht zugesteht, nicht unbedingt überzeugend finden, um zu sehen, daß die wissenschaftliche Erklärbarkeit menschlichen Verhaltens mit seiner Freiheit nur unter bestimmten Voraussetzungen im Widerspruch steht. Insbesondere die Debatte dieses Jahrhunderts hat aber an diesen Voraussetzungen erheblich gerüttelt. Im Kern lassen sich dabei drei Argumentationslinien für die Vereinbarkeit unterscheiden:

(1) *Das Bedingungssatz-Analyse-Argument.* Auf George Edward Moore geht die erste Argumentationslinie zurück, und sie funktioniert wie folgt. Was heißt eigentlich „er hätte anders handeln können“? Heißt es nicht einfach: „er hätte anders gehandelt, wenn er anders entschieden hätte“? (Natürlich begründet Moore diese Äquivalenz etwas ausführlicher, aber tatsächlich nur etwas.) *Diese* Formulierung aber ist natürlich mit dem Determinismus – und a fortiori mit jeder schwächeren Erklärungsversion – nicht weniger vereinbar als die Behauptung, daß dieses Stück Zucker sich im Kaffee gelöst hätte, wenn ich es hineingelegt hätte.

Unglücklicherweise jedoch hat dieses Argument, das im übrigen erst kürzlich in der angesehenen „Zeitschrift für Philosophische Forschung“ (Rheinwald, 1990, zur Kritik Greve, 1994b) wieder aufgegriffen wurde, gleich eine ganze Reihe von Schwierigkeiten. Der Punkt jedoch, an dem dieses Argument im Kern scheitert, kann mit Chisholm (1977) ganz kurz erzählt werden. Die Formulierungen (i) „er hätte anders handeln können“ und (ii) „er hätte anders gehandelt, wenn er sich anders entschieden hätte“ sind schlicht nicht äquivalent, weil es Fälle gibt, in denen zwar (ii) wahr ist, aber nicht (i). Und zwar sind dies eben die Fälle, in denen der Handelnde sich nicht anders hätte *entscheiden* können. Wenn ich zum Beispiel jetzt aufgrund eines hypnotischen Befehls jetzt das Fenster öffne, dann ist es zwar wahr, daß ich anders gehandelt hätte, wenn ich anders entschieden hätte, aber nicht, daß ich anders hätte handeln können, weil ich - eben wegen der Hypnose - nicht anders hätte entscheiden können.

(2) *Das Zufalls-Argument.* Das zweite Argument weist zunächst darauf hin, daß eine freie Handlung, wenn die Unvereinbarkeitsthese richtig wäre, ein unmittelbares Resultat einer *undeterminierten Entscheidung* sein muß. Eine freie Handlung wäre dann aber Zufall, der vermeintliche Handelnde wäre also auch nicht für sie verantwortlich zu machen. Eine *zufällige* Handlung wäre gar nicht *seine* Handlung gewesen, und wahrscheinlich überhaupt keine. Also muß die Determiniertheit der Handlung mit ihrer Freiheit vereinbar sein, wenn es überhaupt freie Handlungen gibt.

Dieses Argument trifft zum Teil einen richtigen Punkt. Es zeigt, daß Freiheit auch mit Indeterminismus unvereinbar ist, wenn Indeterminismus einfach Zufall ist. In der Tat ist „Indeterminismus nicht genug“, wie Popper (1982) es formuliert hat. Natürlich ist eine freie Handlung verursacht, ver-

ursacht nämlich (u.a.) durch die freie Entscheidung des Handelnden. Aber „verursacht“ heißt nicht „determiniert“, und insbesondere ist über die Art dieser Verursachung noch nichts gesagt. Freiheit ist nach der berühmten Definition von Kant eben das „Vermögen..., eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen“ (KrV, B 476). Von Chisholm (1977) stammt ganz in diesem Sinne der Vorschlag, von der „transeunten“ Verursachung (wie etwa das Anstoßen eines Billardballes durch einen anderen) eine „immanente“ Verursachung zu unterscheiden, nämlich die Verursachung einer Handlung, die *ihrerseits nicht* verursacht wurde. Der Einwand, daß diese Form einer „immanenten“ Verursachung kaum verständlich zu machen sei, ist deshalb nicht stichhaltig, weil wir den Begriff der - transeunten - Ursache möglicherweise überhaupt nur durch unser eigenes immanent-kausales Wirken als Handelnde erlernen und begreifen können. Eine so verstandene Freiheit wäre also *weder* mit einem Determinismus *noch* mit Zufall vereinbar, sondern etwas drittes.

Diese Antwort macht die Sache leider nicht viel klarer, aber sie zeigt, daß die Unterstellung einer metaphysischen Willensfreiheit jedenfalls nicht absurd oder selbstwidersprüchlich ist. Daß es sie nicht gibt oder daß sie mit dem Determinismus vereinbar ist, muß dann wieder eigens gezeigt werden.

(3) *Das paradigmatische-Fälle-Argument.* Aber wir lernen doch einen abstrakten Begriff wie „Freiheit“, so lautet das dritte Argument, an Beispielen, an paradigmatischen Fällen. Mindestens für sie ist er also zutreffend. Nun ist aber schwer vorstellbar, daß es ausgerechnet für diese Fälle keine naturgesetzliche oder wissenschaftliche Erklärung geben können sollte. Also ist die Möglichkeit dazu mit Freiheit vereinbar.

Dieses Argument macht jedoch zwei Voraussetzungen, die man beide - und unabhängig voneinander - bezweifeln kann. Zunächst können wir uns offenbar über den Gebrauch eines Begriffs wie „Determinismus“ hinreichend einig sein, ohne dabei darin übereinstimmen zu müssen, ob die Welt determiniert ist oder nicht. Und offenbar gibt es Begriffe, die wir einerseits verstehen, d.h. mit denen und über die wir uns verständigen können, für die es aber andererseits zweifellos in unserem Leben keinen paradigmatischen Fall gegeben hat, beispielsweise „Ewigkeit“. Anders gesagt scheint das paradigmatische-Fälle-Argument den Unterschied zwischen der Intension eines Begriffes und seiner Extension nicht genügend zu beachten. Mit van Inwagen (1983) zu sprechen: „Es ist möglich, Propositionen zu konstruieren, die mit allen unseren Beobachtungen vereinbar sind, aber nicht mit der These, wir hätten einen freien Willen.“

Nun kann man gegen diese Antwort noch einiges einwenden. Laßt uns doch sehen, so könnte man sagen, ob ein Freiheitsbegriff, der auch unter der Bedingung der Wahrheit einer Form des Materialismus noch anwendbar ist, nicht für alle ernsthaften Zwecke ausreicht, zu denen wir den Freiheitsbegriff *tatsächlich* brauchen. *Dagegen* zu argumentieren hieße zu zeigen, daß wir Freiheit in einem umfassenderen Sinne, als derartige Positionen es noch zulassen, tatsächlich brauchen, beispielsweise für unseren Begriff von moralischer Verantwortlichkeit.

Ein solcher Nachweis wird, auch wenn man vielleicht nicht allzu pessimistisch sein muß, jedenfalls nicht leicht sein. Daher scheint mir ein Angriff gegen die zweite Voraussetzung dieser Position erfolgversprechender, gegen die unausgesprochene Annahme nämlich, daß eine naturgesetzliche oder wissenschaftliche Erklärung *jedes* Ereignisses wegen der kausalen Geschlos-