

Welchen Willen wollen wir?

Einige semantische Unterscheidungen des Freiheitsbegriffs

Negative und positive Freiheit

— *Die Furcht vor der Freiheit* (1941) war einmal ein viel gelesenes Buch des Psychoanalytikers Erich Fromm. Es entwickelt drei Thesen. Erstens: dass menschliche Freiheit in der Moderne »als positive Verwirklichung des individuellen Selbst« verstanden werde. Zweitens: dass sich die so verstandene Freiheit noch gar nicht wirklich hat entfalten können, weil uns Freiheit zwar »Unabhängigkeit und Rationalität ermöglicht, aber [...] isoliert und dabei ängstlich und ohnmächtig gemacht« habe.¹

Fromm will einen wachsenden Zwiespalt zwischen negativer und positiver Freiheit erkennen. Die Freiheit ›von‹ jeder Bindung (an Tradition, Herkunft etc.) hat zwar zugenommen, aber sie bleibt weitgehend negativ, während die Möglichkeiten ›zu‹ einer positiven Verwirklichung von Individualität in Europa zu einer »panikartigen Flucht vor der Freiheit in neue Bindungen« oder in »Gleichgültigkeit« geführt habe.²

Seine dritte These besagt deshalb, dass wir in der Moderne die positive Freiheit zur Selbstbestimmung gar nicht richtig wahrnehmen können. Die sozialpsychologischen Gründe dafür lägen zum einen in dem zunehmenden Narzissmus, der wachsenden Selbstbezogenheit eines jeden Individuums, zum anderen in seiner konformistischen Autoritätshörigkeit inmitten einer nicht hinreichend demokratisierten und die Ökonomie nicht in den Dienst des Menschen stellenden europäischen Kultur.

Das war 1941 gesagt, während des Zweiten Weltkriegs. Evidenterweise haben zeitdiagnostische Befunde ihren eigenen geschichtlichen Ort. Entsprechend kann es heute nicht mehr da-

1 Erich Fromm: *Escape from Freedom* (1941), dt.: *Die Furcht vor der Freiheit* (1941), in: Erich Fromm: *Gesamtausgabe*, Bd. 1, hg. v. R. Funk, Stuttgart 1980, S. 218.

2 Fromm 1941 (wie Anm. 1), S. 239.

rum gehen, Fromms Thesen zu belegen, zu widerlegen oder neu aufzulegen. Dazu wären umfassende sozialpsychologische Untersuchungen notwendig. Mir geht es vielmehr darum, zwei fruchtbare Unterscheidungen aufzugreifen, die zu einer ersten begrifflichen Klärung unseres – seinerseits geschichtlich sich wandelnden – Freiheitsverständnisses verhelfen: Zum einen um die grundlegende Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit; zum anderen um die interessante Beobachtung, dass wir uns der Freiheit zuweilen widerwillig annehmen, dass Freiwilligkeit und Widerwilligkeit nicht unvereinbar sind. Die erste Unterscheidung scheint so begrifflich evident wie die zweite kognitiv dissonant. Aber schon ein einfaches Beispiel zeigt die Evidenz auch der zweiten Unterscheidung. Es ist mir problemlos möglich, zu sagen, dass ich in diesem Artikel über Fragen der Willensfreiheit vollkommen freiwillig, aber doch einigermaßen widerwillig schreibe. Widerwillig nicht etwa, weil es ein unwichtiges Thema wäre, über das schon alles gesagt ist; noch weniger, weil ich nicht mit anderen über dieses Thema ins Gespräch kommen wollte; und schon gar nicht, weil ich nicht von anderen Disziplinen (der Hirnforschung, der Volitionspsychologie, der Literaturwissenschaft etc.) viel zu diesem Thema lernen könnte. Das Gegenteil ist der Fall: das Thema ist wichtig, das interdisziplinäre Gespräch ist es nicht weniger und der Erkenntnisgewinn ist es ohnehin. Aber einen Widerwillen dürfte ich schlicht schon deshalb haben, weil ich kein Experte für das Thema bin. Ein anderes Unbehagen resultiert daraus, dass Philosophinnen und Philosophen, theoretische zumal, im Kreise von Medizinerinnen, Juristinnen, Kognitionswissenschaftlern und Theologinnen meist als arme Verwandte mit am Tisch sitzen. Wir können in der Regel weder mit empirischen Belegen noch mit rechtsverbindlichen Ratschlägen aufwarten, weder mit experimentellen Erkenntnissen noch mit bündigen Formeln (etwa der *decision theory*), nicht einmal mit umfassender Weltdeutung, geschweige denn praktischer Lebenshilfe.

Die Expertise der Philosophie besteht in erster Linie darin, verborgene Voraussetzungen unserer Meinungen aufzuhellen, eingeschliffene Sprechweisen kritisch zu beleuchten oder Begriffe und Rationalisierungen zu prüfen, die wir unwillkürlich verwenden, wenn wir über Themen wie Wille und Freiheit sprechen. Philosophie ist die mühsame Kunst, sinnvolle Unterscheidungen zu treffen. »Welchen Willen wollen wir?«, heißt deshalb fragen: Über welchen Aspekt des menschlichen Willens reden wir eigentlich? Je globaler wir über etwas sprechen, desto inkonkreter, ungenauer und unbestimmter wird evidenterweise unsere Rede; und je vager wir reden, desto anfälliger ist das, was wir sagen, für Missverständnisse oder Scheinprobleme.

Eine wichtige Unterscheidung habe ich mit den bisherigen Überlegungen bereits eingeschmuggelt: Es ist offenbar gar nicht so ungewöhnlich, schon gar nicht unmöglich, etwas freiwillig und dennoch widerwillig zu tun. In meinem Fall ließe sich fragen: »Mon Dieu, wenn es solchen Widerwillen bereitet, warum schreibt man dann überhaupt über solche Themen?« Eine berechtigte Frage, deren Antwort lauten könnte: Weil ich lernwillig bin und die Gelegenheit beim Schopfe packen will, mich tiefer in diese Frage einzudenken. Insofern habe ich mit

›Widerwilligkeit‹, ›Freiwilligkeit‹ und ›Lernwilligkeit‹ genau jene drei zentralen Bedeutungen – und damit eine erste Unterscheidung – ins Spiel gebracht, die seit alters her mit dem Problem des Willens und dem Postulat seiner Freiheit verbunden wurden. Denn mit dem Begriff des Willens verbinden wir 1) ein psychisches Antriebsvermögen (›Och nee, ich will heute nicht‹), aber auch 2) ein praktisches Entscheidungsvermögen (›Ich will nicht X, sondern Y‹) und 3) ein rationales Strebevermögen (›Es wäre vernünftiger, X zu wollen‹).

Buridans Esel: Antriebswille, Dezisionsvermögen, Strebekraft

Dass diese drei Vermögen verschiedene Aspekte des Willens und seiner Freiheit betreffen, aber doch irgendwie zusammengehören, zeigt eine berühmte Parabel. Der mittelalterliche Philosoph Johannes Buridan gibt das Gedankenspiel eines Esels, der zwischen zwei gleich großen Heuhaufen steht. Unschlüssig, welche Wahl er angesichts der beiden, gleich guten Optionen treffen soll, verhungert der Esel schließlich über dem vollen Teller seiner Entscheidungsunfähigkeit. Keinem wirklichen Esel würde so etwas passieren und Buridans Analogie plausibilisiert die bereits eingeführte Unterscheidung: Es gibt den Willen als 1) Bestreben, sich in der Existenz zu erhalten, welches sowohl ein geistiges Bestreben (= *conatus*) als auch ein körperlicher Trieb (= *appetitus*) ist. Dieser Wille als Trieb treibt den Esel zur Futterstelle. Wir verstehen unter Wille aber auch 2) das Entscheidungsvermögen, zwischen Möglichkeiten wählen zu können (*liberum arbitrium*). Hier hat der Wille die freie Wahl – für Buridans Esel ist sie viel zu frei. Er kann mit der Absolutheit der Wahl so wenig anfangen, dass sie sich am Ende sogar gegen den Erhaltungstrieb selbst richtet. Dies geschieht auch deshalb, weil offenbar der dritte Aspekt des Willens, 3) das rationale Strebevermögen, ausgesetzt hat. Der Esel hat nicht begriffen, dass es in dem Fall zwischen zwei gleich guten Optionen vernünftiger ist, sich für irgendeine zu entscheiden, um das noch höhere Gut der Existenzerhaltung anzustreben. Das aber ist nicht die einzige Deutungsmöglichkeit. Ersichtlich ist nämlich auch, dass sich die Esel, die wir Menschen selbst sind, tatsächlich um eines höheren Gutes willen sogar gegen ihren eigenen Lebenswillenstrieb entscheiden können – etwa, weil wir nicht länger leiden oder anderen damit helfen wollen.

Damit ist eine zweite Unterscheidung gewonnen. Die verschiedenen Vermögen unseres Willens können sowohl miteinander harmonieren als auch untereinander und ineinander in Konflikt stehen. Konfligierende Willensvermögen sind keine bedauerlichen Betriebsunfälle unserer Willensfreiheit, sondern deren Normalfall. Denken wir noch einmal an meinen eigenen Widerwillen zurück. Ich habe in die freundliche Einladung, etwas über Willensfreiheit zu schreiben, nach einigen Überlegungen freiwillig eingewilligt. Obwohl ich ein deutliches Unbehagen als Nicht-Experte gespürt habe, konnte ich zugleich aus Vernunftgründen erwägen, meinen geistigen Horizont mit diesem Auftrag zu erweitern. Der Widerwille betraf mein zu-

nächst schwaches Antriebsvermögen; die Freiwilligkeit betraf mein Entscheidungsvermögen (Zusage oder Absage); die Lernwilligkeit betraf meine rationale Lust, von einem möglichen Gespräch mit Leserinnen und Lesern zu profitieren.

Beiläufig zeigt das Beispiel übrigens auch, dass das psychophysische Strebevermögen des Unbehagens nicht einfach irrational ist, sondern selbst schon von rationalen Interessen durchdrungen: Mein Unwille war durchaus vernünftig, weil ich mit Gründen zweifeln kann, ob ich als Nicht-Experte für Willensfreiheitsfragen tatsächlich ein guter Stichwortgeber sein kann. Umgekehrt repräsentierte das rationale Strebevermögen nicht einfach nur die kalte Rationalität einer instrumentellen Entscheidung (z.B. ein Honorar einzustreichen), sondern auch eine Lust – die Lust zu lernen und mich weiter zu bilden.

Was unser Gehirn will, bevor wir es wollen: schwacher und starker Willensbegriff

Unser Wille als Wahlvermögen ist natürlich nie so unbedingt, wie es das Gedankenspiel von Buridans Esel suggeriert. Irgendwann würde sich der Magen des Tieres gemeldet und zu irgendeinem der beiden Heuhaufen geführt haben. Wir alle wissen nur zu gut, dass unsere Willenskraft von unendlich vielen Bedingungen beeinflusst wird: Einflüsse physischer, psychischer, sozialer Art. Die Frage ist dann die, ob unser so vielfältig bedingter Wille überhaupt noch ein freier ist. Dass wir gar nicht frei entscheiden können, weil alles irgendwie schon bedingt sei, ist die Auffassung, die Determinismus genannt wird. Strenge Deterministen sind der Auffassung, dass unser Wille und unsere Freiheit von so vielen unbeeinflussbaren Faktoren abhängen, dass Freiheit eigentlich ein Schein ist, ein leeres Wort, das uns verhext. Biologische Deterministen glauben, dass die chemische Zusammensetzung lebendiger Materie immer schon über alles entschieden hat, was sein kann; neurophysiologische Deterministen glauben, dass die neuronalen Vorgänge in unserem Gehirn darüber entscheiden, was wir tun; sozialpsychologische Deterministen glauben, dass unser gesellschaftliches Milieu plus die Erziehung unserer Eltern zuverlässig darüber entscheiden, wer wir sein und wie wir handeln werden.

In letzter Zeit ist vor allem ein hirnphysiologischer Determinismus einflussreich geworden. Hirnforschung ist eine seriöse, höchst erfolgreiche Wissenschaft. Weniger seriös waren in den vergangenen Jahren Philosophen, die sich kognitionswissenschaftliche Erkenntnisse über das Gehirn angelesen und daraus sehr weitreichende Schlüsse gezogen haben, etwa für die Veränderung unseres Strafrechts oder die Zuschreibung persönlicher Verantwortlichkeit. Im Zentrum der Aufmerksamkeit stand erneut das ›Libet-Experiment‹ aus den 1980er Jahren. In diesem Experiment des Psychologen Benjamin Libet werden Probanden gebeten, Fingerbewegungen ausführen und dabei anzugeben, wann genau sie die Entscheidung trafen und den willentlichen Impuls zum Drücken einer Taste bewusst erfuhren. Die überraschende Einsicht

einiger Experimente war, dass der motorische Subcortex unseres Gehirns die Bewegung offenbar bereits vorbereitet (›Bereitschaftspotential‹), noch bevor unser Bewusstsein eine Absicht gefasst, geschweige denn den Knopf gedrückt hat. Wenn also die Fingerbewegung zu einem Zeitpunkt $t_3 = 0$ erfolgt, so ist das Bewusstsein am EMG 200 Millisekunden vorher messbar ($t_2 = -200\text{ms}$), aber das sogenannte Bereitschaftspotential per EEG sogar bereits 550 Millisekunden vor der Bewegungsäußerung ($t_1 = -550\text{ms}$).³ Einfacher gesagt: die neuronale Aktivität erfolgt eine halbe Sekunde vor der Willensäußerung.

In philosophischer Hinsicht sind die seither vorgebrachten Einwände gegen die Versuchsanordnung weitgehend uninteressant; interessanter sind die begrifflichen Fragen: Wo wird in der Spannweite von -500 bis Null Millisekunden eigentlich der Wille situiert? Ist er die neuronale Aktivität, ist er das Bewusstsein des Entschlusses, ist er dessen Äußerung? Das Experiment gibt darauf keine Antwort. Dagegen laufen die philosophischen Einwände gegen allzu weitreichende Folgerungen für unser Freiheits- und Selbstverständnis, die aus solchen Experimenten gezogen wurden, auf die Kritik des fragwürdigen »Neurozentrismus«⁴ jenes hirnhysiologischen Freiheitsverständnisses hinaus. ›Neurozentristisch‹ heißen solche Auffassungen, die Begriffe und Ideen mit einer erheblichen historischen und kulturellen Semantik auf neuronale Aktivitäten zurückzuführen trachten. Sie sind Teil einer allgemeinen Messbarkeits- und Verdinglichungstendenz, die gedankliche Gegenstände mit ontischen Objekten oder quantitative mit qualitativen Kategorien zu verwechseln neigt.⁵ Entsprechend unterstellt der Neurozentrismus, dass Freiheit keine Idee sei, sondern ein neuronales Bewusstseinskorrelat: Das Gehirn entscheidet.

Sprechweisen und Schlussfolgerungen dieser Art gehen von unhaltbaren Voraussetzungen aus und haben deshalb ebenso unhaltbare Konsequenzen; und sie lassen basale begriffliche Differenzierungen vermissen, so zum Beispiel die dritte Unterscheidung, die ich erläutern möchte, nämlich die zwischen schwachem und starkem Freiheitsbegriff. Demnach sollte man wohl unterscheiden zwischen der Freiheit zur bewussten Ausführung instruierter Fingerbewegungen (›schwacher Freiheitsbegriff‹) und der Freiheit als Entscheidungsfähigkeit aus ›Gründen‹ (›starker Freiheitsbegriff‹).⁶ Das erwähnte ›Libet-Experiment‹ hat es mit derart kurzen Zeiträumen zu tun, dass es komplexe Entscheidungsprozesse gar nicht berücksichtigen kann. Es setzt ein simples Handlungsfreiheitsmodell voraus, das nicht sonderlich viel erklären kann. Handlungen haben es nämlich nicht nur mit willentlichen Handlungsimpulsen zu tun, son-

3 Vgl. Benjamin Libet: Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action, in: Behavioral and Brain Sciences 8 (1985), S. 529–566. – Zur philosophischen Kritik der Befunde vgl. Daniel C. Dennett: Consciousness Explained, Boston 1991.

4 Markus Gabriel: Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert, Berlin 2015, S. 20–25.

5 Vgl. Ralf Becker: Qualitätsunterschiede. Kulturphänomenologie als kritische Theorie, Hamburg 2021, S. 9–29.

6 Vgl. Detlef B. Linke: Die Freiheit und das Gehirn. Eine neurophilosophische Ethik, München 2005.

dern auch mit der Vorstellung der auszuführenden Handlung, mit der Erwägung und Korrektur dieser möglichen Handlung und schließlich mit deren Ausführung selbst, die zuletzt auch darin besteht, dass wir uns die ›Autorschaft‹ über sie zuschreiben. Zuletzt verlangen Handlungen, anders als Verhalten oder Tun, nicht nur nach Absicht und Äußerung, sondern auch nach Gründen.

Die Entscheidung des Probanden, eine Taste mit dem Finger zu drücken, hatte zwar einen Grund: den Willen des Testleiters, die Probanden in selbstgewählten Abständen Tasten drücken zu lassen. Aber ist der spontane, bewusste Wille, die Taste zu drücken, deshalb auch die Ursache des Tastendrückens? Wohl kaum, denn die Fingerbewegung war zwar die Ursache des Tastendrückens, aber eine Willenshandlung im starken Sinne beruht auf rationalen Erwägungen. Im vortheoretischen Bewusstsein denken wir uns den Willen oft so, dass wir ihn als *Ursache* von etwas missverstehen – so wie das Drücken des Bahnwärters auf einen Knopf den elektrischen Impuls auslöst, der dann durch die Kabel die Bahnschranke erreicht und diese hydraulisch-mechanisch zum Hochgehen bewegt.⁷ Das Bild des Bahnwärters und seiner Schranke mag anzeigen, dass wir uns den Willen wie ein mechanisches Ding vorzustellen neigen, mit dem man andere Dinge bewegen kann. Überhaupt haben wir die Neigung, die Gesetze der Mechanik zum Idealtypus wissenschaftlicher Erklärungen zu machen und verstricken uns dann, zumal in den Kultur- und Geisteswissenschaften, in eine Reihe von Scheinproblemen.

Wenn der Wille ein Ding wäre, ein Organ, ein Hirnimpuls oder ein geistiger Akt, der hinter allem, was wir tun, steht, dann müssten wir auch die Frage beantworten können: Wie viele Willensentscheidungen oder Willensakte haben wir heute Morgen vorm Frühstück eigentlich schon gehabt? War der Entschluss aufzustehen ein willentlicher; war das Kratzen am Kopf ein Willensakt; war ich heute um 10:00 Uhr stark mit Wollen beschäftigt?⁸ Die Schiefheit, ja Absurdität der Fragen lässt erkennen, dass der Wille kein zählbares Ursachen-Ding ist, der Handlungen auslöst, die dann seine Wirkungen sind. Der Wille ist nicht ein Erstes, dem dann als Zweites die Handlung folgt. Denn dann müssten wir auch fragen können: Wenn mein Wille die Ursache dieser Handlung war, was hat dann aber seinerseits meinen Willen verursacht? Das ›Feuern‹ der Neuronen in der Amygdala in dieser oder jener Intensität?

Halten wir fest: Im Unterschied zu dem schwachen Freiheitsbegriff der Verursachung meint der starke Freiheitsbegriff a) ein Aus-überlegten-Gründen-handeln-können und b) ein sogar Gegen-gute-Gründe-handeln-können. Willensfreiheit dokumentiert sich auch in einem Entschluss, der besagt: Es gibt sehr gute Gründe, dies nicht zu tun, aber ich tue es trotzdem. Freiheit ist nicht zuletzt die unerklärliche Resilienz des Entscheidungswillens gegen die guten Gründe des rationalen Strebewillens. Selbst gute Gründe, darauf werde ich noch zurückkommen, determinieren uns nicht total.

7 Vgl. Gilbert Ryle: *The Concept of Mind*, London (1949) 2000, S. 61–80.

8 Zu den Beispielen vgl. Ryle 1949 (wie Anm. 7), S. 63.

Wille meint nicht Wunscherfüllung

Hängen Handlung, Wille und vernünftiges Überlegen nicht zumindest so zusammen, dass Einschränkungen unserer Handlungsfreiheit notwendig auch unseren Willen in seiner Freiheit beschränken? Auch hier sind zwei Aspekte zu unterscheiden. Gewiss war der Physiker Stephen Hawking in seiner Handlungsfreiheit eingeschränkt. Im Unterschied zu mir konnte er keinen Ikea-Schrank zusammenbauen; im Unterschied zu ihm allerdings habe ich als Nicht-Physiker keinerlei Einfluss auf die Theorieentwicklung in der Physik. Heißt das, dass Hawking auf der einen oder ich auf der anderen Seite in unserem Willen unfrei wären? Natürlich ließe sich einwenden, dass der Vergleich schief ist. Es werden körperliche Tätigkeiten wie das Verschrauben von Brettern mit geistigen Tätigkeiten wie der physikalischen Theoriebildung verglichen. Doch das trifft, wenn überhaupt, allenfalls grob zu, vor allem aber enthält der Hinweis kein schlüssiges Argument dafür, dass Handlungen sich auf körperliche Tätigkeiten beschränken. Wir kennen, im Gegenteil, eine Vielzahl von Schrift- und Sprechhandlungen, die man performative Akte nennt. Das sind Tätigkeiten, die es überhaupt nur in sprachlicher Gestalt gibt. Jemanden taufen, verklagen oder verurteilen kann nur mithilfe von Prozeduren gelingen, in denen geschrieben oder gesprochen wird. Doch auch sie sind Handlungen – mit zum Teil erheblichen Folgen.

Körperliche Handlungsfreiheit kann, muss aber nicht entscheidend für Willensfreiheit sein. Wo eingeschränkte Körperfunktionen unseren Freiheitsspielraum nicht absolut einschnüren, dort passen wir unsere Wünsche stets den Handlungsmöglichkeiten an. Doch das gilt für jede Lebenslage. Ebenso wenig wie Stephen Hawking steht es in meiner Handlungsmacht, aus eigener Kraft zum Mond zu fliegen. Ich kann vernünftigerweise gar nicht den Willen haben, ohne Hilfsmittel zum Mond zu fliegen. Würden wir deshalb unseren Willen insgesamt einen unfreien nennen wollen? Offenbar nicht, denn wir wünschen nicht planlos in den Tag hinein, sondern stimmen unseren Willen immer schon mit den Handlungsmöglichkeiten ab, deren Urheberchaft wir uns überhaupt zuschreiben können. Handlungen, deren Autoren wir faktisch nicht sein können, können wir auch nicht wollen. Unausgesprochen fragen wir uns damit immer schon: Welchen Willen kann ich eigentlich überhaupt wollen? und nehmen dadurch implizit bereits eine Einstellung zu unseren Willenseinstellungen ein.

Das spiegelt sich in der Differenz von Wünschen und Wollen. Zwar nehmen wir den Unterschied umgangssprachlich nicht so genau. Kindern etwa bringen wir bei »Ich möchte dies ...« oder »Ich wünsche, dass Du ...« zu sagen statt »Ich will, dass Du ...«. Doch das sind schlichte Höflichkeitskonventionen. Begrifflich präzise wird der Unterschied zwischen Wünschen und Wollen erst dort, wo wir beide auf bestehende Handlungsmöglichkeiten beziehen. Dann nämlich sehen wir, dass der Wille sich vom Wünschen entschieden darin unterscheidet, dass es im Bereich des uns Möglichen liegen muss, den Willen durchzusetzen.⁹ Wir würden nicht sagen:

⁹ Vgl. Peter Bieri: Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt am Main ¹¹2013 (OA 2001).

»Ich will, dass mein Urgroßvater noch lebt«, sondern: »Ich wünschte, mein Urgroßvater lebte noch«, weil wir keinerlei Einfluss auf diesen irrealen Sachverhalt haben. Wir können uns alles Unmögliche wünschen, während sich der Wille nur auf erfüllbare Wünsche erstrecken kann.

Den Impuls, etwas Unmögliches zu wollen, würden wir deshalb auch nicht unfrei nennen, sondern schlicht für unrealistisch, unmöglich und *unbegründet* halten.¹⁰ Wir können nicht im Lotto gewinnen wollen, sondern können es uns allenfalls wünschen. Weil wir mit dem Begriff des Willens den der Urhebererschaft verbinden, schreiben wir dem, was wir wollen, zumindest die Chance der Verwirklichung zu. Wollen können wir nur das, dessen tätiger Urheber zu sein zumindest grundsätzlich in unserer Macht steht. Wessen Urheber wir gar nicht sein können, das können wir uns nur wünschen, nicht wollen. Beim Lotto haben wir darauf noch weniger Einfluss als etwa bei einer Bezirksratswahl. In einem Bezirk mit zwanzig Wahlberechtigten hat unsere Stimme Gewicht. Wir können hier nicht nur wünschen, sondern vielleicht auch wollen, dass unser Kandidat das Rennen macht, indem wir ihn mit unserer Stimme unterstützen. Voraussetzung solcher Willensfreiheit ist dann unter anderem die Handlungsfreiheit, wahlberechtigt zu sein.

Scharanskis Witze: Gedanken-, Meinungs- und Handlungsfreiheit

Gedanken-, Meinungs- und Handlungsfreiheit gehören irgendwie zusammen. Doch sind sie notwendig miteinander verbunden? Im *ZEITmagazin* Nr. 37 (2016) erzählt der israelische Politiker Natan Scharanski eine beeindruckende Geschichte, die diese Unterscheidung beleuchtet. Der in den 1970er Jahren wegen »antisowjetischer Propaganda« vom KGB inhaftierte Scharanski erinnert:

»Ich habe jede Möglichkeit genutzt, den KGB-Leuten zu zeigen, dass sie die wahren Sklaven sind. Ich erzählte ihnen sehr lustige Witze über Breschnew. [...] Sie konnten das Lachen kaum zurückhalten, aber sie durften nicht lachen, denn das wäre das Ende ihrer Karriere gewesen. Also wurden sie wütend und haben mich angeschrien. Ich sagte dann: Seht ihr? Ihr wollt lachen, aber ihr dürft nicht, und gleichzeitig wollt ihr mir sagen, dass ihr freie Menschen seid und ich der Gefangene.«¹¹

Scharanskis Geschichte belegt eindrücklich, wie der menschliche Geist sich noch in der Gefängniszelle Freiheitsspielräume erringen will. Auch hier liegen die Möglichkeiten in einem

10 Vgl. Julian Nida-Rümelin: *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart 2012, 87–92.

11 »Ihr wollt lachen, aber ihr dürft nicht.« Interview mit Natan Scharanski, in: *ZEITmagazin* 37 (2006), 5.10.2016, <https://www.zeit.de/zeit-magazin/2016/37/natan-scharanski-kgb-politiker-autor-rettung> [25.9.2023].

Sprechakt: dem des Humors. Leicht vorstellbar allerdings, dass ein Sprechverbot die Gefangenen auch noch dieser Möglichkeit berauben würde. Deshalb kann man sich, so beeindruckend Scharanskis Mut auch ist, bei der Willensfreiheit nicht auf das Sonntagsgerede zurückziehen, dass der Mensch auch in Ketten noch irgendwie frei sei. Konsequenterweise forderte die europäische Aufklärung des 17./18. Jahrhunderts nicht nur Gedanken-, sondern Meinungsfreiheit. Gedanken auch äußern zu können, ist die entscheidende Handlung der Willensfreiheit. Wenn Marquis von Posa in Schillers *Don Carlos* König Philipp II. beschwört: »Geben Sie / Gedankenfreiheit«, so meint dies gerade nicht, was wir jederzeit auch im stillen Kämmerlein denken dürfen, sondern vielmehr, dass wir unsere Meinung in eine rasonierende Öffentlichkeit hinausrufen können sollten.

Eine in der Immanenz der privaten Gedanken verbleibende Meinungsfreiheit liefe auf einen ähnlich schwachen Freiheitsbegriff hinaus wie auf den des Neurozentrismus – nur diesmal nicht im Namen des Determinismus, sondern des Indeterminismus. Der Indeterminismus – die Auffassung, dass wir stets frei und zur Freiheit verdammt seien – macht denselben Fehler wie der Determinismus, nur mit umgekehrten Vorzeichen. Beide Positionen nämlich nehmen jene Bedingtheiten entweder nicht oder viel zu ernst, die unseren Willen und seine Handlungsfreiheit bestimmen. Ein ungeschmälerter Freiheitsbegriff verstünde Bedingungen und Beschränkungen weder als bloße Begrenzungen noch als famose Optionen, sondern als die realistischen und notwendigen Koordinaten unserer Möglichkeitsspielräume. Freiheit entfaltet sich in dem Spielraum unserer Mittel, Fähigkeiten, körperlichen Voraussetzungen, nicht zuletzt in dem unseres Charakters.

Ein Freiheitsverständnis, das diese Beschränkungen ignorierte oder die Abschaffung aller Bedingtheit forderte, wäre weltfremd, ja weltlos. Gewiss, viele dieser Bedingungen sind nicht wünschenswert: In der Sucht äußert sich ein zerstörerischer Wille, in den Neurosen ein zwanghafter Wille, in nervösen Ticks ein unkontrollierter Wille, im Phlegma ein willensschwacher Wille, in der Willkür ein unberechenbarer Wille, im Jähzorn ein unbeherrschter Wille, in der Infantilität ein unbelehrter Wille. Solche Situationen, Neigungen und Beschränkungen können dazu führen, dass wir uns mit unserem Willen nicht vollends identifizieren. Wir wollen ihn eigentlich nicht. Leiden wir unter Alkoholsucht, so heißt es zwar wohlfeil »Hör´ doch mit dem Trinken auf« und doch wissen wir, dass es so einfach nicht ist. Denn wir erfahren uns nicht mehr als souveränen Urheber, sondern eher als ohnmächtigen Zuschauer unseres Willens.¹²

Damit ist eine fünfte Unterscheidung eingeführt: unsere Identifikation mit einem begründeten Willen. Diese Identifikation meint, dass wir uns fragen können: Welchen Willen will ich eigentlich? Die Frage führt zu einer übergeordneten, also reflektierten Einstellung zu unserem Willen und Wünschen selbst. Man kann dies, mit Harry G. Frankfurt, Wille erster und zweiter

12 Vgl. Bieri 2001 (wie Anm. 9), S. 96–126.

Ordnung nennen.¹³ Der Wille erster Ordnung kann mir aufgezwungen werden: durch KGB-Schergen, durch Freiheitsberaubung, Erpressung, Nötigung, Zwangslage oder durch eine Sucht: »Ich will / muss jetzt rauchen«. Doch können wir diesen Willen erster Ordnung in einem Willen zweiter Ordnung reflektieren. Dieser wäre dann ein selbsterzwungener Wille, bei dem wir unseren Willen selbstgewählten Motiven, Maximen oder Regeln unterwerfen: »Ich will nicht mehr rauchen wollen«. Der selbsterzwungene Wille zweiter Ordnung ist gegenüber dem ersten in der Freiheit, neue Handlungsoptionen (z.B. einen Alkoholentzug) in den Möglichkeitsspielraum einzubringen: Dann habe ich zwar immer noch das Bedürfnis (= psychisches Antriebsvermögen) zu rauchen, aber ich will zugleich nicht mehr Rauchen wollen (= rationales Strebevermögen).

In der Wahlkabine: instrumentelle, reflexive und präreflexiv-spontane Entscheidungen

Beziehen wir diese Unterscheidung auf die Willensebene zurück, die wir alle vermutlich am ehesten im Sinn haben, wenn wir an Willensfreiheit denken: den Entscheidungswillen (oder hochtrabender: das Dezisionsvermögen). Von einer solchen Freiheit sprechen wir, wenn wir zwischen Optionen wählen dürfen: Hotdogs oder Hamburger, McDonalds oder Burger King, CDU oder SPD. Freier noch sind wir, wo es nicht nur um zwei Optionen geht, sondern ein Drittes möglich wird: Fischbrötchen, Kentucky Fried Chicken oder FDP. Das Entweder-Oder ist bereits eine Freiheitsbeschränkung, die erst durch ein Weder-Noch oder Sowohl-als-auch aufgebrochen wird. Dies gilt übrigens auch für unsere Frage nach der Willensfreiheit im Ganzen: Wirkt nicht der Determinismus (»alles ist irgendwie bestimmt und deshalb unfrei«) ebenso realitätsfeindlich wie uns der Indeterminismus (»alles ist irgendwie offen und deshalb frei«) – realitätsfremd erscheint? Würden wir nicht gerne der Entweder/Oder-Alternative von Determinismus und Indeterminismus selbst entrinnen? Aber wie? Auch hier ergeben sich Möglichkeiten, für die sich in der Fachdisziplin der Begriffsname »Kompatibilismus« eingebürgert hat. Die eine Möglichkeit betrifft die Wahl unseres Willens, die andere seine Spontaneität.

Beim Wählen zwischen Optionen kommen unterschiedliche Entscheidungsarten ins Spiel. Es gibt – so der sechste Unterscheidungsvorschlag – instrumentelle, reflexive und präreflexive Entscheidungen. Instrumentelle Entscheidungen betreffen die Wahl der Mittel zu einem bestimmten Zweck.¹⁴ Welche Mittel etwa setze ich ein, um meinem Traum vom Lottogewinn näherzukommen? Nehme ich einen normalen Tippschein oder setze ich mehr Geld aufs Spiel und wähle einen Systemtipp, der die Gewinnwahrscheinlichkeit erhöht? Lottogewinn heißt dann der höhere Zweck einer solchen Entscheidung über die Mittel zu seiner Verwirklichung.

13 Harry G. Frankfurt: Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: Journal of Philosophy 68 (1971), S. 5–20.

14 Vgl. Bieri 2001 (wie Anm. 9), S. 54–65, unterscheidet zwischen instrumentellen und substantiellen Entscheidungen.

Bei instrumentellen Entscheidungen müssen wir zuweilen sogar willentlich Unerwünschtes tun, um einen Zweck zu erreichen: Wir verabscheuen den Geschmack der Medizin, nehmen sie aber, um gesund zu werden; wir hassen Konzerte einer bestimmten Band, gehen aber trotzdem hin, weil wir netterweise jemanden begleiten wollen.

Reflexive Entscheidungen sind anderer Art. Sie betreffen nicht mehr nur die Mittel, sondern die Zwecke selbst. Dann fragen wir nicht »Will ich den Einzel- oder Systemtipp?«, sondern »Will ich überhaupt noch Lottospielen?« Bei reflexiven Zweckentscheidungen (= Wille zweiter Ordnung) befragen wir unseren Willen auf zweifache Weise selbst: Welchen Willen will ich eigentlich? (= deskriptiv); welcher Wille sollte zu meinem Willen werden? (= normativ). Solche Entscheidungen erfordern, dass wir einen Abstand zu unserem Willen gewinnen. Nur aus der Distanz lassen sich die richtigen Fragen stellen, lässt sich auch die Phantasie gewinnen, die wir benötigen, um die richtigen Überlegungen anzustellen. Denn zur Freiheit reflexiver Entscheidungen gehört auch, etwas anderes wollen zu können. Deshalb sind reflexive Entscheidungen jederzeit revidierbar, instrumentelle nicht. Die instrumentelle Entscheidung, vor fünf Minuten einen Systemtipp abgegeben zu haben, kann ich nicht mehr revidieren; der Schein ist eingereicht. Dagegen kann ich die reflexive Entscheidung, überhaupt noch weiter Lotto spielen zu wollen, jederzeit revidieren. Und selbst diese Revision lässt sich wieder revidieren.

Nicht nur das überlegte Urteil des aus Gründen etwas Wollens gehört zum Willen, sondern auch das gegen gute Gründe Entscheiden. Bislang hatten wir nur einen Willensfreiheitsbegriff diskutiert, der im Namen von Realismus und Rationalität die vielfältigen Bedingtheiten unseres wirklichen Lebens ebenso mit in Kauf nahm wie Vernunftentscheidungen. Wir haben einen vernünftigen und nicht realitätsfremden Willen vorgestellt. Doch gehört zu unserem Willensfreiheitsverständnis nicht auch noch etwas Entscheidendes, das sich allem begründeten Vernunftentscheid und aller Realitätserwartung entzieht? Wäre unser Freiheitsverständnis nicht arm und leer, wenn es nicht in unserer Freiheit auch etwas Unbedingtes, Spontanes, Willkürliches, Realitätsfernes gäbe? Wäre Freiheit überhaupt Freiheit, wenn wir nicht auch sagen könnten: »Ich will dies – einfach so.«¹⁵ »Ich will dies weder aus schlechten noch aus guten Gründen, ja noch nicht einmal gegen alle guten Gründe, sondern einfach nur, weil ich es will.«

Machen wir uns an folgendem Gedankenspiel klar, dass dies nicht bloß infantiler Wunsch sein muss, sondern einen notwendigen Aspekt unserer Willensfreiheit berührt. Stellen wir uns einen Menschen vor, der gegen jede Herkunft, wider alle Vernunft und gegen jede Milieubindung sein Kreuz bei einer bestimmten Partei macht, die er sonst nie gewählt haben würde. Einfach so, wider alle Überzeugung und Gewohnheit. Das Szenario ist nicht sonderlich realistisch, aber es illustriert recht genau, was wir uns von Entscheidungsfreiheit erhoffen: Dass wir auch im letzten Moment noch anders entscheiden dürfen als es unsere Eltern, unser Milieu, unsere Freunde von uns erwarten. Schmeckt die Freiheit nicht erst dann süß wie Honig, wenn

15 Vgl. dazu die erhellenden Bemerkungen von Bieri 2001 (wie Anm. 9), S. 222–226.

wir neben instrumentellen Mittelkalkülen und reflexiven Zwecksetzungen auch solche vollkommen spontanen und willkürlichen zu treffen in der Lage sind?

Das ›Bestimmer-Spiel‹: Was wäre ein absoluter Wille?

Erweitern wir dieses Gedankenspiel.¹⁶ Stellen wir uns vor, der spontane, unbeschränkte Wille sei nicht Grenz-, sondern Normalfall unserer Freiheit. Stellen wir uns vor, wir wachten morgens auf und alles wäre uns zu willen. Unsere Wünsche würden sogleich verwirklicht; schon das Fassen eines Gedankens brächte die Wirklichkeit des Gedachten hervor. Ich möchte jetzt auf den Malediven sein – bin schon da. Ich will sofort im Lotto gewinnen – Geld ist bereits auf dem Konto. Der schrankenlose Wille erführe nicht nur sofortige Triebbefriedigung und Wunscherfüllung. Wir wären auf einen Schlag auch alles lästige Abwägen von Vernunftgründen für unsere Willensentscheidungen los. Ebenso entfiere jeder Faktencheck: Wir müssten nicht mehr lange grübeln »Geht denn überhaupt, was ich da will?« Auch müssten wir unseren Willen nicht mehr mühsam mit dem anderer koordinieren und weder vor anderen noch vor uns selbst rechtfertigen. Wir wären endlich die quälende Frage los, »Welchen Willen kann ich eigentlich überhaupt wollen?«, weil wir prinzipiell jeden Willen haben können. Nichts schränkte uns mehr in unserem Willen ein. Wir wären – so der Gedanke – wahrhaft frei.

Freiheit als Bedingungslosigkeit sieht nur auf den ersten, verlockenden Blick nach jenem Schlaraffenland aus, das dieser Gedanke uns verspricht. Denn der absolute, von nichts abhängende, durch nichts beschränkte Wille hat eine paradoxe dialektische Konsequenz: Er kippt in die absolute Willenlosigkeit. Diesen Selbstzerfall eines absoluten Willens hat Peter Bieri mit großer Klarheit analysiert.¹⁷ Der grobe Gedankengang: Wenn nichts von dem, was ich will und tue, von irgendetwas mehr abhängt, ist es notwendig unbestimmt. Ich würde dann nicht mehr dieses oder jenes tun, sondern irgendetwas. Hinge unser Wille nicht mehr von guten oder auch nur von schlechten Gründen ab, so wäre unser Wille unbegründet. Dann aber würde er uns unverständlich. Ich verstehe nur noch, dass ich diesen Willen hatte, nicht aber mehr, warum. Einen mir unverständlichen Willensentschluss kann ich dann aber auch nicht mehr mir selbst zuschreiben. Er wäre mir irgendwie fremd, ich würde mich nicht mehr in ihm wiedererkennen. Würde mir alles, was ich will, einfach so zufallen, müsste ich dies als Zufall begreifen.

Das Zufällige aber ist das, was mir zustößt, nicht das, was ich willentlich habe herbeiführen können. Und würde mir alles, was ich will, jetzt und hier zufallen, wäre mir jeder Blick in eine offene Zukunft genommen, der einen Teil unseres geistigen Horizonts bildet. Kurzum: Ich könnte mir in der allgegenwärtigen Spontaneität der Willkür gar keinen eigenen, mir verständlichen, aus

¹⁶ Vgl. Bieri 2001 (wie Anm. 9), S. 230–239.

¹⁷ Bieri 2001 (wie Anm. 9), S. 230–243.

guten Gründen erwogenen Willen mehr zuschreiben. Dann könnte ich auch keine Verantwortung mehr für ihn übernehmen. All das, von dem wir sagten, dass es unseren Willen ausmacht: Urhebererschaft, Verständlichkeit, Verantwortlichkeit, wäre irrelevant. Ich selbst wäre mir ein anderer, meine totale Willensfreiheit wäre zuletzt identisch mit der Beraubung meines Willens.

Wille benötigt also nicht nur Freiheit, sondern auch Beschränkung, um bestimmter Wille sein zu können. Wir dürfen daraus eine siebte Unterscheidung ableiten: Freiheit und Unfreiheit ereignen sich überhaupt erst in dem Möglichkeitsspielraum zwischen den Extremen der totalen Unbedingtheit einerseits und der vollständigen Bedingtheit andererseits; sie sind nicht Unbedingtheit oder Bedingtheit selbst.

Der Infantilismus totaler Willkür entspringt der Machtphantasie egozentrischer Erwachsener, nicht etwa dem der Kinder. Das zeigen alle Erfahrungen mit dem ›Bestimmer-Spiel‹, das viele Familien spielen: Jedes Familienmitglied darf an einem bestimmten Tag des Jahres einmal über alles, was von allen getan werden soll, frei bestimmen. Dabei zeigt sich etwas Eigentümliches. Schon vier Jahre alte Kinder wollen in ihrer Rolle als ›Bestimmerin‹ nicht, was nur sie selbst, sondern viel eher, was auch alle anderen Beteiligten wollen können. Gewiss äußern Kinder zuweilen den Wunsch, zaubern oder die verstorbene Großmutter wieder auferstehen lassen zu können; und natürlich äußern sie auch den Willen, den ganzen Tag nur fernsehen oder Eis essen zu können. Doch in der Regel stimmen Kinder beim ›Bestimmer-Spiel‹ ihren Willen bereits mit ihrer Lebenswelt und deren Möglichkeiten ab. Wichtiger noch: Dass Kinder wollen, was nicht nur sie, sondern auch alle anderen wollen können, zeigt, dass sie ihren Willen immer schon mit dem der anderen zu koordinieren scheinen. Sie fragen beim ›Bestimmer-Spiel‹ nicht nur implizit, »Welchen Willen kann ich wollen?«, sondern bestimmter: »Welchen Willen kann ich wollen, den auch die anderen wollen können?«

Darin steckt eine ebenso evidente wie sozialphilosophisch bedeutsame Einsicht. Die Absolutheit meines Willens ist keine, weil sie bereits durch die Willensfreiheit der anderen beschränkt ist. Erst die Freiheit des Anderen macht unsere Freiheit real – und das heißt: bestimmt. Dass wir unseren Willen mit anderen abstimmen müssen, ist Grundzug aller Sozialität und Humanität. Und spätestens hier: in der sozialen und politischen Abstimmung der Einzelwillen miteinander als Formung eines allgemeinen oder gemeinsamen Willens kann uns auch die Neurobiologie nicht mehr mit ihren Erkenntnissen beeindrucken. Hier sind wir ganz bei uns selbst als einem Wir.

Reale Freiheit: Politische Willensbildung und der Wille der Anderen

Aber gibt es denn überhaupt so etwas wie einen allgemeinen Willen? Nehmen wir das Beispiel einer Lehrveranstaltung. Es ist nicht unplausibel vorauszusetzen, dass sich in einer Lehrver-

anstellung diejenigen versammeln, deren Motiv es ist, etwas über das Veranstaltungsthema lernen zu wollen. Jeder Einzelne mag dabei andere Erwartungen oder Motive haben. Doch was alle Teilnehmerinnen eint, ist der Wille, sich diskutierend über das Thema und darin auch über die Versammelten selbst zu verständigen. Dieser gemeinschaftliche Wille ist nicht einfach nur die Addition aller Einzelwillen. Es ist nicht so, dass der Gemeinwille entsteht, weil Person A dies will und Person B und Person C auch. Es ist vielmehr so, dass die Personen A, B und C überhaupt nur zu der Veranstaltung kommen, weil es nicht nur um sie persönlich, sondern um alle geht. Wenn man zum Arzt geht, so darf man erwarten, dass es nur um mich und mein Befinden geht. Gehen wir aber zu einer Diskussionsveranstaltung, so müssen wir hoffen, dass hier nicht nur meine Einzelbedürfnisse adressiert werden, sondern dass wir Gleichgesinnte finden; dass es zumindest so etwas wie einen minimalen Allgemeinwillen gibt. Dieser Gemeinwille ist als gemeinsames Erkenntnisinteresse selbst schon Motiv und Anlass des jeweiligen Einzelwillens, zu der Veranstaltung zu kommen.

Ein Wir kann jeweils nur dort entstehen, wo wir unsere Einzelwillen miteinander abstimmen. Schon in dieser Abstimmung steckt eine wechselseitige Anerkennung. Das macht die gemeinsame Willensbildung zu einem Politikum. Wille und Freiheit sind seit der antiken griechischen Polis ›politische‹ Ideen, keine neurobiologischen Hirngespinnste. Wille und Freiheit sind Postulate – also Voraussetzungen, ohne die wir uns in unserem Tun und Lassen gar nicht denken oder verstehen könnten. Was wir voraussetzen müssen, weil wir ohne dieses Vorausgesetzte kein zureichendes Selbstverständnis erlangen könnten, wird transzendental genannt. Gerade als unhintergebar politische Voraussetzungen sind Wille und Freiheit also transzendente Ideen.

Dieses Politikum reicht bis in die zentralen Gedanken unseres bundesrepublikanischen Grundgesetzes hinein. Dessen Art. 21, Abs. 1 lautet: »Die Parteien wirken bei der politischen Willensbildung des Volkes mit. Ihre Gründung ist frei.« Das heißt unmissverständlich, dass sich politische Freiheit nicht schon darin erschöpft, zwischen Partei X, Y oder Z entscheiden zu dürfen. Wir haben auch die Freiheit, Parteien beizutreten, sie zu gründen. Da aber allzu viele Parteien nicht unbedingt die Willensbildung befördern, verbirgt sich in unseren Grundgesetzen zugleich ein zivilgesellschaftlicher Auftrag: Organisiert euch, bildet Vereine, Bürgerinitiativen, Diskussionszirkel, Hilfsorganisationen.

Der achte und letzte Unterscheidungsvorschlag lautet deshalb: Willensfreiheit ist vor allem als politische Idee zu begreifen. Willensfreiheit ist der vernünftige Wille, den Willen der anderen anzuerkennen, um den eigenen Willen als einen mit anderen sinnvoll abgestimmten verfolgen zu können. Und dies nicht aus Zwang, sondern aus freien Stücken und vernünftiger Einsicht. Der freie Wille, sagt Hegel, ist der Wille, »der den freyen Willen will.«¹⁸ Insofern dies eine Sache nicht bloß von Experteninnen, sondern einer rasonierenden und politisierten Öffentlichkeit ist, verstehe ich die von Philosophen angezettelte Neurologifizierung unserer

18 G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), § 27, GW 14/1, S. 45.

Willensfreiheit als eine – subkutan politische – Entpolitisierung unseres Freiheitsverständnisses. Wenn nämlich Synapsenverschaltungen längst darüber entschieden haben, was wir wollen können, dann dürfen wir auch getrost zu Hause bleiben, statt zur Demonstration oder Bezirksversammlung zu gehen.

Es gibt kein freies Leben im unfreien. In der Demokratie sind unsere formalen Freiheitsrechte zwar nicht bedroht; aber sie werden von allen Seiten bedrängt. Zwei neue Regulierungsdispositive des »Dataismus«¹⁹ sind in den vergangenen zwanzig Jahren hinzugekommen, die uns bei der Aneignung unseres eigenen Willens hindern, aber smarterweise so tun, als würden sie uns dabei helfen. Das eine ist die behavioristische Externalisierung unserer psychophysischen Zustände an datensammlungswütige Überwachungsgeräte (und deren Profiteure): »Sag‘ Du mir, wie es mich jetzt eigentlich fühle«. Das andere ist die ökonomistische Verrechnung unserer Entscheidungen, die von den Like-Resultaten und Risiko-Scores der Algorithmen diktiert werden: »Kunden, die dieses Produkt wollten, kaufen auch dieses«. Auch hier überrascht, ja beschämt uns die Treffsicherheit der Voraussagen, die uns Entscheidungen nur allzu willig abtreten lassen: »Sag‘ Du mir doch, was ich eigentlich will«. Unfreiheit lauert überall dort, wo uns die Antwort auf die Frage: »Welchen Willen will ich eigentlich?« im Namen schönster Verlockungen und Bequemlichkeiten abgenommen wird. Dem zu widerstehen, erfordert allerdings nicht nur aufgeklärte Willenskraft, sondern auch politisches Engagement und rechtliche Rahmenbedingungen.

Autor

Prof. Dr. Dirk Westerkamp,

geb. 1971, Studium der Philosophie, Linguistik, Literaturwissenschaft und vergleichenden Religionswissenschaften in Berlin, Braunschweig und Jerusalem, 2003 Promotion an der Technischen Universität Braunschweig, ab 10/2004 Juniorprofessor (Schwerpunkte: Sprachphilosophie und Ästhetik) an der CAU, seit 10/2010 Professor für Theoretische Philosophie am Philosophischen Seminar.

E-Mail: westerkamp@philsem.uni-kiel.de

⑧ Open Access // Der Artikel ist unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung 4.0 International veröffentlicht. Den Vertragstext finden Sie unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>. Bitte beachten Sie, dass einzelne, entsprechend gekennzeichnete Teile des Werks von der genannten Lizenz ausgenommen sein bzw. anderen urheberrechtlichen Bedingungen unterliegen können.

¹⁹ Yuval N. Harari: Homo Deus: A Brief History of Tomorrow, London 2015, S. 367–397.