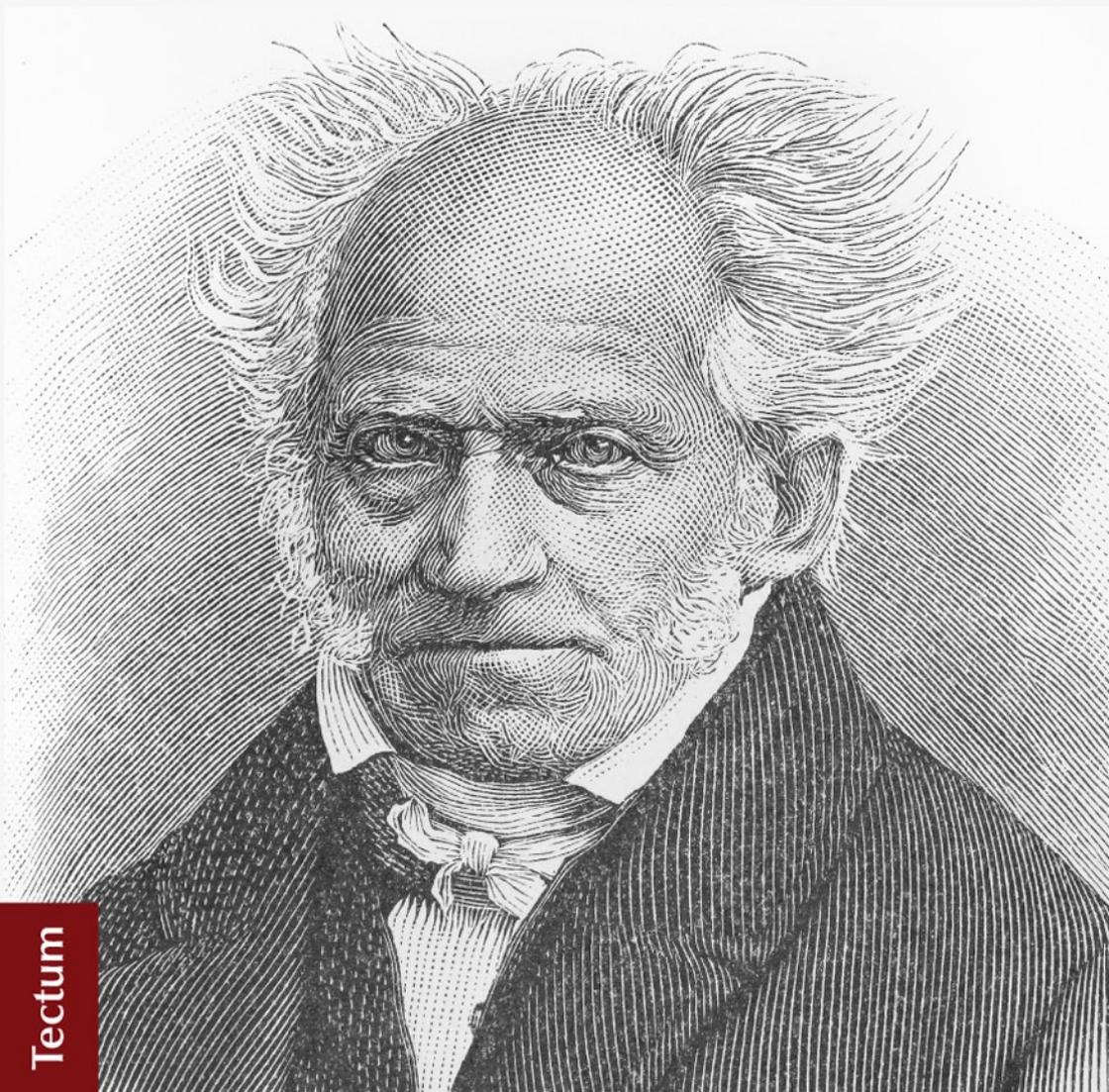


Günther Stratenwerth

# Über die Freiheit des Willens

Eine phänomenologische Untersuchung mit Arthur Schopenhauer



Günther Stratenwerth

## **Über die Freiheit des Willens**



Günther Stratenwerth

# **Über die Freiheit des Willens**

**Eine phänomenologische Untersuchung  
mit Arthur Schopenhauer**

Tectum Verlag

Günther Stratenwerth

Über die Freiheit des Willens.  
Eine phänomenologische Untersuchung mit Arthur Schopenhauer

Umschlagabbildung: © nickolae | Fotolia.com  
© Tectum Verlag Marburg, 2012

ISBN 978-3-8288-5575-5

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Buch unter der  
ISBN 978-3-8288-2945-9 im Tectum Verlag erschienen.)

Besuchen Sie uns im Internet  
[www.tectum-verlag.de](http://www.tectum-verlag.de)  
[www.facebook.com/tectum.verlag](http://www.facebook.com/tectum.verlag)

**Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind  
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

# Inhaltsverzeichnis

Danksagung .....	7
1 Einleitung .....	9
2 Bedeutungen des Freiheitsbegriffs .....	31
3 Der Irrgarten zwischen Freiheit und Bedingtheit .....	39
4 Über die innere Struktur der Erfahrung.....	47
4.1 Transzendentalphilosophie und Kausalität.....	47
4.2 Vorläufige Lösung des Problems der Bedingtheit.....	56
4.3 Der Leib als Schlüssel zum Verständnis der Außenperspektive .....	59
4.4 Der Leib als Schlüssel zum Verständnis der Innenperspektive .....	72
4.5 Zusammenfassung.....	83
5 Über die innere Struktur des Handelns.....	87
5.1 Der Wille als Ursprung der Handlung.....	87
5.2 Über die erlebte Freiheit des Willens.....	98
6 Über die neurowissenschaftliche Forschung an der Willensfreiheit .....	109
7 Über Schuld, Verantwortung und die ethische Bedeutsamkeit des Handelns .....	121
8 Bildung als aufmerksames Sich-einlassen auf das lebendige Selbst- und Weltverhältnis .....	137
9 Schluss.....	147
10 Literatur .....	153



## Danksagung

Dass ich die vorliegende Arbeit in dieser Form habe verfassen können, dazu haben auf die eine oder andere Weise sicherlich mehr Menschen beigetragen, als mir selbst klar ist. Bei einigen jedoch bin ich mir wohl bewusst darüber, in welchem entscheidendem Maße sie – ganz gleich ob absichtlich oder nur ganz beiläufig – gewissermaßen mitverantwortlich für die Entstehung der Arbeit waren. Ihnen gebührt mein tiefer und aufrichtiger Dank! Die wichtigsten möchte ich hier nennen:

Allen voran Dr. Julia Jonas

- manchmal wirken Leidenschaften ansteckend.

Prof. Dr. Andreas Dörpinghaus

- Gelassenheit ist in der Tat ein guter Ratgeber.

Meine geliebte Frau Niqui

- PIU.

Würzburg, Februar 2012

Günther Stratenwerth



# 1 Einleitung

Die Frage nach der Freiheit des Willens gehört zweifelsohne zu den schwierigsten philosophischen Fragen überhaupt. Aber ihre Schwierigkeit liegt nicht etwa darin, dass wir nicht wüssten, wie wir mit dieser Frage umzugehen hätten, dass wir nicht wüssten, wie wir bei der Beantwortung dieser Frage anzuheben hätten, oder dass wir etwa zu unserem Willen überhaupt keinen Zugang hätten und die Frage in die Sphären transzendenter Spekulationen verbannen müssten. Sondern im Gegenteil: Die Schwierigkeit der Frage liegt gerade darin, dass wir im gelebten Umgang mit unserer Erfahrungswelt bereits immer schon mit einer bestimmten Meinung, einem Verständnis, einer Grundhaltung über die Freiheit des Willens leben, die ihre Wurzeln fest verankert in unserer Lebenswelt hat, gewissermaßen im Ganzen unserer Erfahrung. Und dieses vorwissenschaftliche Verständnis wiegt sehr schwer, nämlich insofern es unser ganzes Selbstverständnis mitbestimmt, also die Art und Weise, wie wir uns selbst als wollende, handelnde und auch als moralische Wesen begreifen. Wir erfahren uns tagtäglich als Wollende, die Entscheidungen treffen, als Handelnde, die mit der Welt, in der wir leben, praktisch umgehen, und wir erleben uns dabei nicht einfach als besinnungslos tätige Wesen, sondern wir haben bestimmte Vorstellungen und Meinungen darüber, wie wir uns als moralische Wesen verhalten *sollen*, genau wie wir bestimmte Erwartungen darüber haben, wie sich die Anderen, unsere Mitmenschen, moralisch verhalten sollen. Und bei all dem begleitet uns immer schon ein gewisses Vorverständnis darüber, was es eigentlich bedeutet, etwas zu wollen, was es bedeutet, Entscheidungen zu treffen, und was es bedeutet, eine Entscheidung als moralisch gut oder moralisch verwerflich zu beurteilen. Ohne ein solches Vorverständnis könnten wir überhaupt nicht verstehen, was es bedeutet, wenn jemand etwa sagte: „Ich will heute nicht mehr aus dem Haus“ oder „Ich will später mal Arzt werden“. Solche Sätze ergäben für jemanden, der gar kein Verständnis davon hätte, was es bedeutet, etwas zu *wollen*, gar keinen Sinn. Und doch sprechen wir tagtäglich wie selbstverständlich davon, irgendetwas zu wollen, ohne dass dabei auch nur der leiseste Zweifel in uns aufkäme, ob wir wohl den Sinn solcher Äußerungen richtig verstanden hätten. Sondern wir ver-

wenden solche Sätze ganz selbstsicher und überzeugt, auch ohne dass wir je innegehalten hätten und uns zunächst ernsthaft die Frage gestellt hätten, was das eigentlich ist: Wollen.

Unser ganzes Selbstverständnis, unsere ganze Lebenswelt ist also wesentlich mitbestimmt durch ein gewisses Verständnis davon, was es bedeutet, zu wollen – ganz unabhängig davon, *was* es jeweils ist, was wir als wollenswert erachten. Es zeigt sich vielmehr, dass selbst die allgemeine Frage nach dem *Was*, das sich zu wollen lohnt oder nicht, also die Frage nach dem Gegenstand, für oder gegen den wir uns entscheiden wollen, bereits ein gewisses Verständnis darüber voraussetzt, was es bedeutet, überhaupt zu wollen. Und das selbe gilt auch für die Überlegung, was es aus moralischen Gesichtspunkten zu wollen gilt. Immer ist bereits im Vorfeld geklärt, was damit gemeint ist, etwas zu wollen.

Wenn es aber nun dazu kommt, dass wir uns in konkreten Situationen fragen, wofür oder wogegen wir uns entscheiden sollen, dann ist es der seltenste Fall, dass wir völlig beliebig zwischen allem nur irgend erdenklich Möglichen wählen können (wenn sich ein solcher Fall überhaupt konstruieren lässt), sondern der gewöhnliche Fall ist dieser: Ich, der vor einer Entscheidung Stehende, sehe mich in ganz bestimmten Umständen situiert, die mir einen bestimmten Rahmen vorgeben, innerhalb dessen ich mich zwischen mehreren vorliegenden Möglichkeiten entscheiden kann. Dieser Rahmen kann ganz unterschiedlich beschaffen sein. Die Umstände können z.B. gesellschaftliche oder politische sein, die mir bestimmte Optionen offen lassen und andere verwehren: So kann ich z.B. heute in Deutschland lebend, wenn ich mir eine Haushaltshilfe anschaffen möchte, nicht auf den Markt gehen und mir einen Sklaven kaufen, wohl aber kann ich eine Annonce für ein Gesuch nach einer Haushaltshilfe zu einem bestimmten Stundenlohn in die Zeitung setzen. Der Rahmen kann aber auch ganz trivial in der Logik der Entscheidung selbst liegen: So kann ich, wenn ich z.B. etwas essen will, mich etwa für einen Apfel oder eine Tafel Schokolade entscheiden, nicht aber für ein Buch. Oder der Rahmen kann ein moralischer sein: So kann ich etwa, wenn ich in Geldnot bin, z.B. einen Freund fragen, ob er mir Geld leiht, vielleicht aber nicht einen Anderen bestehlen, weil mich etwa mein moralisches Empfinden daran hindert. Es ließen sich noch unzählige andere Situationen anführen. Immer stünden

mir entsprechend der Umstände einige Möglichkeiten frei und andere nicht.

Wir kennen also aus dem Alltag die Erfahrung, dass uns durch die Umstände, in denen wir uns für oder gegen das eine oder andere entscheiden wollen, bestimmte Vorgaben gesetzt sind, die bestimmen, wofür wir uns überhaupt entscheiden *können*. Dabei können die Grenzen der Entscheidungsmöglichkeit – das zeigen die Beispiele – ganz unterschiedlicher Natur sein. Es ist eine ganz andere Erfahrung, sich bei dem Bedürfnis, etwas essen zu wollen, nicht für ein Buch entscheiden zu können, als etwa die Erfahrung, bei Geldnot einen Anderen nicht bestehlen zu können. Der Alltag beschert uns ganz unterschiedliche Erfahrungen, in dem, wofür wir uns entscheiden können, frei oder nicht frei zu sein. Auch erleben wir diese verschiedenen Arten der Unfreiheit ganz unterschiedlich, ja oft empfinden wir bestimmte Unfreiheiten gar nicht als solche: So werde ich es sicherlich nicht als Unfreiheit erfahren, meinen Hunger nicht durch ein Buch stillen zu können. Anders aber stellt es sich etwa dar, wenn ich im Kaufhaus stehe, gern einen Apfel kaufen möchte und dann an der Kasse merke, dass ich meine Geldbörse zu Hause vergessen habe, den Apfel also nicht kaufen kann. Das ist schon eher eine Erfahrung der Unfreiheit. Ich könnte mich nun dazu entschließen, den Apfel einfach in die Tasche zu stecken und ihn zu stehlen. Angenommen, ich könnte den Apfel wirklich ungesehen einstecken und niemand würde mich daran hindern, das Kaufhaus mit dem Diebesgut zu verlassen. In gewisser Hinsicht stünde mir das doch frei. Doch mein moralisches Empfinden verbietet es mir, das Kaufhaus zu bestehlen. Ich kann den Apfel aus moralischen Gründen nicht einfach einstecken. Und dabei ist die Feststellung des Unvermögens nicht einfach nur eine leere Rede, sondern der Versuch, den Apfel, den ich wirklich haben möchte, einfach einzustecken, scheitert tatsächlich. Und gegen dieses Scheitern bin ich im wahrsten Sinne des Wortes machtlos – ich bringe es einfach nicht übers Herz. Wieder bin ich nicht frei in meiner Entscheidung, und wieder stellt sich die Erfahrung der Unfreiheit in ganz anderer Weise dar.

Genau, wie wir also ein bestimmtes, vorwissenschaftliches Verständnis davon haben, was ‚wollen‘ bedeutet, haben wir auch ein bestimmtes, vorwissenschaftliches Verständnis davon, was es bedeutet, in dem, wofür wir uns entscheiden können, frei oder unfrei

zu sein. Und wir wissen darüber hinaus sogar, verschiedene Arten der Freiheit oder Unfreiheit durchaus voneinander zu unterscheiden: Angenommen, ich kehre ohne den Apfel nach Hause zurück und erkläre dort meiner Frau den Sachverhalt folgendermaßen: „Ich hätte den Apfel ungesehen einstecken und stehlen können, niemand hätte mich daran gehindert, aber ich konnte es einfach nicht.“ Dann wird sie mit hoher Wahrscheinlichkeit genau verstehen, was damit gemeint ist. Analysiert man den Satz rein nach den Regeln der Logik, dann scheint er zunächst überhaupt keinen Sinn zu ergeben. Denn der erste Teil des Satzes bejaht die Möglichkeit des Stehlenkönnens, während der zweite (rein logisch betrachtet) nichts weiter hinzufügt, als eben diese Möglichkeit zu verneinen. Aber die bejahte Möglichkeit des Stehlenkönnens im ersten Teil des Satzes bedeutet etwas ganz anderes, als die verneinte Möglichkeit des Stehlenkönnens im zweiten Teil. Der Satz handelt von zwei völlig verschiedenen Arten der Freiheit, und somit ist der Satz ganz und gar nicht selbstwidersprüchlich. Das wäre er nur, wenn der erste und der zweite Teil des Satzes von der selben Art der Freiheit handelten. Auch wenn wir vielleicht nicht so ohne weiteres begrifflich festmachen könnten, worin der Unterschied zwischen den beiden Arten der Freiheit eigentlich besteht, so verstehen wir doch unzweifelhaft, dass der Satz einen bestimmten (immanent stimmigen) Sinn hat, weil auch unser vorwissenschaftliches Alltagsverständnis hier einen Unterschied der verschiedenen Bedeutungen von Freiheit kennt.

Das vorwissenschaftliche Verständnis, das wir über das Phänomen des Wollens haben, genau wie dasjenige, das wir über verschiedene Arten der Freiheit haben, betrifft also nicht einfach nur so irgendwie unsere Erfahrung, sondern es ermöglicht uns allererst, unserer ganzen lebensweltlichen Praxis überhaupt Bedeutung zu verleihen. Unser Wollen, unser Entscheiden und unser Handeln beginnen nicht etwa erst, nachdem wir uns überlegt und ernstlich Gedanken darüber gemacht hätten, was das überhaupt ist: Wollen, Entscheiden, Handeln. Sondern im Gegenteil, wenn wir uns fragen, was diese Begriffe eigentlich meinen, dann verweisen wir auf bereits irgendwie Bekanntes, ohne welches wir diese Fragen überhaupt nicht sinnvoll stellen könnten. Wir wollen eben immer schon irgendetwas, und auch ohne darüber zu reden, hat dieses Wollen für uns eine ganz eigentümliche, bestimmte Bedeutung, einen sinnvollen Gehalt. Wir haben aber nicht nur eine Vorstellung davon, was

das Wort ‚wollen‘ meint, sondern wir haben gleichzeitig auch irgendwie eine Vorstellung darüber, worauf sich dieses Wollen richten kann, *was* man wollen kann, in welchen Zusammenhängen jemand etwas wollen kann, wodurch sich ein stärkerer von einem schwächeren Willen unterscheidet, oder worin der Unterschied besteht zwischen einem möglichen Wollen, das uns frei steht, und einem unmöglichen Wollen, das uns durch ein Hindernis verwehrt wird. Und *weil* wir ein Verständnis über diese Dinge haben, können wir auch darüber reden, uns also ganz allgemein mit Anderen über unsere alltäglichen Wollenzusammenhänge verständigen.

Gehen wir aber nun von diesem Grundverständnis dazu über, uns diese eben genannten Fragen ausdrücklich zu stellen, dann halten wir zunächst inne und sehen, dass es zwar eine Sache ist, sich in der Praxis der alltäglichen Erfahrung darüber im Klaren zu sein, was diese Fragen angehen, eine andere aber, darüber eine präzise diskursive Auskunft zu geben. Wir machen eine Erfahrung, die an eine Anekdote von Augustinus erinnert: Auf die Frage hin, was denn die Zeit sei, antwortete Augustinus:

„Was ist die Zeit? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es. Will ich es jedoch auf Fragen hin klären, weiß ich es nicht.“<sup>1</sup>

Woher rührt diese Schwierigkeit? Wie kommt es, dass Augustinus aufrichtig eingestehen musste, nicht zu wissen, was die Zeit sei, nachdem man ihn dazu aufgefordert hatte, es zu erklären, obwohl er es vor dieser Aufforderung sehr genau wusste? Er wird es durch die Frage schließlich nicht einfach vergessen haben. Es scheint vielmehr, als hätten wir es hier mit zwei verschiedenen Arten von Wissen zu tun. Es zeigte sich bei der Betrachtung desjenigen, der ganz aufrichtig von sich sagte: „Ich hätte den Apfel stehlen können, niemand hätte mich daran gehindert, aber ich konnte es einfach nicht.“, dass wir oft den selben Ausdruck (hier: „können“) mit unterschiedlichen Bedeutungen belegen, je nachdem, in welchem Bezug wir den Ausdruck verwenden. Und so ist es auch bei Augustinus. Das Wissen, auf das er vor der Frage verweist, hat einen anderen Bezug, als das Wissen, auf das er nach der Frage verweist. Das erstere Wissen hat er, das zweite nicht.

---

<sup>1</sup> Augustinus zit. n. Höffe 2005, S. 98.

Uns geht es mit dem Wissen darüber, was ‚wollen‘ bedeutet, nicht anders. Bevor wir gefragt werden, haben wir völlige Klarheit darüber, was ‚wollen‘ bedeutet, doch wir geraten ins Stocken, wenn wir versuchen, es präzise zu beschreiben. Es scheint für diese vortheoretische Klarheit gewissermaßen charakteristisch zu sein, dass sie keinen unmittelbaren Bezug zur dezidierten Thematisierung aufweist. Das soll nicht heißen, dass wir uns über das Wollen nicht verständigen können. Im Gegenteil: die praktische Erfahrung zeigt, dass wir unseren gewohnten Alltag gar nicht bestreiten könnten, wenn wir uns nicht darüber verständigen könnten, wann wir etwas wollen, was wir jeweils wollen, oder was wir etwa aus diesem oder jenem Grund gerade nicht können, obwohl wir es eigentlich wollten. Doch diese alltägliche Verständigung thematisiert eigentlich nicht das Wollen selbst, sondern immer schon praktische *Wollenszusammenhänge*. Sie thematisiert immer nur, was wir in je dieser praktischen Hinsicht wollen, zu diesem oder jenem Zweck, unter diesen oder jenen ganz bestimmten Umständen, nicht aber die Frage, was das eigentlich ist: ‚wollen‘, also die Frage nach dem *Sein* des Wollens. Die Frage nach dem Sein des Wollens hat es also an sich, den unmittelbaren praktischen Bezug, den wir im gemeinen Umgang mit unserer Umwelt gewohnt sind, aufgegeben zu haben. Sie ist, wie wir sagen, eine rein theoretische Frage.

Es zeigt sich hier also eine wesentliche Unterscheidung, die für die beiden Arten von Wissen, denen wir begegnet sind, wesentlich ist. Das „Wissen vor der Frage“ ist eingelassen in eine Welt von praktischen Bedeutungszusammenhängen. Es hat einen praktischen Nutzen. Es operiert mit Bedeutungen, die uns ein unmittelbares Verständnis unserer Lebenswelt aufschließen. Es ordnet gewissermaßen unsere Welt und verleiht ihr einen lebendigen Sinn. Betrachten wir einen einfacheren Gegenstand als das Wollen: Wenn ich z.B. einen Hammer in die Hand nehme, dann weiß ich, dass ich damit einen Nagel in die Wand schlagen kann. Ich weiß, dass ich dabei vorsichtig sein muss, um mir nicht auf den Finger zu schlagen. Ich kenne seine praktische Bedeutungssphäre, mir ist seine Handhabung vertraut. Wenn ich den Hammer in die Hand nehme, dann tue ich das genau an der *richtigen* Stelle des Griffes, um damit zuschlagen zu können. Und ich tue das ohne mir vorher besondere Gedanken darüber zu machen. Vielleicht aber geht die Bedeutungssphäre bei gerade *diesem* Hammer noch weiter. Vielleicht ist dieser Hammer