

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Freier Wille, personale Identität und epistemische Ungewissheit

Dagmar Kiesel & Sebastian Schmidt

Abstract:

Freiwilligkeit, personale Identität (im Sinne eines harmonisch verfassten und stabilen Selbst) und epistemische Gewissheit sind bei den meisten antiken Philosophieschulen untrennbar miteinander verbunden und garantieren im Rahmen einer als Lebenskunst verstandenen Philosophie das Glück. Im Anlehnung an Überlegungen bei Aristoteles und dem zeitgenössischen Philosophen Peter Bieri analysieren wir, wie Entscheidungen, die zum Zeitpunkt ihres Treffens als bedingt frei und selbstbestimmt wahrgenommen wurden, im Nachhinein vom Handelnden aufgrund des damals fehlenden Wissens über die Handlungsumstände als unfrei wahrgenommen werden und zu Erfahrungen der Selbstentfremdung führen können. Anknüpfend an Pamela Hieronymis Unterscheidung zwischen zwei Formen der Ausübung mentaler Freiheit zeigen wir anhand von fiktiven Fallbeispielen, wie die Protagonisten trotz epistemischer Ungewissheit zur Autorität über ihren Geist sowie zu einer funktionalen Selbstbeziehung zurückfinden können, und stellen dies in den Kontext einer zeitgenössischen Philosophie als Lebenskunst.

Das Selbstverständnis der Philosophie als Lebenskunst erlebt eine Renaissance. Ihren Ursprung hat dieses Konzept im antiken Eudaimonismus: Aufgabe und Ziel der Philosophie ist es demnach, den Einzelnen anzuleiten, sowohl ein in moralischer Hinsicht exzellentes wie auch ein glückliches Leben zu führen. Dabei sind Tugend und Glück eng miteinander verbunden: Nur tugendhafte Menschen, so der antike Tenor, sind auch glückliche Menschen.¹ Ob der optimale sittliche Habitus lediglich eine notwendige oder auch eine hinreichende Bedingung für das Glück darstellt, ist in der antiken Tradition allerdings umstritten. Für einen unmittelbaren Konnex von Tugend und Glück plädieren vor allem die Stoiker.² Schon der (vermutlich) historische Sokrates erwägt die Gleichsetzung von Tugend und Glück und verbindet damit das vielzitierte Paradox „niemand tue mit Willen (*boulomenon*) [im Sinne von „wissentlich“] Unrecht“³. Dieser Gedanke verweist auf ein Phänomen, das im Titel unseres Vortrags angedeutet ist: „Freiwilligkeit“ und „Wissen“ scheinen begrifflich zusammenzugehören. Im Rahmen des sokratisch-platonischen Denkens lässt sich das Paradox folgendermaßen plausibilisieren: Wer weiß, dass das höchste Gut für den Menschen, das Glück, nur im Rahmen eines sittlich guten Lebens erlangt werden kann, ist genuin an seiner moralischen Vervollkomm-

¹ Relevant sind diesbezüglich nicht nur Charaktertugenden wie Gerechtigkeit, Tapferkeit oder Mäßigung, sondern auch Verstandestugenden wie beispielsweise praktische Klugheit (*phronêsis*) oder Weisheit (*sophia*). Bei Aristoteles gilt die theoretische Lebensform (*bios theôrêtikos*) und die lebenslange Aktualisierung der Tugend der intuitiven Vernunft (*nous*) als „das vollkommene Glück“ (EN X 7, 1177a).

² Die These, dass Tugend notwendig und hinreichend für das Glück ist, wird als „Suffizienzthese“ bezeichnet.

³ Platon, Gorg. 509e.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

nung interessiert und zum Tun des Guten motiviert. In Begriffen, die auf das menschliche Wollen Bezug nehmen, könnte man formulieren: Wer sein Glück realisieren will, will – sofern er um den Zusammenhang von Glück und Tugend weiß, auch das Gute. Unwissenheit kann dabei in zweifacher Hinsicht im Spiel sein: Zum einen als prinzipielle Unkenntnis über die enge Verbindung von Tugend und Glück, zum anderen als spezifische Unwissenheit über das in einer aktuellen Situation geforderte ethisch richtige Verhalten, das sich aus der Kenntnis der Tugenden (Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit etc.) herleitet: Um gerecht entscheiden und handeln zu können, muss ich wissen, was in einer gegebenen Situation das Gerechte ist.⁴ Die sokratische ebenso wie die stoische Gleichsetzung von Tugend und Wissen⁵ recurriert wohl auf beide Formen von Unwissenheit.

Während bei Sokrates und Platon das Motiv der Aufklärung über das gute Leben im Vordergrund steht, diskutiert Aristoteles den Konnex von Unwissenheit und fehlender Freiwilligkeit ausdrücklich im Kontext der Frage nach der Zurechenbarkeit von Handlungen: Das Wissen um die Handlungsumstände⁶ gilt ihm zufolge als notwendige Bedingung für die Willentlichkeit von Handlungen und die moralische Verantwortlichkeit des Akteurs.⁷ Ein Arzt, der im Glauben, es handle sich um ein Medikament, seinem Patienten aus einem (von einer dritten Person) falsch beschrifteten Gefäß ein tödliches Gift verabreicht, handelt aufgrund seiner Unwissenheit über die toxische Natur der Substanz und kann im Nachhinein mit Recht sagen: „Das [d.h. den Tod des Patienten] habe ich nicht gewollt.“

Die Verbindung von Wissen und Freiwilligkeit lässt sich ergänzen durch die Verbindung von Wissen und personaler Identität. Zum narrativen Selbstverständnis einer Person gehören nicht zuletzt ihre handlungsleitenden theoretischen und ethischen Überzeugungen. Gemäß dem platonischen Sokrates haben wahre Überzeugungen, die durch Anbindung an „eine begründende Argumentation (*aitias logismō*)“⁸ gerechtfertigt sind, den Status von Wissen. Aufgrund seiner jederzeit möglichen Reproduzierbarkeit (im Sinne eines erneuten Nachvollzugs der Begründung) garantiert Wissen die Stabilität von Überzeugungen und deren Resistenz gegenüber Manipulationen von außen oder affektive Irritationen von innen. Die Philosophie sagt

⁴ Platon definiert Gerechtigkeit nach dem Prinzip des *suum cuique* einerseits als „seine Aufgabe zu erfüllen“ (Rep. IV, 433b), und andererseits als Regel „dass keiner Fremdes besitze oder des Seinen beraubt werde“ (ebd., 433e).

⁵ Zum sogenannten „Sokratischen Intellektualismus“ vgl. Ferber (1991). Zur Stoa vgl. Forschner (2018), S. 198: „Ihr ausgeprägter Intellektualismus ist sokratisches Erbe“.

⁶ Im Einzelnen sind dies: „wer handelt, was er tut, in Bezug auf was und in welchem Bereich er handelt, manchmal auch womit er handelt [...], zu welchem Zweck [...] und wie er es tut“ (EN III 2, 1111a).

⁷ Vgl. EN III 2, 1110b – 1111a. Vgl. dazu den Beitrag von Béatrice Lienemann in diesem Band.

⁸ Vgl. Men. 98a.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

„immer dasselbe“⁹, meint Sokrates in diesem Sinne und benennt dies als Grund für seinen innerseelischen und kognitiven Harmoniezustand. Nichts wäre schlimmer, so Sokrates, „als dass ich alleinstehend mit mir selbst nicht im Einklang wäre und mir widerspräche.“¹⁰ Wissen gewährleistet demnach sowohl ein kohärentes narratives Selbstverständnis zu einem gegebenen Zeitpunkt als auch die Homogenität des Überzeugungssystems einer Person über die Zeit hinweg und sichert so einen wesentlichen Bestandteil ihrer diachronen Identität.¹¹

Halten wir fest: Gemäß dem sokratisch-platonischen Denken ist nur vom Wissen geleitetes Handeln auch freiwilliges Handeln. Zugleich ist Wissen die Voraussetzung für ein harmonisch verfasstes und über die Zeit hinweg hinsichtlich seiner Überzeugungen gleichbleibendes Selbst. Im antiken Denken erweist sich die Philosophie aufgrund ihrer Kernkompetenz als *Wegweiserin zum Wissen*¹² zugleich als *Wegweiserin zum Glück*, das sich u.a. als gelungene Identitätskonstitution eines harmonisch verfassten und stabilen Selbst verstehen lässt. Gemäß den – von den antiken Skeptikern so genannten – dogmatischen Philosophenschulen (Platonismus, Peripatetiker, Stoizismus, Epikureismus) ist der für das Glück notwendige Wissenserwerb (zumindest theoretisch) möglich.

In unserem Beitrag schließen wir uns der antiken These einer systematischen Verknüpfung von Wissen, Freiwilligkeit und personaler Identität an. Den weitgehenden epistemischen Optimismus der antiken Dogmatiker teilen wir dagegen nicht. Vielmehr gehen wir davon aus, dass es Phänomenbereiche gibt, welche sich dem menschlichen Erkennen gänzlich oder weitgehend entziehen: Die Gottesfrage beispielsweise ist unseren Erkenntnismöglichkeiten ebenso verschlossen wie die Frage einer möglichen Postexistenz der Seele (bzw. einer leiblichen Auferstehung).¹³ Der Bereich, der uns im Folgenden interessieren wird, ist zwar über bildge-

⁹ Gorg. 482a.

¹⁰ Ebd. 482c.

¹¹ Zur platonischen Verbindung von Wissen und personaler Identität vgl. Kiesel (2018). Auch die Stoa bestimmt das menschliche Ziel (*homologia/convenientia*, vgl. Cicero, fin. III, 21) als „interne Ordnung und Konsistenz des Handelns und damit vollständige theoretische, emotionale und praktische Übereinstimmung mit sich selbst“ (Forschner (2018), 173).

¹² Sie ist Vermittlerin dialektischer Fertigkeiten, logischer Demonstration und weiterer Techniken des Erkenntnisgewinns sowie Expertin in Fragen praktischer Normativität.

¹³ Die antiken Dogmatiker scheinen in dieser Hinsicht zuversichtlicher zu sein: Platon führt im zehnten Buch der *Nomoi* (887c – 899d) einen Gottesbeweis und liefert in zahlreichen Werken (vgl. *Phaidon*; Rep. X, 608c – 611a; Phdr. 245b – 246a; Leg. X, 894e – 896d; dazu: Müller (2009), S. 147f.) Argumente für die Unsterblichkeit der Seele. Aristoteles arbeitet in *Physik* VIII sowie in Met. XII 6 u. 7 Beweise für die Annahme eines unbewegten Bewegers aus. Den Stoikern gilt die Existenz der Götter als gewiss (vgl. Algra (2003), S. 159 – 165), ebenso den Epikureern (vgl. die Textsammlung bei Long/Sedley (2006), S. 162 – 174 = LS 23), wenngleich sich die zugrundeliegenden Gottesvorstellungen deutlich unterscheiden. Beide Schultraditionen plädieren für die Auflösung der Seele nach dem Tod (zum Epikureismus vgl. Lucr. 3, 417f.), wobei die Stoiker im Allgemeinen annehmen,

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

bende Verfahren neurologisch zum Teil greifbar¹⁴ oder lässt sich bei intensivem persönlichen Umgang aus früheren Verhaltensmustern zumindest interpolieren, dennoch gilt: Über bestimmte mentale Zustände anderer, ihre Maximen, Absichten und Motivationen, sind wir größtenteils im Ungewissen. Problematisch ist dies aus zwei Gründen: Zum einen ist das Wissen um die Motivationen anderer sowohl für eine kluge als auch für eine ethisch gute Lebensführung unabdingbar, zum anderen kann diesbezügliche Ungewissheit zu Störungen im Selbstverhältnis und Identitätsproblemen führen. Hinsichtlich des letztgenannten Punkts erweitern und vertiefen wir die antiken Überlegungen.

Der erste Teil unserer Ausführungen analysiert den Zusammenhang von epistemischer Ungewissheit, Freiwilligkeit und personaler Identität sowie die oben genannten Probleme an einem fiktiven Fallbeispiel. Grundlage unserer Ausführungen ist das kompatibilistische Konzept des bedingt freien Willens bei Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*. Einen Vorschlag zur Lösung von Identitätsproblemen, die ihren Grund in epistemischer Ungewissheit haben, stellen wir im zweiten Teil unseres Vortrags vor. Dabei knüpfen wir an Pamela Hieronymis Unterscheidung zwischen zwei Formen der Ausübung mentaler Freiheit an. Abschließend kommen wir noch einmal auf das Konzept der Philosophie als Lebenskunst zurück.

1. Ungewissheit und das Phänomen eines unfreien Willens

1.1. Das Konzept des bedingt freien Willens bei Peter Bieri

Die Überlegungen zum freien Willen bei Bieri nehmen in modifizierender Weise Anleihe bei den Analysen Harry G. Frankfurts und dessen hierarchischem Modell des Willens¹⁵ und fußen wie diese auf dem Begriff des „Wunsches“. In der Regel finden wir eine Vielzahl von Wünschen im Sinne von Strebenstendenzen, Neigungen, Motiven und Absichten in uns vor. Die Verwirklichung dieser Wünsche ist zum Teil miteinander vereinbar (z.B. kann ich zugleich den Wunsch, Musik zu hören, als auch den Wunsch, die Wäsche zu bügeln, realisieren), zum

dass die Seelen verstorbener Menschen „für bestimmte Zeiten für sich allein“ (Euseb, PE 15.20.6 = LS 53W) leben, ehe sie zugrunde gehen.

¹⁴ Vgl. Schmalt/Langens (2009⁴), S. 50 – 57.

¹⁵ Siehe dazu Frankfurt (2001). Nach Frankfurt besitzen wir neben Wünschen erster Ordnung (*first order desires*) (beispielsweise die Wünsche auszuschlafen, in die Uni zu gehen, zu rauchen etc.) auch die Fähigkeit, uns auf diese Wünsche in reflektierender Weise wertend zu beziehen. Dieses Vermögen zur Selbstbewertung manifestiert sich in von Frankfurt so genannten Wünschen zweiter Ordnung (*second order desires*), die sich entweder darauf richten, bestimmte Wünsche erster Ordnung zu haben bzw. nicht zu haben, oder die auf die Handlungswirksamkeit tatsächlich gegebener Wünsche erster Ordnung bezogen sind. Den Begriff des Willens bindet Frankfurt nun an eben diese Handlungswirksamkeit des Wunsches (ebd., S. 69). Wünsche zweiter Ordnung, die beinhalten, dass ein bestimmter Wunsch erster Ordnung handlungswirksam sein möge und folglich „sein Wille sei“ (ebd., S. 71), bezeichnet er als Volitionen zweiter Stufe (*volitions of the second order*).

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Teil schließen die Wünsche einander aus (z.B. kann ich nicht zugleich dem Wunsch folgen, Diät zu halten, und dem gegenläufigen Wunsch, eine Tafel Schokolade zu essen). Den Begriff „Wille“ definiert Bieri nun folgendermaßen: „Ein Wille ist ein Wunsch, der handlungswirksam wird, wenn die Umstände es erlauben und nichts dazwischen kommt.“¹⁶ Gehe ich zum Kühlschrank mit der Absicht, die Schokolade zu essen, und finde nur Gemüse vor, weil mein Mann die Schokolade bereits gegessen hat, ist mein Wunsch nach dem Verzehr der Süßigkeit gleichwohl mein Wille.

Dieses Verständnis des Willens ist die Grundlage für Bieris Definition der Willensfreiheit: „Dass jemand in seinem Willen frei ist, heißt, dass er denjenigen Willen hat, zu dem er sich durch Überlegen entschieden hat.“¹⁷ Um dies zu verstehen, müssen wir noch einmal auf den Begriff des Wunsches zurückkommen. Als sich ihrer selbst bewusste und zur Selbstreflexion befähigte Lebewesen sind Menschen in der Lage, zu ihren Wünschen Stellung zu nehmen, sie schlecht- oder gutzuheißen und darüber zu entscheiden, welcher ihrer Wünsche handlungswirksam und damit ihr „Wille“ werden soll. Komme ich durch Überlegung zur Entscheidung, dass mein Wunsch, die Schokolade zu essen, handlungswirksam werden soll, habe ich für diesen Wunsch Partei ergriffen. Diese Parteinahme für oder gegen einen meiner Wünsche steht in engem Zusammenhang mit meiner Identität:

Indem wir für den einen Wunsch und gegen andere Partei ergreifen und ihn zum Willen machen, *identifizieren* wir uns mit ihm. Wir bestimmen darüber, wer und wie wir, insgesamt betrachtet, sein wollen. Wir entscheiden uns für eine bestimmte Identität.¹⁸

Durch meine Identifikation mit dem Wunsch, Schokolade zu essen, bringe ich zum Ausdruck, dass Genuss und Lebensfreude für mich höhere Werte darstellen als eine schlanke Silhouette. Ich möchte lieber ein genießender als ein zwanghaft disziplinierter Mensch sein und bin bevorzugt eine fröhliche Dicke als ein asketischer Griesgram.

Kommen wir zurück zu Bieris Bestimmung des freien Willens: Wird der Wunsch, mit dem ich mich identifiziert habe (also: der Wunsch, die Schokolade zu essen), handlungswirksam (vorausgesetzt, mein Mann ist mir nicht zugekommen) und damit zu meinem Willen, so ist mein Wille frei.

¹⁶ Bieri (2007⁸), S. 41.

¹⁷ Ebd., S. 182.

¹⁸ Ebd., S. 65.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Wie lässt sich dagegen das Phänomen eines „unfreien Willens“ verstehen? Konstruieren wir den Fall ein wenig anders: Im Unterschied zum obigen Fallbeispiel habe ich mich nicht mit dem Wunsch, Schokolade zu essen, sondern mit dem Wunsch, Diät zu halten, identifiziert. Weil ich mich aber von der Lust auf Süßes überwältigen lasse, kann ich den Wunsch, mit dem ich mich identifiziert habe, nicht handlungswirksam werden lassen und esse die Schokolade trotzdem. In diesem Fall ist mein Wille unfrei: Ich habe nicht den Willen, zu dem ich mich durch Überlegen entschieden habe.¹⁹

Dieses Verständnis des freien bzw. unfreien Willens ist kompatibilistisch²⁰ und wird von Bieri folglich als „Idee der bedingten Freiheit“²¹ bezeichnet: Prozess und Ergebnis der Überlegungen einer Person sind stets bedingt durch ihre individuellen Erfahrungen, ihren Charakter, Intelligenz, Bildung, Empathie, ihre vielfältigen (religiösen, kulturellen, politischen, familiären etc.) Prägungen und ihre genetische Ausstattung sowie durch ihre physischen Bedürfnisse und Emotionen. Ob ich mich mit dem Wunsch, die Schokolade zu essen, oder mit dem Wunsch, Diät zu halten, identifiziere, hat mit mir und meiner Geschichte zu tun: Wenn mein Selbstwertgefühl schon seit jeher primär auf meiner Attraktivität beruht, werde ich mich vermutlich mit dem Wunsch, Diät zu halten, identifizieren. Bei meiner Entscheidungsfindung spielt es gewiss eine Rolle, ob die aktuelle *Cosmopolitan* oder vielmehr das *Encheiridion* des Stoikers Epiktet auf meinem Nachttisch liegt, der eitle Damen darüber aufklärt, dass „ihre Ehre auf nichts anderem beruht als auf Anstand und Treue zu ihrem Gewissen“²². Und natürlich macht es einen Unterschied, wie mein Mann die erotische Attraktivität schlanker oder molliger Frauen bemisst, wie ich andererseits von der Meinung meines Mannes abhängig bin und was ich vom Feminismus halte. Diese Bedingungen des Wollens sind jedoch in den Augen Bieris kein Manko; vielmehr geben sie

dem Willen seine begrifflich notwendige Bestimmtheit und Individualität [...]. Wenn wir in Gedanken alle Begrenzungen aufheben, so bleibt nicht ein Wille übrig, der kraft seiner Unbegrenztheit besonders große Freiheit besitzt. Was übrigbleibt, ist, weil es kein bestimmter Wille mehr ist, überhaupt kein Wille.²³

¹⁹ Dies ist ein klassisches Beispiel für einen akratischen Willen, d.h. für das Phänomen der Willensschwäche. Wie wir im Folgenden noch sehen werden, analysiert Bieri neben der *akrasia* noch weitere Fälle eines unfreien Willens.

²⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Peter Schulte in diesem Band.

²¹ Bieri (2007⁸), S. 182.

²² Enchir. 40.

²³ Bieri (2007⁸), S. 240. Vgl. ebd., S. 271 u. 375. Ein unbedingt freier Wille wäre demnach „ein vollständig losgelöster, von allen ursächlichen Zusammenhängen freier Wille. [...] Seine Losgelöstheit würde [...] bedeuten, dass er unabhängig wäre von Ihrem Körper, Ihrem Charakter, Ihren Gedanken und Empfindungen, Ihren Phantasien und Erinnerungen. Es wäre, mit anderen Worten, ein Wille ohne Zusammenhang mit all dem, was Sie zu

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Der – libertarianischen Willensfreiheitskonzeptionen zugrundeliegende – Gedanke eines „reinen Subjekts“²⁴ sowie der eines unbedingten Willens sind gemäß Bieri irreführende Vorstellungen. Dennoch: Die „Idee des Überlegens“²⁵ scheint zu implizieren, dass das Ergebnis der Deliberation und damit auch unsere Willensbildung nicht festgelegt sind.²⁶ Tatsächlich jedoch ist aufgrund der oben genannten, komplex miteinander verbundenen Bedingungen unseres Willens nur *ein* Ausgang möglich. Damit scheint sich die Idee einer bedingten Freiheit als Chimäre erwiesen zu haben: Gibt es nur *einen* möglichen Ausgang unserer Willensbildung, dann ist dieselbe determiniert und unfrei.

Bieri bemüht sich um eine Lösung dieses Problems, indem er zwischen der Außen- und der Innenperspektive auf den Prozess der Willensbildung differenziert. Aus der Außenperspektive betrachtet scheint die Willensbildung tatsächlich durch Gesetzmäßigkeiten bestimmt und somit unfrei. Menschliche Freiheit ist aber „ihrem Wesen nach eine Sache der Innenperspektive“²⁷. In der Innenansicht des Handelnden lässt sich Freiheit als Selbstbestimmung und Unfreiheit als fehlende Selbstbestimmung im Sinne von Zwang oder Ohnmacht beschreiben. Anhand dreier Kriterien, die Ohnmacht oder Zwang demonstrieren, will Bieri zeigen, dass Willensentscheidungen unter bestimmten Voraussetzungen als selbstbestimmt gelten können: 1) „Damit jemand einem Geschehen gegenüber wehrlos und ohnmächtig sein kann, muss dieses Geschehen *von ihm verschieden* sein.“²⁸

Dies ist bei bedingt freien Willensentscheidungen nicht der Fall: Zwar gibt es im Entscheidungsprozess gemäß Bieri zwei Rollen (die des Überlegenden und Urteilenden und die des Wollenden), doch fallen diese bei bedingt freien Entscheidungen zusammen: „Das Entscheiden ist dasjenige Geschehen, in dem ich in der Rolle des Urteilenden auf mich in der Rolle des Wollenden Einfluss nehme. [...] Ich will so, wie ich urteile.“ (S. 260) Es gibt neben diesen beiden Rollen keinen weiteren Standpunkt im Entscheidungsprozess, von dem aus die Person sich als verschieden von demselben wahrnehmen könnte.²⁹

einer bestimmten Person macht“ (ebd., S. 230), und besäße „exakt diejenigen Merkmale [...], die [...] die *Unfreiheit* eines Willens ausmachen: Unbeeinflussbarkeit, fehlende Urheberschaft, Fremdheit“ (ebd., S. 231).

²⁴ Bieri (2007⁸), S. 271.

²⁵ Ebd., S. 288.

²⁶ Vgl. ebd., S. 285: „Es ist ein *begrifflicher* Zwang, der es ausmacht, dass der Begriff des Überlegens gerade dieser Begriff ist und kein anderer. Es gibt tatsächlich überhaupt keinen Sinn anzunehmen, dass jemand überlegend eine Entscheidung vorbereitet und im selben Augenblick behauptet, es gebe für ihn *nur eine einzige* Möglichkeit [der Entscheidung].“

²⁷ Ebd., S. 295.

²⁸ Ebd., S. 257.

²⁹ Ebd., S. 260.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

2) Das Geschehen „ist vom Opfer nicht beeinflussbar.“³⁰

Dass dies auf bedingt freie Willensentscheidungen nicht zutrifft, zeigt ebenfalls die Identität von Urteilendem und Wollendem im Entscheidungsprozess: „Ich mit meinem bedingt freien Willen *bin* dieses Geschehen.“³¹

3) „Das Opfer *möchte nicht*, dass die bedrohlichen Dinge [d.h. das Geschehen, dem es wehrlos ausgeliefert ist] geschehen“³².

Auch dieser Punkt lässt sich mit Verweis auf den fehlenden weiteren Standpunkt der Person außerhalb des Entscheidungsprozesses verneinen:

Es ergibt keinen Sinn anzunehmen, dass ich vielleicht *nicht möchte*, dass mein Wille frei wird, indem er sich meinem Urteil fügt, und dass ich das ganze Geschehen, an dessen Ende der bedingt freie Wille steht, *aufhalten* möchte und es nicht kann. Mein Entscheiden kann mir nicht wie eine bedrohliche innere Lawine vorkommen, weil es keinen Standpunkt gibt, von dem aus ich es so erleben könnte.³³

Wie wir bereits gesehen haben, leugnet Bieri keineswegs, dass es auch im Rahmen eines kompatibilistischen Freiheitskonzepts Erfahrungen eines „unfreien Willens“ geben kann, bei denen der Wollende dem eigenen Willen gegenüber entfremdet ist: Der akrotische Wille der oben genannten Schokoladengenießerin oder der zwanghafte Wille des „Leistungssklaven“³⁴ zählen ebenso dazu wie der Getriebene, der sich distanzlos seinen Wünschen überlässt,³⁵ oder derjenige, welcher das Nachdenken übergeht,³⁶ sowie der von den Maßstäben einer Familie, Partei, Sekte, Clique oder dem Stammtisch fremdbestimmte Mitläufer.³⁷ Auch derjenige, dessen Wille durch äußere Zwänge oder mit Gewalt erzwungen wird,³⁸ sowie derjenige, der nicht anders kann, als so zu entscheiden, wie er es tut, „[w]eil ich bin, wie ich bin“³⁹, haben einen unfreien Willen.

Die genaue Bestimmung und gegenseitige Abgrenzung der Typen unfreien Wollens ist komplex; für unsere Überlegungen sind sie jedoch nicht von Interesse. Denn die Selbsterfahrung der Unfreiheit, die uns im Folgenden interessieren wird, befasst sich mit einem spezifischen

³⁰ Ebd., S. 257.

³¹ Ebd., S. 260.

³² Ebd., S. 257.

³³ Ebd., S. 260.

³⁴ Ebd., S. 100.

³⁵ Vgl. ebd., S. 84 – 90. Zu Differenzen von Bieris Charakterisierung des Getriebenen zu Frankfurts Figur des *wanton* (Frankfurt (2001), S. 72 – 75) vgl. Bieri (2007⁸), S. 439.

³⁶ Vgl. ebd., S. 90 – 93.

³⁷ Vgl. ebd., S. 93 – 96.

³⁸ Vgl. ebd., S. 110 – 122.

³⁹ Ebd., S. 126.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Phänomen, das auf aristotelische Überlegungen zurückgreift und von Bieri nicht diskutiert wird: Entscheidungen, die zum Zeitpunkt ihres Treffens als bedingt frei und selbstbestimmt wahrgenommen wurden, können *im Nachhinein* von der Person selbst aufgrund des damals fehlenden Wissens über die Handlungsumstände als unfrei wahrgenommen werden und zu Erfahrungen der Selbstentfremdung und Störungen in der Selbstbeziehung führen.

Zur Erläuterung diene die Fallkonstruktion „Therapeutin Tina“: Tinas Patient Paul schildert beim Erstkontakt mit seiner Psychotherapeutin die eigene Person als schädigend und belastend für seine Familie (Frau und Kinder). Tina gewinnt infolgedessen den Eindruck, Paul sei unfähig, emotionale Bindungen aufzubauen und habe darüber hinaus eine massive Empathiestörung. Ihre therapeutischen Bemühungen zielen zunächst darauf, bei Paul Einsicht in seine psychischen Defizite zu bewirken. Die daraufhin feststellbare Verschlechterung seiner Symptomatik deutet sie als seelische Abwehrreaktion. Nach dreimonatiger Therapie begeht Paul Selbstmord. Verunsichert sucht Tina das Gespräch mit den Hinterbliebenen und muss feststellen, dass die Selbstdarstellung Pauls im therapeutischen Setting der Einschätzung seiner Angehörigen gänzlich zuwiderläuft: Paul sei stets um das Wohl seiner Familie besorgt und emotional in deren Belange involviert gewesen. Das *prima facie* erstaunliche Phänomen, dass ein Patient sich seiner Therapeutin gegenüber schlechter darstellt als er ist, glaubt Pauls Frau folgendermaßen erklären zu können: In seiner missbrauchenden Ursprungsfamilie wurden Hilferufe mit Verweis auf die tatsächlichen Geschehnisse stets missachtet. Paul hat auf diese Weise gelernt, dass man als Opfer von anderen keine Hilfe erwarten kann. Chancen auf therapeutische Unterstützung erhoffte er paradoxerweise dadurch, dass er sich selbst als Täter präsentierte.

Während Tina ihr Wollen, Entscheiden und Handeln im therapeutischen Umgang mit Paul zum Zeitpunkt des Geschehens als frei und selbstbestimmt erlebt hat, betrachtet sie diese *im Nachhinein* als unfrei. Der Grund für deren Unfreiheit lässt sich mit Rückgriff auf aristotelische Überlegungen bestimmen: Im Rückblick wird ihr bewusst, dass sie über die konkreten Handlungsumstände im *Unwissen* war, insofern sie die Selbstbekundungen Pauls falsch interpretiert hat. Dieses offenbar gewordene Unwissen ist der Grund für die Entfremdung Tinas von ihren früheren fachlichen Entscheidungen und die damit einhergehende Selbstentfremdung. Anhand der drei Kriterien Bieris zur Feststellung fehlender Selbstbestimmung lässt sich dies verdeutlichen: Im Nachhinein steht Tina ihren Entscheidungen und Handlungen in viel-

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

facher Hinsicht wehrlos und ohnmächtig gegenüber. Sie *distanziert* sich von ihnen⁴⁰ und betrachtet sie als Geschehen, das in gewisser Weise von ihr selbst verschieden ist (Kriterium 1): Tina empfindet ihre früheren Entscheidungen insofern nicht als ihre eigenen, als die mit diesen Entscheidungen verbundene Intention, nämlich die Heilung Pauls, nicht erreicht wurde – im Gegenteil. Dies wiederum geschah, weil sie als *Überlegende und Urteilende* zu falschen Überzeugungen über die Persönlichkeit Pauls gekommen war. Ihre Entscheidungen waren in dem Sinne nicht ihre eigenen, als sie anders entschieden und gehandelt hätte, wenn ihr Urteil ein anderes gewesen wäre. Aufgrund des Misserfolgs ihrer therapeutischen Bemühungen betrachtet sich Tina als *Opfer* ihrer eigenen (falschen) Überzeugungen und gewinnt den Eindruck, dass die vergangenen Entscheidungsprozesse von ihr selbst nicht beeinflussbar waren (Kriterium 2). Diese Einschätzung ist im Übrigen korrekt: Tatsächlich ist es unter normalen Umständen nicht möglich, einem anderen Menschen ins Herz zu blicken, dessen Motivationen mit Gewissheit zu durchschauen und folglich sein Handeln richtig zu deuten – auch ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen und exzellente psychologische Kenntnisse sind keine Garantie.⁴¹ Auch Kriterium 3 trifft auf den vorliegenden Fall zu: Dass Tina keinesfalls will, dass diese bedrohlichen Ereignisse (d.h. ihre therapeutischen Überlegungen, Urteile und Entscheidungen, die zu Pauls Suizid geführt haben) geschehen, zeigt sich daran, dass sie sie am liebsten *ungeschehen* machen würde.

Der Fall „Therapeutin Tina“ verweist auf ein Phänomen, das – wie wir zu Beginn gesehen haben – bereits in der Philosophie der Antike beschrieben wurde: Freiwilligkeit, Wissen und personale Identität sind eng miteinander verwoben. Indem Tina das eigene Urteilen, Wollen und Entscheiden zum Zeitpunkt t_1 an einem späteren Zeitpunkt t_2 als von der eigenen Person dissoziiert, bedrohlich und unkontrollierbar wahrnimmt, hat sie sich ihrem vergangenen Selbst entfremdet. Diese Selbstentfremdung wiederum gründet in der Einsicht, dass ihr damaliges Urteil, das sie zum Zeitpunkt t_1 (dem Moment der Urteilsfindung) als *richtig* empfunden hat, sich zum Zeitpunkt t_2 als *falsch* erwiesen hat. Eben deshalb betrachtet sie ihre früheren Entscheidungen nicht mehr als (bedingt) frei, sondern als unfrei.

Das „Fremdeln“ mit dem früheren Selbst kann sich zu einem chronischen Identitätsproblem auswachsen: Nehmen wir an, Tina teilt die sokratische Überzeugung von der unbedingten

⁴⁰ Aristoteles gibt dem Ausdruck, indem er als weiteres Kriterium für aufgrund von Unwissenheit vollzogene Handlungen gegen das eigene Wollen (*akousios*) „Unlust und Bedauern (*metameleia*)“ (EN III 2, 1110b) über die Tat und deren Folgen im Nachhinein benennt.

⁴¹ Das Problem lässt sich nicht lösen, indem man darauf verweist, dass der eigentliche Fehler bei Paul und nicht bei Tina liegt: Die dysfunktionale Kommunikation, die Paul in seiner Ursprungsfamilie gelernt hat, ist ja Teil seiner psychischen Störung, die durch Tina zuallererst geheilt werden muss.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Relevanz eines in sittlicher Hinsicht wertvollen Lebens. Aus Güte und Menschenliebe heraus möchte sie notleidenden Menschen beistehen – ihre Berufswahl ist Ausdruck dieses Wunsches. Natürlich ist sich Tina bewusst, dass auch wohlwollende, empathische und gut ausgebildete Therapeuten, zu denen sie sich zählt, Fehler machen. Womit sie jedoch nicht gerechnet hat, ist, einen derart *schwerwiegenden* Fehler zu begehen, dass der von ihr re-traumatisierte Patient seinem Leben ein Ende setzt. Der Schock dieser Erkenntnis kann bei Tina einen gravierenden Vertrauensverlust in das eigene Urteil bei kommenden fachlichen Entscheidungen bewirken: Tina bezweifelt von nun an ihr eigenes Urteil. Indem sie dies tut, nimmt sie bei künftigen Überlegungen eben jenen „weiteren Standpunkt“⁴² ein, der gemäß Bieri Unfreiheit ausmacht: Tina spaltet sich in der Folge in Tina_a, die fachliche Überlegungen anstellt, und Tina_b, die jeder dieser Überlegungen mit Misstrauen begegnet. In dieser Hinsicht hat Tina Angst vor sich selbst und ihre Selbstbeziehung ist gestört. Weil sie erfahren hat, dass auch ein von ihr als evident betrachtetes Urteil sich im Nachhinein als falsch (und darüber hinaus als folgenschwer) erwiesen hat, stellt sie nun *jede* von ihr erwogene Überlegung in Zweifel. Im Extremfall wird dadurch jegliche Urteilsbildung im konkreten Umgang mit Patienten verhindert: Tina kann sich diesbezüglich keine therapierlevanten Überzeugungen mehr *zu eigen machen* und verliert damit einen wesentlichen Teil ihrer Identität.

Interessant ist der Fall „Therapeutin Tina“ deshalb, weil er ein Problem aufzeigt, das uns alle etwas angeht. Zwar macht nicht jeder von uns die Erfahrung eines ähnlich schwerwiegenden Fehlers. Und selbst wenn: Viele Fehler unterlaufen uns nur einmal, weil wir daraus lernen. Wir können unser Wissen erweitern, unsere fachlichen oder persönlichen Fertigkeiten vertiefen oder in anderer Hinsicht kompetenter werden. Das Kernproblem Tinas lässt sich jedoch auf diese Weise nicht lösen, weil ihm ein unlösbares *epistemisches* Problem zugrunde liegt: Tina konnte weder bei Paul noch kann sie bei künftigen Patienten *sicheren* Einblick in deren Motivationen, Absichten und andere relevante mentale Zustände gewinnen: Dies ist schlichtweg nicht möglich. Im Kontext psychologischer Diagnostik ist epistemische Ungewissheit besonders gravierend: Psychiatrische Gutachten sind nicht nur bei der Feststellung der Schuldfähigkeit von Straftätern und folglich für das Strafmaß sowie die Unterbringung im Straf- oder im Maßregelvollzug maßgeblich, sondern entscheiden auch über die Entlassung potenziell selbst- oder fremdgefährdender Personen aus der Psychiatrie.⁴³ Und doch ist die

⁴² Bieri (2007⁸), S. 260.

⁴³ Die diesbezüglich fehlende Reliabilität psychologischer bzw. psychiatrischer Diagnosen hat das *Rosenhan-Experiment* Anfang der 1970er Jahre erwiesen. David Rosenhan, Professor für Jura und Psychologie in Stanford, ließ acht Versuchspersonen mit vorgespielten Symptomen in verschiedenen psychiatrischen Kliniken vorstellig

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Motivationslage anderer eine Sache, die nicht nur Therapeuten, sondern uns alle angeht. Wir interessieren uns dafür, ob wir unseren Bekannten und Freunden, unserem Partner, Kollegen etc. vertrauen können, ob sie aus Menschenfreundlichkeit oder in manipulativer Absicht nett sind, ob sie wahrhaftig oder falsch, vertrauenswürdig oder illoyal sind, und wir interessieren uns dafür nicht nur aus Gründen praktischer Klugheit. Das Wissen um die mentalen Zustände anderer ist auch in ethischer Hinsicht relevant, insofern wir Unrecht tun, wenn wir jemandem fälschlicherweise das Vertrauen entziehen. Ebenso können wir aber einer dritten Person schaden, indem wir jemandem Glauben schenken, der dies nicht verdient hat, und dessen üble Nachrede wir für bare Münze nehmen.

2. Selbstkrise durch Ungewissheit – Entfremdung und der Weg zurück zu sich selbst

Im zweiten Teil unseres Beitrags unterziehen wir den Fall der Therapeutin Tina einer detaillierteren Analyse und schlagen eine prinzipielle Strategie vor, wie man solchen Identitätskrisen entkommen kann. Dazu vergleichen wir den Fall zunächst mit der Identitätskrise der willensschwachen Spielsüchtigen, die von Jean-Paul Sartre beschrieben und in neuerer Zeit von Richard Moran im Rahmen seiner Theorie des Selbstwissens analysiert wurde (Kapitel 2.1). Schließlich zeigen wir anknüpfend an Pamela Hieronymis Unterscheidung zwischen zwei Formen der Ausübung mentaler Freiheit (oder Kontrolle) auf, wie die Protagonisten unserer Fälle prinzipiell zur Autorität über ihren Geist zurückfinden können, von dem sie sich entfremdet haben (Kapitel 2.2). Unser zweiter Teil vertieft somit die Verbindungen zwischen Wissen, Identität und Freiheit, die im ersten Teil aufgezeigt wurden, anhand konkreter Beispiele.

Tinas Identitätskrise kann nicht einfach durch tiefere Einsicht in den Geist ihrer Patienten gelöst werden. Denn die Art der Einsicht, die sie benötigen würde, um sicherzugehen, dass sie nicht erneut zum Selbstmord eines Patienten beiträgt, gibt es nicht. Doch gibt es andere Strategien für sie, um wieder zu einem einheitlichen Selbst zurückzufinden, und somit ihren Beruf weiterhin selbstbewusst ausüben zu können?

2.1. Das Problem: Entfremdung vom eigenen Geist

Wir werfen zunächst einen genaueren Blick auf den Fall Tina, vergleichen ihn anschließend mit einem ähnlichen Fall – einem Fall von Willensschwäche – und zeigen anschließend

werden. Die Pseudopatienten wurden mit einer Ausnahme, wo eine manisch-depressive Psychose festgestellt wurde, als schizophren diagnostiziert und zur stationären Behandlung aufgenommen. Dort verhielten sie sich normal, wurden aber erst nach durchschnittlich drei Wochen als symptomfrei, aber nicht geheilt entlassen; ein „Patient“ verblieb 52 Tage stationär. Vgl. Rosenhan (1973) u. Slater (2005⁴), S. 86 – 123.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

mithilfe philosophisch-begrifflicher Unterscheidungen zwischen zwei Arten mentaler Kontrolle auf, wie man von einer Entfremdung von den eigenen Geisteszuständen zurück zu sich selbst finden kann.

2.1.1. Tinas Entfremdung vom eigenen Urteil

Tinas epistemische Ungewissheit führt sie in eine Identitätskrise. Sie zweifelt zwar nicht grundlegend an ihrem Beruf. Vielmehr ist sie der Meinung, dass sie weiterhin Therapeutin sein sollte, kommt aber dennoch zu keinen Urteilen mehr darüber, wie sie mit ihren Patienten umgehen soll. Die Unsicherheit im Urteil rührt aus einer Unfähigkeit, überhaupt zu Überzeugungen über den Geist anderer zu gelangen. Erst derartige Überzeugungen könnten Tinas Festlegung auf die eine oder die andere therapeutische Maßnahme rechtfertigen. Solange Tina nicht weiß, was in ihren Patienten vorgeht, kann sie scheinbar nicht rational beurteilen, wie sie mit ihnen verfahren soll. Tina glaubt zwar, dass sie letztlich *irgendwie* mit ihren Patienten verfahren soll (weil sie ihren Beruf für sinnvoll hält), aber sie kommt zu keinem Urteil darüber, welche *konkrete* Handlung sie tun soll. Wenn sie überlegt und interpretiert, wie sie ihre Patienten verstehen sollte, stellt sie die Konklusionen ihrer Überlegung infrage, statt sie zu ihren Überzeugungen zu machen. Sie meint, dass ihr die richtige *Grundlage* für derartige Überzeugungen, und damit für ein praktisches Urteil darüber, wie sie vorgehen soll, fehlt.

Ist Tina, so verstanden, rational? Aus ihrer epistemischen Perspektive heraus lassen sich einige ihrer Überzeugungen oder Urteile als rational einstufen. Tinas Überzeugung, dass sie keine hinreichend sichere Einsicht in den Geist anderer erlangen kann, ist rational.⁴⁴ Diese Überzeugung beruht einerseits auf den epistemischen Gründen, die sie durch ihre Erfahrungen mit Paul gewonnen hat, sowie – so können wir annehmen – auf einer Reflexion über prinzipielle Schwierigkeiten, komplexe Einsichten in den Geist anderer zu erlangen. Auch Tinas Urteil, dass sie ihren Beruf weiterhin ausüben sollte, ist rational. Immerhin haben auch andere Therapeutinnen epistemische Beschränkungen. Da Tina sich dieser tatsächlich vorliegenden Beschränkungen besonders bewusst ist, ist sie als Therapeutin besser geeignet als Kolleginnen, die fälschlicherweise davon ausgehen, sehr genau über den Geist ihrer Patienten Bescheid zu wissen.

Ist Tina jedoch irrational, insofern sie kein Urteil darüber fällt, was sie nun konkret tun sollte? In gewisser Weise gebietet es Tinas Beruf, sich zu einer Handlungsoption zu entscheiden.

⁴⁴ Eine „hinreichend sichere Einsicht“ wird hier verstanden als „hinreichend dafür, dass Tina sichergehen kann, dass ihr Umgang mit der anderen Person höchstwahrscheinlich keine schlechten Konsequenzen haben wird“.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Diese Entscheidung soll jedoch nicht willkürlich sein. Vielmehr muss man erwarten können, dass die Handlungen, zu denen man sich als Therapeutin entscheidet, den Patienten helfen werden. Um Tinas Rationalität hier beurteilen zu können, müssen wir zwei Überzeugungen unterscheiden, die Tina über unsere Erkenntnisfähigkeit des Geistes anderer haben könnte:

- (a) Wir können *nichts* über den Geist anderer wissen, noch können wir zu mehr oder weniger gerechtfertigten Ansichten über den Geist anderer kommen.
- (b) Wir können *vieles* über den Geist anderer nicht wissen und selbst dann, wenn wir eine Person sehr gut kennen, können wir nie mit letzter Sicherheit ausschließen, dass wir ihr mentales Leben (und ihr Verhalten) falsch deuten. Wir können aber manchmal zumindest zu mehr oder weniger gerechtfertigten Ansichten über den Geist anderer kommen, auf deren Grundlage wir mit ihnen umgehen sollten.

Wenn Überzeugung (a) wahr wäre, dann wären therapeutische Entscheidungen scheinbar in hohem Maße willkürlich. Dass wir oftmals gerechtfertigt sind, eher davon auszugehen, dass wir einen Menschen so statt anders zu verstehen haben, scheint eine notwendige Bedingung dafür zu sein, um in zwischenmenschlichen Interaktionen gut begründete Entscheidungen treffen zu können. Solche Entscheidungen wären nicht mehr möglich, wenn wir *keinerlei* Grund zu der Annahme haben, dass die Person, mit der wir es zu tun haben, eher wütend als traurig, eher verletzt als fröhlich ist. Sollte unsere Einsichtsfähigkeit in den Geist anderer *derart* beschränkt sein, so gäbe es tatsächlich keinerlei Grundlage mehr, um zu beurteilen, wie wir miteinander umgehen sollten. All unser Miteinander wäre absolut *willkürlich* in dem Sinne, dass es auf keinerlei guten Gründen mehr basieren würde. Wir könnten in keinsten Weise absehen, welche Auswirkungen unsere Handlungen auf andere Menschen haben werden. Die These, dass Tina weiterhin Therapeutin sein sollte, die wir vorausgesetzt haben, würde damit ebenso fragwürdig werden. Wenn Therapeuten wie auch andere Menschen *gar keine* Einsicht in den Geist anderer hätten, dann würde das unser Miteinander, wie wir es derzeit verstehen, unmöglich machen. These (a) ist daher nicht die Position, die wir dem antiken epistemischen Optimismus entgegenhalten, und auch Tina glaubt nicht These (a) – ansonsten wäre sie nicht nur in bestimmten schwierigen therapeutischen Kontexten verunsichert, sondern *ständig*. Tatsächlich wäre es epistemisch vollkommen *rational* von ihr,

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

zugleich (a) zu glauben und keine Überzeugungen darüber zu haben, was in anderen vorgeht⁴⁵. Aber so kann der Fall nicht verstanden werden.

These (b) hingegen scheint kompatibel mit unserer Erfahrung menschlichen Miteinanders, auch wenn diese These womöglich weit pessimistischer als die alltägliche Ansicht über unsere Einsichtsfähigkeit in den Geist anderer ist – und somit ein gewisses revisionistisches Potential enthält. Wenn (b) wahr ist, dann gibt es oftmals auch Gründe, die eine Interpretation des Geistes einer Person der anderen Interpretation vorzuziehen, weil eine der Interpretationen **unter Berücksichtigung aller Gegebenheiten** wahrscheinlicher ist. Dann verfügt Tina auch oftmals über Gründe dafür, ihre Patienten eher so als anders zu behandeln. Ihr Beruf fordert es geradezu von ihr, auf der Grundlage der besten Einsichten, die sie über ihre Patienten haben kann, Entscheidungen zu treffen. In einer Welt, in der wir nur wenig oder nur problematische Einsicht in den Geist anderer haben, ist damit auch gefordert, auf Grundlage der *best guesses* mit ihnen zu interagieren. Wie sonst sollten wir in dieser Welt miteinander leben?⁴⁶

Wenn Tina (b) glaubt, dann wäre es folglich *irrational* von ihr, sehr sicher darüber zu sein, was im Geist anderer vorgeht. Womöglich dürfte sie rationalerweise nur noch Überzeugungen der Art „S ist mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit wütend auf P“ ausbilden (zumindest dann, wenn es sich um eine unterdrückte Wut handelt, auf die nur problematisch und mit gewissen Hintergrundannahmen geschlossen werden kann).⁴⁷ Doch solche Wahrscheinlichkeitsüberzeugungen wären weiterhin rational. Je ungewisser die Einsichtsfähigkeit in den Geist anderer ist, desto unsicherer sollte man sich rationalerweise werden, was im Geist anderer vorgeht. Falls Tina also *gar keine* Überzeugungen mehr über den Geist ihrer Patienten ausbildet, obwohl sie – als Expertin – reichlich Überlegungen

⁴⁵ Diese Rationalität ergibt sich daraus, dass aus (a) folgt, dass es epistemisch nicht gerechtfertigt ist, irgendetwas über den Geist anderer zu glauben. Ob es von Tina rational ist, (a) zu glauben, wäre eine andere Frage, die *a priori* noch nicht dadurch entschieden ist, dass (a) in obigem Szenario als wahr vorausgesetzt wird. Vielmehr müsste man zusätzlich davon ausgehen, dass Tina hinreichende Indizien dafür hat, dass (a) wahr ist.

⁴⁶ Die Einsicht in den eigenen Geist wäre unter Annahme (b) womöglich oftmals ähnlich problematisch, sodass man in diesen Fällen auch mit *best guesses* über sich selbst klarkommen müsste. Das ergibt sich daraus, dass wir – gerade wenn es um komplexere Elemente unseres eigenen geistigen Lebens geht – oftmals auf unser eigenes Verhalten blicken müssen, um uns richtig zu verstehen. Introspektion kommt hier häufig an ihre Grenzen.

⁴⁷ Auch wenn die Erkenntnis des Geistes anderer problematisch ist, wird es Situationen geben, in der stärkere Urteile als bloße Wahrscheinlichkeitsurteile gerechtfertigt sind. Wenn P einen Gegenstand von S stiehlt, und S daraufhin brüllend und rasend hinter P herjagt, so wird kaum jemand bezweifeln, dass S wütend auf P ist. Dennoch stellen sich auch in diesen Situationen Fragen über den Geist von S, die nicht so einfach zu beantworten sind, und bei denen nicht klar ist, welche Art von Indizien endgültig entscheiden könnten, was die richtige Antwort ist: Wieso wird S denn *derart* wütend, wenn man ihr diesen Gegenstand stiehlt? Geisteszustände deuten oftmals auf andere Geisteszustände sowie auf eine komplexe Vergangenheit der Person hin, die diese Zustände hat. Der Zusammenhang zwischen all diesen Phänomenen ist jedoch in der Regel alles andere als offensichtlich.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

darüber angestellt hat, was in ihren Patienten vorgeht, so ist dies, wenn auch durch ihre Vorgeschichte *verständlich*, dennoch irrational. Sie leidet (und auch ihre Patienten leiden) unter dieser Irrationalität, da sie daran gehindert wird, berufliche Entscheidungen zu treffen, und somit ihren Beruf nicht mehr zufriedenstellend ausüben kann.

Situationen wie die, in der sich Tina befindet, treten paradigmatisch bei gewissen Lebensentscheidungen auf: Personen, die davon überzeugt sind, einmal einen schwerwiegenden Fehler in der Wahl ihres Berufs, ihres Studiums oder ihres Lebenspartners begangen zu haben, haben oftmals Schwierigkeiten, sich wieder festzulegen, weil sie erneutes Scheitern fürchten. Sie glauben, dass es besser ist, derartige Entscheidungen zu treffen als sie nicht zu treffen, aber sie können sich nicht auf eine konkrete Option festlegen. Die Entscheidungsunfähigkeit rührt oftmals nicht aus gewöhnlicher Willensschwäche (also aus der Unfähigkeit, Absichten auf der Grundlage praktischer Urteile zu bilden), sondern daher, dass die Personen nicht zu einem abschließenden Urteil darüber kommen können, was sie tun sollen – und zwar häufig selbst dann, wenn sie im Besitz starker Gründe dafür sind, dass eine der zur Wahl stehenden Alternativen besser ist. In derartigen Situationen trauen wir unserem eigenen Urteilsvermögen nicht mehr.

Ein solches Misstrauen kann auf Dauer tiefgreifende Folgen haben. Wer ständig im eigenen Urteil schwankt, kann irgendwann nicht mehr (vernünftigerweise) erwarten, dass das Urteil dieses Mal endlich konstant bleibt. Wenn ich heute Philosophie studieren möchte, morgen aber Wirtschaft, übermorgen Medizin und am nächsten Tag Jura, dann habe ich bereits guten Grund zur Annahme, dass ich auch bei dieser letzten Entscheidung nicht bleiben werde. Tina steht bei therapeutischen Urteilen nun vor derselben Schwierigkeit.

Wie entkommen wir in solchen Situationen dieser Unfähigkeit? Müssen wir unsere eigene Vergangenheit vergessen? Müssen wir unser früheres Scheitern ignorieren, statt daraus zu lernen? Um das Problem Tinas besser zu verstehen, ist es hilfreich, einen ähnlichen Fall der Entfremdung zu betrachten, den Jean-Paul Sartre beschrieben hat⁴⁸ und der von Richard Moran im Rahmen seiner Theorie des Selbstwissens analysiert wurde.⁴⁹ Es handelt sich um den Fall der willensschwachen Spielerin Sophie („akratic gambler“).

2.1.2. Sophies Entfremdung vom eigenen Willen und das Fehlen der deliberative Perspektive

Sophie hat sich entschlossen, mit dem Spielen ein für alle Mal aufzuhören. Durch diesen Entschluss hat sie sich darauf festgelegt, das Spielen in Zukunft zu vermeiden. Zugleich kennt

⁴⁸ Sartre (1943), S. 97f.

⁴⁹ Moran (2001), S. 78 – 83.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

sie sich jedoch: Solche Entschlüsse sind für sie nichts Neues. In der Vergangenheit hat sie sich schon des Öfteren darauf festgelegt, mit dem Spielen aufzuhören. Ihre Absichten wurden jedoch nie realisiert. Sie ist immer wieder rückfällig geworden. Dadurch hat sie *gute epistemische Gründe* dafür, dass ihr jetziger Entschluss auch nicht handlungswirksam wird. Sie kann ihre erneute Rückfälligkeit bereits vernünftigerweise erwarten. Deshalb entfremdet sie sich mehr und mehr von ihrem Entschluss, bis sie schließlich unfähig wird, überhaupt erneut eine solche Entscheidung zu treffen – sie „weiß“ ja bereits, dass diese Entscheidung nicht in die Tat umgesetzt werden würde.

Die augenfälligste Parallele zu Tina besteht darin, dass vergangene Ereignisse als Indiz für zukünftiges Scheitern betrachtet werden, und dadurch das Ausbilden bestimmter mentaler Zustände schwierig bis unmöglich wird. Tina sieht die Falschheit ihrer Beurteilung von Paul, zusammen mit ihrem ständigen Schwanken in allen späteren beruflichen Urteilen, als Indiz dafür, dass auch ihrem jetzigen Urteil nicht zu trauen ist. Sie kann deshalb keine Urteile mehr fällen. Sophie sieht ihre Rückfälligkeit als Evidenz dafür, dass ihre Entscheidungen nicht in die Tat umgesetzt werden, und kann deshalb keine Entscheidungen mehr treffen (also keine Absichten mehr fassen). *Aufgrund einer gewissen Perspektive auf die eigene Vergangenheit* wird Urteilen bzw. Entscheiden unmöglich. In beiden Fällen entfremden sich die Personen von ihren gegenwärtigen Urteilen bzw. Entscheidungen und verlieren somit, wie noch deutlich wird, eine bestimmte Art von *Freiheit* über den eigenen Geist,⁵⁰ weil sie jetzt *wissen*, dass sie zum Zeitpunkt ihrer früheren Urteile bzw. Entscheidungen etwas *nicht* wussten (Tina: kein Wissen über den Geist von Paul sowie um die Unbeständigkeit der eigenen Urteile; Sophie: kein Wissen um die Unbeständigkeit der eigenen Absichten). Im ersten Teil dieses Aufsatzes haben wir die These vertreten, dass frühere Entscheidungen aufgrund der späteren Einsicht in die damalige Unwissenheit über bestimmte Handlungsumstände im Nachhinein als unfrei empfunden werden. Es ist jedoch auch so, *dass gegenwärtige Entscheidungen, die den vergangenen Entscheidungen, die als unfrei empfunden werden, hinreichend ähnlich sind, oftmals nicht mehr getroffen werden können* (wobei hier mit „Entscheidungen“ sowohl Festlegung auf Absichten als auch auf Überzeugungen und Urteile gemeint ist). Der Fokus auf die eigene Vergangenheit sorgt für einen Verlust der Freiheit in der Gegenwart. Sehen wir uns genauer an, warum das in bestimmten Fällen so ist.

Das Problem, das den Fällen von Tina und Sophie gemeinsam ist, wird deutlicher, wenn wir uns Morans Erklärung dafür ansehen, wieso das Problem bei Sophie entsteht:

⁵⁰ Wir bezeichnen diese Freiheit später als die Fähigkeit zur Ausübung *evaluativer Kontrolle* oder als *Autorität* über den eigenen Geist.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

[Her] anxiety is provoked by a disengagement from [her] resolution, a hedging of [her] endorsement of it, combined with the simultaneous desire to rely on it like a natural fact. [She] relates to [her] resolution as something independent of [her], like a machine [she] has set in motion and which now should carry [her] along without any further contribution from [her].⁵¹

Sophie ist erstens von ihrer Entscheidung *entfremdet*, und betrachtet sie zweitens *als Indiz für ihr zukünftiges Verhalten*. Diese beiden Aspekte, die Moran nennt, gehen miteinander einher: Sophies Entfremdung besteht darin, dass die eigene Entscheidung lediglich als Indiz für zukünftiges Verhalten betrachtet wird („desire to rely on [the decision] like a natural fact“), statt als entschlossene Festlegung auf das, was sie tun wird. Dieses *Tun* erfordert in der Zukunft erneute Mühe, die Sophie schon im Moment der Entscheidung nicht bereit ist aufzuwenden („[the resolution] should carry [her] along without any further contribution from her“).

In unserer Bemerkung, dass sie ihre Entscheidung *lediglich* als Indiz für zukünftiges Verhalten betrachtet, ist das Wort „lediglich“ entscheidend. Denn selbstverständlich ist die Tatsache, dass sich eine Person dazu entschieden hat, etwas zu tun, auch Indiz dafür, dass sie es tun wird – zumindest dann, wenn die Person ihre Entscheidungen normalerweise zuverlässig in die Tat umsetzt. Das Problem von Sophie ist gerade, dass sie ihre Entscheidungen für gewöhnlich *nicht* zuverlässig in die Tat umsetzt, und dass sie sich dies auch noch vor Augen führt.⁵² Sie zweifelt daran, ob sie ihre Entscheidung in die Tat umsetzen wird, beobachtet deshalb ihr vergangenes Verhalten und lässt, da sie in dieser Beobachtung lediglich ihres eigenen Versagens gewahr wird, schließlich wieder von ihrer Absicht ab. Sophie betrachtet sich, wie Moran sagt, aus einer *rein theoretischen* (oder *empirischen*) *Perspektive*.⁵³ Sie betrachtet ihre eigenen Entscheidungen *lediglich* so, wie man normalerweise die Entscheidungen anderer betrachtet: als mehr oder minder zuverlässige Indikatoren dafür, wie sie sich verhalten werden (statt als autonome Festlegungen auf zukünftige Handlungen). Damit steht Sophie nach Moran nicht länger in dem besonderen

⁵¹ Ebd., S. 80.

⁵² Interessanterweise kann diese Perspektive auf die Vergangenheit auch von Nutzen sein, wenn man früher oftmals erfolgreich war: Wenn ich merke, dass ich normalerweise ein paar gute Ideen habe, wenn ich über philosophische Themen nachdenke, und ich einmal daran zweifle, ob mir jemals noch eine gute Idee kommen wird, dann kann ich mein vergangenes Verhalten als Evidenz dafür betrachten, dass mir irgendwann schon wieder eine Idee kommen wird. Wenn ich aber eher glaube, dass ich bisher keine guten Ideen hatte, dann wird es schwierig, aus der eigenen Vergangenheit Optimismus zu schöpfen.

⁵³ Ebd., S. 80.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Verhältnis zu sich selbst, das wir zu unserem eigenen Geist haben, nicht aber zum Geist anderer. Sie ist von ihren Entscheidungen entfremdet. Sie verliert so die gewöhnliche *Autorität*, die wir über unseren eigenen Geist haben: Normalerweise können wir unsere Entscheidungen oder Absichten bestimmen, indem wir überlegen, was wir tun sollen. Die Willensschwache (Sophie) ist gerade hierzu nicht mehr in der Lage. Ihr kommt damit genau die Fähigkeit abhanden, die Bieri als zentral für unsere Willensfreiheit ansieht: die praktische Selbstbestimmung durch Überlegung.

Unser besonderes Verhältnis zum eigenen Geist drückt sich Moran zufolge in der *deliberativen Perspektive* aus. Wir haben die deliberative Perspektive auf unseren eigenen Geist hinsichtlich eines bestimmten mentalen Zustandes M, wenn wir M bilden (oder aufrechterhalten) können, indem wir über *inhaltsbezogene Gründe* nachdenken.⁵⁴ Was mit diesen Gründen gemeint ist, wird klarer, wenn wir uns Morans Erläuterung dieser Perspektive ansehen, die über den Begriff der *Transparenz* erfolgt. Eine Frage F ist transparent zu einer anderen Frage G genau dann, wenn F beantwortbar ist, indem man G beantwortet. In diesem Sinne ist die Frage „Glaube ich, dass p?“ für gewöhnlich transparent zur Frage „p?“, da erstere für gewöhnlich beantwortbar ist, indem man überlegt, ob p.⁵⁵ Beantwortet man diese Fragen, so denkt man über *Indizien* nach, die für die Wahrheit des Inhalts der Überzeugung sprechen. Im Falle von Überzeugungen sind inhaltsbezogene Gründe deshalb mit Indizien gleichzusetzen.

Bei einigen unserer Überzeugungen ist diese Transparenz beider Fragen nicht gegeben. Wer beispielsweise unter Verfolgungswahn leidet und sich dessen allmählich bewusst wird, könnte in einem therapeutischen Kontext widerspruchsfrei das Mooresche Paradox äußern „Ich glaube, dass ich verfolgt werde, aber ich werde gar nicht verfolgt“.⁵⁶ Eine solche Person könnte durch das Beobachten ihres eigenen Verhaltens zu der Einsicht gekommen sein, dass sie unter Verfolgungswahn leidet: Rückblickend sieht sie, dass sie sich im Alltag ständig so verhält, als würde sie verfolgt werden. Denkt sie aber nüchtern darüber nach, was dafür spricht, dass sie verfolgt wird, so sieht sie keinerlei Indizien mehr für die Wahrheit dieser Überzeugung. Sie ist nicht mehr in der Lage, sich diese Überzeugung durch ein Nachdenken darüber, ob sie verfolgt wird, zuzuschreiben, sondern nur noch durch ein Nachdenken

⁵⁴ Moran verwendet den Begriff inhaltsbezogener Gründe nicht. Die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Gründen für mentale Zustände ist inzwischen sehr geläufig, birgt im Detail jedoch viele diskussionswürdige Probleme. Vgl. dazu Kieseewetter/Gertken (2017).

⁵⁵ Moran (2001), S. 66.

⁵⁶ Ebd., S. 85.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

darüber, wie sie sich verhält. Dies ist nach Moran ein paradigmatischer Fall von Selbstentfremdung (aber hier auch der erste Schritt zur Besserung).

Inhaltsbezogene Gründe für einen mentalen Zustand M können deshalb als diejenigen Gründe definiert werden, die wir *normalerweise* anführen, wenn wir überlegen, ob wir selbst den Zustand M haben (also dann, wenn wir nicht in der Weise von uns selbst entfremdet sind wie eine willensschwache Person oder wie der Patient im Beispiel). Wenn wir darüber nachdenken, ob wir p glauben, so blicken wir – in aller Regel – nicht in unseren eigenen Geist (oder auf unser Verhalten), sondern denken darüber nach, ob p wahr ist. Wir blicken „auf die Welt“. Eine Überlegung darüber, ob wir die *Absicht* oder den *Willen* haben, H zu tun, sucht nach Gründen dafür, H zu tun (und nicht nach Indizien für das Vorliegen der Absicht im eigenen Geist). Deshalb sind inhaltsbezogene Gründe für Absichten oder Entscheidungen solche, die dafür sprechen, diejenigen Handlungen auszuführen, auf die die Absicht oder die Entscheidung gerichtet ist. Die Fähigkeit zur Bestimmung unseres Willens durch ein Nachdenken über inhaltsbezogene Gründe ist es gerade, die uns nach Bieri frei macht (vgl. Abschnitt 1.).

Das Bilden eines Geisteszustandes aus der deliberativen Perspektive stellt eine wichtige Form der Ausübung *mentaler Kontrolle* dar. Wenn wir einen mentalen Zustand in Reaktion auf inhaltsbezogene Gründe festlegen, so üben wir *evaluative Kontrolle* über unseren Geist aus:⁵⁷ Wir bewerten durch Überlegung, was wahr ist, und bestimmen so unsere Überzeugungen (und Urteile). Wir bewerten durch Überlegung, was wir tun sollen, und bestimmen so unseren Willen (also unsere Absichten oder praktischen Entscheidungen). Sowohl die Spielerin Sophie als auch die Therapeutin Tina scheitern darin, ihre Geisteszustände durch ein Nachdenken über inhaltsbezogene Gründe festzulegen: Sowie Tinas Überlegungen darüber, was sie tun soll, in keinem Urteil mehr resultieren, so resultieren Sophies Überlegungen nicht in einer Entscheidung, mit dem Spielen aufzuhören (selbst wenn sie zu diesem Urteil gelangt). Diese Form der Entfremdung ist offenbar für beide Personen problematisch. Sie hindert sie am Erreichen ihrer Ziele – daran, mit dem Spielen aufzuhören, bzw. daran, den therapeutischen Beruf kompetent auszuführen. Zudem weisen die Situationen scheinbar eine gewisse *Aussichtslosigkeit* auf: *Tatsächlich* liegen in beiden Fällen Indizien dafür vor, dass den eigenen Absichten bzw. Überzeugungen/Urteilen nicht zu trauen ist. Sie haben sich in der Vergangenheit als unbeständig erwiesen.

⁵⁷ Hieronymi (2006), S. 53 u. 56f.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Muss diese Tatsache etwa einfach ignoriert werden, damit die Handelnden wieder die deliberative Perspektive zurückerlangen können? Der Schein der Aussichtslosigkeit dieser Situationen verschwindet, sobald wir uns die vielfältigen Weisen vor Augen führen, wie wir unseren Geist beeinflussen können. Unsere folgende Argumentation zeigt daher auf, wie Philosophie – ganz im Sinne des Verständnisses von Philosophie als *Lebenskunst* – praktische Abhilfe für scheinbar aussichtslose Situationen leisten kann. Insbesondere können einige philosophisch-begriffliche Klärungen helfen, um prinzipielle Strategien für unsere Protagonisten aufzuzeigen. Wenn wir die gewöhnliche Kontrolle über unseren eigenen Geist verlieren – wie es bei Tina und Sophie der Fall ist –, so liegt der Gedanke nahe, dass wir eine *andere* Art von Kontrolle ausüben müssen, um zur gewöhnlichen Autorität über unseren Geist zurückzufinden.

2.2. Auswege: Die Kunst der Selbstkontrolle und wie wir (wieder) Verantwortung für unseren Geist übernehmen

Im letzten Abschnitt haben wir eine rein theoretische Perspektive mit der deliberativen Perspektive auf den eigenen Geist kontrastiert. Den Protagonisten unserer Beispiele kommt die deliberative Perspektive und mit ihr die Fähigkeit, eine Art mentale Kontrolle auszuüben, abhanden. Doch nach Hieronymi gibt es noch eine andere Art der Kontrollausübung. Diese können wir auch aus einer rein theoretischen Perspektive ausüben und daher eröffnet sie für unsere Protagonisten den Weg zurück zur gewöhnlichen Autorität über ihren Geist.

Wir üben *manipulative Kontrolle* über *X* aus, wenn wir diverse Handlungen ausführen, um *X* so zu verändern, wie wir es beabsichtigen.⁵⁸ Beispielsweise übe ich manipulative Kontrolle über meine Kaffeetasse aus, wenn ich sie so zu meinem Mund führe, wie ich es beabsichtige. Diese Kontrolle können wir auch über unseren eigenen Geist ausüben, indem wir handelnd auf einstellungsbezogene Gründe reagieren.

In einem von Hieronymi beschriebenen Fall Sorge ich mich um meine Freunde, da ich nicht weiß, ob sie sicher zuhause angekommen sind.⁵⁹ Hier wäre es besser für mich, wenn ich die Überzeugung hätte, dass meine Freunde sicher zuhause sind (ich könnte ruhig schlafen). Dass es besser für mich wäre, dies zu glauben, ist ein einstellungsbezogener Grund dafür, die Überzeugung zu haben. Ähnlich wie ich über meine Kaffeetasse manipulative Kontrolle ausüben kann, kann ich ebenso manipulative Kontrolle darüber ausüben, ob ich diese

⁵⁸ Ebd., S. 53. Hieronymi spricht hier davon, dass wir uns die Art und Weise, wie wir *X* verändern, zuvor mental repräsentieren. Mit dieser Repräsentation ist eine Absicht oder ein Wunsch gemeint.

⁵⁹ Ebd., S. 54.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Überzeugung erwerbe, indem ich meine Freunde anrufe, und mich so versichere, dass sie sicher zuhause sind.

Das Beispiel ist insofern treffend, als wir die Erfahrung gemacht haben, dass in solchen Fällen in der Regel alles gut geht: Meistens kommen Menschen gut nach Hause. Deshalb kann ich schon vor dem Anruf vernünftigerweise erwarten, dass ich danach wissen (und somit glauben) werde,⁶⁰ dass meine Freunde gut zuhause angekommen sind, wenn ich anrufe. Ich kann hier also sehr gezielt bestimmen, wie ich eine Überzeugung in mir verursache, die gut für mich ist. Manipulative Kontrolle üben wir ebenso über unseren eigenen Geist aus, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Aspekte einer Person oder Situation konzentrieren und andere Aspekte ignorieren, um gute Überzeugungen zu bilden.⁶¹

In diesem Fall liegt zunächst kein inhaltsbezogener Grund für die erwünschte Überzeugung vor, sondern ein einstellungsbezogener Grund: Dass ich gut schlafen kann, wenn ich glaube, dass meine Freunde zuhause sind, zeigt an, dass es *gut* ist, einen gewissen mentalen Zustand zu haben. Dass ich gut schlafen kann, wenn ich dies glaube, spricht aber noch nicht dafür, dass meine Freunde wirklich gut zuhause angekommen sind – stattdessen gibt mir die Tatsache, dass ich gut schlafen könnte, einen Grund, diese Überzeugung in mir hervorzubringen.⁶² Die Ausübung manipulativer Kontrolle über Überzeugungen bzw. Absichten besteht daher immer im *handelnden Reagieren auf einstellungsbezogene Gründe* (wobei diese Handlung nicht mit einem Nachdenken über inhaltsbezogene Gründe identisch sein darf).⁶³

⁶⁰ „Glauben“ wird hier im Sinne des englischen „believe“ verwendet. In diesem Verständnis des Wortes impliziert Wissen Glauben (und schließt es nicht aus). „Glauben“ heißt hier schlicht „fürwahrhalten“.

⁶¹ Walgenbach (2016) argumentiert überzeugend dafür, dass diese Art der Kontrollausübung hinreichend dafür ist, dass wir uns in gewissem Sinne dazu *entscheiden* können, etwas zu glauben, und gibt einige eingängige Beispiele, die auch die Vielfalt und Wichtigkeit manipulativer Kontrolle verdeutlichen. Diese Art von doxastischer Entscheidung ist jedoch von einer anderen, strittigeren, Art zu unterscheiden, die bei der Debatte um den doxastischen Voluntarismus im Zentrum steht oder stehen sollte. Vgl. dazu Schmidt (2016).

⁶² Dass es gut ist, p zu glauben, kann auch ein Grund dafür sein, darüber nachzudenken, ob p – also ein Grund für die Ausübung evaluativer Kontrolle oder für das Erwerben von Evidenzen für p. Die Unterscheidung zwischen inhalts- und einstellungsbezogenen Gründen wirft einige Schwierigkeiten auf, die für die Zwecke dieses Aufsatzes übergangen werden können. Für eine genaue Behandlung vgl. Kiesewetter/Gertken (2017).

⁶³ Der Klammerzusatz ist für unsere Definition entscheidend. Manipulative Kontrolle unterscheidet sich Hieronymi zufolge *grundlegend* von der Ausübung *evaluativer Kontrolle* über die eigenen Geisteszustände, da wir ihr zufolge letztere nicht in Reaktion auf einstellungsbezogene Gründe ausüben können, sondern lediglich in Reaktion auf inhaltsbezogene Gründe (vgl. Hieronymi (2006), S. 59 – 60). Unseres Erachtens ist es jedoch nicht klar, ob die Ausbildung eines mentalen Zustandes in Reaktion auf inhaltsbezogene Gründe selbst aktiv ist. Wenn ja, so wäre dies die Aktivität, die viele mit „urteilen“ oder „schließen“ bezeichnen würden, die am Ende einer Überlegung steht; diese Aktivität scheint eher das *Ergebnis* einer Handlung des Überlegens als selbst eine Handlung zu sein, vgl. Schmidt (2016). Wie Hieronymi an anderer Stelle bemerkt, wäre dies eine ganz *eigene* Form der Kontrollausübung, die sich von unserer gewöhnlichen Freiheit, handelnd auf (praktische) Gründe zu reagieren,

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Moran verweist in folgendem Zitat auf das, was wir als das zentrale Problem von Sophie und Tina sehen:

With [her] attention diverted from the practical reasons that issued in the resolution in the first place, and considering it now purely as a psychological phenomenon discovered in [herself], there seems nothing especially compelling in it.⁶⁴

Diese Passage legt nahe, dass das Problem beider ihren Ursprung darin hat, worauf sie ihre *Aufmerksamkeit* richten. Price (1954) hat bereits darauf verwiesen, dass unsere Aufmerksamkeit oftmals unserer willentlichen Kontrolle unterliegt: Wir können in gewissem Maße steuern, woran wir denken, was wir uns vorstellen, wohin wir schauen, und vor allem, über welche Evidenzen wir nachdenken. Unsere Fähigkeit, die Aufmerksamkeit zu steuern, scheint gewisse *doxastische Pflichten* zu begründen. Price verweist darauf, „that 19th century ladies acknowledged a moral obligation to believe that their husbands or fiancés were impeccably virtuous.“⁶⁵ Ihre Pflicht bestand – der damaligen Ansicht nach – letztlich darin, Evidenzen gegen die Tugendhaftigkeit ihrer Ehemänner zu ignorieren und stets auf Eigenschaften der Männer zu achten, die sie tugendhaft scheinen ließen. Nach Price ist hier entscheidend, dass wir unsere Aufmerksamkeit häufig willentlich auf etwas richten können.⁶⁶ Durch solche Handlungen können wir auch doxastische Pflichten erfüllen, die wir, wie McCormick erklärt, beispielsweise gegenüber Freunden oder Geliebten haben, wenn es darum geht, was wir über sie glauben sollen:

It seems the demands of friendship are such that your beliefs about your friend should be somewhat unresponsive to the evidence. Stroud suggests that you should interpret what you hear in a less-damaging way than would a stranger, looking for alternative interpretations to the obvious, and damning, ones. Just as a certain way of *behaving* concurs with our ideas of what a good friend would do, so, she argues, does a corresponding manner of *believing*.[...] Perhaps being a good, loving parent also permits one to be similarly unresponsive to evidence.⁶⁷

unterscheiden würde, vgl. Hieronymi (2014). Unter „evaluativer Kontrolle“ verstehen wir daher hier – etwas anders als Hieronymi – die Festlegung eines mentalen Zustandes durch die *Handlung* des Überlegens, während manipulative Kontrolle eine solche Überlegung, die inhaltsbezogene Gründe zum Gegenstand hätte, nicht beinhaltet.

⁶⁴ Moran (2001), S. 80f.

⁶⁵ Price (1954), S. 13.

⁶⁶ Ebd., S. 17.

⁶⁷ McCormick (2015), S. 60. Sie bezieht sich hier auf den Aufsatz von Stroud (2006).

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Wie kann diese Einsicht in die Kontrollierbarkeit unseres Geistes durch unsere Aufmerksamkeit (oder auch unsere Interpretationsleistung)⁶⁸ in den von uns betrachteten Fällen weiterhelfen? Entscheidend ist, dass die Therapeutin und die Spielerin jeweils die Voraussetzungen erfüllen, um diese Art der Kontrolle auszuüben. Denn diese Kontrolle erfordert nicht die deliberative Perspektive, die beide nicht mehr einnehmen können. Eine rein theoretische Perspektive auf den eigenen Geist genügt, um festzustellen, ob er gut oder schlecht beschaffen ist, und um Maßnahmen zu ergreifen, ihn entsprechend zu verändern, falls dies nötig ist. Traditionell haben bereits viele Philosophen, unter anderem Platon und Descartes, die Kultivierung des eigenen Charakters als Medizin gegen Willensschwäche nahegelegt.⁶⁹ Eine solche Kultivierung ist klarerweise eine Ausübung manipulativer Kontrolle: Wir verschaffen uns reflexiv Klarheit über die momentane Beschaffenheit unseres Geistes, stellen so fest, welche Geisteszustände wir gerne hätten (wir sehen und bewerten also unsere einstellungsbezogenen Gründe), und ergreifen anschließend alle denkbaren Maßnahmen, um unseren Geist dahingehend zu verändern, wie wir ihn haben möchten (oder auch: um ihn so zu erhalten, wie er ist, falls wir damit zufrieden sind).

Selbstkultivierung in diesem *umfassenden* Sinne kann vielerlei Tätigkeiten beinhalten. Nach Moran liegt das größte Problem der Spielerin darin, dass sie ständig über ihr vergangenes Versagen nachdenkt und daraus schließt, dass sie niemals mit dem Spielen aufhören wird, egal wie sie sich entscheidet. Das Ziel muss daher darin liegen, die Aufmerksamkeit nicht länger auf das vergangene Versagen zu konzentrieren, und stattdessen erneut auf die Gründe, die dafür sprechen, mit dem Spielen aufzuhören. Andere Erfolgserlebnisse könnten dabei helfen, wieder mehr Vertrauen in die eigenen Entscheidungen zu fassen. Damit diese Strategie erfolgreich ist, kann die Spielerin auf vielseitige andere Weise manipulative Kontrolle über ihren Geist ausüben: Sie kann sich professionelle Hilfe suchen. In einer Therapie könnte sie Rat finden, wie sie ihre Aufmerksamkeit in der richtigen Weise lenken

⁶⁸ Ein „Zurechtinterpretieren“ impliziert, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Aspekte einer Situation oder Person zu lenken und andere zu ignorieren.

⁶⁹ Vgl. zur Willensschwäche bei Platon den interessanten Beitrag von Elisa Aaltola (2016) im Kontext der angewandten Tierethik, dort insbes. S. 120 u. 122. In gewissem Sinne *leugnet* Platon Willensschwäche in der Form, in der sie hier definiert wurde: Wer das Gute kennt, wird danach streben (vgl. auch unsere Einleitung). „Willensschwäche“ bei Platon würde daher eine Form des Unwissens sein: Das Gute steht uns nicht mehr klar vor Augen. Gemäß den Analysen im platonischen *Protagoras* (352a – 359a) ist *akrasia* das fehlerhafte Abwägen von Lust und Unlust. Vergleichbar mit einer optischen Täuschung erscheint das zeitliche Näherliegende fälschlicherweise lustvoller als das Fernliegende. Durch ein geschicktes Lustkalkül und dem Erwerb einer diesbezüglichen Messtechnik (*metrêtikê technê*) kann *akrasia* vermieden werden.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

kann und wie sie sich wieder Erfolgserlebnisse beschaffen könnte, die ihr Vertrauen in die eigenen Entscheidungen stärken.

Das Lenken der Aufmerksamkeit und das Ignorieren von Evidenz (hier: über das eigene zukünftige Verhalten) kann Selbsttäuschung beinhalten, muss dies aber nicht.⁷⁰ Beispielsweise könnte man sich schlicht durch andere Tätigkeiten davon ablenken, über diese Evidenzen nachzudenken. Zudem ist die eigene Erfolgsquote häufig abhängig von der eigenen Einstellung: Wenn Sophie es schafft, an sich zu glauben, erhöht sie damit die Wahrscheinlichkeit, dass sie tatsächlich aufhört. Mit dieser Einstellung wäre womöglich keine Selbsttäuschung mehr nötig. Insoweit Strategien indirekter Selbstmanipulation doch als Selbsttäuschung gelten, muss betont werden, dass Selbsttäuschung nicht stets etwas Schlechtes ist: Schließlich kann sie hier die Funktion erfüllen, das eigene Wohl zu fördern. Und dieses ist oftmals wichtiger als die eigene Rationalität.⁷¹

Unsere Therapeutin kann zunächst eine ähnliche Strategie wie Sophie einschlagen. Ihre Furcht, die ihre Entfremdung vom eigenen Urteilsvermögen bedingt, resultiert daraus, dass sie ständig ihr früheres Scheitern vor Augen hat. Wann immer sie ein Urteil darüber fällen muss, wie sie mit einem Patienten umgehen soll, denkt sie an den Selbstmord von Paul sowie an ihr ständiges Schwanken im eigenen Urteil bei früheren Überlegungen. Sie kommt aufgrund dieser Gedanken zu keinen (abschließenden) Überzeugungen mehr darüber, wie sie ihre Patienten zu verstehen hat. Sobald sie einsieht, dass dieser Aufmerksamkeitsfokus schädlich für sie und ihre Patienten ist, kann sie manipulative Kontrolle über ihren Geist ausüben, indem sie sich beispielsweise zunächst selbst einer Therapie unterzieht. Eine mögliche Strategie für sie wäre es dann, sich im Beruf zunächst mit „leichteren“ Fällen zu beschäftigen, bei denen ein Selbstmord unwahrscheinlich ist. Erfolgserlebnisse in diesen Fällen könnten sie darin bestärken, ihren eigenen Überzeugungen und Urteilen wieder vertrauen zu können. Wie auch immer die beste Strategie im Detail aussieht (dies wäre v.a. auch Gegenstand der Psychologie) – wichtig ist die Idee, *kleinere* Schritte in Richtung Besserung zu gehen, da der *große* Schritt (das Ausbilden der fachlichen Urteile) nicht *einfach so* möglich ist.

⁷⁰ Fingarette (1969) arbeitet den *aktiven* Aspekt von Selbsttäuschung heraus. Ob eine Tätigkeit als Selbsttäuschung bezeichnet werden kann oder nicht, hängt unter anderem davon ab, welches Motiv der Tätigkeit zugrunde liegt.

⁷¹ Vgl. Schmidt (2017). Selbstverständlich kann Selbsttäuschung auch einem selbst oder anderen schaden (und tut dies in den meisten Fällen wohl auch). Die Betonung liegt hier deshalb darauf, dass Selbsttäuschung das eigene Wohl fördern *kann*. Genauso *kann* sie auch das Wohl anderer fördern, zum Beispiel wenn Eltern die Fähigkeiten des eigenen Kindes systematisch leicht überschätzen und somit das Kind ihr Vertrauen spüren lassen.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

Im Unterschied zu Sophie, die nicht vor dem Problem epistemischer Ungewissheit steht, wird Tina *allein* durch die Ausübung manipulativer Kontrolle jedoch nicht zu einem zufriedenstellenden Ergebnis gelangen. Während Sophie damit abgeholfen wäre, wieder Absichten bilden und bei diesen bleiben zu können, wird Tina alleine die Fähigkeit, wieder Überzeugungen über den Geist ihrer Patienten zu erlangen, noch nicht unbedingt weiterhelfen. Tinas Erfahrung mit Paul hat ihr gezeigt, dass eine gewisse Form der epistemischen Ungewissheit *ineliminierbar* ist. Sie kann daher nicht einfach wieder genauso Überzeugungen über den Geist anderer erwerben, wie sie dies früher gemacht hat. Stattdessen sollte sie die Ungewissheit in ihre Überlegungen miteinbeziehen und auf Grundlage ihrer *best guesses* handeln, wie in Abschnitt 2.1. erläutert. Dieses Einbeziehen erfolgt letztlich im Rahmen einer Überlegung darüber, wie der Geist ihrer Patienten (wahrscheinlich) zu verstehen ist – also durch Überlegungen darüber, was über den Geist ihrer Patienten wahr ist, und damit durch Ausübung *evaluativer* Kontrolle. Die Ausübung dieser Kontrolle wird wieder möglich, sobald Tina die Autorität über ihren Geist durch manipulative Kontrolle zurückerlangt hat.

An dieser Stelle genügt es, prinzipielle Wege aufgezeigt zu haben, wie Subjekte von ihrer Irrationalität und Entfremdung wieder zu einem rationalen und alltäglicheren Verhältnis zu sich selbst zurückfinden können. Dieses Verhältnis besteht in der Autorität über den eigenen Geist, ihn durch Nachdenken über inhaltsbezogene Gründe bestimmen zu können. Wenn diese deliberative Perspektive nicht länger eingenommen werden kann, dann hält die Ausübung manipulativer Kontrolle über den eigenen Geist viele Möglichkeiten bereit, um diese Perspektive zurückzuerlangen.

Insofern wir selbstreflexive Wesen sind, die darüber nachdenken können, ob die Beschaffenheit ihres eigenen Geistes *gut* ist, so wie sie ist, ergeben sich für uns auch Pflichten, unseren Geist durch manipulative Kontrolle zu beeinflussen. Wir sind *verantwortlich* dafür, dass unser Geist (so wie auch der anderer)⁷² so beschaffen ist, dass wir anderen und uns selbst so wenig wie möglich schaden und so viel wie möglich nützen (in einem umfassenden, philosophischen Sinne des „Nützens“). Die Argumentation dieses

⁷² Matthew Chrisman (2008) liefert eine theoretische Untermauerung der Idee interpersonalen doxastischen Sollens. Chrisman geht es dabei vor allem um epistemische Normen für Überzeugungen, aber auch praktische Normen für Überzeugungen lassen sich womöglich ähnlich begründen. Vgl. dazu das Schlusswort in Schmidt (2017). Die Fähigkeit, *unmittelbar* eine Überzeugung aus praktischen Gründen zu bilden, scheint für eine derartige Begründung gerade nicht nötig. Vgl. Schmidt (2016) für ein Argument, warum es eine solche Fähigkeit nicht geben kann. Interpersonale Pflichten, gegenseitig auf unseren jeweiligen Geist einzuwirken, werden jedoch durch Erwägungen der Autonomie und Privatsphäre beschränkt.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

zweiten Teils unseres Aufsatzes hat verdeutlicht, dass wir unseren Geist auf vielseitige Weise beeinflussen können, wenn wir bemerken, dass unser Geist, so wie er gerade ist, nicht gut ist. Insofern uns vernünftige Wege offen stehen, unseren Geist zum Guten hin zu ändern, sollten wir dies tun.

3. Epistemische Ungewissheit als Problem einer Philosophie als Lebenskunst

Zu Beginn unserer Überlegungen stand die Feststellung einer Renaissance der Philosophie als Lebenskunst. Wenngleich in der hierfür maßgeblichen antiken Philosophie der Konnex von Wissen, Freiwilligkeit und personaler Identität einschlägig ist, wird das in unserem Vortrag beschriebene epistemische Problem der Ungewissheit über den Geist anderer in der Antike kaum thematisiert.⁷³ Das platonische Gleichnis vom Ring des Gyges in *Politeia* II, 359b – 360d, das von den Schandtaten des Hirten Gyges berichtet, der durch die Wunderkraft eines unsichtbar machenden Ringes unentdeckt den König tötet, dessen Gattin verführt und die Herrschaft an sich reißt, impliziert zwar die Annahme, dass auch die unlauteren Motivationen des Gyges von seinen Mitmenschen nicht erkannt werden können (sie müssen von der Kraft des Ringes nicht uneinsehbar gemacht werden, weil sie es ohnehin sind), doch das eigentliche Thema des Gleichnisses ist mit der Frage nach dem Glück des Gerechten ein anderes.

Am ehesten finden sich diesbezügliche Ansätze bei Augustin, der die vielschichtigen Ab- und Hintergründe der menschlichen Psyche wie kein zweiter antiker Denker reflektiert. Augustin, dem schon das eigene Selbst insbesondere in kritischen Lebenssituationen zur Frage wird,⁷⁴ setzt sich bei der Darstellung seiner Motivation zur Abfassung der *Confessiones* im zehnten Buch des Werkes ausdrücklich mit dem Problem auseinander, dass die Innenwelt anderer nicht transparent ist: „Und wenn sie von mir etwas über mich hören – woher wollen sie denn wissen, ob ich die Wahrheit sage, wo doch kein Mensch weiß, was im Menschen vorgeht, außer der Geist des Menschen (*spiritus hominis*), der in ihm ist?“⁷⁵ Die Lösung, die er anvisiert, ist in philosophischer Hinsicht unbefriedigend, wenn nicht gar bedenklich: Diejenigen, die als Gnadengabe die erleuchtende Gottesliebe empfangen hätten, würden die Lauterkeit

⁷³ Die antike Tragödie allerdings widmet sich dem Problem. Den einschlägigen Mythenstoff um Phaedra, der zweiten Frau des Theseus, die sich in ihren Stiefsohn Hippolytos verliebt und dessen Zurückweisung mit der falschen Anschuldigung, er habe sie vergewaltigen wollen, bestraft, greift übrigens auch der römische Stoiker in seiner Tragödie *Phaedra* auf. Die Unwissenheit über den Geist anderer wird hier als tragisches Phänomen ausgeleuchtet: Theseus glaubt den lügnerischen Vorwürfen seiner Gattin und versieht den flüchtenden Sohn mit einem Todesfluch. Hippolytos erleidet in der Folge einen tödlichen Unfall.

⁷⁴ Vgl. Conf. IV, iv, 9: „Ich war mir selbst ein großes Rätsel (*magna quaestio*) geworden“. Die vollständige Kenntnis des seelischen Inneren ist Gott vorbehalten: „Dir, Herr, bin ich ganz durchsichtig (*manifestus*), wer immer ich sein mag (*quicumque sim*)“ (ebd. X, i, 1).

⁷⁵ Ebd., X, iii, 3.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

seiner Motive erkennen. „Ich kann ihnen nicht beweisen (*demonstrare*), dass meine Bekenntnisse wahr sind; aber die, denen die Liebe (*caritas*) die Ohren für mich öffnet, werden mir glauben.“⁷⁶ Gleichwohl ist der Verweis auf eine göttliche Stimme kein spezifisch christliches Phänomen, sondern aus der philosophischen Tradition wohlbekannt: Auch Sokrates, der radikal kritische Begriffsdenker, vertraut im Bewusstsein des eigenen Nichtwissens⁷⁷ auf eine göttliche Stimme, das *daimonion*, das ihm in entscheidenden Momenten den Weg weist bzw. ihn anmahnt, wenn er im Begriff ist, etwas Schädliches zu unternehmen.⁷⁸ Allerdings lesen wir nirgends, dass das *daimonion* auch bei der Erkenntnis bestimmter mentaler Gegebenheiten anderer Menschen zu Hilfe kommt.

Das Problem epistemischer Ungewissheit stellt sich nicht nur mit Blick auf unergründliche Geistesinhalte; es ist ein vielfältiges Phänomen unserer Alltagserfahrungen. Wir können kein *wirklich* sicheres Urteil darüber ausbilden, welchem Experten wir zu Fragen der Bioethik, der Künstlichen Intelligenz, der Klimaforschung oder welchen medizinischen Diagnosen und Behandlungsvorschlägen wir vertrauen dürfen, solange wir nicht selbst Experten geworden sind, und wir haben als Führungskraft, der viele Mitarbeiter unterstellt sind, oft keinen zuverlässigen Überblick über die Leistungen Einzelner. Wie und in welchem Ausmaß wir durch die Medien Fehlinformationen bis hin zu bewussten Manipulationen ausgesetzt sein können, zeigte jüngst der Fall Claas Relotius. Der für seine exzellent geschriebenen Berichte mehrfach preisgekrönte Journalist hatte von den über 50 Reportagen, die er in den Jahren 2011 – 2018 für das Magazin *Der Spiegel* geschrieben hatte, „[v]iele [...] ganz oder teilweise erfunden, verfälscht, gefälscht.“⁷⁹

Die Herausforderung, die eine Philosophie als Lebenskunst in der Gegenwart bewältigen muss, besteht nicht nur darin, die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen weitestgehend auszuschöpfen. Sie muss darüber hinaus die Grenzen menschlichen Erkennens anerkennen und Wege weisen, philosophisch begründet, d.h. *rational*, ebenso wie in lebenspraktischer Hinsicht *funktional* mit diesen Grenzen umzugehen und so die Einheit des Selbst ebenso wie ein

⁷⁶ Ebd. Bedenklich ist der Verweis auf die göttliche Inspiration derjenigen, die den augustinischen Darlegungen Glauben schenken, weil er missbräuchlich und in manipulativer Absicht verwendet werden kann. Wie der Kaiser in Hans Christian Andersens Märchen, der sich nackt seinem Volk präsentiert, weil ihm von zwei Betrügern vorgegaukelt wurde, die aus einem besonderen (und besonders teuren!) Stoff gewobenen Kleider könnten nur von amtswürdigen und klugen Menschen gesehen werden, können sich auch fromme oder (fromm erscheinende) Gläubige gezwungen sehen, der Rhetorik von Autoritäten Glauben schenken zu müssen, um ihre Gottesliebe unter Beweis zu stellen.

⁷⁷ Vgl. Apol. 21d.

⁷⁸ Vgl. ebd. 40a.

⁷⁹ Höges (2018), S. 37.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

gutes Leben (und Sterben) trotz Anerkennung eines epistemischen Defizits zu gewährleisten. Eine Erweiterung der Deliberation, die neben inhaltsbezogenen Überlegungen auch einstellungsbezogene Reflexionen anstellt und die Funktionalität derselben für ein gutes Leben (und Sterben) höher einstuft als epistemische Gewissheit, kann hier gute Dienste leisten.⁸⁰

Dass sich vergleichbare Gedanken bereits in der klassischen griechischen Philosophie der Antike finden, zeigen die Analysen der platonischen Argumente zur Unsterblichkeit der Seele im *Phaidon* durch den Marburger Philosophen Alexander Becker. Becker deutet die fehlende Validität a) des Arguments aus der Ähnlichkeit der Seele mit den Ideen, b) des Arguments aus dem Wiederaufleben sowie c) der sogenannten Apologie⁸¹, die anders als das *anamnêsis*-Argument und das Argument aus den Ideen „z.T. mit offensichtlichen Fehlschlüssen“⁸² argumentieren, als bewusste Inszenierung Platons, der „diese Argumente in einer Weise präsentiert, die Aufschluss über die psychologischen und epistemischen Bedingungen gibt, die Sokrates so argumentieren lassen, wie er es tut.“⁸³ Dabei besteht die epistemische Voraussetzung in der Tatsache, dass es sich bei dem Schicksal der Seele nach dem Tod um eine Frage handelt, zu der „sich mit den menschlichen epistemischen Möglichkeiten [...] keine wirklich gut begründete Meinung bilden lässt.“⁸⁴ Dennoch scheint eine der von Sokrates in der Apologie implizierten Prämissen zu sein, dass Wissen für den Menschen grundsätzlich erreichbar ist.⁸⁵ An ebendieser Stelle kommen die psychologischen Bedingungen ins Spiel. Becker schreibt:

Ist es für Sokrates und seine Freunde in diesem Moment psychologisch denkbar, dass wir Menschen niemals Wissen erreichen können? Es hieße, dass die Suche, der Sokrates sein Leben gewidmet hat, vergeblich wäre; dass er sein Leben einer Illusion gewidmet hat. Dass Wissen im Prinzip erreichbar ist, ist die Basis der philosophischen Lebenspraxis. Einzugestehen, dass diese Annahme auch falsch sein könnte, hieße einzugestehen, dass das philosophische Leben gescheitert ist. Das ist in dieser Situation – am Ende eines philosophischen Lebens – nicht möglich.⁸⁶

Neben dem Gelingen des philosophischen Strebens steht mit der Beseitigung der Todesfurcht ein weiteres psychologisches Bedürfnis im Raum. Die oben genannte epistemische Bedingung vorausgesetzt, dass sich die Unsterblichkeit der Seele eben nicht *beweisen* lässt, scheint es

⁸⁰ Vgl. dazu auch Kiesel (2017), S. 192ff.

⁸¹ Das Argument ist nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen platonischen Frühdialog.

⁸² Becker (2019), S. 1. Die Seitenangaben beziehen sich auf das Vortragsmanuskript, das uns freundlicherweise von Alexander Becker zur Verfügung gestellt wurde.

⁸³ Ebd., S. 2.

⁸⁴ Ebd., S. 1.

⁸⁵ Vgl. Phd. 66e u. Becker (2019), S. 3.

⁸⁶ Becker (2019), S. 4.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

legitim, die Argumentation an die Gegebenheiten menschlichen Erkennens anzupassen, denn „das Mittel, zu dem Sokrates hier greift – die Gedanken per Assoziation zu den Ideen zu führen – ist ja keines, das die Seele vom Bemühen um Wissen ablenkt. Es ist kein Mittel, das prinzipiell darauf angelegt ist, die Seele im Zustand des Nichtwissens zu halten, im Gegenteil. Es ist, in Abwesenheit direkter Argumente, sicherlich der beste Weg, Angst zu beseitigen.“⁸⁷ Ebendeshalb ist diese „Kontextualisierung des Argumentierens [...], ungeachtet der formalen Schwächen, keineswegs irrational. Sie demonstriert vielmehr eine Rationalität zweiter Stufe, einen vernünftigen Umgang mit den Werkzeugen des Verstandes.“⁸⁸

Bemerkenswert ist unseres Erachtens, dass der (vermutlich) historische Sokrates, der uns in dem platonischen Frühwerk *Apologie* unter ähnlichen Umständen – nämlich in Erwartung des Todesurteils – begegnet, anders als der platonische Sokrates im *Phaidon*, bekennt, nicht zu wissen, ob der Tod „ein Gut oder ein Übel ist“⁸⁹, und dennoch keinerlei Todesfurcht zeigt. Die durch rationale Überlegung gewonnenen Alternativen, der Tod sei entweder eine Art traumloser Schlaf⁹⁰ – die spätere epikureische These – oder aber der Übergang der Seele an einen anderen Ort⁹¹ – die platonische These – begründen hinreichend die „*Hoffnung* [...], dass es sich um etwas Gutes handelt.“⁹² Diese Differenz zwischen dem historischen und dem platonischen Sokrates⁹³ bestätigt zum einen die These Beckers, dass es sich bei der Argumentation im *Phaidon* um eine gezielte Inszenierung Platons handelt, und zeigt zum anderen, dass dieselbe im Kontext unserer Überlegungen zur manipulativen Kontrolle des eigenen Geistes furchtbar gemacht werden kann. Dem *historischen* Sokrates gelang offenbar auch ohne das Bewusstsein absoluter Gewissheit ein erfülltes und zuversichtliches Leben und Sterben. Wenn Platon im *Phaidon* dies anders zeichnet, so zeugt das von genuin *platonischen* Überlegungen zur manipulativen Kontrolle des eigenen Geistes: Im Unterschied zu Sokrates scheint Platon *Hoffnung* allein nicht zu genügen, er bedarf der Gewissheit. Ist dieselbe nicht erreichbar, bietet sich als zweitbeste Option gegebenenfalls die *Illusion* von (zumindest theoretisch möglicher) Gewissheit, zu der sich der Geist – in den Grenzen des Möglichen – selbst manipuliert. Die platonische Ideenhypothese lässt sich vielleicht als Ausdruck dieser Selbstmanipulation verstehen. Dass diese Art der Manipulation des eigenen Geistes keinen Stillstand des philoso-

⁸⁷ Ebd., S. 9.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Apol. 37b.

⁹⁰ Vgl. ebd. 40c – d.

⁹¹ Vgl. ebd. 40c.

⁹² Ebd. (Kursivierung durch die Autoren).

⁹³ Zur Differenz zwischen dem historischen und dem platonischen Sokrates vgl. maßgeblich Vlastos (1991), S. 47ff.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

phischen Nachdenkens mit sich bringt, zeigt die Bereitschaft Platons, kritische Einwände gegen die Ideenlehre ernsthaft zu bedenken; der *Parmenides* gibt davon beredtes Zeugnis ab. Darüber hinaus steht diese Selbstmanipulation stets im Dienst des – für die eigene Person ebenso wie für das gemeinschaftliche Miteinander – guten Lebens. Bedenklich wird dies nur, wenn die Manipulation sich nicht nur auf den eigenen Geist, sondern auch auf den Geist anderer bezieht und damit in übergriffiger Weise deren Autonomie verletzt.⁹⁴ Einschlägig ist hier die in den *Nomoi* geäußerte Mahnung, die Behauptung, ein gerecht geführtes Leben sei zugleich angenehm, müsse aus Gründen der „Beförderung der Tugend“⁹⁵ vom Gesetzgeber aufrechterhalten werden, *selbst wenn diese sich als nicht stimmig erweisen sollte*.⁹⁶ Aber auch in der zeitgenössischen Philosophie finden sich einschlägige Grenzverletzungen – bemerkenswerterweise in der Willensfreiheitsdebatte: Der zu den Willensfreiheitspessimisten zählende Saul Smilansky plädiert dafür, die gesellschaftliche Illusion von Willensfreiheit aufrechtzuerhalten, weil sie „helps maintain, and in part even creates, crucial aspects of our moral and personal reality“⁹⁷. Wie bei Platon steht somit auch die Forderung Smilanskys im Kontext eines guten Lebens. Ob die bewusste und im großen Stil vorgenommene Täuschung anderer allerdings *tatsächlich* das gute Leben befördert oder vielmehr einem unangemessenen Paternalismus Vorschub leistet, ist die Frage.

Primärliteratur (Antike)

- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. und hg. von Wolf, U., Reinbek 2008².
- Augustinus, *Confessiones* – Bekenntnisse (Lat./Dt.), übers., hg. und kommentiert von Flasch, K./Mojsisch, B., mit einer Einleitung von Flasch, K., Stuttgart 2009.
- Epiktet, *Handbüchlein der Moral* – *Encheiridion* (Gr./Dt.), übers. und hg. von Steinmann, K., Stuttgart 1992.
- Platon, *Apologie des Sokrates* (Gr./Dt.), übers. und hg. von Fuhrmann, M., Stuttgart 2006.

⁹⁴ Wie u.a. Popper betont, werden diese Grenzen von Platon bisweilen deutlich überschritten, vgl. Popper (1957). Zur Kritik an der teilweise überzogenen und verfälschenden Darstellung bei Popper vgl. Höffe (2005), S. 354 – 361.

⁹⁵ Leg. II, 663d.

⁹⁶ Ebd., 663d – e. Der Athener spricht ausdrücklich von einer „Lüge“ (*pseudesthai*, 663d).

⁹⁷ Smilansky (2000), S. 145. Anders als wir geht Smilansky davon aus, dass „lack of awareness [...] of the illusory element is often the very condition of it productive existence“ (S. 147), weshalb er es für entscheidend erachtet, „that we have ‚double illusion‘; i.e. illusion about the presence of illusion“ (S. 154). Nur eine bestimmte, von Smilansky so genannte „*Unillusioned Moral Élite*“ (S. 243), könne die Wahrheit erkennen, ohne dem Immoralismus zu verfallen. Interessant im Rahmen unserer Reihe *Erlanger Philosophie-Kolloquium Orient und Okzident* ist, dass er sich hier u.a. auf Averroes beruft (S. 244).

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

- Platon, Gorgias, nach der Übers. von Schleiermacher, Fr., hg. von Hildebrandt, K., Stuttgart 1993.
- Platon, Menon (Gr./Dt.), übers. und hg. von Kranz, M., Stuttgart 1994.
- Platon, Nomoi, Sämtliche Werke IX, (Gr./Dt.), nach der Übers. von Schleiermacher, Fr., ergänzt durch Übersetzungen von Susemihl, Fr. u.a., hg. von Hülser, K., Frankfurt am Main/Leipzig 1991.
- Platon, Der Staat – *Politeia*, übers. und hg. von Vretska, K., Stuttgart 2004.
- Long, Anthony A./Sedley, David N. (2006), Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare, Stuttgart/Weimar.

Sekundärliteratur und aktuelle Diskussion

- Aaltola, Elisa (2016), The Problem of Akrasia: Moral Cultivation and Socio-Political Resistance, in: Cavalieri, P. (Hg.), *Philosophy and the Politics of Animal Liberation*, New York.
- Algra, Kempe (2003), Stoic Theology, in: Inwood, B. (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, S. 153 – 178.
- Becker, Alexander (2019), Warum gibt es im *Phaidon* so schlechte Argumente?, Vortrag beim 18. Kolloquium zur antiken Philosophie der GANPH in Marburg, gehalten am 12. Januar 2019.
- Bieri, Peter (2007⁸), Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt am Main.
- Chrisman, Matthew (2008), Ought to Believe, in: *The Journal of Philosophy* 105, S. 346 – 370.
- Ferber, Rafael (1991), Sokrates. Tugend ist Wissen, in: *Elenchos* 11, S. 39 – 66.
- Fingarette, Herbert (1969), *Self-Deception*, Berkeley.
- Forschner, Maximilian (2018), *Die Philosophie der Stoa, Logik, Physik und Ethik*, Darmstadt.
- Frankfurt, Harry G. (2001), Willensfreiheit und der Begriff der Person, in: Betzler, M./Guckes, B. (Hgg.), *Harry G. Frankfurt: Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin, S. 65 – 83.
- Hieronymi, Pamela (2006), Controlling Attitudes, in: *Pacific Philosophical Quarterly* 87, S. 45 – 74.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

- Hieronymi, Pamela (2014), Reflection and Responsibility, in: *Philosophy and Public Affairs* 42, S. 3 – 41.
- Höffe, Otfried (2005²), Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der *Politeia*, in: ders., *Platon. Politeia*, Berlin, S. 333 – 361.
- Höges, Clemens (2018), Ein Alpträum in: *Der Spiegel* 52 (22. Dezember 2018), S. 36 – 38.
- Kiesel, Dagmar (2017), Ein Schritt zurück und zwei Schritte nach vorn. Platonische und moderne Aspekte der Seelenkonzeption Nietzsches, in: dies./Ferrari, Cleophea (Hgg.), *Seele*, Frankfurt am Main, S. 169 – 198.
- Kiesel, Dagmar (2018), Die Dualität des platonischen Eros. Eros und personale Identität von Platon zu Augustin, in: *Theologie und Philosophie* 93, S. 1 – 32.
- Kieseewetter, Benjamin/Gertken, Jan (2017), The right and the wrong kind of reasons, in: *Philosophy Compass* 12, e12412.
- McCormick, Miriam (2015), *Believing Against the Evidence. Agency and the Ethics of Belief*, London/New York.
- Moran, Richard (2001), *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Oxford/Princeton.
- Müller, Jörn (2009), Psychologie, in: Horn, Chr./ders./Söder, J. (Hgg.), *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, S. 142 – 154.
- Popper, Karl R. (1957), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1: *Der Zauber Platons*, Bern.
- Rosenhan David L. (1973), On Being Sane in Insane Places, in: *Science* (179), S. 250 – 258.
- Sartre, Jean-Paul (1943), *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Philosophische Schriften. Bd. 3, 16. Aufl., Reinbek 2010.
- Schmalt, Heinz-Dieter/Langens, Thomas (2009⁴), *Motivation*, Stuttgart.
- Schmidt, Sebastian (2016), Können wir uns entscheiden, etwas zu glauben? Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit eines doxastischen Willens, in: *Grazer Philosophische Studien* 93, S. 571 – 582.
- Schmidt, Sebastian (2017), Why We Should Promote Irrationality, in: *Grazer Philosophische Studien* 94, S. 605 – 615.
- Smilansky, Saul (2000), *Free Will and Illusion*, Oxford.
- Slater, Lauren (2005⁴), *Von Menschen und Ratten. Die berühmten Experimente der Psychologie*, Weinheim/Basel.

Erschienen in: *Willensfreiheit*, hg. von Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari, Frankfurt am Main: Klostermann (2019), S. 221–258.

- Stroud, Sarah (2006), Epistemic Partiality in Friendship, in: *Ethics* 116, S. 498 – 524.
- Vlastos, Gregory (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge/New York.
- Walgenbach, Simon (2016), Können wir uns dazu entscheiden, etwas zu glauben?, in: *Grazer Philosophische Studien* 93, S. 583 – 592.