

INDIVIDUALITÄT
UND *Selbstbestimmung*

Herausgegeben
von Jan-Christoph Heilinger,
Colin G. King
und Héctor Wittwer



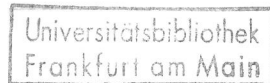
Akademie Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der ZEIT-Stiftung



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-05-004575-7



© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2009

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein
anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere
von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder
übersetzt werden.

Satz: Frank Hermenau, Kassel
Druck: MB Medienhaus Berlin
Bindung: Grafisches Centrum Cuno, Calbe
Einbandgestaltung: Matthias Gubig, Berlin
Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Vorwort	11
<i>Jan-Christoph Heilingner/Colin Guthrie King/Héctor Wittwer</i> Individualität und Selbstbestimmung. Einleitung und Zusammenfassung der Beiträge	13
Leben und Vernunft	
<i>Dorothea Frede</i> Der Mangel als <i>principium individuationis</i> bei Platon	37
<i>Jürgen Mittelstrass</i> The Philosophical Self and the Identity of Philosophical Rationality	55
<i>Josef Simon</i> Gegenstand und Selbstbezug. Zur individuellen Komponente der Erkenntnis im Anschluss an Kant	63
<i>Robert B. Pippin</i> Nietzsches neue Psychologie als „Erste Philosophie“. Das Problem der Selbsttäuschung	77
<i>Marcus Willaschek</i> Der eigene Wille. Zum Zusammenhang zwischen Freiheit, Selbstbestimmung und praktischer Identität	91
<i>Hubert Markl</i> Unser entscheidungsfähiges Gehirn. Oder: Der freie Geist des unfreien Menschen	113

Moral und Politik

<i>Richard Schröder</i> Aristoteles über den Krieg	125
<i>Ulrich Steinvorth</i> Reason and Will in the <i>Idea for a Universal History</i> and the <i>Groundwork</i>	143
<i>Hasso Hofmann</i> Repräsentation durch Partizipation	157
<i>Christian Möckel</i> Das „Lebensgefühl“ in der politischen Philosophie Ernst Cassirers am Beispiel des „Gemeinschaftsgefühls“	167
<i>Otfried Höffe</i> Dialog wagen. Bausteine für eine Theorie des realen Diskurses	183
<i>Julian Nida-Rümelin</i> Kollektive Selbstbestimmung	193
<i>Wolfgang Kersting</i> Semantischer Retributivismus. Eine freiheitsrechtliche Verteidigung des Vergeltungsprinzips	205
<i>Carl Friedrich Gethmann</i> Professionelle Ethik und Bürgermoral. Zur Debatte um die „Bio-Politik“	225
<i>Dieter Sturma</i> Individualität und Menschenrechte	243
<i>Thomas Meyer</i> Anerkennung, Pluralismus und Demokratie	257
<i>Henning Ottmann</i> Was ist politische Erfahrung?	269

Mensch – Kultur – Welt

<i>Renate Reschke</i> Bürger Apollon? Vom griechischen Gott zum bürgerlichen Subjekt. Nachgelesen bei Winckelmann und Hegel	281
<i>Christof Gestrich</i> Freiheit und Verantwortung in Kirche und Gesellschaft. Theologische und philosophische Argumente in Begegnung	303
<i>Beatrix Himmelmann</i> Über Grenzen der Selbstbestimmung	325
<i>Annemarie Gethmann-Siefert</i> Anthropologie alternativ. Überlegungen zu einer existenzialen Anthropologie	339
<i>John Michael Krois</i> Beginnings of Depiction. Iconic Form and the Body Schema	361
<i>Reinhard Mehring</i> „Berliner Geist“ als „Lebensform“: Eduard Spranger (1882–1963)	379
Beiträgerinnen und Beiträger	405
Personenverzeichnis	407

Ich bin es, der die Beweise nicht berücksichtigt, und ich muss wissen, dass ich derjenige bin, der sie nicht berücksichtigt. Aber wie bei einer literarischen Interpretation gilt auch: „selbst der Teufel kann die Schrift zitieren“, und das ist nicht unmittelbar problematisch und paradox. (Erst unter dem Druck von Handlungen, die mit den eigenen Bekenntnissen nicht übereinstimmen, oder wenn man sich Implikationen gegenüber sieht, die mit anderen Bekenntnissen nicht übereinstimmen, usw., *wird* es dazu.)

In der praktischen Erkenntnis richtet sich also das, was trägt und damit eine Selbstinterpretation bestärkt, auf Probleme, wie die Übereinstimmung zwischen dem, was man tatsächlich tut, und wie man die eigenen und die Motive anderer sonst interpretiert. Selbstverständlich ist auch das alles der Interpretation unterworfen, und so scheinen wir bei konkurrierenden Behauptungen auf Unentscheidbarkeit und Unbestimmtheit hinzuweisen, auf das beständige Verschieben einer Lösung, das heißt, auf einen postmodernen Nietzsche. Das würde zu einer anderen und viel längeren Diskussion führen. Aber wir können hier schließen, indem wir festhalten, dass bei Nietzsche eine gewisse Hoffnung auf eine Art Lösung für die Frage der praktischen Erkenntnis besteht. In Nietzsches berühmter Formulierung, in der er die Kluft zwischen Bekenntnis und eigentlicher Tat, zwischen der Interpretation und ihren Implikationen für die Handlung beseitigt, ist die Leistung der praktischen Erkenntnis die erfolgreiche Erfüllung des höchsten Nietzscheschen Imperativs: „*Du sollst der werden, der du bist*“ (FW, KSA III 270).

Bibliographie

- Bittner, Rüdiger (1994): Ressentiment. In: Nietzsche, Genealogy, Morality, hg. v. Richard Schacht. Berkeley: University of California Press, 127-138.
- Nietzsche, Friedrich (1882): Die fröhliche Wissenschaft [FW]. In: Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden [KSA], hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 3. 2. Aufl. Berlin 1988: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1886): Jenseits von Gut und Böse [JGB]. In: KSA, Band 5.
- Nietzsche, Friedrich (1887): Zur Genealogie der Moral – eine Streitschrift [ZGM]. In: KSA, Band 5.
- Pippin, Robert (2006): Nietzsche: moraliste français. La conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Rosen, Stanley (1987): Hermeneutics as Politics. New Haven 2003: Yale University Press.

MARCUS WILLASCHEK

Der eigene Wille

Zum Zusammenhang zwischen Freiheit, Selbstbestimmung und praktischer Identität

1. Einleitung

„Wir wollen uns nun einmal nicht zwingen oder nötigen lassen. Wir wollen unseren *eigenen Willen* haben“ (Gerhardt 1999, 82). Die emphatische Betonung des jeweils *eigenen* Willens ist ein zentrales Motiv der Ethik und Handlungstheorie Volker Gerhardts, in dem sich kantische und nietzscheanische Elemente in einer charakteristischen Weise zu etwas Neuem verbinden. Ausgangspunkt der praktischen Philosophie Gerhardts ist die Idee der *individuellen Selbstbestimmung* – die Idee, dass trotz aller konstitutiven Eingebundenheit des Menschen in die Natur und in eine Gesellschaft es letztlich doch immer der einzelne Mensch ist, der *sein* Leben nach seiner *eigenen* Einsicht führen muss. Selbstbestimmung besteht nach Gerhardt genau darin, nach „dem *eigenen Willen*“, nach „*eigener* Einsicht“ (z. B. Gerhardt 1999, 83; 2002, 37) oder „von selbst“ (Gerhardt 1999, 84) zu handeln. Darin sieht Gerhardt zugleich den Kern menschlicher Freiheit: „Wann immer jemand etwas *von sich aus* tut, ist er *frei*“ (Gerhardt 2002, 37; vgl. 1999, 84). Eine Ausübung menschlicher Freiheit ist diese Selbstbestimmung Gerhardt zufolge genau dann, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: Die Person hat ein Bewusstsein von Handlungsspielräumen, von Alternativen oder Optionen; und sie ist keinem Zwang durch andere Personen ausgesetzt. Bei diesen Bedingungen handelt es sich allerdings nicht um zusätzliche Merkmale, die zur Selbstbestimmung hinzukommen müssten, sondern, wie Gerhardt betont, um „Momente“ selbstbestimmter Willensbildung, „die für das Selbstverständnis einer freien Handlung ausschlaggebend sind“ (Gerhardt 1999, 245). Wer zu dem, was er tut, nicht gezwungen wird, weiß um mögliche Alternativen. Er handelt dann von sich aus und somit aus *eigenem* und *freien* Willen.

Doch die Rede vom „*eigenen Willen*“ erweist sich bei näherem Hinsehen als problematisch. Welchen Willen, so möchte man fragen, sollten wir denn sonst haben, wenn nicht den eigenen? Vielleicht den eines anderen? Aber wenn *ich* diesen Willen oder diese Einsicht hätte, dann wäre es doch mein Wille und meine Einsicht (und eben nicht die eines anderen). Es scheint, als sei die Idee, man könnte *nicht* seinen eigenen Willen haben, sinnlos. Auch die Möglichkeit von Zwang, mit der Gerhardt in den eingangs zitierten Sätzen den „*eigenen Willen*“ kontrastiert, scheint hier nicht weiterzuhelfen. Denn wie bereits Aristoteles gesehen hat, handelt auch der Gezwungene insofern freiwillig und aus eigenem Willen, als er es vorzieht, dem Zwang nachzukommen, statt sich zu widersetzen (vgl. Aristoteles 2001, NE 1110a4-19). Der Seemann, der im Sturm die Ladung über Bord wirft, so das berühmte Beispiel, tut dies zwar nicht gerne, aber doch immerhin lieber, als einen Schiffbruch zu riskieren. Und wenn mich jemand mit vor-

gehaltener Pistole zwingt, meine Brieftasche herauszugeben, dann ist es immer noch mein *eigener* Wille (und nicht der des Räubers), der mich dazu bewegt, mich nicht erschießen zu lassen. Die einzige Ausnahme wäre eine Form von Zwang, die mir gar keine Alternative, und sei sie noch so unattraktiv, ließe, indem sie eine bestimmte Handlung physisch notwendig macht. Die Handlung, wenn man sie denn noch so nennen will, wäre dann nicht Ausdruck meines eigenen Willens, sondern des Willens desjenigen, der mich zu ihr zwingt. Doch auch in diesem Fall hätte ich natürlich weiterhin meinen eigenen Willen – ich könnte ihn nur nicht verwirklichen. Das ist auch in weniger spektakulären Fällen des Scheiterns nichts anderes, ohne dass dies in Frage stellen würde, dass mein Wille mein eigener ist (etwa wenn ich meinen Kopf wenden möchte, es aber wegen einer Verletzung nicht tun kann). Wie es scheint, können Faktoren wie Zwang nur meine Handlungsmöglichkeiten einschränken, nicht aber meinen Willen betreffen. Der Wille, so können wir mit Descartes sagen, kann nicht gezwungen werden (Descartes 1641/ 1973, 58).

Wenn man also nicht den Willen eines anderen haben kann und der eigene Wille nicht gezwungen werden kann, so stellt sich die Frage, was es heißen kann, dass wir unseren *eigenen* Willen haben (und haben wollen). Dass eine solche Redeweise, entgegen dem gerade geäußerten Verdacht, nicht einfach sinnlos ist, belegen zahlreiche Fälle, die die paradoxe Beschreibung zu erfordern scheinen, dass jemand etwas zwar will (und auch dementsprechend handelt), dieses Wollen für ihn jedoch etwas Fremdes, gleichsam von außen Kommendes ist. Man sagt dann manchmal, dass die Person dies nicht *wirklich* will, oder eben, es sei nicht ihr *eigener* Wille. Ein Beispiel dafür könnten die von Gerhardt in unserem Zusammenhang ebenfalls erwähnten „Zwangshandlungen“ sein, bei denen der „Zwang“ nicht von einer anderen Person, sondern gleichsam vom Handelnden selbst auszugehen scheint: Jemand, der unter einem Waschwang leidet, *will* sich die Hände waschen. Doch dieses Wollen ist gleichzeitig etwas Fremdes – es ist nicht das, was er *selbst* und *von sich aus* will. Man kann dann sagen, dass er es zwar will, dass es aber nicht sein *eigener* Wille ist. Ähnliches gilt zum Beispiel für die Handlungen von Süchtigen oder von Opfern extremer Manipulation.

Doch damit haben wir zwar einige mögliche Anwendungsfälle für eine Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden im Willen einer Person identifiziert, worin diese Unterscheidung besteht, wissen wir aber noch nicht. Man könnte vielleicht versuchen, sie verständlich zu machen, indem man das, was zum eigenen Willen gehört (das, was man „wirklich“ will), an bestimmte objektive Kriterien bindet. So vertritt Sokrates im *Gorgias* die These, dass der Wille stets auf das Gute ausgerichtet ist; wenn man also, wie die Tyrannen, etwas in Wahrheit Schlechtes anstrebt, weil man es irrtümlich für gut hält, dann will man es nicht wirklich, sondern glaubt es nur zu wollen (Platon 1993, 466d ff.). Oder man könnte auf die Idee kommen, den „eigenen“ Willen mit bestimmten Vorgängen im Gehirn, etwa im präfrontalen Kortex, zu identifizieren, die unser Verhalten kausal steuern. Wie sich im Folgenden, wenn auch nur auf indirektem Wege, zeigen soll, gehen solche Ansätze grundsätzlich in die Irre. Zudem sind sie unvereinbar mit der zentralen These Gerhardts von der individuellen Selbstbestimmung, die erfordert, dass es *bei mir liegt*, was ich will: Noch die Unterscheidung zwischen dem moralisch Guten und Bösen muss sich nach Gerhardt, der in diesem Punkt Kant

folgt, als Ausdruck unserer Selbstbestimmung verstehen lassen (Gerhardt 2000, 191-192). Auch wenn niemand etwas wollen kann, ohne dass bestimmte Hirnregionen in charakteristischer Weise aktiviert sind, kann mein Gehirn doch weder die Frage beantworten, was ich tun soll, noch die Frage, was ich tun will. (Gehirne können sich in neuronalen Erregungszuständen befinden, aber, im wörtlichen Sinn, keine Fragen beantworten.) Diese Fragen, so Gerhardt, muss jeder Mensch für sich *selbst* beantworten (wozu er außer einem funktionierenden Gehirn auch die ihm mit allen Menschen gemeinsame Vernunft braucht). Es ist die Antwort auf diese Fragen, so Gerhardt, durch die ich selbst bestimme, was ich will.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass die Unterscheidung zwischen dem eigenen Willen und dem fremden Wollen nicht nur sinnvoll und einer klärenden Explikation zugänglich ist, sondern auch eine zentrale Rolle für ein Verständnis des Begriffs der Willensfreiheit spielt. Dazu werde ich zunächst die Herausforderung unseres alltäglichen Freiheitsverständnisses schildern, die von B. F. Skinners Buch *Walden Two* ausgeht. Den von Skinner beschriebenen Menschen fehlt nämlich, wie Robert Kane bemerkt, gerade ein „eigener Wille“ (Kane 1996, 65). Wie sich zeigen wird, sind die beiden von Gerhardt betonten „Momente“ (Bewusstsein von Handlungsalternativen und Abwesenheit von Zwang) jedoch nicht hinreichend, um Formen von Unfreiheit auszuschließen, wie sie durch *Walden Two* veranschaulicht werden. In einem zweiten Schritt werde ich Skinners und Kants Ausführungen zum Umgang mit einem bestimmten Motiv vergleichen, nämlich dem Neid, um an diesem Beispiel herauszuarbeiten, worin ein *selbstbestimmter* Umgang mit den eigenen Motiven und Antrieben besteht. Abschließend werde ich im Anschluss an Volker Gerhardt eine Antwort auf die Herausforderung durch *Walden Two* formulieren, deren Kern in einer Explikation der Unterscheidung zwischen *eigenem* und *nicht-eigenem* Willen besteht.

2. *Walden Two* als Herausforderung für eine kompatibilistische Konzeption der Willensfreiheit

In seiner 1948 veröffentlichten Sozialutopie *Walden Two* entwirft der behavioristische Psychologe B. F. Skinner das Bild einer postindustriellen Gesellschaft, in der die Menschen nicht nach materiellem Wohlstand und Statussymbolen streben, sondern ihr Glück in gemeinschaftlicher Arbeit und künstlerischer Betätigung finden. Vorgestellt wird diese Vision anhand einer fiktiven Großkommune namens „Walden Two“, in der ungefähr 1000 Menschen leben sollen. Wie zahlreiche frühere Sozialutopien kommt auch diejenige Skinners nicht mit den Menschen aus, wie sie bisher waren, sondern erfordert einen „neuen Menschen“, den Skinner meint, mithilfe der von ihm so genannten „Verhaltenstechnologie“ (*behavioral engineering*) verwirklichen zu können. Skinners „Verhaltenstechnologie“ ist angewandter Behaviorismus: Durch Konditionierung und positive Verstärkung, deren Einsatz idealerweise unmittelbar nach der Geburt beginnt, werden gemeinschaftsschädigende Impulse wie Neid und Missgunst effektiv ausgemerzt, als positiv eingestufte Merkmale wie Verantwortungsbewusstsein, Wissensdurst und Kreativität hingegen gefördert und verstärkt. Das Ergebnis ist laut Skinner eine vollkommen

freie Gesellschaft – frei nämlich von jedem inneren und äußeren Zwang. Die völlige Zwangsfreiheit ergibt sich daraus, dass Zwang zur Durchsetzung gesellschaftlicher Normen und Ziele nicht *erforderlich* ist, denn der geschickte Einsatz von Verhaltenstechnologie gewährleistet, dass die Wünsche des einzelnen Menschen von vornherein mit dem gesellschaftlich Erwünschten übereinstimmen:

„We can achieve a sort of control under which the controlled [...] nevertheless *feel free*. They are doing what they want to do, not what they are forced to do. [...] there's no restraint and no revolt. By a careful cultural design, we control not the final behavior, but the *inclination* to behave – the motives, the desires, the wishes“ (Skinner 1948/2005, 246-247).

Walden Two sei daher „the freest place on earth. And it is free precisely because we make no use of force or the threat of force“ (ebd., 247).

Skinner war sich natürlich der Tatsache bewusst, dass die verhaltenstechnologisch garantierte Freiheit von Unterdrückung und Zwang vielen Kritikern als eine besonders raffinierte Weise der Freiheitsberaubung und totalen Entmündigung des Menschen erscheinen würde. Innerhalb der in *Walden Two* erzählten Geschichte wird diese kritische Perspektive durch einen Philosophen mit dem sprechenden Namen Augustin Castle vertreten. Castle besucht mit einer Gruppe von anderen Gästen die Kommune Walden Two und führt mit deren Gründer, Skinners *alter ego* Frazier, lange Debatten über Erziehung, die Würde des Menschen, Freiheit und Demokratie. Castles Einwand, die Walden-Two-Gesellschaft beraube ihre Mitglieder der Freiheit, beruht Frazier zufolge auf einem falschen, weil empirisch unhaltbaren Freiheitsbegriff, wonach menschliche Handlungen nur dann frei seien, wenn sie nicht durch externe Ursachen festgelegt sind. Tatsächlich, so Frazier, habe *jedes* menschliche Verhalten externe Ursachen; es könne also nur darum gehen, diese Ursachen im Lichte einer wissenschaftlichen Theorie menschlichen Verhaltens möglichst effektiv zum Wohle der Menschen einzusetzen. Die Verhaltenstechnologie perfektioniere nur, was man seit jeher, wenn auch ohne wissenschaftliche Grundlage und daher unzureichend, in Erziehung und Strafrecht praktiziert habe.

Es ist diese These von der prinzipiellen Gleichartigkeit von Verhaltenstechnologie und Erziehung, die *Walden Two* zu einem Referenzwerk der neueren Diskussion um die Willensfreiheit gemacht hat. Dabei kommt es nicht darauf an, ob wir Skinners Programm für realisierbar halten oder nicht – es gilt heute zu Recht als völlig gescheitert. Allein die *Denkmöglichkeit* einer verhaltenstechnologisch optimierten Sozialisation reicht nämlich aus, um die Frage aufzuwerfen, in welchem denkbaren Sinn von Freiheit *wir* über Freiheit und einen eigenen Willen verfügen oder auch nur verfügen könnten, die den Menschen in Walden Two fehlt.

Auf diese Frage gibt es zwei extreme und eine vermittelnde Antwort (vgl. dazu Kane 1996, 64 ff.). Die erste extreme Antwort ist diejenige Skinners und seiner Figur Frazier: Die Menschen in Walden Two sind frei in *jeder* verständlichen Bedeutung dieses Wortes. Freiheit erfordert nicht mehr als die Abwesenheit von innerem und äußerem Zwang; und da die Menschen in Walden Two alles, was sie tun, freiwillig tun, ohne dass sie dazu gezwungen werden müssten, sind sie in diesem Sinn frei. Das Unbehagen, das einen

bei der Vorstellung einer verhaltenstechnologisch optimierten Sozialisation beschleichen mag, beruht demnach auf irrationalen Vorurteilen, die einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhalten. Doch eine solche Extremposition ist kaum plausibel angesichts der Tatsache, dass die Bewohner von Walden Two Opfer einer raffinierten Manipulation sind und jemand anderes, nämlich Frazier, für sie bestimmt, welche Wünsche und Vorlieben sie haben und welche nicht.

Die andere extreme Antwort geben Philosophen wie Robert Kane. Kane ist Inkompatibilist, das heißt, er hält Willensfreiheit und kausale Determination für unvereinbar. Dass die Menschen in Walden Two vollständig durch ihre verhaltenstechnologische Prägung determiniert sind, bedeutet daher für Kane, dass ihnen ein wichtiger Aspekt von Freiheit fehlt, über den *wir* seiner Meinung nach verfügen, nämlich die indeterministisch verstandene Freiheit des Willens. Das Unbehagen an der Vorstellung einer behavioristischen Verhaltenskontrolle erwies sich damit als berechtigt, denn sie würde, wenn sie denn funktionierte, unser Verhalten determinieren und uns somit der Willensfreiheit berauben. Doch diese zunächst plausible Reaktion setzt voraus, dass ein indeterministischer Begriff von Willensfreiheit überhaupt verständlich ist. Das aber scheint bei genauer Betrachtung nicht der Fall zu sein. Bloße Indetermination ist noch keine Freiheit, sondern zunächst einmal nichts anderes als Zufall (vgl. Gerhardt 2002, 33). Vielleicht lassen sich Bedingungen formulieren, unter denen indeterminierte Entscheidungen tatsächlich als frei gelten können, doch sind es dann diese Bedingungen (die möglicherweise auch unter deterministischen Vorzeichen erfüllt sein können), die die Freiheit ausmachen, und nicht der Indeterminismus.

Es bleibt die dritte, vermittelnde Antwort. Sie hält gegen Skinner daran fest, dass den Menschen in Walden Two eine wichtige Form von Freiheit fehlt, über die *wir* verfügen, ohne wie Kane zu bestreiten, dass menschliche Handlungen auch dann frei sein können, wenn sie durch natürliche oder soziale Faktoren determiniert sind. Auch Volker Gerhardt vertritt eine solche „kompatibilistische“ Position: „Nur wo die Notwendigkeit der Naturgesetze herrscht, ist Freiheit möglich – wenn es denn überhaupt einen Sinn haben sollte, von ihr zu sprechen.“ (Gerhardt 2002, 33; vgl. 1999, 242) Dieser Zusammenhang zwischen Freiheit und Natur, zwischen Selbst- und Naturbestimmung, sei sogar „derart evident, dass es abwegig ist, ihre Vereinbarkeit unter dem Titel eines metaphysischen oder methodologischen ‚Kompatibilismus‘ zu beweisen“ (Gerhardt 2007, 70). Doch auch diese Antwort führt in eine grundsätzliche Schwierigkeit. Sie besteht darin, verständlich zu machen, warum sich traditionelle Formen der Erziehung im Fall des Gelingens freiheitsermöglichend auswirken, während Verhaltenstechnologie Freiheit ausschließt, obwohl beide, Verhaltenstechnologie und Erziehung, gleichermaßen externe Verhaltensdeterminanten darstellen, die der Einflußnahme und dem Willen der betroffenen Person entzogen sind. Um dieses Problem zu lösen, müsste man einen Freiheitsbegriff entwickeln, der es zulässt, dass freie menschliche Handlungen durch externe Faktoren determiniert sein mögen, der es aber zugleich erlaubt, an einem freiheitsrelevanten Unterschied zwischen Erziehung und Verhaltenstechnologie festzuhalten. Ohne eine solche Erklärung wäre der Kompatibilist tatsächlich auf die wenig attraktive Extremposition Skinners festgelegt, wonach es den Menschen in Walden Two an keiner denkbaren Form von Freiheit fehlt.

Dieser Einwand trifft die Position Volker Gerhardts in besonderem Maße. Wie bereits erwähnt, ist Gerhardt zufolge die menschliche Freiheit durch zwei Momente charakterisiert: „Da ist zum einen das nicht leicht auf Begriffe zu bringende Bewusstsein, dass da überhaupt ein Spielraum für die eigene Tätigkeit ist. [...] Der Handelnde muss mindestens eine Option haben, etwas zu tun oder zu unterlassen“ (Gerhardt 1999, 245). Das könnte wie ein Plädoyer für den Inkompatibilismus klingen, doch so ist es nicht gemeint: „Entscheidend ist, dass er [der Mensch] sich selbst die Regel seines Handelns gibt. [...] Alles hängt von seiner eigenen Einstellung ab, nicht aber von einer – wie auch immer verstandenen – Abgrenzung gegenüber der ‚Notwendigkeit‘ der Natur“ (ebd., 248). Unsere Einstellung aber (von der es abhängt, ob wir frei handeln oder nicht), „hängt an nichts anderem als daran, dass wir selbst eben das wollen, was wir tun“ (ebd., 249). Dazu ist kein Indeterminismus erforderlich, sondern nur das Bewusstsein einer Option, die wir selbst, aus eigenem Willen, ergreifen. Was dies bedeutet, erläutert Gerhardt näher unter Hinweis auf das zweite Moment der Freiheit, das „in der Abwesenheit eines Zwangs [liegt], der unmittelbar vom Willen eines anderen ausgeht. Danach handelt jemand dann von selbst, wenn ihn kein anderer dazu zwingt“ (ebd.).

Doch wie es scheint, sind beide „Momente der Freiheit“ in Walden Two gegeben: Die Bewohner haben zweifellos das Bewusstsein verschiedener Handlungsoptionen, etwa derjenigen, Walden Two verlassen zu können, wenn sie dies wollten. Sie wollen es nur eben nicht. Wenn sie dort bleiben, dann ganz „von selbst“, sofern dies nicht mehr erfordert, als dass niemand sie dazu zwingt. Wie bereits zitiert, behauptet Frazier, dass die Bewohner „tun, was sie tun wollen und nicht, wozu sie gezwungen werden“. Es scheint, als könne Gerhardt sich gegen eine Vereinnahmung seines Freiheitsbegriffs durch Skinner nicht wehren, denn beide Momente der Freiheit liegen hier vor: Die Bewohner (i) „wollen selbst, was sie tun“ (Gerhardt), sie „tun, was sie tun wollen“ (Skinner), und (ii) „kein anderer zwingt sie dazu“ (Gerhardt), sie tun nichts, „wozu sie gezwungen werden“ (Skinner). Vielleicht könnte man einwenden, dass es sich in Walden Two sehr wohl um Zwang handle, wenn auch um eine äußerst subtile Spielart, die nicht beim Handeln, sondern beim Willen und seinen Motiven ansetzt. Doch diese Ausflucht widerspricht erstens der üblichen Bedeutung des Wortes „Zwang“, das stets ein Moment von Widerwilligkeit beinhaltet. Und zweitens steht ihr die cartesische Einsicht entgegen, der sich auch Gerhardt anschließen scheint, dass der Wille nicht gezwungen werden kann. Sofern ein Szenario wie das in Walden Two überhaupt denkbar ist, wird man zugestehen müssen, dass seine Bewohner wollen, was sie tun, und nicht dazu gezwungen werden. Dennoch wird man kaum bestreiten können, dass in Walden Two aufgewachsene Menschen nicht in dem Sinne über einen freien Willen verfügen, wie es bei „normal“ aufgewachsenen Menschen der Fall ist.

Allerdings erläutert Gerhardt die beiden „Momente der Freiheit“ im weiteren Verlauf seiner Überlegungen in einer Weise, die eine Vereinnahmung durch Skinner vielleicht doch noch verhindern könnte:

„Das Von-selbst-Anfangen ist nicht allein durch den physiologisch vermittelten Impuls zur eigenen Bewegung charakterisiert, sondern es hat ein *ergänzendes Kriterium* in der *Abgrenzung* gegenüber jedem Anderen seiner selbst. Wer etwas

ausdrücklich von sich aus tut, schließt damit aus, dass er *nur* das Werkzeug eines anderen ist. [...] Folglich liegt das vollständige Kriterium der Freiheit darin, dass die Tat *ihm allein* – und nicht dem Willen eines anderen – entspringt.“ (Gerhardt 1999, 258)

Doch es ist nicht klar, ob das ausreicht, um einen Zustand à la Walden Two als unfrei zu charakterisieren. Schließlich sind die Bewohner nicht *nur* das Werkzeug eines anderen, denn sie wollen ja tun, was sie tun. Zwar entspringen ihre Taten streng genommen nicht „ihnen allein“, sondern (auch) dem Willen Fraziers, doch gilt Entsprechendes wohl auch für sehr viele Taten, die wir ohne Zögern als frei ansehen würden: Wenn jemand mir vorschlägt, doch einmal ein bestimmtes Buch zu lesen, und ich dies tue, weil mich der Vorschlag überzeugt, dann entspringt die Tat streng genommen nicht mir allein, sondern (auch) dem Willen eines anderen; doch wird man darin wohl keinen Grund sehen, die Tat als unfrei zu betrachten. Der Unterschied liegt offenbar darin, dass ich in diesem Fall, anders als die Bewohner von Walden Two, aus „eigener Einsicht“ handle – ein von Gerhardt immer wieder betontes Merkmal der Selbstbestimmung. Genau diese „eigene Einsicht“ scheint den Menschen in Walden Two zu fehlen. Aus demselben Grund hat Robert Kane, wie bereits erwähnt, gegen die Auffassung Skinners eingewandt, dass der Wille dieser Menschen in einer wichtigen Hinsicht nicht ihr „eigener“ Wille sei (Kane 1996, 65). Doch diese Antwort, so plausibel sie auch ist, führt uns nur zu unserer Ausgangsfrage zurück: Was macht denn nun die *eigene* Einsicht und den *eigenen* Willen aus (im Gegensatz zu einer Einsicht oder einem Willen, die zwar auch Einsicht und Wille der betreffenden Person, aber irgendwie fremdbestimmt sind)? Solange diese Frage nicht beantwortet ist, wissen wir auch nicht, was genau einen im Sinne Gerhardts (und des Kompatibilismus) freien Menschen von den Bewohnern von Walden Two unterscheidet. Schließlich ist auch unser Wille durch externe Faktoren wie unsere Erziehung und das soziale Umfeld geprägt. Darin liegt die kritische Spitze des kaneschen Einwandes gegen den Kompatibilismus: Was ist es, wenn nicht der Indeterminismus, das meinen Willen zu meinem *eigenen* macht, aber dem Willen der Menschen in Walden Two fehlt?

Eine in der neueren philosophischen Literatur viel diskutierte Antwort auf die Frage nach dem „eigenen“ Willen ist diejenige Harry Frankfurts: Demnach gehören diejenigen Wünsche und Motive zu meinem *eigenen* Willen, mit denen ich mich vorbehaltlos („wholeheartedly“) identifiziere; dies tue ich, indem ich will, dass sie mein Handeln leiten. Die Freiheit des Willens besteht dann darin, wollen zu können, was man will, d. h. nur diejenigen Wünsche handlungsleitend werden zu lassen, mit denen man sich identifizieren kann (vgl. Frankfurt 1971; Frankfurt 1987).

Doch diese Antwort reicht offenbar nicht aus, um den Unterschied zwischen den Bewohnern von Walden Two und uns zu erklären, denn auch die Bewohner von Walden Two identifizieren sich vorbehaltlos mit ihren handlungsleitenden Wünschen. Alle Motive, die eine solche Identifikation stören könnten, sind ihnen ja ausgetrieben worden. Wie Kane zu Recht betont, können Konzeptionen von Willensfreiheit, die wie diejenige Frankfurts allein auf die interne Kohärenz des Willens abheben, den Unterscheid zwischen den Bewohnern von Walden Two und uns nicht verständlich machen (vgl. Kane 1996, 64 ff.).

Dennoch scheinen mir bei aller berechtigten Kritik zumindest drei Punkte an Frankfurts Konzeption plausibel zu sein: Erstens kann man etwas wollen, ohne dass es dem im emphatischen Sinn *eigenen* Willen entspricht. Es gibt demnach einen Unterschied zwischen dem, was man *wirklich* will, und dem, was man zwar will, aber auf eine Weise, die uns vom eigenen Willen entfremdet oder distanziert. Beispiele für eine solche Distanzierung sind Fälle von Willensschwäche, widerwilligem Suchtverhalten und bestimmte Formen von Selbstbetrug. Zweitens ist diese Unterscheidung keine, die uns einfach vorgegeben wäre, sondern sie hängt davon ab, wie wir uns *willentlich* zu unserem eigenen Willen verhalten. Was wir *wirklich* wollen, was unserer *eigener* Wille ist, muss in einem bestimmten Sinn *bei uns* liegen, wenn wir denn für die daraus entspringenden Handlungen verantwortlich sein sollen. Und drittens erfolgt die Entscheidung darüber, was unser eigener Wille ist, in einem Akt der Aneignung von Motiven, deren bloßes Vorhandensein zumeist nicht bei uns liegt, sondern uns *vorgegeben* ist. Sicherlich ist es gelegentlich möglich, ein Motiv aufgrund meiner eigenen Entscheidung überhaupt erst hervorzubringen, etwa wenn ich mich aus Pietätsgründen entscheide, ein ererbtes, aber wenig geliebtes Haustier zu behalten und mich nun erfolgreich bemühe, den Umgang mit dem Tier nicht bloß als lästige Pflicht zu empfinden. Doch normalerweise finden wir uns zu jedem gegebenen Moment mit bestimmten Motiven vor und bilden einen *eigenen* Willen aus, indem wir uns diese Motive aneignen oder eben nicht aneignen, uns mit ihnen identifizieren oder nicht. Der Akt der *Aneignung* oder *Identifikation* liegt bei uns, die Motive, auf die er sich richtet, normalerweise nicht.

Bei Frankfurt ergibt sich daraus ein dezisionistisches Moment in seiner Konzeption von Willensfreiheit, da die Aneignung eines Wunsches an nichts anderes gebunden ist als den faktischen Willen der jeweiligen Person. Gerade das macht es Frankfurt unmöglich, Skinners These zurückzuweisen, die Menschen in Walden Two seien frei, denn es ist durchaus denkbar, dass diese Menschen so konditioniert sind, dass sie sich vorbehaltlos mit ihren eigenen Wünschen identifizieren. Wenn wir also verständlich machen wollen, was es heißen könnte, dass der Wille dieser Menschen dennoch nicht ihr eigener ist, dann liegt es nahe, an dieser Stelle über Frankfurt hinauszugehen und an die Identifikation mit den eigenen Wünschen strengere Anforderungen zu stellen als das inhaltsleere Kriterium, dass sie *vorbehaltlos* erfolgen muss.

Eine Reihe von Autoren hat solche strengeren Anforderungen vorgeschlagen; die zentrale Idee ist stets, die Identifikation mit den eigenen Wünschen an *normative* Kriterien zu binden, seien dies die Werte der jeweiligen Person (Watson 1975), moralische Normen (Wallace 1994) oder einfach das Wahre und Gute (Wolf 1990). Auch der im Folgenden präsentierte Lösungsvorschlag wird in diese Richtung gehen. Allerdings möchte ich mich ihm über einen kleinen Umweg nähern, indem ich den Umgang mit destruktiven Affekten wie Neid und Eifersucht betrachte und die verhaltenstechnologischen Methoden in Walden Two mit der Haltung einer moralisch reifen Persönlichkeit vergleiche, wie Kant sie in seiner *Metaphysik der Sitten* entwirft. Auf diese Weise soll sowohl deutlich werden, was es heißen kann, einen *eigenen* Willen zu haben, als auch, warum die Bewohner von Walden Two ihn *nicht* haben.

3. Skinner und Kant über den Neid

Neid ist kein schönes Gefühl. Ovid veranschaulicht es als natternfressendes Weib mit bleichem Gesicht und dürrer Leib: „gelb sind vom Roste die Zähne, grün von Galle die Brust, voll giftigen Geifers die Zunge“ (Metam. II, 776–7). Auch wenn der Neid manche Verteidiger gefunden hat, die in ihm mit Mandeville und Adam Smith einen wichtigen Motor wirtschaftlicher Entwicklung sehen, ist er kein Gefühl, das man gerne hat. Neid ist nicht nur *schmerzlich* für den, der ihn hat, sondern auch moralisch *verwerflich*, denn wer Neid empfindet, ärgert sich über etwas, das eigentlich Freude hervorrufen sollte, nämlich das Wohlergehen anderer. Wie Schadenfreude ist auch Neid ein Gefühl, das eine emotionale Bewertung enthält, die unserem moralischen Urteil zuwiderläuft. Indem der Neid sich auf das richtet, was andere haben oder können, man selbst aber entbehrt, verstärkt er außerdem das Bewusstsein eben jenes Mangels und das der eigenen Unterlegenheit. Nie fühlt man sich so erfolglos wie im Neid auf die Erfolge anderer. Die damit verbundene Frustration kann leicht in Aggression umschlagen, so dass die jüdisch-christliche Tradition auf den Zusammenhang zwischen Neid und Gewalt den paradigmatischen Fall eines Verbrechens gründet, nämlich den Brudermord Kains. Wie die Scham gehört der Neid dieser Tradition zufolge jedoch nicht zur gottgeschaffenen Natur des Menschen, sondern ist eine Folge des Sündenfalls. Adam und Eva im Paradies kannten noch keinen Neid.

Skinner verspricht uns nun, den paradiesischen Zustand einer neidfreien Gesellschaft verhaltenstechnologisch herbeizuführen. Neid ist ein wichtiges Problem für den Entwurf einer zwangs- und konkurrenzfreien Gesellschaft, denn wenn destruktive Gefühle wie Neid erst einmal aufkommen, dürften sich schädliche Folgen kaum ohne inneren oder äußeren Zwang unterbinden lassen. Skinner widmet der Überwindung des Neides daher eine ausführliche Schilderung, die damit beginnt, dass die Gruppe der Besucher in das Wohnheim der ein- bis dreijährigen Kinder geführt wird. Einige der Kinder machen sich mit ihrer Betreuerin Mrs. Nash gerade auf den Weg zu einem Picknick, während die übrigen im Haus bleiben müssen:

„„What about the children who can't go?“ said Castle. „What do you do about the green-eyed monster?“ Mrs. Nash was puzzled. „Jealousy. Envy.“ Castle elaborated. „Don't the children who stay home ever feel unhappy about it?“ – „I don't understand“, said Mrs. Nash“ (Skinner 1948/2005, 91).

Nachdem die Gäste das Wohnheim verlassen haben, erläutert Frazier:

„„I think Mrs. Nash's puzzlement [...] is proof enough that our children are seldom envious or jealous. Mrs. Nash was twelve years old when Walden Two was founded. [...] She's a good example of the Walden Two product. She could probably recall the experience of jealousy, but it's not part of her present life“ (ebd., 92).

Eifersucht und Neid, so Frazier weiter, hatten ihren Sinn in konkurrenzbestimmten Gesellschaften, nicht aber in Walden Two:

„But when a particular emotion is no longer a useful part of a behavioral repertoire, we proceed to eliminate it.“ – „Yes, but how?“ – „It’s simply a matter of behavioral engineering. [...] The techniques have been available for centuries. We use them in education and in the psychological management of the community“ (ebd., 93).

Hier haben wir die beiden für unseren Zusammenhang zentralen Thesen: Erstens lassen sich destruktive Emotionen durch Verhaltenstechnologie vollständig abschaffen; und zweitens bedient man sich dabei im Grunde derselben Methoden, die in der Erziehung seit jeher zur Anwendung gekommen sind, wenn auch in wissenschaftlich optimierter Form.

Dass die erste These nicht sehr plausibel ist, wird unter anderem an einem Beispiel deutlich, anhand dessen Frazier seinen Gästen die Funktionsweise der Verhaltenstechnologie erläutert:

„[...] we get our ethical training in early. Take this case. A group of children arrive home after a long walk tired and hungry. They’re expecting supper; they find, instead, that it’s time for a lesson in self-control: they must stand for five minutes in front of steaming bowls of soup. [...] We regard it as a fairly elementary test [...]. [A] more advanced stage [...] brings me to my point. When it’s time to sit down to the soup, the children count off, heads and tails. Then a coin is tossed and if it comes up heads, then the ‚heads‘ sit down and eat. The ‚tails‘ remain standing for another five minutes“ (Skinner 1948/2005, 99-100).

Auf diese Weise, so Frazier, lernen die Kinder schließlich, Emotionen wie Neid und Eifersucht ganz abzulegen. Dass die Methoden der skinnerischen Verhaltenstechnologie grausam und menschenverachtend sind, muss wohl nicht eigens betont werden. Dass sie zum gewünschten Erfolg führen, ist höchst unwahrscheinlich. Doch selbst wenn wir diese gravierenden Bedenken bei Seite setzen, bleibt die weitere Frage, ob die Verhaltenstechnologie nur eine Optimierung derjenigen Methoden darstellt, die Menschen seit jeher in der Erziehung ihrer Kinder befolgt haben. Dabei geht es mir hier nicht um eine historische Fragestellung; sicherlich waren Kinder in der Vergangenheit häufig weitaus brutaleren Erziehungsmethoden ausgesetzt als in Walden Two. Ich möchte vielmehr fragen, was als ein *vernünftiger* und *reifer* Umgang mit Gefühlen wie Neid und Eifersucht gelten kann und ob eine Erziehung, die zu einem solchen Umgang befähigen will, als vorwissenschaftliche Form der Verhaltenstechnologie verstanden werden kann.

Eine bemerkenswerte Antwort auf diese Frage können wir einem Autor entnehmen, der gemeinhin nicht gerade als großer Kenner der emotionalen Seite der menschlichen Seele gilt, nämlich Immanuel Kant. In der *Metaphysik der Sitten* schreibt Kant:

„Der Neid (*livor*), als Hang das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, obzwar dem seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter Neid, sonst aber nur Mißgunst (*invidentia*) heißt, ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein

Unwille, unser eigen Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maßstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer zu schätzen und diese Schätzung zu versinnlichen wissen“ (Kant 1797, 458f.).

Anders als Skinner fragt Kant hier nach den Ursachen des Neides und lokalisiert sie, psychologisch höchst plausibel, in einem mangelnden Selbstwertgefühl des Neiders, der den Maßstab seines eigenen Wohls nicht in sich selbst findet, sondern nur „in Vergleichung mit dem Wohl Anderer“. Eine Erziehung, die darauf aus ist, Gefühle wie Neid erst gar nicht aufkommen zu lassen, muss daher das Selbstwertgefühl und die Urteilsfähigkeit der Kinder stärken, so dass sie, wie Kant es ausdrückt, ihr eigenes Wohl nach dessen innerem Wert beurteilen können, ohne sich dabei mit anderen vergleichen zu müssen. In seiner Pädagogik-Vorlesung führt Kant diesen Punkt näher aus:

„Der Neid wird erregt, wenn man ein Kind aufmerksam darauf macht, sich nach dem Werthe Anderer zu schätzen. Es soll sich vielmehr nach den Begriffen seiner Vernunft schätzen. Daher ist die Demuth eigentlich nichts anders, als eine Vergleichung seines Werthes mit der moralischen Vollkommenheit. [...] Wenn der Mensch seinen Werth nach Andern schätzt, so sucht er entweder sich über den Andern zu erheben, oder den Werth des Andern zu verringern. Dieses letztere aber ist Neid“ (Kant 1803, 491).

Vielleicht kann man gegen Kant einwenden, dass die Gleichsetzung von innerem Maßstab und moralischer Vollkommenheit zu kurz greift. Schließlich kann man den eigenen Wert auch nach anderen als im engeren Sinn moralischen Gesichtspunkten beurteilen, ohne sich dabei mit anderen Menschen zu vergleichen. Darauf werde ich noch zurückkommen. Doch im zentralen Punkt hat Kant sicherlich Recht: Wer Kinder so erziehen will, dass sie möglichst wenig unter Neid leiden, muss ihnen *eigene* Bewertungsmaßstäbe vermitteln – Kant spricht von „Begriffen der Vernunft“ –, die sie von einem Vergleich mit anderen Menschen und deren Urteil unabhängig machen. Kant bringt dies in der Pädagogik-Vorlesung auf die knappe Formel: „Selbstschätzung und innere Würde statt der Meinung der Menschen“ (Kant 1803, 493). Das soll natürlich nicht bedeuten, dass man sich um die Meinung anderer Menschen nicht kümmert, sondern nur, dass man über einen von ihrer Meinung unabhängigen Maßstab dafür verfügt, was gut und richtig ist. Nach Kant ist ein solcher Maßstab das Sittengesetz, das im Kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt. Wer über diesen Maßstab verfügt, mag sich immer noch mit anderen vergleichen, doch das Wohlergehen anderer hat nun keinen direkten Einfluss mehr auf die Selbsteinschätzung, die sich allein nach dem eigenen moralischen Wert richtet. Damit verliert der Neid seine Basis in der emotionalen Ökonomie der Person. Im Idealfall empfindet eine moralisch gefestigte Persönlichkeit keinen Neid, da ihr Selbstwertgefühl nicht davon abhängt, wie es anderen ergeht.

Allerdings dürften die allermeisten Menschen hinter diesem Ideal zurückbleiben und gelegentlich so etwas wie Neid empfinden, wenn auch zweifellos in sehr unterschiedlichen Maßen und Graden. Tatsächlich geht Kant nicht davon aus, dass Neidgefühle sich

völlig vermeiden lassen, denn die „Regungen des Neides liegen [...] in der Natur des Menschen“ (Kant 1797, 459). Eine moralisch reife oder, wie Kant es nennt, eine tugendhafte Persönlichkeit muss daher in der Lage sein, mit diesen Regungen, sollten sie denn auftreten, angemessen umzugehen. Es gilt zu verhindern, dass aus einem mehr oder weniger kurzlebigen Gefühl des Neides „qualifizierter Neid“ wird, also eine dauerhafte, das Denken und Handeln der Person prägende Haltung. Kant erläutert dies in der *Metaphysik der Sitten* am Beispiel von Zorn und Hass folgendermaßen:

„Affecten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden [...]. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verschwärtet sich [...] nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Haß im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der ihr nachgehungen wird, läßt Überlegung zu und verstattet dem Gemüth sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief zu wurzeln und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böse, d. i. ein wahres Laster, ist“ (Kant 1797, 407-408).

Tugend besteht nach Kant darin, dass der Mensch „alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin Herrschaft über sich selbst“ (Kant 1797, 408). Das bedeutet im Fall destruktiver Affekte wie Zorn oder Neid, sie erst gar nicht als möglichen Handlungsgrund zuzulassen, oder, wie Kant es nennt, sie nicht „in seine Maxime aufzunehmen“. Unter einer Maxime versteht Kant eine Handlungsregel, in der die Motive der handelnden Person in einer nicht auf Einzelfälle beschränkten, sondern regelhaften und insofern vernünftigen Form zum Ausdruck kommen. Vernünftiges Handeln besteht nach Kant daher darin, nicht einfach seinen gerade drängenden Neigungen und Affekten zu folgen, sondern nach Maximen zu handeln. Eine tugendhafte, d. h. moralisch gefestigte Persönlichkeit wird Kant zufolge nun eventuelle Regungen des Neides anders behandeln als Regungen des Hungers oder des Mitleids. Letztere nimmt sie in ihre Maxime auf, etwa indem sie sich vornimmt, mit Genuss zu essen und Wert auf die Qualität der Nahrungsmittel zu legen oder, im Fall des Mitleids, zum Beispiel einen bestimmten Prozentsatz ihres Einkommens an Hilfsorganisationen zu spenden. Die Maxime, schlecht über Menschen zu sprechen, die erfolgreicher sind als sie selbst, wird sich eine moralisch reife Persönlichkeit aber selbst dann nicht zu eigen machen, wenn sie gelegentlich Regungen des Neides verspüren sollte. Das ist gemeint, wenn Kant sagt, dass die tugendhafte Person das Böse (hier also den Neid) nicht in ihre Maxime aufnimmt. – Nur am Rande sei erwähnt, dass diese Auffassung nicht impliziert, dass uns unser eigener Wille völlig durchsichtig ist. Wie Kant betont, können wir uns über unsere eigenen Maximen täuschen, obwohl die *Entscheidung* über unsere Maximen ganz bei uns liegt. Auch ist Kant nicht auf ein hyperrationalistisches Bild des Menschen festgelegt, wonach jede unserer Handlungen auf bewussten Entscheidungen beruht. Eine Funktion von Maximen besteht gerade darin, durch den Regelcharakter habituelle und gleichwohl rational kontrollierte Handlungsweisen zu ermöglichen. Auch die Entscheidung darüber, welche Motive wir in unsere Maxime aufnehmen, muss nicht

bewusst gefällt werden, sondern kann im Grenzfall einfach darin bestehen, sich *nicht* dazu zu entscheiden, ein bestimmtes Motiv *nicht* zu berücksichtigen (vgl. Willaschek 1992, 64 ff.).

Es ist wichtig sich klarzumachen, dass die Wahl einer Maxime eine Bewertung der eigenen Motive voraussetzt, die sich von einer bloßen Zweck-Mittel-Abwägung grundsätzlich unterscheidet. Für einen zweckrationalen Nutzenmaximierer sind alle Wünsche, Motive und Neigungen prinzipiell gleichwertig. Empfindet er Neid, so ist das ein Motiv neben anderen und muss als solches in der rationalen Nutzenabwägung berücksichtigt werden. Dass es unmoralisch wäre, der beneideten Person zu schaden, spricht aus dieser Sicht genau dann gegen eine entsprechende Handlung, wenn und soweit man den Wunsch hat, moralisch zu sein. Es käme dann darauf an, was größer ist: der Neid oder der Wunsch, moralisch zu sein.

Doch diese Perspektive lässt außer Betracht, dass es *stets* moralisch falsch ist, aus Neid zu handeln, ganz gleich, wie groß der Neid ist und zu welchen Handlungen er uns motiviert. Es ist bereits das *Motiv*, das moralisch verwerflich ist. Deshalb wird eine moralisch reife Persönlichkeit den Neid nicht in ihre Maxime aufnehmen und ihn damit als möglichen Grund ihres Handelns ausschließen. Anders gesagt: Dass eine bestimmte Handlung einer von ihr beneideten Person schadet, wird eine reife Persönlichkeit noch nicht einmal *prima facie* als Grund für diese Handlung anerkennen.

Kants Konzeption des Umgangs mit destruktiven Gefühlen ist also zweistufig. Erstens muss man sich bemühen, Neid, Eifersucht, Schadenfreude usw. vorzubeugen, indem man Bewertungsmaßstäbe erwirbt bzw. vermittelt, die vom Urteil anderer Menschen und einem Vergleich mit ihnen unabhängig machen. Kant denkt hier vor allem an moralische Grundregeln, die sich aus dem Kategorischen Imperativ ergeben. Zweitens dienen dieselben Maßstäbe dazu, destruktive Gefühle, wenn sie denn auftreten, aus dem Bereich möglicher Handlungsgründe auszuschließen und ihnen so den Einfluss auf das eigene Handeln zu verwehren.

Unsere Frage lautete, was Skinners Verhaltenstechnologie von traditionellen Erziehungsmethoden unterscheidet, um so zu verstehen, warum diese im Fall des Gelingens zur Ausbildung eines *eigenen* Willens führt und jene nicht. Um diese Frage zu beantworten, hatte ich am Beispiel des Neides gefragt, wie eine reife Persönlichkeit (als Ergebnis einer gelungenen Erziehung) mit destruktiven Gefühlen umgeht, um dann feststellen zu können, ob ein reifer Umgang mit Neidgefühlen ein denkbares Produkt einer verhaltenstechnologisch optimierten Sozialisation ist. Wie wir gesehen haben, erfordert ein reifer Umgang mit Regungen des Neides einen über Nutzenmaximierung hinausgehenden normativen Maßstab und die Fähigkeit, Motive im Lichte dieses Maßstabs zu überprüfen und gegebenenfalls zu verwerfen. Die Frage lautet daher, ob ein solcher Maßstab und die entsprechende Fähigkeit zur Überprüfung der Motive eine verhaltenstechnologische Vermittlung erlauben.

Überraschenderweise scheint dies tatsächlich der Fall zu sein: Nichts spricht dagegen, dass die Bewohner von Walden Two aufgrund positiver Konditionierung ein Wertesystem so weit verinnerlichen, dass sie auch sich selbst daran messen (und nicht am Wohlergehen anderer). Und warum sollten sie nicht ihre Motive daraufhin überprüfen, ob sie mit diesem Wertesystem übereinstimmen, und ihnen nur in diesem Fall in ihren

Entscheidungen Gewicht geben? Vielleicht ist es denkbar, dass bei optimalem Einsatz von Verhaltenstechnologie unerwünschte Motive gar nicht mehr vorkommen, doch das bedeutet nicht, dass die Bewohner von Walden Two nicht in der Lage wären, auf ihre Motive kritisch zu reflektieren, sondern nur, dass das Ergebnis immer positiv ausfiele. Wie Robert Kane betont, fehlt es den Menschen in Walden Two nicht an der Fähigkeit zur Reflexion (Kane 1996, 66).

Hier könnte man vielleicht einwenden, dass sich die kritische Reflexion in Walden Two nicht auf *alle* eigenen Motive beziehen kann. Schließlich schlägt sich die Verinnerlichung der in Walden Two vermittelten Werte und Normen auch in den Motiven der Personen nieder, und zumindest diejenigen Motive, die unmittelbar das herrschende Wertesystem widerspiegeln, müssten von einer kritischen Überprüfung ausgenommen sein. Eine (hier hypothetisch unterstellte) Verhaltenstechnologie, die Regungen wie Neid effektiv ausmerzen kann, kann vermutlich auch eine feste Wertorientierung ankonditionieren, die es erlaubt, andere Motive kritisch zu hinterfragen. Doch sofern sie ankonditioniert ist, kann diese Wertorientierung nicht selbst kritisch hinterfragt und revidiert werden.

Das mag richtig sein. Doch ich fürchte, dass es nicht ausreicht, die kantische Konzeption einer tugendhaften Persönlichkeit vor der Denkmöglichkeit ihrer verhaltenstechnologischen Realisierung zu schützen. Der Grund ist, dass der von Kant ins Auge gefasste normative Maßstab, nämlich das Sittengesetz, ebenfalls nicht kritisch hinterfragt und revidiert werden kann. Sein Inhalt ist der menschlichen Vernunft fest eingeschrieben; man kann es anerkennen, man kann es befolgen oder auch nicht befolgen, aber weder kann man vernünftigerweise seine normative Verbindlichkeit anzweifeln noch kann man es inhaltlich verändern. Eine kritische Überprüfung erübrigt sich damit. Man kann sich Kant zufolge die eigenen Motive aneignen, indem man sie am Maßstab des Sittengesetzes misst und gegebenenfalls in die eigene Maxime aufnimmt. Das Sittengesetz jedoch kann man sich nicht in diesem Sinn zu eigen machen, weil es vernünftigerweise nicht zur Disposition steht. Woran sollte man Kant zufolge die Richtigkeit des Sittengesetzes auch messen? Zwar bezeichnet Kant das Sittengesetz als Ausdruck unserer Autonomie und Ergebnis der Selbstgesetzgebung der Vernunft, doch ist diese Vernunft nicht meine oder deine, sondern es ist die allen Menschen gemeinsame Vernunft. Für jeden einzelnen Menschen ist das kantische Sittengesetz etwas Vorgegebenes, das einer kritischen Überprüfung entzogen ist.

4. Selbstrevision und eigener Wille

Es könnte scheinen, als seien wir mit Kant nicht wirklich über den Vorschlag Frankfurts hinausgekommen. Es hätte sich dann nur gezeigt, dass die Frankfurtsche Idee, den *eigenen* Willen als den *angeeigneten* Willen zu verstehen, bereits eine kantische Idee ist. Man eignet sich seine Motive an, indem man sich mit ihnen identifiziert oder, kantisch gesprochen, indem man sie in seine Maxime aufnimmt. Doch tatsächlich hat uns Kants Auffassung einer befriedigenden Konzeption des eigenen Willens einen wichtigen Schritt näher gebracht. Anders als bei Frankfurt wird bei Kant nämlich deutlich, dass die An-

eignung der eigenen Motive nicht als Ergebnis einer Nutzenmaximierung verstanden werden kann, denn es geht nicht darum, die gegebenen Motive möglichst effektiv zu verwirklichen, sondern die Motive selbst einer kritischen Überprüfung zu unterziehen. Dazu ist ein normativer Maßstab notwendig, der über bloße Nutzenmaximierung hinausgeht. Wie wir soeben gesehen haben, stellt sich für diesen Maßstab allerdings erneut die Frage, was ihn zu meinem eigenen macht. Ist der Maßstab mir einfach vorgegeben, sei es durch Verhaltenstechnologie oder durch eine überindividuelle und unveränderliche Vernunft, dann bleibt unverständlich, warum Motive, die ich mir in Übereinstimmung mit diesem Maßstab aneigne, im emphatischen Sinn meine eigenen sein sollten. Dass selbst eine tugendhafte Person im Sinne Kants Ergebnis einer verhaltenstechnologischen Programmierung sein könnte, veranschaulicht genau diesen Punkt.

Um die Idee der Selbstaneignung des Willens für eine kompatibilistische Konzeption der Willensfreiheit nutzbar zu machen, müssen wir daher meines Erachtens über Kant hinausgehen und die Gleichsetzung des *eigenen* normativen Maßstabs mit dem *allgemeingültigen* Sittengesetz aufgeben. Selbst wenn es ein solches allgemeines Moralprinzip geben sollte, ist es nicht die Instanz, welche die Ausbildung eines eigenen Willens verständlich machen kann. Dazu darf der normative Maßstab, an dem ich meine Motive überprüfe, mir nicht als unabänderlich vorgegeben sein, sondern muss selbst einer kritischen Überprüfung und möglichen Revision zugänglich sein. Andererseits kann die Lösung nicht einfach dieselbe sein wie auf der Ebene der Motive, dass nämlich die *eigenen* Maßstäbe diejenigen sind, die man sich nach gewissen anderen Maßstäben angeeignet hat, denn das würde in einen potentiell unendlichen Regress führen. Auch eine dezisionistische Lösung, wonach man sich bestimmte Maßstäbe eben einfach aneignet, ohne dazu *weiterer* Maßstäbe zu bedürfen, kann sicher nicht überzeugen.

Ich möchte abschließend eine Lösung für dieses Problem andeuten, die an den ursprünglich auf Georg Simmel zurückgehenden Begriff des „individuellen Gesetzes“ anknüpft, den Volker Gerhardt zur Explikation seiner Konzeption von Selbstbestimmung fruchtbar gemacht hat. Zunächst ist dazu festzuhalten, dass auch Gerhardt, wie Kant und Frankfurt, den eigenen Willen als Ergebnis einer Aneignung oder Identifikation versteht, nämlich der Aneignung von kausal wirksamen *Motiven* als eigenen *Gründen*: Wir „erkennen [...] nicht nur bestimmte wirksame Motive unseres Handelns [...], sondern wir machen *zugleich* deutlich, dass wir sie für uns selbst *anerkennen*. Wir *eignen sie uns an* [...]. Und diese von uns nicht nur erkannten, sondern *anerkannten Motive* bezeichnen wir als *unsere eigenen Gründe*“ (Gerhardt 1999, 294). Dabei machen wir die Entscheidung darüber, welche Motive wir anerkennen und welche nicht, Gerhardt zufolge von unserem „Selbstbegriff“ abhängig, also davon, als was wir uns jeweils selbst verstehen. Jeder Mensch verfügt demnach über zahlreiche praktisch relevante Elemente seines Selbstverständnisses oder Selbstbegriffe, etwa als Hochschul-lehrer, Opernfreund, Liebhaber, Staatsbürger usw. Für unseren Zusammenhang ist nun entscheidend, dass diese Selbstbegriffe einerseits (i) normative Implikationen haben, andererseits (ii) aber in konkreten Situationen miteinander konfliktieren können (Gerhardt 1999, 373).

(i) Die normativen Implikationen unseres Selbstbegriffs ergeben sich Gerhardt zufolge daraus, dass ich zur Ausübung derjenigen Verhaltensdispositionen, die mit einem

bestimmten Selbstverständnis einhergehen, häufig einen Widerstand überwinden muss: Wenn ich mich als Hochschullehrer begreife und das in der konkreten Situation bedeutet, dass ich morgens um neun Uhr eine Prüfung abnehme, dann *will* ich normalerweise auch, dass ich zum Prüfungstermin pünktlich erscheine, denn dieses Wollen ist eine *Konsequenz* daraus, dass ich mich mit meiner Rolle als Hochschullehrer identifiziere. Wenn ich aber um 8.30 Uhr gemütlich beim Frühstück sitze und es draußen regnet, so dass ich gar eine Lust habe, das Haus zu verlassen, dann tritt mir meine Identifikation mit der Rolle als Hochschullehrer als ein Sollen entgegen: Auch wenn ich keine Lust habe, das Haus zu verlassen, *soll* ich dies doch tun, um rechtzeitig zur Prüfung zu erscheinen. Gerhardt zufolge ergibt sich dieses Sollen daraus, dass eine Handlung, die in der vernünftigen Konsequenz meines Selbstverständnisses liegt, auf einen motivationalen Widerstand stößt (Gerhardt 1999, 386).

(ii) Allerdings konfliktieren Selbstbegriffe und deren praktische Umsetzung nicht nur mit entgegenstehenden gleichsam naturwüchsigen Motiven, sondern auch mit anderen normativ aufgeladenen Selbstbegriffen und Ansprüchen. Wenn am Morgen der Prüfung mein Kind erkrankt und meine Fürsorge braucht, dann liegt es in der Konsequenz meines Selbstverständnisses als Vater, dass ich mich um mein Kind kümmere. Wenn dem meine Pflichten als Hochschullehrer entgegenstehen, dann haben wir es laut Gerhardt mit einem *moralischen Problem* zu tun (Gerhardt 1999, 373). Ein solches Problem ergibt sich aus dem Konflikt zwischen Selbstverständnissen, mit denen man sich identifiziert, die aber in der konkreten Situation zu unvereinbaren Handlungsanforderungen führen, so dass sich die Frage „Was soll *ich* in der gegebenen Situation nun tun?“ mit besonderer Dringlichkeit stellt. Dabei können wir uns zwar an allgemeinen moralischen Regeln orientieren, doch die Entscheidung, wie *ich* mich in der konkreten Situation verhalten soll, lässt sich durch keine allgemeine Regel beantworten: Es „relativieren sich alle Grundsätze wechselseitig je nach den Ansprüchen des Handelnden und den Erfordernissen der Situation. Da gibt es kein hierarchisches System von Regeln, das eine bestimmte Handlung erzwingen könnte“ (Gerhardt 1999, 366). Ob ich also bei meinem Kind bleiben oder es, um den Prüfungstermin wahrzunehmen, in der Obhut einer anderen Person lasse, das lässt sich aus keiner allgemeingültigen Regel ableiten, sondern ergibt sich allein daraus, welche „Elemente meines Selbstbegriffs“ in der gegebenen Situation für mich „leitend“ sind (vgl. Gerhardt 1999, 373).

Dieser Selbstbegriff, so Gerhardt, ist ein „Inbegriff von Regeln“ (ebd.), auf die ich mich festlege, indem ich mich in einer bestimmten Weise (als Vater, Hochschullehrer, usw.) verstehe. Wenn ich mich dazu entscheide, bei meinem Kind zu bleiben, lege ich mich auf die Regel fest, dass mein Kind in derartigen Situationen vorgeht. Diese Regel ist das, was Kant als eine „*Maxime*“ bezeichnet: Eine Festlegung darauf, wie ich in vergleichbaren Situationen handeln will. Gerhardt versteht sie (in terminologischer Anlehnung an Simmel und in sachlicher Übereinstimmung mit Kant) als ein „individuelles Gesetz“ (ebd., 404). Mit Rekurs auf diese Regel kann ich meine Entscheidung in einer Weise begründen, die auch für andere Personen nachvollziehbar ist: Ich musste mich in dieser Situation eben um mein Kind kümmern. Das können prinzipiell auch diejenigen verstehen, die sich in einer vergleichbaren Situation anders entschieden hätten. Die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der jeweiligen Situation und die Tatsache, dass kein

universelles Prinzip mir meine Entscheidung abnehmen kann, stehen einer mitteilbaren und insofern allgemeinen und vernünftigen Begründung meines Tuns daher nicht entgegen.

Hier ist nicht die Gelegenheit, die normative Angemessenheit dieser individualistischen und partikularistischen Konzeption von Moral zu diskutieren. Mit Blick auf unsere Frage nach dem *eigenen* Willen können wir aber folgende, von Gerhardts moralphilosophischem Partikularismus unabhängigen Punkte festhalten: Auch die normativen Maßstäbe, nach denen ich beurteile, welche Motive zu meinem *eigenen* Willen gehören, werden zu *meinen* Maßstäben dadurch, dass ich sie mir aneigne oder mich mit ihnen identifiziere. Gerhardt zufolge geschieht dies dadurch, dass ich die faktischen Handlungsdispositionen und Rollenverständnisse, mit denen ich mich jeweils vorfinde, ausdrücklich anerkenne und mir zu eigen mache. Besonders moralische Probleme (Konflikte zwischen Elementen meines Selbstverständnisses) zwingen mich dazu, mein Selbstverständnis zu überdenken, eventuell zu revidieren und mich so mit ihm zu identifizieren oder mich von ihm zu distanzieren. Die Maßstäbe zur Bewertung meiner Motive sind genau dann meine eigenen, wenn sie in ihrer jetzigen Form nicht *nur* das Ergebnis von Genen, Erziehung und sozialer Umwelt sind, sondern *auch* von Stellungnahmen und Revisionen abhängen, die ich im Lichte meines jeweiligen Selbstverständnisses bisher an ihnen vorgenommen habe und zukünftig vornehmen werde.

Dazu ist kein weiteres Set von allgemeinen Regeln und Maßstäben für das Revidieren von Regeln und Maßstäben erforderlich, denn daraus ergäbe sich ein infinites Regress. Stattdessen zeigt Gerhardts These, wonach Selbstverständnisse stets komplex und in sich pluralistisch aufgebaut sind, dass ein normativer Maßstab (Gerhardt: ein Selbstbegriff), nach dem ich meine *Motive* beurteile und mir aneigne, zugleich als Grundlage zur Beurteilung anderer normativer *Maßstäbe* dienen kann. So könnte jemand, der bisher seine beruflichen Verpflichtungen über alles andere gestellt und ihnen schon manchen Familienurlaub geopfert hat, angesichts der Bitte seines kranken Kindes, heute bei ihm zu bleiben und nicht zur Arbeit zu gehen, die Regel in Frage stellen, wonach der Beruf stets vorgeht. Hier wäre eine von der Person akzeptierte Norm (nämlich sich um seine Kinder zu kümmern) Grundlage für die Revision einer anderen Norm. Dieselbe Norm, die in diesem Fall Grundlage der Revision ist, kann in einer anderen Situation natürlich selbst kritisch hinterfragt und gegebenenfalls revidiert werden. Die Möglichkeit einer solchen Selbstrevision normativer Maßstäbe ist ein wesentliches Merkmal praktischer Rationalität. Gerhardt zufolge ist es denn auch unser Selbstverständnis als *rationale* Wesen, an dem wir uns in letzter Instanz orientieren müssen:

„Wie ist aber eine [...] Entscheidung zwischen zwei konfliktierenden Selbstbegriffen überhaupt möglich? Gibt es eine Instanz, die dafür noch Kriterien hat? [...] Über konkurrierende Selbstbegriffe der Person kann nur ein Selbstverständnis entscheiden, das für beide in gleicher Weise zuständig ist. Das aber ist der Selbstbegriff als vernünftiges Wesen“ (Gerhardt 1999, 379).

Das könnte so klingen, als folge aus diesem allgemeinsten und umfassendsten Selbstbegriff, den ich mit allen anderen vernünftigen Wesen teile, wie ich mich in einem be-

stimmten Konflikt (etwa zwischen Vaterpflichten und beruflichen Aufgaben) zu entscheiden habe. Aber das kann Gerhardt unmöglich meinen, da er wiederholt betont, dass die Antwort auf die Frage, was ich in einer konkreten Situation tun soll, nicht aus allgemeinen Regeln folgt, sondern meine eigene Entscheidung erfordert. Es ist daher meines Erachtens irreführend, wenn Gerhardt nahe legt, die Vernunft enthalte Kriterien jenseits des jeweiligen Selbstverständnisses der Person, unter Rückgriff auf die sich moralische und andere Konflikte auflösen lassen. Tatsächlich ist „der Selbstbegriff als vernünftiges Wesen“ nur insofern grundlegend, als er, wie Gerhardt etwas später ausführte, „genaugenommen hinter jedem Rollenkonzept [steht]. Er bezeichnet keine separate soziologische oder psychologische Funktion [...]; vielmehr fundiert und organisiert der Selbstbegriff des vernünftigen Wesens jedes mögliche Selbstverständnis, sofern es Handlung und Verständigung einschließt“ (Gerhardt 1999, 394). Ein vernünftiges Wesen zu sein, so verstehe ich Gerhardt, bedeutet in dieser Hinsicht vor allem, die praktischen Konsequenzen der verschiedenen Elemente des eigenen Selbstverständnisses im Blick zu behalten und ihre Konsistenz mit den Konsequenzen anderer Elemente zu überprüfen. Welchem Selbstbegriff ich aber in einer konkreten Konfliktsituation den Vorrang einräume, kann ich natürlich nicht allein dadurch entscheiden, dass ich mich als vernünftiges Wesen verstehe, sondern nur dadurch, dass ich dies *auch* in meinen Rollen als Vater und Hochschullehrer tue und meine Entscheidung, wie immer sie ausfallen mag, unter den Anspruch der individuellen Konsequenz und der intersubjektiven Mittelbarkeit und Nachvollziehbarkeit stelle. (Letzteres erfordert nicht, dass andere meine Entscheidung richtig finden müssten.)

Es gibt demnach keinen archimedischen Punkt, von dem aus eine Person entscheiden oder herausfinden kann, wer sie ist und was ihr *eigener* Wille ist. Vielmehr hängt die Anerkennung von Motiven als *eigenen* (die „Aufnahme in meine Maxime“) von normativen Maßstäben ab, deren Status als meinen *eigenen* stets unter dem Vorbehalt einer kritischen Revision steht. Diese Revision bemisst sich an anderen Regeln und Maßstäben, die ich als meine eigenen anerkenne, die aber selbst ebenso unter Revisionsvorbehalt stehen (und insofern gerade nicht, wie Frankfurt fordert, vorbehaltlos anerkannt werden). Trotz des präsumtiven Charakters ihrer Geltung sind diese Regeln und Maßstäbe, solange ich sie anerkenne, jedoch in einem sehr soliden Sinn meine *eigenen*: Ihre Anerkennung, Revision oder komplette Ablehnung hängt von *meinen* Erfahrungen, *meinen* Überlegungen und *meinen* Entscheidungen und nicht von denen irgendeines anderen Menschen ab. Diese Konzeption nimmt insofern eine Mittelposition zwischen den Auffassungen Frankfurts und Kants ein: Anders als Frankfurt bindet sie die Anerkennung von Motiven an normative Maßstäbe und entgeht so dem Vorwurf des Dezisionismus und der bloßen Selbstbejahung des eigenen Willens. Anders als Kant knüpft sie die Anerkennung von Motiven aber nicht an eine allgemeingültige und unveränderliche Norm, die keinen Raum für individuelle Stellungnahmen lässt und daher das jeweils *Eigene* des eigenen Willens nicht verständlich machen kann.

Es mag zunächst so scheinen, als gehe auch Gerhardts Konzeption der individuellen Selbstbestimmung nicht über den Anspruch einer intern kohärenten Willensbildung hinaus, da sie ja vor allem auf die Konsistenz unserer verschiedenen Selbstbegriffe und ihrer praktischen Konsequenzen abhebt. Gerhardt wäre dann letztlich doch demselben

Einwand ausgesetzt, den Kane gegen Frankfurt richtet, nämlich dass interne Kohärenz nicht ausreicht, um Fälle radikaler Manipulation des Willens wie in Walden Two auszuschließen. Doch das ist nicht der Fall. Während Frankfurt den Willen gleichsam als ein in sich geschlossenes System betrachtet, in dem die Wünsche niederer Ordnung mit denen höherer Ordnung in Einklang gebracht werden müssen, sieht Gerhardt die Person und ihren Willen im Kontext einer einmaligen und insofern radikal kontingenten Situation, in der *meine* Entscheidung erforderlich ist. Der Konflikt zwischen verschiedenen Elementen meines Selbstverständnisses ereignet sich nicht *innerhalb* meines Willens, sondern angesichts einer bestimmten Situation, in der ich handeln muss. Der Problemdruck geht nicht primär von der Person und ihrem Willen aus, sondern von der Welt, in der sie sich handelnd behaupten muss. Damit kommt ein Faktor ins Spiel, der sich nicht vorab und nach allgemeinen Regeln antizipieren lässt (vgl. Blöser/Schöpf/Willaschek in Vorb.).

Ein „vernünftiges Wesen“ im Sinne Gerhardts ist in der Lage, auf die kontingenten Wechselfälle des Lebens flexibel und doch in Übereinstimmung mit sich selbst zu reagieren. Dazu ist mehr erforderlich als bloße Kohärenz der Willensbildung, denn die ist im Konfliktfall stets auf mehrere Weisen erreichbar: Ganz gleich, ob ich mich in der konkreten Situation für die Vaterrolle oder den Beruf entscheide – solange ich konsequent bei meiner Entscheidung bleibe, habe ich die Kohärenz meines Willens, die durch den Konflikt in Frage gestellt wurde, wiederhergestellt. Hebt man, wie Frankfurt, nur auf diese interne Kohärenz ab, so kann es scheinen, als sei die Entscheidung letztlich völlig willkürlich und die eine Lösung so gut wie die andere. Tatsächlich aber steht meine Entscheidung unter Adäquatheitsbedingungen, die sich aus der Normativität meines Selbstverständnisses ergeben: Ich will eben ein fürsorglicher Vater und ein gewissenhafter Hochschullehrer sein. Wenn diese beiden Ansprüche in einer konkreten Situation konfliktieren, so ist meine Entscheidung auch dann, wenn sie durch keine allgemeingültigen und universellen Regeln geleitet ist, doch nicht willkürlich, sondern Ergebnis des Abwägens von Gründen und Gegen Gründen, von normativen Erwägungen, die schließlich für die eine oder die andere Seite den Ausschlag geben. Die Adäquatheit dieser Entscheidung bemisst sich dann einerseits an meinem normativ aufgeladenen Selbstbegriff, andererseits an den Erfordernissen der jeweiligen Situation: „Somit hat der Selbstbegriff nicht nur eine formale Konsistenz, die wir logisch überprüfen können. Es gibt auch sachliche Gehalte, die einer allgemeinen Debatte zugänglich sind“ (Gerhardt 1999, 440). Die Einschätzung, ob eine Entscheidung adäquat ist oder es war, ist daher auch im Lichte neuer Informationen und eines veränderten Selbstverständnisses kritisierbar und insofern reversibel. Dieser Prozess der kritischen Selbstrevision ist, wie auch Gerhardt betont, prinzipiell unabschließbar (vgl. Gerhardt 1999, 448 ff.).

Vielleicht kann man sich vorstellen, dass auch die Fähigkeit zur kritischen Überprüfung und Revision des eigenen Selbstverständnisses, die wir mit Kant als einen Aspekt der *praktischen Vernunft* betrachten können, verhaltenstechnologisch vermittelt wird, etwa durch positive Verstärkung kritischen Nachfragens und des Revidierens bisheriger Überzeugungen und Werte im Lichte neuer Informationen. Doch man darf nicht übersehen, dass die positive Verstärkung kritischen Nachfragens eine Eigendynamik entwickelt, die mit dem geduldigen Warten vor dampfenden Suppentöpfen völlig unvereinbar ist. Kritisches Nachfragen zu bestärken muss einschließen, ihm praktische Konsequenzen

zen zuzubilligen. Derjenige, dessen kritische Fragen ohne Wirkung bleiben, hört irgendwann zu fragen auf. Ein Kind, das gelernt hat, Normen und Werte zu hinterfragen, erwartet von seinen Betreuern zum Beispiel eine Antwort auf die Frage, warum es stehen bleiben soll, während andere schon essen. Erhält das Kind keine überzeugende Antwort, wird es sich nicht lange vom Essen fernhalten lassen – es sei denn durch Zwang, der in Walden Two ja gerade vermieden werden soll. Geben ihm seine Betreuer jedoch eine ernsthafte Antwort, dann haben sie sich bereits auf jenen mühsamen Prozess eingelassen, den wir Erziehung nennen und zu dem nicht nur positive Verstärkung und Konditionierung, sondern eben auch Argumentation, Vorbildverhalten, individuelle Zuwendung und vieles mehr gehören. Damit aber bringen sie das Kind im Fall des Gelingens auf jenen Weg der kritischen Selbstrevision, der schließlich zu *eigenen* Maßstäben, einem *eigenen* Selbstverständnis und damit zu einem *eigenen* Willen führt.

5. Schluss

Ich komme daher zu dem Ergebnis, dass die Verhaltenstechnologie in Walden Two keineswegs eine bloße Optimierung derjenigen Methoden darstellt, die die Menschen seit jeher in der Erziehung ihres Nachwuchses einsetzen. Es ist die Ausbildung *eigener* Bewertungsmaßstäbe und die dazu erforderliche Fähigkeit zur situationsadäquaten Selbstrevision, die durch bloße Konditionierung nicht zu vermitteln ist. Kanes Einwand gegen Skinner lautete, dass der Wille der Bewohner von Walden Two nicht ihr eigener sei. Die Herausforderung für einen kompatibilistischen Begriff der Willensfreiheit bestand darin, diese Intuition verständlich zu machen, ohne bestreiten zu müssen, dass auch wir einen „eigenen“ Willen haben. Mit Kant habe ich zu zeigen versucht, dass ein eigener Wille genau diejenigen Motive umfaßt, die man sich selbst angeeignet hat (oder doch aneignen könnte), indem man sie an *normativen* (und zwar nicht bloß instrumentellen) Maßstäben misst und ihnen in Abhängigkeit vom Ausgang dieser Prüfung in seinen Entscheidungen Gewicht gibt oder nicht. Die erforderlichen normativen Maßstäbe wiederum, so verstehe ich Volker Gerhardts Konzeption der Selbstbestimmung, sind uns nicht einfach vorgegeben und auch nicht unserer Vernunft eingeschrieben, sondern das Ergebnis individueller Entscheidungen, mit denen wir uns auf ein bestimmtes Selbstverständnis und die darin implizierten Handlungsregeln festlegen (vgl. Gerhardt 1999, 409). Diese Regeln – Kant spricht von Maximen, Gerhardt auch von einem „individuellem Gesetz“ – sind dann in einem emphatischen Sinn die *eigenen*, wenn man sie sich in einem offenen, prinzipiell unabschließbaren Prozess der Selbstrevision (oder, wie Gerhardt es auch nennt, der „Selbstverwirklichung“), angeeignet hat. Zu meinem *eigenen* Willen, so unser Ergebnis, gehören genau diejenigen Motive und Maßstäbe, die einer kritischen Überprüfung im Lichte meines eigenen normativ aufgeladenen Selbstverständnisses einerseits und angesichts praktisch erfahrener Zielkonflikte andererseits standhalten. Es stimmt: Einen so verstandenen eigenen Willen wollen wir haben.

Bibliographie:

- Aristoteles (2001): *Nikomachische Ethik*. Griechisch/Deutsch. Düsseldorf u. a.: Artemis & Winkler.
- Blöser, Claudia/Schöpf, Aron/Willaschek, Marcus (in Vorbereitung): *Autonomy and Experience. Towards a Future-Sensitive Conception of Autonomy*.
- Descartes, René (1641/1973): *Meditationen de prima philosophia*. In: *Œuvres de Descartes*, hg. v. Charles Adam und Paul Tannery, Bd. VII. Reprint. Paris: J. Vrin.
- Frankfurt, Harry (1971/1995): *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. In: Ders.: *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Reprint. Cambridge: Cambridge University Press, 11-25.
- Frankfurt, Harry (1987/1995): *Identification and Wholeheartedness*. In: Ders.: *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 159-176.
- Frankfurt, Harry (1995): *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Reprint. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerhardt, Volker (1999): *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*. Stuttgart: Reclam.
- Gerhardt, Volker (2000): *Individualität. Das Element der Welt*. München: C. H. Beck.
- Gerhardt, Volker (2002): *Freiheit als Selbstbestimmung*. In: Anna M. Wobus/Ulrich Wobus/Benno Parthier (Hg.): *Freiheit und Programm in Natur und Gesellschaft. Gaterslebener Begegnung 2001*. Schriftenreihe der Nova Acta Leopoldina. Band 86, Nummer 324. Stuttgart: Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina, 31-45.
- Gerhardt, Volker (2007): *Welche Freiheit?* In: Thomas Meyer/Udo Vorholt (Hg.): *Positive und Negative Freiheit*. Bochum: Projektverlag, 69-75.
- Kane, Robert (1996): *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel (1797): *Metaphysik der Sitten*. In: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. VI, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften [AA]. Nachdruck. Berlin: de Gruyter 1969, 203-493.
- Kant, Immanuel (1803): *Pädagogik*. In: AA. Bd. IX. Nachdruck. Berlin: Walter de Gruyter 1972, 437-499.
- Platon (1993): *Gorgias oder Über die Beredsamkeit*. Stuttgart: Reclam.
- Skinner, Burrhus Frederic (1948/2005): *Walden Two*. Indianapolis: Hackett Publishing Comp.
- Wallace, R. Jay (1994): *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Watson, Gary (1975): *Free Agency*. In: *Journal of Philosophy* 72, 205-220.
- Willaschek, Marcus (1992): *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Wolf, Susan (1990): *Freedom within Reason*. Oxford/New York: Oxford University Press.