



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Der „freie Wille“ in Sigmund Freuds Strukturtheorie der
Psyche

verfasst von / submitted by

Jürgen Zechner

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2021 / Vienna, 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 482 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramt
UF Bewegung und Sport
UF Psychologie und Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Natascha Gruver

Eidesstattliche Erklärung

„Ich erkläre, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig verfasst habe und nur die ausgewiesenen Hilfsmittel verwendet habe. Diese Arbeit wurde weder an einer anderen Stelle eingereicht (z. B. für andere Lehrveranstaltungen) noch von anderen Personen (z. B. Arbeiten von anderen Personen aus dem Internet) vorgelegt.“

Wien, Jänner 2021

Jürgen Zechner

Es ist Tag und es ist Nacht,
es ist Erde und es ist Wasser,
dass ich das denke und dadurch bin,
das bestimmt,
doch was ich bin und warum,
das weiß ich nicht
(Jürgen Zechner, Dez. 2020).

Danksagung

Ich danke all jenen Menschen, die mich über die letzten Monate und Jahre (Jahrzehnte!!) begleitet und unterstützt haben. Ihr habt mich zu dem Menschen gemacht, der ich heute bin. Danke an alle, die für mich die notwendigen Grundlagen für dieses Studium gelegt haben, meine Eltern und Großeltern, aber auch meine Freunde und Geschwister. Ich möchte mich auch bei allen Menschen bedanken, die absolut motivierend auf mich gewirkt haben, weil sie nicht an mich geglaubt haben und mich relativieren und/oder einordnen wollten (mich immer wieder in eine Schublade gesteckt haben). Ich bedanke mich bei allen „schlechten“ Erwachsenen, LehrerInnen und TrainerInnen, die mir gezeigt haben, wie man als Mensch nicht sein sollte. Ich möchte mich bei allen Erwachsenen bedanken, die mir gezeigt haben, dass Kinder die bessere Hälfte aller Menschen sind. Ohne diese „schlechten“ Einflüsse hätte ich das Lehramtsstudium nicht begonnen. Ich danke allen unsensiblen und „schrecklichen“ Lehrbeauftragten, die ich in den letzten Jahren kennenlernen durfte. Sie waren mir ein absolut notwendiges Beispiel dafür, dass Menschen immer nur Menschen bleiben und dass es verantwortungsvolle, mutige, sensible und inspirierte Menschen braucht, um die Welt ein klein wenig besser zu machen. Ich danke allen lieben Freunden, die mir immer wieder zeigen und gezeigt haben, dass es egal ist, woher du kommst oder was du machst, dass es aber nicht egal ist, wie man ist bzw. was man tut. Ich hoffe, dass alle schwierigen Situationen, die mit diesem Studium verbunden waren bzw. verbunden sind, sich zu Fähigkeiten umwandeln, die den Menschen/Lebewesen, die ich erreiche bzw. noch erreichen werde, Mut und Kraft geben. Abschließend möchte ich allen Menschen danken, ohne die diese Abschlussarbeit und damit die Berechtigung zum Unterrichten nicht möglich gewesen wäre. Allen Menschen, die keine explizite Darlegung ihrer Einflüsse bzw. Fähigkeiten verlangen, allen Menschen, die mich ermutigt und inspiriert haben, allen Menschen, denen es Dank genug ist, mir geholfen zu haben – euch möchte ich danken.

Zusammenfassung

Einleitung: Im alltäglichen Leben sprechen wir Menschen immer von Verantwortung und von der Freiheit, entscheiden zu können, was wir wollen. Willensfreiheit ist demnach nicht nur Grundlage für ein selbstbestimmtes Leben, sondern auch das Fundament von gesellschaftlichen Strukturen und vor allem von der Erkenntnis von sich selbst. Wie wird dieses „Selbst“ psychoanalytisch definiert, und können/dürfen wir im Kontext von Freuds Strukturtheorie überhaupt von so etwas wie Willensfreiheit sprechen?

Zielsetzung: Diese Arbeit untersucht, ob mit Sigmund Freuds Strukturtheorie Argumente bzw. Darstellungen angeführt werden können, die sich für oder gegen einen „freien Willen“ aussprechen. Mit dieser Arbeit soll folgende Forschungsfrage untersucht werden: „Wie lässt sich der ‚freie Wille‘ anhand von Sigmund Freuds Strukturtheorie der Psyche beschreiben?“

Methode: Zu Beginn der Arbeit werden philosophische Positionen zum Thema Willensfreiheit den Analyserahmen eingrenzen (sie sollen nur die verschiedenen Zugänge zum Willensbegriff darstellen). Mithilfe dieser philosophischen Darstellungen soll eine Beantwortung der Forschungsfrage ermöglicht werden. Primär soll über eine hermeneutische Textauslegung die Strukturtheorie von Freud analysiert und ausgewertet bzw. interpretiert werden.

Ergebnis: Unter Berücksichtigung der unterschiedlichen philosophischen Positionen zum „freien Willen“, der Darstellungen bzw. Modelle der ersten und zweiten Topik zum psychischen Apparat und der Analyse der Strukturtheorie können durchgängig Argumente angeführt werden, die sich gegen einen „freien Willen“ aussprechen. Anders formuliert: Die physiologische bzw. empirische Anschauung und Strukturierung des psychischen Apparats (über die Strukturtheorie) erlauben es nicht, Willensfreiheit zu beschreiben.

Schlüsselwörter: Willensfreiheit; Strukturtheorie; das topografische Modell; psychischer Apparat; das Es, das Ich und das Über-Ich; die Systeme Ubw, Vbw und (W-)bw; Trieb; Repräsentanz; Determinismus; raumzeitliche Determinanten; Kausalität; Empirismus; Rationalismus; Kompatibilismus; Inkompatibilismus; Libertarismus; Vernunft; liberum arbitrium indifferentiae; Spontaneität; empirischer Charakter; intelligibler Charakter

Abstract

Introduction: In everyday life, we humans always speak of responsibility and the freedom to be able to decide what we want. Therefore, free will is not only the basis for a self-determined life but also the foundation of societal structures and above all, of recognizing one's self. How is this "self" defined psychoanalytically and can/may we even speak of something like free will in the context of Freud's structural theory?

Objective: This paper examines whether by using Sigmund Freud's structural theory, arguments or representations can be advanced in favor of or against "free will". The scientific research question is therefore, "How can 'free will' be described on the basis of Sigmund Freud's structural theory of the psyche?"

Methods: At the beginning of the work, philosophical positions on the subject of "free will" will be used to limit the analytical framework (this is only intended to represent the different approaches to the concept of the will). These philosophical representations should make it possible to answer the research question. Primarily, Freud's structural theory will be analyzed and evaluated, respectively interpreted, using a hermeneutic interpretation of the text.

Result: Taking into account the different philosophical positions on "free will", the representations, respectively models of the first and second topics of the mental apparatus and the analysis of the structural theory, it is possible to advance consistent arguments against "free will". In other words: The physiological, respectively empirical view and structuring of the mental apparatus (through the structural theory), do not allow freedom of will to be described.

Keywords: Freedom of will; structural theory; the topographical model; mental apparatus; the id, the ego and the superego; the Ubw (unconsciousness), Vbw (preconsciousness) and (W-)bw (consciousness) systems; drive; representation; determinism; spatiotemporal determinants; causality; empiricism; rationalism; compatibilism; incompatibilism; Libertarianism; reason; liberum arbitrium indifferentiae; spontaneity; empirical character; intelligible character

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	9
1.1 Forschungsfrage	10
1.2 Methode - Vorgehensweise	10
1.3 Gliederung	12
2. Philosophische Positionen im Kontext von „Willensfreiheit“	14
2.1 Der „freie Wille“ bei Immanuel Kant	14
2.1.1 Freiheit bzw. „freier Wille“ im erkenntnistheoretischen Kontext der KrV	15
2.1.2 Freiheit bzw. „freier Wille“ im Kontext einer ethisch-praktischen Vernunftentwicklung	18
2.1.3 Kants Zusammenschluss zweier Welten und der Vernunftbegriff mit seinen ethischen Auswirkungen auf Staat, Kirche und Individuum	23
2.2 Arthur Schopenhauers Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter sowie eine Hinführung zum „liberum arbitrium indifferentiae“ in seiner Preisschrift über die Freiheit des Willens	27
2.2.1 Zu Schopenhauers Darstellung des empirischen und intelligiblen Charakters	29
2.2.2 Freiheit und das „liberum arbitrium indifferentiae“, sowie das „Selbstbewußtseyn“ bei Schopenhauer	31
2.2.3 Der Wille vor dem „Selbstbewußtseyn“ bzw. vor dem „Bewußtseyn“ anderer Dinge	34
2.3 Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der Willensfreiheit bzw. Nietzsches Freiheitskritik	36
2.4 Zur Konstruktion des Individuums (zur Subjektwerdung) und das Panopticon bei Michel Foucault im Kontext von „Willensfreiheit“	40
2.5 Kompatibilismus, Inkompatibilismus, Libertarismus, weicher Determinismus und harter Determinismus bzw. Freiheitskeptizismus bei Ansgar Beckermann	45
2.5.1 Inkompatibilismus (harter Determinismus/Freiheitskeptizismus oder Libertarismus)	48
2.5.2 Kompatibilismus (weicher Determinismus)	51

3. Darstellung und Analyse der Freud'schen Strukturtheorie (1. und 2. Topik)	55
3.1 Freuds psychischer Apparat	56
3.1.1 Freuds Triebdarstellung	56
3.1.2 Das topografische Modell (erste Topik)	57
3.1.3 Die Strukturtheorie (zweite Topik)	63
3.2 Analyse der Strukturtheorie	66
3.2.1 Kapitel 1: Bewußtsein und Unbewußtes	67
3.2.2 Kapitel 2: Das Ich und das Es	69
3.2.3 Kapitel 3: Das Ich und das Über-Ich (Ich-Ideal)	75
3.2.4 Kapitel 4: Die beiden Triebarten	79
3.2.5 Kapitel 5: Die Abhängigkeit des Ichs	81
3.3 Fazit/Schlussbemerkung	85
4. Ethische Überlegungen im Kontext von Willensfreiheit und deren Konsequenzen	96
4.1 Differenzierung zwischen der Strafe als Retribution für vergangene Taten und der Strafe als Prävention für zukünftiges Handeln	96
4.2 Wahlverhalten im Kontext von Willensfreiheit und sozialem Determinismus	99
5. Allgemeines Fazit/Interpretation der Analyse	103

Literaturverzeichnis

1. Einleitung

Im Kontext seiner Ausführungen zum psychischen Apparat entwickelte Sigmund Freud zwei grundlegende psychoanalytische Theorien: im Jahr 1915 die erste Topik über das Unbewusste und im Jahr 1923 die zweite Topik über das Ich und das Es. Diese topografischen Modelle sollen den psychischen Apparat bzw. die Struktur des Seelenlebens darstellen und psychoanalytisch erklären. Wie sich diese Theorien und im Speziellen die zweite Topik (Strukturtheorie) zum „freien Willen“ verhält und wie ein „freier Wille“ in dieser psychoanalytischen Struktur zu verstehen ist, soll in der vorliegenden Arbeit untersucht werden. Im alltäglichen Leben sprechen wir Menschen immer von Verantwortung und wollen dieses oder jenes kontrollieren. Immer wieder kommt es zu unterschiedlichen Darstellungen und Meinungen über den Verlauf der Welt und uns Menschen in ihr. Warum schreiben wir uns als Menschen immer wieder unser „Wollen“ und dessen Ursprünge selbst zu? Welche Auswirkungen hat dieser „Glaube“ auf unser Verständnis von uns selbst als „freien“ Menschen, und welche gesellschaftlichen Auswirkungen ergeben sich aus dieser „Freiheit“? Das sind alles Fragen, die auf einen freien Willen aufbauen bzw. nur über einen freien Willen verstanden werden können. Womöglich ist dieser „freier Wille“ aber doch nicht so einfach zu begreifen – bzw. vielleicht gibt es so etwas wie den freien Willen gar nicht, und all unsere menschlichen Gesellschaften und deren Gesetze beruhen auf „fälschlichen“ Annahmen? Um diese Fragen möglichst objektiv beantworten zu können – über eine psychoanalytische Darstellung bzw. Interpretation –, wird in der vorliegenden Arbeit genau dieser „freie Wille“ untersucht bzw. gesucht. Kann ein solch menschlich verstandener „freier Wille“ überhaupt über Freuds psychoanalytische Theorie vom „Ich“ in der Gesellschaft verortet bzw. gefunden werden? Diese Frage ist der Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit. Über philosophische Theorien und Positionen zum freien Willen wird ein Rahmen gesetzt, der der folgenden psychoanalytischen Analyse von einem „freien Willen“ das notwendige philosophische Fundament geben soll. Abschließend werden die psychoanalytischen Ergebnisse in einen ethischen Kontext zu Verantwortung und Schuld gesetzt, um mögliche Auswirkungen bzw. Fehlinterpretationen in Bezug auf Mensch und Gesellschaft aufzeigen zu können.

Es soll darauf hingewiesen werden, dass in dieser Arbeit aus Gründen der besseren Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet wird. Weibliche und andere Geschlechteridentitäten sind dabei ausdrücklich mitgemeint, soweit es für die Aussage(n) erforderlich ist.

1.1 Forschungsfrage dieser Arbeit

Mit dieser Arbeit soll folgende Forschungsfrage untersucht werden:

„Wie lässt sich der ‚freie Wille‘ anhand von Sigmund Freuds Strukturtheorie der Psyche beschreiben?“

Ferner sollen aus der Analyse tiefenpsychologische Argumente, die aus den gesammelten Werken Freuds entnommen werden, angeführt bzw. gefunden werden, die sich für oder gegen einen „freien Willen“ aussprechen.

1.2 Methode - Vorgehensweise

Primär wird mithilfe einer hermeneutischen Textauslegung der Teil der gesammelten Werke Freuds untersucht bzw. analysiert, der sich mit der Strukturtheorie beschäftigt. Das heißt, es erfolgt eine Darstellung und Auslegung von „Das Ich und das Es“ von 1923. Herangezogen wird primär der dritte Band der Studienausgabe von 1975 mit dem Titel „Psychologie des Unbewußten“. Der Korpus des zu untersuchenden Textes bzw. dessen Kernaussagen werden vom Autor im Kontext der Forschungsfrage analysiert bzw. interpretiert, dargestellt und in Verbindung gesetzt mit verschiedenen philosophischen Positionen zum Thema. Diese verschiedenen philosophischen Positionen werden zu Beginn der Arbeit als Hinführung zum Thema bzw. zur Forschungsfrage und deren Begrifflichkeiten dargelegt. Grundsätzlich steht aber die hermeneutische Interpretation der Strukturtheorie von Sigmund Freud im Mittelpunkt der Arbeit. Die philosophischen Positionen sollen dabei aufzeigen, dass es viele unterschiedliche Zugänge und Interpretationen bzw. Theorien zum Begriff „Willensfreiheit“ bzw. „freier Wille“ gibt. Ebenfalls sollen diese philosophischen Positionen verdeutlichen, dass die Frage nach einem freien Willen nicht erst mit Freud aufkam. Grundlegend werden vom Autor die verschiedenen philosophischen Positionen ausgewählt und deren Kernaussagen interpretativ dargestellt. Eine ganzheitliche historische oder philosophische Darstellung bzw. Auslegung zum Thema Willensfreiheit soll aber nicht stattfinden, da dies den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Ausmaß und Reihenfolge der philosophischen Darstellungen bzw. Positionen werden vom Autor selbst definiert und sollen daran erinnern, dass eine philosophische Grundlage zum Thema „Willensfreiheit“ für die weitere psychoanalytische Analyse hilfreich ist, aber keinesfalls in

ihren geschichtlichen Ausprägungen vollständig dargestellt werden muss. Mit anderen Worten: Die philosophischen Positionen sollen zwar zeigen, dass es eine Vielzahl von verschiedenen Herangehensweisen an die Thematik „Willensfreiheit“ gibt (ohne zu werten und Prioritäten bzw. Hierarchien anzustellen), aber sie sollen nicht im Fokus der Arbeit bzw. der Analyse stehen. Diese philosophischen Positionen sollen die psychoanalytische Analyse stützen, indem sie den Begriffen „Willensfreiheit“ bzw. „freier Wille“ Kontur bzw. einen Rahmen geben, mit dem schlussendlich über die Analyse von „Das Ich und das Es“ die Forschungsfrage beantwortet werden kann. Die Reihenfolge der Ausarbeitung der philosophischen Positionen wird vom Autor so getroffen, dass sich für den Leser ein „Verstehen“ bezüglich der Vielschichtigkeit des Begriffs „Willensfreiheit“ bzw. „freier Wille“ ergibt, aber auch eine grundlegende Rahmensetzung entworfen werden kann, um die psychoanalytische Analyse im Kontext der Forschungsfrage zu verstehen. Die psychoanalytische Analyse selbst wird mithilfe der hermeneutischen Textauslegung bzw. Interpretation (Mayring 2015, 29 f.) durchgeführt. Die hermeneutische psychoanalytische Analyse der Ausführungen Freuds zu „Das Ich und das Es“ von 1923 stehen im Fokus. Ein psychoanalytischer Rahmen wird mit der „ersten Topik“ von Freud über „Das Unbewusste“ von 1915 gesetzt. Generell soll zur Einführung in die Analyse bzw. den psychischen Apparat unter Punkt 3.1 mithilfe von Schuster & Springer-Kremser (1997) ein psychoanalytisches Verständnis gewährleistet werden. Dazu werden Freuds Triebdarstellungen sowie die erste und zweite Topik kurz erläutert bzw. interpretativ dargestellt und mit Zitaten (direkt und/oder indirekt) von Schuster & Springer-Kremser (1997) bzw. Freud (1915a, 1915b, 1915c, 1917, 1920, 1923) untermauert. In der Analyse selbst wird wie bereits erwähnt die Strukturtheorie (zweite Topik) von Freud hermeneutisch analysiert. Die Kernaussagen der verschiedenen Kapitel, die aus Verständnisgründen nacheinander aufbauend interpretiert werden, sollen zur Beantwortung der Forschungsfrage herangezogen werden. In der Analyse wird soweit möglich an die philosophischen Positionen erinnert und diese den psychoanalytischen Interpretationen gegenübergestellt. Nach Beantwortung der Forschungsfrage in der psychoanalytischen Analyse werden im letzten Kapitel dieser Arbeit Überlegungen zu etwaigen strafrechtlichen Konsequenzen, die sich aus dem Ergebnis der Analyse ableiten lassen, angestellt. Dabei werden verschiedene Sichtweisen auf ethische Konsequenzen kurz angeführt und mit den philosophischen Positionen und dem psychoanalytischen Ergebnis verglichen.

1.3 Gliederung der Arbeit

Nach der Einleitung, die die Forschungsfrage, die Methode und die Gliederung der Arbeit darstellt, werden unter Punkt 2 die philosophischen Positionen im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen interpretativ dargestellt. Wie bereits in der Ausführung zur Methode erwähnt, soll keinesfalls eine philosophische Hierarchie vermittelt werden. Grundlegend soll im zweiten Kapitel nur eine interpretative Darstellung von philosophischen Positionen im Kontext der Forschungsfrage erfolgen. Die Anzahl der philosophischen Darstellungen bzw. die Philosophen selbst wurden vom Autor so gewählt, dass sie in Kombination mit der Forschungsfrage bzw. der psychoanalytischen Analyse eine möglichst verständliche Rahmensetzung der Begrifflichkeiten ergeben und in der Analyse zur Beantwortung der Forschungsfrage beitragen sollen/können. Dabei wird sich der Autor auf Kant, Schopenhauer und Beckermann beziehen, weil seines Erachtens diese Philosophen in der Vergangenheit wesentliche Beiträge in Bezug auf die Forschungsfrage geleistet haben – nicht zuletzt deshalb, weil sie verschiedene Theorien und Argumente für bzw. gegen einen freien Willen darlegen. Zusätzlich werden Nietzsche und Foucault zitiert (direkt/indirekt) bzw. interpretiert. Mit der interpretativen Ausarbeitung dieser philosophischen Positionen wird vonseiten des Autors ein begrifflicher Rahmen gesetzt, der für die Beantwortung der Forschungsfrage hilfreich sein wird.

Im dritten Kapitel findet die „eigentliche“ Analyse bzw. hermeneutisch-interpretative Darstellung eines möglichen freien Willens über die Strukturtheorie von Freud (1923) statt. Dabei wird, wie bereits erwähnt, primär der dritte Band der Studienausgabe von 1975 (Psychologie des Unbewußten) herangezogen und im Speziellen der Abschnitt über „Das Ich und das Es“ (1923) analysiert. Hermeneutisch werden die Kernaussagen der Strukturtheorie zitiert, interpretiert und bearbeitet, sodass schlussendlich eine klare psychoanalytische Darstellung der Theorie Freuds über „Das Ich und das Es“ die Forschungsfrage beantworten kann.

Das vierte Kapitel soll sich mit möglichen ethischen Konsequenzen auseinandersetzen, sodass ethisch-juristische Grundlagenfragen zu Verantwortung, Schuld und Strafe im Kontext von Willensfreiheit mit dem Ergebnis der Analyse verbunden und interpretiert werden können.

Im letzten Kapitel wird als ergänzende Interpretation zum Fazit aus dem dritten Kapitel eine allgemeine kurze Zusammenfassung niedergeschrieben. Eine womöglich spezielle Lesart gewisser prägnanter Stellen aus der Analyse wird mithilfe einer subjektiven Betrachtung und Darstellung erläutert.

2. Philosophische Positionen im Kontext von „Willensfreiheit“

Wie in der Einleitung zur Methode beschrieben, soll im Kontext der philosophischen Positionen keine leistungsorientierte (wertende bzw. gegenüberstellende) Hierarchisierung der Theorien vorgenommen werden. Die Reihenfolge der philosophischen Positionen soll für die spätere psychoanalytische Analyse im Kontext von Willensfreiheit unterstützend wirken. Jede philosophische Position soll für sich und deren Aussagen bzw. Theorien zum freien Willen als Hilfestellung bzw. Rahmensetzung zum Thema verstanden werden. Die verschiedenen Positionen haben auch verschiedene theoretische Grundlagen und generieren verschiedene Hypothesen, Theorien und Ansichten. Über eine Auswahl der philosophischen Zugänge zum freien Willen soll ein grober Rahmen für die spätere Analyse konstruiert werden. Differenzen in den Begrifflichkeiten und Hypothesen bzw. Theorien der philosophischen Positionen werden nicht zu vermeiden sein. Schlussendlich soll in der psychoanalytischen Analyse über „Das Ich und das Es“ genug philosophisches Material vorhanden sein, um diese verschiedenen Standpunkte bzw. Theorien mit Freuds Darstellungen zu vergleichen und diesen gegenüberstellen zu können.

2.1 Der „freie Wille“ bei Immanuel Kant

Immanuel Kant wurde 1724 in Deutschland (Königsberg) geboren und war ein (der) Philosoph der Aufklärung. Kants KrV (Kritik der reinen Vernunft) war ein Wendepunkt in der Philosophiegeschichte und der Beginn der modernen Philosophie. Kants philosophischer Einfluss kann in der Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik, Ästhetik, Religions- und Rechtsphilosophie und der Geschichtsphilosophie verortet werden. Kant wurde unter anderem von Aristoteles, Descartes, Platon, Hume, Rousseau, Spinoza, Leibniz, Epikur, Newton, Berkeley, Wolff, Euclid und Pythagoras beeinflusst und starb 1804 in seiner Geburtsstadt Königsberg.

Bei Kant muss der erkenntnistheoretische Zugang über einen möglichen freien Willen von einer ethisch-praktischen Vernunftentwicklung „für“ einen freien Willen (deontologische Ethik bzw. Pflichtethik) unterschieden werden. Im „erkenntnistheoretischen Zugang“ wird in meinen Augen der Frage nachgegangen, ob so etwas wie Freiheit bzw. Willensfreiheit überhaupt möglich ist bzw. erkannt werden kann. In der „ethisch-praktischen Vernunftentwicklung“ werden meines Erachtens grundlegende Überlegungen und

Konstruktionen angestellt (eine Pflichtethik wird konstruiert, auf Maximen aufgebaut und unter anderem mit dem kategorischen Imperativ ausgestattet), um so etwas wie Freiheit bzw. Willensfreiheit (in einem ethisch-praktischen Kontext) möglich zu machen (eine Gesinnungsethik wird entwickelt). Dabei dürfen die unterschiedlichen Auslegungen von Freiheit aber nicht einander gleichgesetzt werden (in jedem Kontext sind sie anders zu verstehen). Das heißt, Teil 1 (2.1.1) beschäftigt sich mit der Suche nach Freiheit bzw. Willensfreiheit im erkenntnistheoretischen Kontext, und Teil 2 (2.1.2) beschäftigt sich mit der Konstruktion und den notwendigen Grundlagen (über ein allgemeines ethisches Prinzip) von Freiheit bzw. Willensfreiheit. In Teil 3 (2.1.3) werden diese zwei „Welten“ zusammengeführt und ethische Konsequenzen des Vernunftbegriffs für Staat, Kirche und Individuum beispielhaft skizziert.

2.1.1 Freiheit bzw. „freier Wille“ im erkenntnistheoretischen Kontext der KrV

Im Kontext von „Willensfreiheit“ bzw. „Kausalität und Freiheit“ schreibt Kant in der III. Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen, dass man entweder nur Natur oder nur Freiheit als Kausalität denken kann. Natur ist die kausale (regelgeleitete) Anschauung dessen, dass immer ein Zustand auf einen vorherigen folgt. Diese Kausalität der Erscheinungen beruht immer auf Zeitbedingungen. Diese Natur (Kausalität, die regelgeleitet und zeitlich determiniert ist) steht der Freiheit (Willensfreiheit) gegenüber. Nach Kant ist Freiheit kosmologisch so zu verstehen, dass ein Zustand ohne Ursache von selbst anfangen kann. Diese Freiheit, sofern sie als Freiheit zu definieren ist, darf nicht mit dem naturgegebenen Kausalverhältnis (Zeitkausalität bzw. Kausalität von Ursache und Wirkung) zusammengefasst bzw. verwechselt werden. Nach Kant ist dieser Freiheitsgedanke eine rein transzendente Idee, die nichts mit der Erfahrungswelt zu tun hat. Denn Erfahrung ist etwas, das durch bzw. über Kausalität definiert wird und als Inbegriff von Natur zu verstehen ist. Ein absolut „Freies“ hingegen muss etwas anderes sein als etwas in dieser kausalen Welt, etwas, das sich selbst aus der Vernunft schafft. Diese Spontaneität (etwas nicht Bedingtes, ein Ersturheber) wird als Idee aus der Vernunft gehoben, ohne dass eine andere Ursache dafür „verantwortlich“ ist. Nur unter diesen Bedingungen kann so etwas wie Freiheit existieren (vgl. Kant KrV, A 532/B 561).

Solange wir als Menschen in der Naturkausalität unseren Sinnen (Sinnenwelt) gehorchen bzw. vertrauen (müssen), dürfen/können wir von nichts anderem als von Kausalität bzw. Determinismus sprechen. Sobald wir aber etwas von unseren Sinnen (Sinnenwelt) Getrenntes annehmen, besteht zumindest die Möglichkeit, so etwas wie Freiheit annehmen zu können. Kant spricht in diesem Kontext von der Möglichkeit, eine andere Art von „Kausalität“, den Dingen an sich, zu unterstellen. Demnach könnten wir Menschen als Ding an sich (was wir aber nicht sind!) die rein mechanischen Kausalitäten übersteigen und als eine Art „Ersturheber“ Gedanken bzw. Taten erzeugen. Dies wäre dann eine transzendente Freiheit bzw. eine absolute „Spontaneität“. Somit könnte eine Kausalkette von dieser absoluten Spontaneität („willens- bzw. handlungsfreier“ Mensch) angefangen werden. In den Antinomien der reinen Vernunft bzw. im dritten Widerstreit der transzendentalen Ideen als Beweis der Thesis für eine Kausalität als Freiheit postuliert Kant eine Kausalität, die selbst keiner vorhergehenden Ursache entspringt. Diese ursachenlose Kausalität (Spontaneität oder auch transzendente Freiheit) läuft naturgesetzlich ab, ohne jemals verursacht worden zu sein (vgl. Kant KrV, A 446; Grondin 2013, 82 f.).

Da die naturgegebene Kausalität nicht die einzige Erscheinung ist, aus der die Welt abgeleitet werden kann, kommt Kant zu einer Erklärung dieser „absoluten Spontaneität“ über die Freiheit. Im Beweis der Thesis des dritten Widerstreits der transzendentalen Ideen argumentiert Kant für einen „freien Willen“. Da wir in einer naturgegebenen kausalen Weltordnung immer wieder auf einen vorhergehenden Zustand (Ursache) referieren müssen, folgt diese Art von Erklärung einer Methode, die schlussendlich in einem „subalternen“ und niemals in einem ersten Anfang gründet. Daher ist eine Vollständigkeit der natürlich-kausalen Reihe nicht gegeben, und somit kann auch dieses Naturgesetz nicht als einzige Grundlage für eine kausale Reihe bestimmt werden. Somit braucht es einen Anfang, eine Ursache, die dieser natürlichen kausalen Reihe nicht folgt – eine Spontaneität, die von selbst ohne Ursache zu wirken beginnt (vgl. Kant KrV, A 444/B 474 f.).

Zwar wird sich eine solche „Freiheit“ nie erkennen lassen (da sie transzendental ist), aber eine Denkmöglichkeit bleibt bestehen. Eine solche „Freiheit“ hätte somit das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen (Kant spricht von Spontaneität). Die Grundbedingung dafür ist aber nach Kant diejenige, bei der sich der Mensch als Ersturheber „erkennt“ bzw. definieren kann. Da diese „Erkenntnis“ aber nie möglich ist, da wir als Menschen immer nur durch unsere Sinne die Erscheinungen wahrnehmen können und nie die Dinge an sich,

selbst wenn es uns als Lebewesen selbst betrifft, dürfen wir nur im Kontext von „Freiheit“ bzw. „freiem Willen“ von Ideen sprechen. Daher spricht Kant auch von der Metaphysik der Freiheit. Solange dieser Freiheitsgedanke im Kontext der natürlichen (Natur) Kausalität verortet wird, darf/kann kein Erkenntniszuspruch erfolgen (vgl. Grondin 2013, 83; Kant KrV, A 532/B 561).

Um die Argumentationen Kants (Thesis/Antithesis) im Kontext von Kausalität nach Gesetzen der Natur bzw. Kausalität durch Freiheit darstellen zu können, sollte ebenfalls die Antithesis dargelegt werden. So argumentiert Kant im Beweis gegen eine Kausalität durch Freiheit über eine Unumgänglichkeit der Regeln bzw. Gesetze, die eben naturgegeben sind. Diese Regel besagt, dass selbst eine „Spontaneität“ eine vorhergehende Ursache braucht, um im kausalen Zustand kausal wirken zu können. Denn wenn selbst nicht kausal verursacht, warum kann diese Spontaneität dann kausal wirken?! Und auf Basis dieser Tatsache ist alles andere als die Kausalität der Natur mit ihren fixen Regeln und Gesetzen unumgänglich, selbst für eine „absolute Spontaneität“. Alles andere ist nur „leeres Gedankending“. So unterscheiden sich die Begriffe Natur und transzendente Freiheit, wie die Begriffe Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit, voneinander (vgl. Grondin 2013, 81 f.; Kant KrV, A 445/B 475).

Kausale Gesetze der Natur bzw. die in ihr wirkenden Regeln von Raum und Zeit werden nicht nur in der KrV, sondern auch in der KpV (Kritik der praktischen Vernunft) dargestellt. So betont Kant in der KpV, dass die „gewöhnlichste Vorstellungsart“ zwischen Erscheinungen und Dingen an sich oftmals nicht unterscheidet und diese „gewöhnliche Vorstellungsart“ Grundlage für Missverständnisse ist, wodurch eine Unterscheidung bzw. Trennung und Definition der unterschiedlichen Kausalitäten (Natur und Freiheit) nicht zustande kommen kann. Dieses Wissen über den Faktor Zeit in der natürlichen Kausalität (Erscheinungen in der Sinnenwelt) ist Grundlage dafür, dass Freiheit (einer Spontaneität) in einer zeitlich bedingten Anschauung nicht angenommen werden darf (vgl. Kant KpV, A 169).

Schlussendlich möchte Kant darauf hinweisen, dass, wenn der doppelte ontologische Stellenwert des Menschen (über kausale Natur und transzendente Freiheit) nicht anerkannt bzw. berücksichtigt (unterschieden) wird, so etwas wie Freiheit nicht möglich ist. Nur die Idee von Freiheit kann angenommen (postuliert), nicht aber bewiesen werden (daher auch transzendente Idee). Hingegen kann eine Welt der natürlichen kausalen Ketten bzw.

der Zeit (die für Kant die der Erscheinungen bzw. die Sinnenwelt ist) nie Freiheit bzw. einen freien Willen enthalten (vgl. Grondin 2013, 64 f.; Kant KpV, A 169 f.).

Kant spricht davon, dass sich Freiheit nicht wirklich erklären lässt (die Welt der Erscheinungen ist ein in sich kausales Ganzes) und nur ihre Zulässigkeit in der theoretischen Kritik (transzendente Idee) zu verteidigen ist. So muss Freiheit als eine Eigenschaft verstanden werden, „die sich aus unerforschtem Grund“ nicht in der Erkenntnis zeigen lässt. Aufgrund der empirischen Notwendigkeit von Kausalität lässt sich nur eine theoretische Frage in Bezug auf die prinzipielle Möglichkeit von Freiheit stellen. Dabei verstand Kant diese „Möglichkeit“ von Freiheit nur als „logische Möglichkeit“, als Denkmöglichkeit und nicht als „reale Möglichkeit“ (vgl. Sala 2004, 211 f.; Kant KrV, A 596).

2.1.2 Freiheit bzw. „freier Wille“ im Kontext einer ethisch-praktischen Vernunftentwicklung

Willensfreiheit bzw. Freiheit lässt sich im Kontext einer ethisch-praktischen Vernunftentwicklung ganz anders darstellen als im Kapitel zuvor. Nicht mehr Naturgesetze sollen den Menschen ein Vermögen zuschreiben, um zu wollen (bzw. den Menschen determinieren), sondern aufgrund von vorgestellten Gesetzen soll sich der Mensch selbst das Vermögen geben, sein Handeln zu bestimmen und somit frei zu sein (mit Vernunft als Grundlage) (vgl. Höffe 2008, 16). Kant unterscheidet zwischen den tierischen Naturwesen (*arbitrium brutum*), die nur über ihre sinnlichen Antriebe (pathologisch) bestimmt werden, und dem Menschen mit dem freien Willen (*arbitrium liberum*), der unabhängig von den sinnlichen Antrieben durch Bewegursachen (von der Vernunft vorgestellt) bestimmt wird (vgl. Kant KrV, B 829/ A 801).

Dieser freie „reine“ Wille, auch praktische Vernunft genannt, ist von empirischen Bestimmungsgründen unabhängig. Somit gilt das Moral- bzw. Sittengesetz (ohne empirische Einschränkungen) als kategorisch bzw. als unbedingt gültig. Menschen werden weiterhin durch Antriebe der Sinnlichkeit (Trieb, Bedürfnisse und Interessen) gesteuert bzw. bestimmt; um aber frei sein zu können, bedarf es dieses kategorischen Imperativs (fordert zu bestimmten Handlungen auf, die für sich selbst gut sind) (vgl. Höffe 2008, 16).

Ein solches Gesetz, das als moralisch gelten soll, muss (s)eine absolute Notwendigkeit bei sich selbst führen (und nicht abhängig von individuellen Ausprägungen bzw. Neigungen in speziellen Situationen sein, sondern „muss“ für jeden Menschen immer in jeder Situation gültig sein). Das heißt, es muss frei von aller Empirie sein, denn nur dann können die gesetzten Regeln auch aus der Vernunft entspringen und als allgemein gelten. Somit ist die Vernunft die Voraussetzung für ein solches moralisches Gesetz (vgl. Horster 1985, 78 f.).

Sala (2004, 168) führt diese Darstellung Kants in einer Gleichung aus: „praktische Vernunft = Wille = Autonomie = Freiheit.“ Die Freiheit als Autonomie des Willens steht somit im Zentrum der Ethik Kants.

Im Kontext des kategorischen Imperativs ist der Mensch als Vernunftwesen frei. Er kann sich von Natureinflüssen mittels der Vernunft frei machen. Der Mensch gilt auch als einzige vernünftige Natur und ist der Grund (als freier Selbstgesetzgeber zu verstehen) für die moralischen Gesetze (wie bereits weiter oben erwähnt). Der Mensch existiert als Zweck an sich selbst und nicht, weil er Mittel für eine beliebige Sache ist. Das, was dem Menschen seine Identität gibt, ist die Vernunft, als Vermögen zu verstehen, diese moralischen Gesetze zu schaffen und in jeder Situation ihre Notwendigkeit einzusehen und auch danach handeln zu „wollen!“ (deswegen Freiheit), nach selbstbestimmten Zwecken zu wirken. Erst durch diese Vernunft kann Kant ein allgemeingültiges Prinzip postulieren, das die Autonomie der Menschen garantieren kann (vgl. Horster 1985, 81).

Ein oberstes objektives Prinzip des Willens wird über dessen Selbstzweck definiert (dadurch als praktisches Gesetz verstanden). Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. Alle Gesetze des Willens zum moralischen Handeln müssen über diesen kategorischen Imperativ abgeleitet werden (vgl. Horster 1985, 81).

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde (Kant GMS, BA 52).

So wird die Handlung eines Menschen nicht dadurch moralisch (nach dem Selbstzweck des kategorischen Imperativs), dass der Zweck außerhalb dieses kategorischen (moralischen) Gesetzes liegt (zum Beispiel um mehr Geld für sich persönlich anzuhäufen oder generell

seine eigenen individuellen Ziele zu erreichen). Um diesem kategorischen Imperativ zu folgen bzw. ihn überhaupt denken zu können, muss nach Kant Freiheit des Menschen vorausgesetzt werden. Nur vernünftige Wesen können frei von fremden Einflüssen (unabhängig von Natureinflüssen) den kategorischen Imperativ leben bzw. denken. Mit dem kategorischen Imperativ sind die Menschen nicht nur frei von Natureinflüssen (negative Betrachtung), sondern auch frei im Sinne einer Autonomie des Menschen unter Menschen (positive Betrachtung). Demnach können Menschen ohne Hinzuziehen oder Hineinreden von anderen Ursachen frei bestimmen, nur unter Anleitung des kategorischen Imperativs. Diese moralischen Gesetze bzw. dieser kategorische Imperativ hat sich der Mensch selbst gegeben (Selbstgesetzgebung) aufgrund seiner Vernunft (vgl. Horster 1985, 83).

Diese Ausführungen stellen die praktische Freiheit sehr gut dar. Wirklich frei kann ein Mensch nur in einer freien Gesellschaft sein, in der die Menschen durch die Freiheit wollen und nicht müssen (und zwar kategorisch) und dieses „Wollen“ auch einsehen bzw. dazu in der Lage sind (durch die Vernunft und ihre Freiheit). Wie sich dieses „Wollen“ bzw. der Wille über/durch diese praktische Freiheit in der Gesellschaft darstellt und wie diese Pflichtethik (deontologische Ethik) zu verstehen ist, soll nun kurz erläutert werden. Zuvor soll aber noch ein kritischer Nietzsche zu Wort kommen.

Lange vor Kant und seinem kategorischen Imperativ hatte Luther aus der selben Empfindung gesagt: es müsse ein Wesen geben, dem der Mensch unbedingt vertrauen könne, – es war sein *G o t t e s b e w e i s*, er wollte, gröber und volksthümlicher als Kant, dass man nicht einem Begriff, sondern einer Person unbedingt gehorche und schliesslich hat auch Kant seinen Umweg um die Moral nur deshalb genommen, um zum *G e h o r s a m g e g e n d i e P e r s o n* zu gelangen: das ist eben der Cultus des Deutschen, je weniger ihm gerade vom Cultus in der Religion übrig geblieben ist (Nietzsche 1887a, KSA Bd. 3, 188).

Der Mensch steht in dieser Pflichtethik zwischen natürlichen Neigungen (Triebe, Bedürfnisse und Einstellungen) und den moralischen (selbst gegebenen) Gesetzen. Dieses moralische Gesetz genießt absolute Verbindlichkeit, auch als Pflicht zu verstehen – Pflicht aber nicht im Sinne einer auferlegten Norm, die keine Freiheit zulässt (oder kausal-deterministisch zu verstehen), sondern Pflicht im Sinne einer „vernünftigen“ Notwendigkeit den eigenen Handlungen gegenüber aus Achtung fürs praktische Gesetz (durch/über die Fähigkeit der Einsicht des Menschen in jeder Situation – der Mensch möchte von sich aus diesen moralischen Gesetzen gehorchen, weil er ein freies und vernunftbegabtes Wesen ist = guter

Wille). Nur wenn dieses moralische Gesetz nach dem kategorischen Imperativ auch wirklich immer befolgt werden kann, ist auch Freiheit möglich (sowohl negativ als auch positiv). Handlungen haben daher ihre Pflicht in der Ausführung der Maximen (der kategorische Imperativ fordert diese Verallgemeinerbarkeit bzw. Universalisierbarkeit als selbst gesetzte Leitprinzipien, die nicht bloß subjektiv gültig sein dürfen, sondern objektiv für jedes Vernunftwesen gültig und daher moralisch sind) und nicht in der antizipierten Wirkung (Absicht). Pflichtmäßige Handlungen bekommen erst über/durch die Maximen bzw. den kategorischen Imperativ im moralischen Gesetz einen moralischen Wert (freie vernunftbegabte Menschen würdigen bzw. achten in der moralisch notwendigen Handlung das moralische Gesetz). Die Menschen stehen in der Gesellschaft aber immer im Zwiespalt zwischen den natürlichen Neigungen und der Vernünftigkeit der Handlungen. Aus diesem Grund müssen sich die Menschen aber immer zum moralischen Gesetz und dessen Befolgung zwingen. Weil die Menschen genau diese Einsicht haben (im Moment diesen Neigungen nicht nachzugehen) und dem moralischen Gesetz (Sollensethik – Pflichtethik – deontologische Ethik) folgen, sind sie vernünftige und freie Wesen (vgl. Horster 1985, 87 f.).

Nietzsche interpretiert diese Pflicht (Sollensethik) etwas anders. Für ihn ist dieser kategorische Imperativ, diese „Festigkeit des moralischen Urteils“, etwas Selbstsüchtiges – selbstsüchtig insofern, als mit dem kategorischen Imperativ ein individuelles Urteil als Allgemeingesetz empfunden wird (vgl. Nietzsche 1887b, KSA Bd. 3, 562).

Das folgende Zitat von Nietzsche erinnert in späterer Folge an Freuds Ausgang zum psychischen Apparat und die bewussten und unbewussten Mechanismen der Instanzen im Strukturmodell (ohne bereits jetzt zu viel vorwegzunehmen). Dieser „Nietzscheapell“ bzw. diese Relativierung von Kants Pflichtethik und dessen kategorischem Imperativ greift schon beinahe „gespenstisch“ auf Freuds Strukturtheorie und die Frage nach dem „Ich“ bzw. dem „Selbst“ vor.

Und, kurz gesagt: wenn du feiner gedacht, besser beobachtet und mehr gelernt hättest, würdest du diese deine „Pflicht“ und diess dein „Gewissen“ unter allen Umständen nicht mehr Pflicht und Gewissen benennen: die Einsicht darüber, wie ü b e r h a u p t j e m a l s m o r a l i s c h U r t h e i l e e n t s t a n d e n s i n d , würde dir diese pathetischen Worte verleiden, – so wie dir schon andere pathetische Worte, zum Beispiel „Sünde“, „Seelenheil“, „Erlösung“ verleidet sind. – Und nun rede mir nicht vom kategorischen Imperativ, mein Freund! – diess Wort kitzelt mein Ohr, und ich muss lachen, trotz deiner so ernsthaften Gegenwart: ich gedenke dabei des alten Kant, der, zur Strafe dafür, dass er „das Ding an sich“ – auch eine sehr

lächerliche Sache! – sich e r s c h l i c h e n hatte, vom „kategorischen Imperativ“ beschlichen wurde und mit ihm im Herzen sich wieder zu „Gott“, „Seele“, „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ z u r ü c k v e r i r r t e , einem Fuchse gleich, der sich in seinen Käfig zurückverirrt: – und s e i n e Kraft und Klugheit war es gewesen, welche diesen Käfig e r b r o c h e n hatte! – Wie? Du bewunderst den kategorischen Imperativ in dir? Diese „Festigkeit“ deines sogenannten moralischen Urtheils? Diese „Unbedingtheit“ des Gefühls „so wie ich, müssen hierin Alle urtheilen“? Bewundere vielmehr deine S e l b s t s u c h t darin! Und die Blindheit, Kleinlichkeit und Anspruchslosigkeit deiner Selbstsucht! Selbstsucht nämlich ist es, s e i n Urtheil als Allgemeingesetz zu empfinden; und eine blinde, kleinliche und anspruchslose Selbstsucht hinwiederum, weil sie verräth, dass du dich selbst noch nicht entdeckt, dir selbst noch kein eigenes, eigenstes Ideal geschaffen hast (Nietzsche 1887b, KSA Bd. 3, 562).

Nach Kant ist der Wille das Vermögen, mit Bewusstsein zu begehren (später dazu die Gegenüberstellung zu Freuds Bewusstsein bzw. Willenserklärung). Der freie Wille ist im Kontext der praktischen Freiheit etwas, was unabhängig von natürlichen Neigungen und Trieben bzw. subjektiv nötigen Ursachen begehrt. Ein freier Wille, der mit sich selbst nach allgemeinen Gesetzen (moralischen Gesetzen) der Freiheit übereinstimmt (bewusst nach dem kategorischen Imperativ agiert), ist ein guter Wille. Dieser gute Wille ist ein Wille aus (moralisch-vernünftiger) Pflicht. Die Pflicht ist im Kontext der praktischen Freiheit der alleinige Bestimmungsgrund des Handelns. Es wird nur der moralischen Pflicht nach gehandelt und nicht, weil ich aus dem Handeln für mich einen Nutzen ziehen könnte (deswegen auch guter Wille). Der Wille definiert sozusagen die Fähigkeit des vernünftigen-moralischen Menschen, eine Verbindung zwischen praktischer Vernunft und den konkreten Bestimmungsgründen von willkürlichen Neigungen herzustellen. Die Fähigkeit, sich über/durch eine allgemeine Regel (bewusst) entscheiden zu können (und die Einsicht zu haben), ist der Bestimmungsgrund des (freien) Willens (vgl. Horster 1985, 88 f.).

Dieser Bestimmungsgrund bzw. das moralische Gesetz ist für Nietzsche eine gefährliche Sache. In Gegenwart einer allgemeinen Regel, einer moralischen Pflicht, soll wie im Kontext der Interaktion mit Autoritäten nicht gedacht, sondern gehorcht werden. Wann haben denn schon Autoritäten, so Nietzsche, die Moral kritisiert bzw. als problematisch angenommen? Die Gefahr der Moralität ist sogleich auch ihre eigene Sicherheit, denn die Moral versteht es mit einer gewissen Kunst zu begeistern bzw. zu bezaubern (vgl. Nietzsche 1887a, KSA Bd. 3, 12 f.).

Im Kontext von praktischer Freiheit bzw. Willensfreiheit in einer ethisch-praktischen Vernunftentwicklung können ein ethischer Empirismus und ein Skeptizismus (vgl. Höffe 2008, 17) verworfen werden. Kant spricht vom „Faktum der Vernunft“. Er spricht von dem Bewusstsein des Sittengesetzes, von einer Wirklichkeit der moralischen Erfahrung. Dieses Bewusstsein ist etwas Wirkliches, etwas, das aber nicht von allein existiert, sondern vom Menschen gemacht ist (dazu Kritik von Nietzsche über die Moral als Zeichensprache der Affekte – vgl. Nietzsche 1886, KSA Bd. 5, 107). Über Urteile wird dieser moralisch richtige Wille ausgesprochen. Damit wird aber auch gesagt, dass bestimmte Handlungen (obwohl gewisse natürliche Neigungen diesen entgegenstehen) als verpflichtend vorausgesetzt werden (vgl. Höffe 2008, 17 f.).

Abschließend soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass Kant oft selbst neben der Unentbehrlichkeit des freien Willens für das moralische Gesetz auch von einer „völligen Unbegreiflichkeit“ der Freiheit spricht (vgl. Sala 2004, 211 f.; Kant KpV, A 13).

Für Nietzsche ist diese Moral (kategorischer Imperativ), wie eben erwähnt, auch nur eine „Zeichensprache der Affekte“ bzw. „nur“ Behauptung von dem Behauptenden und somit konstruiert bzw. notwendig abhängig von ihren naturgegebenen Grundlagen (vom Menschen und dieser wiederum von seiner Umgebung und der Welt [Naturgesetze], in der er lebt und wirkt) (vgl. Nietzsche 1886, KSA Bd. 5, 107).

2.1.3 Kants Zusammenschluss zweier Welten und der Vernunftbegriff mit seinen ethischen Auswirkungen auf Staat, Kirche und Individuum

Unter zwei „Welten“ sind die beiden Darstellungen der letzten Unterkapitel zu verstehen (2.1.1 und 2.1.2). Sowohl die kausale Natur (Kant spricht von einer Sinnenwelt) als auch der Grund des ethischen Handelns (Willensfreiheit) über den Vernunftbegriff (Kant spricht im Gegensatz zur Sinnenwelt von einer Verstandeswelt) werden von Kant als notwendig, unentbehrlich, aber auch als unbegreiflich erachtet bzw. angenommen. Dieser „doppelte ontologische Stellenwert des Menschen“ (vgl. Grondin 2013, 64 f.) muss, um Freiheit zu ermöglichen, angenommen bzw. postuliert werden. Ohne die Naturgesetze außer Kraft zu setzen (Sinnenwelt), wird der Mensch (mit freiem Willen begabt) die Welt nach den Maximen der Vernunft gestalten (Verstandeswelt). Eine logische Ableitung dieses freien Willens (über die Verstandeswelt) ist aber nicht möglich, weder über Erkenntnisquellen a priori noch aus

Erfahrungen a posteriori. Nur über das verbindliche Zusammenspiel des Menschen (die Anerkennung) mit dem moralischen Gesetz wird die Möglichkeit bzw. die Wirklichkeit eines freien Willens bewiesen. Somit wird neben der Freiheit als Spontaneität (in der kausalen Sinnenwelt) auch Freiheit im Sinne einer sittlichen Selbstbestimmung denknotwendig bzw. wirklich (vgl. Rosenberger 2006, 108 f.).

Solange der Mensch sich in der Zeit, in der Sinnenwelt, begreift, kann nur Notwendigkeit und nicht Freiheit angenommen werden. Wenn sich der Mensch aber auch als Ersturheber betrachtet, sich dessen bewusst wird und somit nicht durch die kausalen Zeitbedingungen determiniert ist, sondern sich selbst durch selbst bestimmbare Gesetze (über die Vernunft) die Freiheit bzw. die Willensfreiheit gibt, kann er (der Mensch) auch in einer primär unausbleiblichen notwendigen Situation in der Sinnenwelt (kausale Natur) eine freie Entscheidung treffen bzw. eine Handlung unterlassen. Auf Grundlage dieser Darstellung können zwei Perspektiven bzw. Erklärungen des Subjekts angestellt werden. Erstens kann/muss der Mensch als ein Wesen definiert werden, das sich den Naturgesetzen unterwirft (totale Determination in der zeitlich kausalen Welt, dazu 2.1.1). Zweitens wird der Mensch auch als ein freies denkendes Wesen angesehen/definiert, das sich selbst bestimmt (Willensfreiheit in der Verstandeswelt, dazu 2.1.2). Über diese Zwei-Welten-Theorie (Dualismus, weicher Determinismus oder Libertarier des Kompatibilismus) bzw. den Zusammenschluss zwischen Sinnen- und Verstandeswelt wird nach Kant der Mensch, das Individuum in Staat und Gesellschaft, definiert bzw. definiert/schafft sich selbst (auf Grundlage der Vernunftbegabung). Diese Lösung ist nach Kant eine schwer zu verstehende, aber dennoch eine, die besser ist als jede falsche Vereinfachung (die nur palliativ wirke) (vgl. Rosenberger 2006, 110 f.).

Diese dualistische Darstellung Kants definiert das Unbedingte (2.1.2, freier Wille) als frei und das Bedingte (2.1.1, Mensch in der Naturkausalität) als notwendig bzw. determiniert. Die Freiheit funktioniert nur als eine unbedingte Kausalität (Spontaneität), hingegen ist die Naturnotwendigkeit immer bedingt. Kant spricht in dieser dualistischen Anschauung/Erklärung von zwei Standpunkten, auf deren Grundlage man auf die Welt schauen kann. Dabei wird der Mensch als unbedingte Spontaneität (Ersturheber) von einem Standpunkt begriffen, der außerhalb der naturnotwendigen Erscheinung zu verorten ist. Jedoch warnt Kant davor, sich diese Gegenstände, die außerhalb der Erscheinungswelt liegen (in der Verstandeswelt), sinnvoll vorstellen zu können (wir haben nicht die mindeste

Kenntnis von ihnen). Auf Grundlage dieser Bezeichnungen ergibt sich ein ontologischer Dualismus. Die Sinnenwelt wird über einen starken (naturnotwendigen) Kausalbegriff, der sich auf die linearen Beziehungen von Ursache und Wirkung bezieht, verstanden. Diese Sinnenwelt ist vollständig determiniert und betrifft alle Ereignisse in ihr. Sie ist a priori denknotwendig und a posteriori aufweisbar/beweisbar. Die Verstandeswelt wird hingegen über einen starken Freiheitsbegriff (Freiheit als Unabhängigkeit des Willens von jeder anderen Ursache bzw. als Fähigkeit, als Erstursache in der Sinnenwelt kausal zu wirken) definiert und gibt dem Menschen eine vollständige Freiheit aller Akte seines Willens. Diese Freiheit ist in einer ethisch-moralischen Welterklärung a priori denknotwendig, aber nicht a posteriori aufweisbar/beweisbar (vgl. Rosenberger 2006, 112 f.).

Auf dieser dualistischen Grundlage entwickelt Kant (um Freiheit gewährleisten zu können) den kategorischen Imperativ und setzt somit Freiheit eines jeden Menschen als Notwendigkeit in die Welt. Wie nun dieser kategorische Imperativ und Freiheit zu verstehen sind und wie diese Darstellungen auf Individuum und Gesellschaft bzw. auf Staat und Kirche wirken, soll in den folgenden Absätzen nur oberflächlich dargestellt werden.

Wie bereits erwähnt, kann sich der Mensch (als Vernunftwesen) von den kausal wirkenden Natureinflüssen (über die Fähigkeit der Reflexion) befreien (unter 2.1.2). Der Mensch ist der Grund für die moralischen Gesetze, in denen er immer bloß als Zweck existiert und nie nur als Mittel (zu einem beliebigen Gebrauch). Erst durch die Vernunft wird der Mensch zum Menschen. Diese „Vernunftbegabung“, die sonst kein anderes Lebewesen besitzt, unterscheidet den Menschen von allen anderen Lebewesen, macht ihn zugleich zum Menschen und definiert ihn als solchen. Er ist frei, weil er sich über diese Vernunft das Vermögen gibt, nach selbst gesetzten Zwecken in der Welt zu wirken. Aufbauend darauf kann Kant ein allgemeingültiges moralisches Gesetz/Prinzip (kategorischer Imperativ) entwickeln, wodurch der Mensch seine Autonomie garantieren kann. Ein moralisches Gesetz, das immer jeden Einzelnen als Zweck an sich selbst, sowohl subjektiv als auch objektiv, und nicht als Mittel definiert, ist gleichzeitig auch ein moralisches Gesetz, das die individuelle Autonomie unterstützt bzw. definiert und somit den Menschen als freien Menschen (notwendig) in die Welt/Gesellschaft setzt (vgl. Horster 1985, 81).

Dieser Selbstzweck (diese Selbstzweckgebung), diese Freiheit (als unbedingtes praktisches Gesetz) bzw. diese Autonomie des Menschen als menschliche Eigenschaft führt dazu, dass

ab diesem Zeitpunkt eine Wende eintritt – eine Wende, die sich auf ein Moralverständnis bzw. eine Staatspolitik auswirkt. Dadurch wird die bis dahin verstandene Vernunftfähigkeit von den (kausal wirkenden und somit unbewussten) Leidenschaften abgekoppelt und ihnen eine Eigenständigkeit (Freiheit) zugestanden. Als Grundlage dient ebendieser Vernunftbegriff (Freiheitsbegriff), der als autonom gilt (ist nicht mehr den Leidenschaften untergeordnet) und als psychologisch irreduzibel zu verstehen ist. Dadurch kommt es zu einer Veränderung der Dynamik von Vergesellschaftung (die Freiheit bzw. Autonomie des Menschen wird erkannt bzw. postuliert), die eine Eigenständigkeit des Individuums erlaubt und eine Moral definiert (Pflichtethik), die wiederum nicht mehr über Politik oder Kirche aufgelöst werden muss. Diese Moral besteht nun unabhängig von Kirche und Staat (es kommt zur Emanzipation/Aufklärung) (vgl. Leist 2003, 7).

Um die Frage mit Kant zu beantworten, was Aufklärung sein soll bzw. was Aufklärung bewirkt:

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursachen derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung (Kant 1999, 20).

Diese autonome Betrachtung des Menschen in Gesellschaft und Staat (über den kategorischen Imperativ) führt dazu, dass es zu einer Loslösung des Individuums von einer Staats- und Kirchenherrschaft (Kontrolle bzw. Gesetzgebung) kommt. Einer Klassengesellschaft, in der die Menschen unterdrückt werden, wird dadurch präventiv entgegengesteuert. In einer Gesellschaft mit bzw. durch den kategorischen Imperativ wird erst eine wirkliche Allgemeinheit moralischer Gesetzgebung möglich (eine Solidarität wird dadurch erst ermöglicht) (vgl. Horster 1985, 86).

Abschließend soll noch gesagt werden, dass der Mensch immer im Zwiespalt zwischen dem Naturanteil und der Vernünftigkeit seiner Handlungen steht. Der Mensch muss sich nach Kant immer wieder zum moralischen Gesetz und dessen Befolgung zwingen. So kommt er (der Mensch) aber nie in die Lage, es immer gern und in Übereinstimmung mit seinen Neigungen zu befolgen (ebenfalls bereits unter 2.1.2 dargestellt). Der menschliche Wille ist

für Kant ein Vermögen, das bewusst begehrt, unabhängig von Neigungen und Trieben. Ein unabhängiger „freier Wille“ ist von den subjektiven nötigen Ursachen befreit und stimmt mit den allgemeinen Gesetzen der Freiheit überein (guter Wille nach Kant). Ein guter Wille ist ein Wille, der eine Handlung zur Folge hat, die aufgrund der moralischen „Pflicht“ geschieht. Der alleinige Bestimmungsgrund, eine Handlung auszuführen, ist diese Pflicht (Pflicht stellt erst Freiheit her, wenn ich aus reiner Achtung für das menschliche moralische „gute“ Gesetz handle) (vgl. Horster 1985, 88 f.).

Meiner Ansicht nach ist diese moralische Pflicht (kategorischer Imperativ) im Kontext von Willensfreiheit kritisch zu betrachten, was an dieser Stelle nicht unbemerkt bleiben soll. Auch diese moralische praktische Freiheit, weil sie nicht a posteriori beweisbar ist, soll kritisch hinterfragt werden (wie viel Aussagekraft wollen wir Dingen geben, die nicht beweisbar sind, das heißt a posteriori definiert werden können?). Dieser Unterschied zwischen notwendigen Neigungen und Trieben (Naturkausalität und somit keine Freiheit) und den moralischen Pflichten (Vernunftbegriff bzw. Freiheit und der kategorische Imperativ) kann meines Erachtens auch anders interpretiert werden. Jedoch soll diese kritische Betrachtung nicht die ethischen Folgen, die dieser Vernunftbegriff und diese Sollensethik (Pflichtethik bzw. deontologische Ethik) mit sich gebracht haben bzw. mit sich bringen (basierend auf Einsicht der moralischen Gesetze und des bewussten Begehrens und Handelns nach ihnen), schmälern oder in einem negativen Licht erscheinen lassen.

2.2 Arthur Schopenhauers Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter sowie eine Hinführung zum „liberum arbitrium indifferentiae“ in seiner Preisschrift über die Freiheit des Willens

Arthur Schopenhauer wurde 1788 in Polen (Danzig) geboren und war ein deutscher Philosoph und Hochschullehrer. Seine Lehre und Philosophie wird im Kontext der Erkenntnistheorie, der Metaphysik, der Ästhetik und der Ethik verortet. Schopenhauer sah sich selbst als Schüler und Vollender von Kants Philosophie. Er starb im Alter von 72 Jahren in Frankfurt am Main und wurde unter anderem von Kant, Hegel, Platon, Aristoteles, Spinoza, Hume, Locke, Fichte, Hobbes und Rousseau beeinflusst.

1841 verfasste Schopenhauer im Rahmen von Preisausschreiben zwei Schriften unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik“. Die erste Preisschrift behandelt die Freiheit des

Willens und soll im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen dargestellt werden, die zweite betrachtet die Grundlagen der Moral. Bevor die Preisschrift über die Freiheit des Willens näher dargelegt wird, soll in den folgenden Unterkapiteln zunächst auf eine Textpassage aufmerksam gemacht werden, die in der Gesamtausgabe „Die Welt als Wille und Vorstellung“ im Abschnitt zur „Kritik der Kantischen Philosophie“ (KKP) zu finden ist. Darin wird Schopenhauers Fokus auf bzw. Interpretation von Kants metaphysischen Ausführungen zum „freien Willen“ verdeutlicht. Diese Textpassage findet sich in der Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, die nach Schopenhauer Kants größter Verdienst im Kontext des „freien Willens“ ist (vgl. Spierling 2015, 101; Schopenhauer 2011, 534 f.).

Diese Unterscheidung zwischen den Erscheinungen der Dinge und den Dingen an sich ist nach Schopenhauer die grundsätzliche Lehre Kants und verweist auf die Diversität des Realen und Idealen. Auf Grundlage dieser Unterscheidung führt Schopenhauer seine Überlegungen weiter und kommt demnach zu seinen Ausführungen des „empirischen“ und „intelligiblen“ Charakters. Schopenhauer macht sich ebenfalls über Goethe und Hegel lustig, die diese so wichtigen Unterscheidungen Kants nicht annähernd gewürdigt hätten. Schopenhauer nennt Goethes Anschauungen „Windbeuteleien“ und Hegels Ausführungen „plump und geistlos“ (vgl. Schopenhauer 2001, 535 f.). Kants Sonderungen der Erscheinungen sind, wie bereits erwähnt, als tiefsinnige und besonnene Begründungen anzuerkennen und übertreffen alles bisher Dagewesene (vgl. Schopenhauer 2011, 535 f.).

In Schopenhauers „Preisschrift über die Freiheit des Willens“ hat der Mensch aus empirischer Sicht keinen „freien Willen“, in metaphysischer (intelligibler) Hinsicht dagegen soll der Wille als frei gelten. Diese Unterscheidung soll im nachstehenden Unterkapitel näher dargelegt werden (vgl. Spierling 2015, 102; Schopenhauer 2013, 230).

Wenn wir (Menschen) etwas wollen oder handeln, sind wir immer in der empirisch dargelegten „Erscheinungswelt“ (Erscheinungen der Dinge und nicht die Dinge an sich selbst betreffend). Dadurch sind wir auf deren Grundlagen des menschlichen Erkenntnisvermögens bzw. auf deren Kausalwirkungen zu jeder Zeit angewiesen. Somit können wir auf empirischer Ebene (empirischer Charakter) niemals frei sein (da wir als Menschen durch die notwendigen Naturgesetze in unserer Wahrnehmung bzw. Anschauung determiniert sind). Hingegen ist der intelligible Charakter, der aus der Idee entspringt (a

priori denknotwendig, um einen freien Willen anzunehmen), diesen empirisch-zeitlichen Determinanten nicht unterlegen und daher frei (vgl. Spierling 2015, 103 f.; Schopenhauer 2013, 227 f.).

Spierling (2015, 103) erwähnt dazu einen „ursprünglichen, außerzeitlichen, unteilbaren Objektivationsakt des Willens“. Dieser ist als Idee des jeweiligen Menschen als „intelligibler“ Charakter zu verstehen und metaphysisch zu definieren (vgl. Spierling 2015, 103).

Für Nietzsche ist dieser intelligible Charakter (Freiheit) ein Unsinn und vielleicht schon von Plato gelehrt worden. Niemand gibt dem Menschen seine Eigenschaft, bzw. niemand ist dafür verantwortlich. Die Fatalität (Schicksalhaftigkeit bzw. Vorbestimmtheit) eines Wesens ist nicht aus der Fatalität von allem, was war und ist, herauszulösen (= absolute Kausalität bzw. Determinismus). Das heißt, der Mensch ist nicht Folge seiner Absicht, seines Willens oder eines (moralischen) Zwecks. Es gibt kein Ideal des Menschen oder ein Ideal von Moralität wie mit der kantischen praktischen Vernunft. Für Nietzsche ist der Begriff „Zweck“ etwas Erfundenes und nichts, was die Grundlage für Freiheit wäre. Der Mensch ist etwas Notwendiges, ein Stück Verhängnis und Teil des Ganzen. Aus dieser Art des Seins wird für Nietzsche die Unschuld des Wesens Mensch erst wiederhergestellt. Durch die Leugnung des Begriffs „Gott“ und dessen Verantwortlichkeit werden die Welt und deren Notwendigkeiten bzw. der Mensch in ihr erst wieder erlöst (vgl. Nietzsche 1889, KSA Bd. 6, 96 f.).

2.2.1 Zu Schopenhauers Darstellung des empirischen und intelligiblen Charakters

Das „zum Schönsten und Tiefgedachten“ bzw. zum „Vortrefflichsten“, was ein Mensch jemals hervorgebracht hat, ist für Schopenhauer Kants Unterscheidung des intelligiblen vom empirischen Charakter (wie bereits einleitend erwähnt). Auf dieser Grundlage beruht Schopenhauers Philosophie. Diese Unterscheidung macht es sowohl Schopenhauer als auch Kant möglich, sowohl Freiheit als auch Determinismus annehmen zu können (ein dualistisches Weltbild wird dadurch möglich). Handlungen von Menschen können im Kontext des „empirischen Charakters“ nur determiniert sein. Handlungen im Kontext des „intelligiblen Charakters“ sind hingegen frei (weil selbst der „intelligible Charakter“ etwas Metaphysisches ist, eine Idee, und somit den empirisch-kausalen Determinanten nicht unterworfen ist). Auf

dieser Grundlage wird den Menschen „ihre Freiheit“ gerettet. Durch die „metaphysische freie Tat“ des intelligiblen Charakters und deren zeitliche Entfaltung auf empirischer Ebene (Charakter) sind wir Menschen vollkommen frei (vgl. Spierling 2015, 103 f.).

Für Nietzsche ist dieser „intelligible Charakter“ genauso wie die Vernunft nicht im Reich der Wahrheit und des Seins vorzufinden (der wissenschaftlichen Objektivität), sondern er ist von einer Beschaffenheit, von der der Intellekt gerade noch so viel begreift, dass er sie als unbegreiflich definieren kann. Nietzsche zufolge müssen wir uns vor widersprüchlichen Aussagen im Sinne von einer „reinen Vernunft“, einer „absoluten Geistigkeit“ und einer „Erkenntnis an sich“ hüten (vgl. Nietzsche 1887c, KSA Bd. 5, 364 f.), weil

hier immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt. Es giebt n u r ein perspektivisches Sehen, n u r ein perspektivisches „Erkennen“; und j e m e h r Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, j e m e h r Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein (Nietzsche 1887c, KSA Bd. 5, 365).

Wie diese grundlegende Unterscheidung zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich, diese zwei Charaktere des Empirischen und des Intelligiblen, geformt werden bzw. notwendigerweise anzunehmen sind (auch auf der Grundlage bzw. Annahme von Verantwortung), und zwar aus der Perspektive von Schopenhauer, kann mittels „Über die Grundlage der Moral“ in Kants Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter dargestellt werden.

Verantwortung ist demnach etwas, eine Möglichkeit, anders handeln zu können, also Freiheit. Somit ist Verantwortung als Voraussetzung von Freiheit zu verstehen. Zur Lösung, so Schopenhauer (2013, 228 f.), versucht Kant, diese notwendigen tiefsinnigen Unterscheidungen zwischen den Erscheinungen der Dinge und dem Ding bzw. den Dingen an sich zu treffen. Dies ist der Schlüssel bzw. der Kern seiner (Kants) Philosophie, im Rahmen von Verantwortung und Freiheit (im erkenntnistheoretischen Kontext). Zu den „empirisch“ kausal notwendigen Erscheinungen des Menschen werden der angeborene Charakter (Motivation, etwas zu tun oder etwas zu unterlassen) und alle folgenden (auf einer

linearen Zeitachse zu verstehenden) Äußerungen gezählt. Alles, was außerhalb dieser empirischen Bedingungen – „Successionen“ – zu verorten ist, sind die Dinge an und für sich, als Metaphysik bzw. als Idee vom „freien“ Charakter des Menschen. Dieser „intelligible Charakter“ befindet sich außerhalb von Raum und Zeit und ist deswegen diesen Determinanten nicht untergeordnet bzw. nicht „schuldig“. Der „empirische Charakter“ unterliegt hingegen einer streng notwendigen Naturfolge. Diese natürlich (kausal) bestimmten Motive definieren bzw. determinieren den „empirischen Charakter“ und lassen ihn als etwas streng Konstantes und Notwendiges begreifen (vgl. Schopenhauer 2013, 228 f.).

Anschließend unterstreicht bzw. lobt Schopenhauer noch einmal Kants Leistung im Kontext des „Zusammenbestehens“ von Freiheit und „Nothwendigkeit“. Seiner Ansicht nach ist diese Leistung Kants, neben der „transscendentalen Aesthetik“, die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns und die Krone des kantischen Ruhmes (vgl. Schopenhauer 2013, 229).

Abschließende Bemerkungen im Kontext des intelligiblen und empirischen Charakters gehen in Richtung einer Unmöglichkeit, einer erkenntnistheoretischen Relativierung, der Erkenntnis zum/vom „freien Willen“. Da dieser wie oben ausgeführt nur intelligibel und im Reich des Metaphysischen zu verorten ist, kann von ihm eigentlich nichts ausgesagt werden. Daher ist Freiheit letztlich etwas Unaussprechliches, etwas Undenkbares, etwas, was sich jeder Vergegenständlichung entzieht (vgl. Spierling 2015, 105).

Wir (alle Menschen) lernen uns selbst bzw. alle anderen auch nur empirisch kennen und haben daher keine Kenntnis (bzw. keine Möglichkeit der Erkenntnis) von einem Charakter a priori (vgl. Schopenhauer 2013, 231).

2.2.2 Freiheit und das „liberum arbitrium indifferentiae“ sowie das „Selbstbewußtseyn“ bei Schopenhauer

Freiheit:

Nach Schopenhauer ist der Begriff der Freiheit zuerst einmal ein „negativer“. Ein negativer Begriff insofern, als in Verbindung mit ihm immer die Abwesenheit von etwas gedacht wird,

wie zum Beispiel die Abwesenheit eines Hemmenden oder eines Hindernden. Grundlegend unterscheidet Schopenhauer auch zwischen a) physischer Freiheit, b) intellektueller Freiheit und c) moralischer Freiheit.

Von physischer Freiheit kann nur dann gesprochen werden, wenn weder ein Gefängnis noch eine körperliche Lähmung oder andere materielle Hindernisse uns (sowohl Tiere als auch Menschen) in unserer Handlungsausführung bestimmen. Sobald von diesem physischen Freiheitsgedanken aber abgesehen wird, betreten wir nach Schopenhauer den Raum des philosophischen Zugangs zur Freiheit. Den intellektuellen Zugang zur Freiheit behandelt Schopenhauer zeitgleich mit dem moralischen, da der Intellekt und die Moral im Wechselspiel Freiheit definieren. Dieses „*liberum arbitrium*“ (der freie Wille) ist nach Schopenhauer auch dann nicht klar ersichtlich, wenn sich bereits eine physische Freiheit eingestellt hat (materielle Unabhängigkeit). So kann ein Mensch ohne materielle Hindernisse gehemmt bzw. „unfrei“ oder determiniert sein, wenn Motive wirken, die sich in Form von Drohungen, Versprechungen oder Gefahren darstellen lassen (intellektuelle bzw. moralische Determinanten). Durch diese Motive können wir Menschen von einer Handlung abgehalten oder zu einer Handlung gezwungen werden.

Der nächste Schritt, um zu einer Definition von Freiheit im Kontext der Willensfreiheit zu gelangen, ist derjenige, zwischen Handlungsfreiheit und Willensfreiheit zu unterscheiden. Wir können in unserem Handeln frei sein, wenn wir weder durch physische noch durch moralische Hemmungen abgehalten werden, etwas zu tun. Das Szenario „tun können, wie man will“ ist aber nicht identisch mit „wollen können, wie man will“. Dieser Begriff der Freiheit vom „Können“ unterscheidet sich grundlegend vom Begriff der Freiheit vom „Wollen“. Ist im Kontext von Willensfreiheit dieses „Wollen“ frei? Nach empirischer Freiheit, so Schopenhauer, bin ich frei, wenn ich tun kann, was ich will, und durch das „was ich will“ ist bereits für die Freiheit entschieden worden. Demnach müssen wir fragen, ob ich auch wollen kann, was ich will (vgl. Schopenhauer 2013, 40 f.).

Um die begriffliche Not im Kontext von Freiheit zu vereinfachen, schlägt Schopenhauer nun vor, nicht von dieser Negation, was Freiheit nicht ist, auszugehen, sondern einfach vom positiven Gegenteil, von Freiheit zu sprechen bzw. damit zu arbeiten. Das Gegenteil von Freiheit ist demnach Notwendigkeit. Notwendig ist etwas, was nicht anders sein kann. Also folgt daraus auch, dass auf Grundlage (im Kontext) von Notwendigkeit keine Freiheit sein kann, denn Freiheit inkludiert die Möglichkeit, dass etwas auch anders sein kann. Notwendig

ist etwas, das einem zureichenden Grund folgt. Wir erkennen die Folge von etwas aus dem gegebenen Grund. Dadurch (Grund) wird die Wirkung notwendig.

Weiter definiert Schopenhauer, dass eine Abwesenheit der Notwendigkeit identisch sei mit einer Abwesenheit eines zureichenden Grundes. Was wiederum gleichbedeutend wäre mit dem Gegenteil von Notwendigkeit, was doch auch Zufall genannt wird. Somit müsste „das Freie“ über die Abwesenheit der Notwendigkeit definiert werden, was aber selbst die Definition von „keine Ursache“ ist – also von Zufall, was wiederum nicht zu vereinbaren ist mit einem Freiheitsgedanken von jemandem (Mensch).

Angewandt auf den „freien Willen“ des Menschen würde dieses Szenario bzw. diese Definition Folgendes besagen: Ein individuell freier Wille dürfte in seinen Äußerungen (Willensakten) nicht durch Ursachen oder zureichende Gründe bestimmt werden, da sonst Notwendigkeit (Kausalität) wirken würde. Nach Kant wäre ein solcher „freier Wille“ als Vermögen zu fassen (in seiner erkenntnistheoretisch-metaphysischen Darstellung), das von selbst (ohne Ursache) etwas zu wollen beginnt (als Ersturheber bzw. *liberum arbitrium indifferentiae* zu verstehen) (vgl. Schopenhauer 2013, 45 f.) – nicht in Kants praktischer Freiheit (siehe Punkt 2.1.2) (vgl. Horster 1985, 88 f.)!

Ein „*liberum arbitrium indifferentiae*“ wird nicht durch Gründe bestimmt. Es wird durch gar nichts bestimmt, und seine Willensakte kommen aus ihm selbst, ohne durch etwas Vorhergehendes bedingt zu werden. Keine Regel bestimmt dieses „*liberum arbitrium indifferentiae*“. Aufgrund dieser so merkwürdigen Definition geht uns laut Schopenhauer unser Denken aus. Denn der Satz vom Grunde her definiert ist die wesentliche Form des menschlichen Erkenntnisvermögens. Diese Grundlage des menschlichen Denkens muss aber im Kontext von einem „*liberum arbitrium indifferentiae*“ aufgegeben werden. Daher ist auch dieser Begriff für Schopenhauer etwas Schwankendes, eine „nebelichte“ Erklärung, mit der wir uns etwas vorstellen müssen, was nicht notwendig herbeigeführt werden kann, etwas, was aus keinem Grunde notwendig folgt (Schopenhauer 2013, 45 f.).

„Selbstbewußtsey“:

Nach Schopenhauer unterscheidet sich das Selbstbewusstsein vom Bewusstsein anderer Dinge. Das Selbstbewusstsein ist das Vermögen, sich seiner „Selbst“ bewusst zu werden. Das Bewusstsein anderer Dinge kann auch Erkenntnisvermögen genannt werden und ist die Bewusstwerdung von anderen Dingen außerhalb von mir. Dadurch ergibt sich die Frage

nach der Möglichkeit der Selbsterkenntnis: Wie werden wir uns unmittelbar unserer selbst bewusst? Durch Schopenhauer über das Wollen. Durch ein Wollen von etwas, das sich über ein nach außen gerichtetes Organ definiert. Und dieses Wollen ist nicht nur nach außen gerichtet, sondern auch von diesem „Außen“ notwendigerweise abhängig bzw. wird über dieses „Äußere“ bestimmt (vgl. Schopenhauer 2013, 46 f.).

Dieses „Äußere“, das uns veranlasst, etwas zu wollen, kann nach Schopenhauer nicht in Abrede gestellt werden, sonst wären wir Menschen völlig abgeschlossen in einem finsternen Innern des Selbstbewusstseins. Ein eingesperrter Wille, der sich selbst erschafft (Solipsismus). Daher müssen wir etwas Äußerliches annehmen, was die Akte des Willens bestimmt. Dieses zu verstehen bzw. zu erklären, ist noch problematisch. Auf dieser Grundlage schreitet Schopenhauer fort und gelangt zur Unterscheidung zwischen dem Willen vor dem Selbstbewusstsein bzw. dem Willen vor dem Bewusstsein anderer Dinge (vgl. Schopenhauer 2013, 50).

2.2.3 Der Wille vor dem „Selbstbewußtseyn“ bzw. vor dem „Bewußtseyn“ anderer Dinge

Wille vor dem „Selbstbewußtseyn“:

Der Willensakt, der immer auf etwas (Gegenstand, Motiv) gerichtet ist, lässt sich nach Schopenhauer nur in dieser Beziehung denken (Subjekt erkennt Objekt, bzw. Objekt gibt erst die Möglichkeit, dass das Subjekt etwas erkennen kann). Der Willensakt ist Teil bzw. Gegenstand des Selbstbewusstseins und entsteht auch nur aufgrund des Bewusstseins von sich selbst (Subjekt) und aufgrund anderer Dinge bzw. über Objekte des Erkenntnisvermögens. Die Frage, die sich nun Schopenhauer im Kontext des „freien Willens“ stellt, ist die Art von Möglichkeit eines freien Willens in dieser notwendigen Beziehung zwischen dem Subjekt und den Dingen (Objekten) an sich. Kann der Willensakt aufgrund des Erkenntnisvermögens auch entgegengesetzt dem Verhältnis zum Objekt entstehen oder sogar ausbleiben, oder kann er unter völlig gleichen Umständen mal so oder auch anders ausfallen? Wird der Willensakt notwendig durch das Motiv bzw. das Objekt hervorgerufen, oder behält der Wille beim Eintritt des Objekts ins Bewusstsein seine Freiheit, zu wollen oder nicht zu wollen? (Schopenhauer 2013, 50 f.).

Einen Mittelweg, in dem es möglich ist, einen sowohl durch das Objekt hervorgerufenen notwendigen Willensakt als auch einen über das Subjekt hervorgerufenen „freien Willen“ zu definieren bzw. zu denken, schlägt Schopenhauer aus. Dieser Mittelweg, der mit beliebigen „Halbheiten“ arbeitet, der sozusagen eine Einwirkung der Motive nur bis zu einem gewissen Grade ermöglicht, alsdann aber das Subjekt nicht notwendigerweise sich davon wieder abwenden kann, ist ausgeschlossen. Denn sobald gewissen Kräften Kausalität zugesprochen wird, wirken sie auch (vgl. Schopenhauer 2013, 52 f.).

Über die außerweltlichen Kausalverhältnisse bzw. Wirkmechanismen kann das Selbstbewusstsein jedoch nichts aussagen, geschweige denn Einfluss nehmen. Diese Kausalstrukturen bedingen bzw. verursachen unsere Wahrnehmung bzw. unser Wollen. Somit definiert Schopenhauer die Objekte, die das Wollen, die den Willensakt bestimmen, außerhalb der Grenzen des Selbstbewusstseins im Bewusstsein von anderen Dingen, und dadurch ist der Willensakt determiniert bzw. notwendig gegeben und somit nicht frei (vgl. Schopenhauer 2013, 53 f.).

Allein die zum Wollen erforderliche Bestimmung liegt nicht darin; da das Selbstbewußtseyn bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen bestimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtseyn anderer Dinge, d. h. im Erkenntnisvermögen, liegen (Schopenhauer 2013, 55).

Wille vor dem „Bewußtseyn“ anderer Dinge:

In dieser letzten Darstellung geht es nicht mehr um die Willensbildung bzw. den Willen selbst, sondern um die grundlegenden Regeln der Außenwelt bzw. der Objekte im Raum, die das wollende, vom Willen bewegte Wesen in einer notwendigen Weise kausal determinieren.

Alle an den objektiven, in der realen Außenwelt liegenden Gegenständen vorgehende VERÄNDERUNGEN sind also dem Gesetz der KAUSALITÄT unterworfen, und treten daher, wann und wo sie eintreten, allemal als NOTHWENDIG und unausbleiblich ein (Schopenhauer 2013, 65).

2.3 Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der Willensfreiheit bzw. Nietzsches Freiheitskritik

Friedrich Nietzsche wurde 1844 in Deutschland (Röcken) geboren und war ein deutscher Philologe und Philosoph. Nietzsche wurde unter anderem von Schopenhauer, Platon, Aristoteles, Hegel, Dostojewski, Spinoza, Goethe, Rousseau, Voltaire, Darwin, Hobbes, Epikur, Leibniz, Schiller und Hölderlin beeinflusst. Nietzsche starb im Alter von 55 Jahren an den Folgen einer Pneumonie in Weimar.

Für Nietzsche ist der Wille eine Verkettung bzw. ein Zusammenschluss bzw. die Summe von Gefühlen, Zuständen, Muskelaktionen, Affekten und Gedanken (und nicht etwas davon Unabhängiges). Der Wille, etwas zu wollen, ist keine Einheit (nur im Begriff), sondern vor allem etwas „Complicirtes“ (vgl. Nietzsche 1886, KSA 5, 31 f.). Selbst die Abfolge eines bewusst wahrgenommenen Entschlusses, etwas zu wollen, ist nicht die alleinige Ursache für die Aktion. Darin liegt für Nietzsche ebenfalls ein Aberglaube, ein „Volks-Vorurtheil“ (vgl. Nietzsche 1886, KSA Bd. 5, 32 f.).

Der Wollende glaubt, mit einem ziemlichen Grad von Sicherheit, dass Wille und Aktion irgendwie Eins seien –, er rechnet das Gelingen, die Ausführung des Wollens noch dem Willen selbst zu und genießt dabei einen Zuwachs jenes Machtgefühls, welches alles Gelingen mit sich bringt. „Freiheit des Willens“ das ist das Wort für jenen vielfachen Lust-Zustand des Wollenden, der befiehlt und sich zugleich mit dem Ausführenden als Eins setzt (Nietzsche 1886, KSA Bd. 5, 33).

„Freiheit“ bzw. „Willensfreiheit“ ist ein historisches Gebilde auf Grundlage von Gesellschaft, Sprache und einer auf Furcht basierenden Illusion einer „schönen Ordnung“ (vgl. Stegmaier 2020, 126). Warum Freiheit auf Gesellschaft und Sprache beruht und warum Verantwortung für uns Menschen in einer „geregelten“ Gesellschaft so wichtig ist, muss, um Nietzsches Freiheitskritik zu verstehen, dargelegt werden.

Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen, auf der Grundlage, wie gesagt, eines Gesellschaftsbaus vieler „Seelen“ (Nietzsche 1886, KSA Bd. 5, 33).

Der Entstehungsprozess von „Freiheit“ ist sowohl Ursache als auch Rechtfertigung für Verantwortung und Schuldzuschreibung bzw. Strafe im moralischen Staat. Über die Darstellungen von den Grundlagen für die Möglichkeit von „Freiheit“ ergibt sich deren menschliche Intention bzw. konstruierte Absicht und somit auch deren Kritik (vgl. Nietzsche 2019, 53 f.; Stegmaier 2020, 126 f.).

Warum Nietzsche den „freien Willen“ bzw. die menschliche Freiheit kritisch betrachtet bzw. sie in Abrede stellt, kann einleitend über „Die Fabel von der intelligiblen Freiheit“ (Nietzsche 2019, 58 f.) dargestellt werden. Unter Punkt 39 werden die Hauptphasen der moralischen Empfindungen dargestellt bzw. Schritt für Schritt erläutert, wie Verantwortung abläuft. Zu Beginn werden Handlungen als gut oder böse – ohne Rücksicht auf die zugrunde liegenden Motive, nur aufgrund der Folgen – definiert bzw. gefasst. Danach werden diese Folgen, warum etwas gut und böse ist, vergessen und eine Tat an sich nur mehr als gut oder böse angesehen. Danach wird dieses Gute oder Böse nur mehr in die zugrunde liegenden Motive gelegt. Darauf folgt die Zuschreibung auf den jeweiligen Menschen, der die Tat ausübt. Zuletzt entdeckt man, dass selbst der Mensch als Wesen nicht verantwortlich sein kann. Denn er (der Mensch) ist als notwendige Folge aller vergangenen und gegenwärtigen Dinge selbst „konkresziert“ (Nietzsche 2019, 58 f.). Somit ist der Mensch für nichts verantwortlich zu machen. Aus dieser Erkenntnis zeigt sich die Geschichte des Irrtums über die Verantwortlichkeit, auf der die Freiheit des Willens ruht (vgl. Nietzsche 2019, 58 f.).

Dieses Wesen (Mensch) als ganz und gar notwendige Folge in einer kausalen Welt kann keinen „freien Willen“ haben (es gibt keine intelligible Freiheit wie bei Kant oder Schopenhauer, keine eigene Absicht oder einen Willen oder Zweck, kein Ideal des Menschen oder ein Ideal von Moralität, für Nietzsche ist es absurd, den Menschen in Richtung eines Zwecks hin „abwälzen“ zu wollen – der Begriff Zweck wurde vom Menschen erfunden, und in der Realität fehlt er vollkommen –, der Mensch ist notwendig und gehört zum Ganzen – Kausalität bzw. Determinismus) (vgl. Nietzsche 1889, KSA Bd. 6, 96 f.). Woher stammt bzw. woraus entspringt aber dieses Gefühl bzw. diese Behauptung von Freiheit und Verantwortlichkeit?

Für Nietzsche ist das Individuum bzw. der Einzelne die Realität des Menschen bzw. der Natur. Diese Realität bestimmt sich in der unablässigen Auseinandersetzung unter Individuen, nicht nach Gesetzen der Ordnung, die man ihr unterstellt. Sie (die Individuen

bzw. die Menschen in der Gesellschaft) bilden sich ihrerseits immer neu in jener Auseinandersetzung als sich einander messende „Mächte“ (vgl. Stegmaier 2020, 127 f.).

Was man bei der Berührung von Cultur-Völkern und Barbaren zu sehen bekommt: dass regelmäßig die niedrigeren Culturen von der höheren zuerst deren Laster, Schwächen und Ausschweifungen annimmt, von da aus einen Reiz auf sich ausgeübt fühlt und endlich vermittelst der angeeigneten Laster und Schwächen Etwas von der werthaltigen Kraft der höheren Cultur mit auf sich überströmen lässt: – das kann man auch in der Nähe und ohne Reisen zu Barbaren-Völkern mit ansehen, freilich etwas verfeinert und vergeistigt und nicht so leicht mit Händen zu greifen (Nietzsche 1887b, KSA Bd. 3, 453).

Menschen sind wohl auf Gesellschaft und politische Gemeinschaft angewiesen, aber nur aus Not, um überleben zu können, und von dieser Not her müssen alle sozialen Bindungen verstanden werden (Stegmaier 2020, 127).

Von welcher Not ist hier zu sprechen? Stegmaier (2020, 126) erläutert dieses Not-Szenario bei Nietzsche insofern, als er über diese zuvor erwähnte Illusion der Realität des „Chaos“ argumentiert – ein Gesamtcharakter der Welt, der über den Menschen als eine „schöne Ordnung“, um überhaupt leben zu können, verstanden wird. Diese „schöne Ordnung“, auch als „Kosmos“ zu definieren, ist eine Notwendigkeit der Menschen in der Gesellschaft. Dieses in alle Ewigkeit wirkende Chaos ist jedoch keines im Sinne der fehlenden naturgegebenen „Nothwendigkeiten“, sondern dieses Chaos ist nur für uns Menschen nicht ersichtlich bzw. zu erkennen, darum „erschaffen“ wir „unseren“ eigenen „Kosmos“ (vgl. Stegmaier 2020, 126 f.).

Über die Notwendigkeit des „Anderen“ in der Gesellschaft ergibt sich der Regel nach eine weitere Zurechtlegung der Realität. Die gemeinsame Sprache ist, als erste Erfordernis des Zusammenlebens der Menschen in der Gesellschaft, unumgänglich für eine Konstruktion bzw. Interpretation der Realität. Diese „rasche Verständigung in der Not“ bildet „Conventionen“ aus, die mit der Zeit zu einer neuen „Gewalt“ werden. Diese Gewalt schiebt die Menschen vor sich her, in eine Richtung, in die die Menschen eigentlich nicht wollen: in eine Richtung der auferlegten Moral, im Kontext von Freiheit und Verantwortung. Denn nur in einer Welt, in der der Mensch in der Gesellschaft als „frei“ gilt, kann er auch für seine Taten zur Rechenschaft gezogen werden. Diese Schuld der Verantwortung ist der Ausgang einer „handeltreibenden Gesellschaft“, die als Ursprung den „sozialen Trieb der

Furchtsamkeit“ hat und dem Leben alle Gefährlichkeit nehmen soll. Somit wird ein „scheinbares“ Sicherheitsgefühl der Gesellschaft produziert bzw. geschaffen (vgl. Stegmaier 2020, 126 f.).

Genau deshalb, weil sich der Mensch als ein freies Wesen definiert, nicht weil er „wirklich“ frei ist, empfindet er Reue. Über kulturelle Gegebenheiten können diese Reueempfindungen aber abgewöhnt bzw. verfeinert oder abgetragen werden. Das heißt, die Gesellschaft, in der das Individuum lebt, bzw. seine Umgebung formen seine wahrgenommenen Schuldgefühle. Nietzsche betont diese gesellschaftlichen Umformungsmechanismen und sagt ebenfalls, dass niemand für seine Taten und sein Wesen verantwortlich zu machen ist. Richten ist etwas Ungerechtes – selbst wenn sich diese Darstellungen ganz klar und eindeutig zeigen sollten, werden sie doch „aus Furcht vor den Folgen“ zurückgedrängt (vgl. Nietzsche 2019, 60).

Diese gesellschaftliche Moral, die erkenntnistheoretisch auf einen nicht existierenden Boden aufgebaut ist, ist somit zu einer herrschenden Macht geworden, zur Macht der Ohnmächtigen gegenüber den Mächtigen (Wissenden). Eine Aufgabe der bzw. Absage an die Moral bzw. die ihr zugrunde liegende Verantwortung des Einzelnen und Freiheit an sich (freier Wille) wäre demnach gleichbedeutend mit einem Ablegen bzw. Aufgeben der gesellschaftlichen Macht und deren das Individuum kontrollierenden Strukturen. Daraus sollte die Furcht vor den Folgen einer Absage der Verantwortung und dem „freien Willen“ klar dargelegt sein (vgl. Stegmaier 2020, 127 f.).

Dieses Kapitel zu Nietzsches Freiheitskritik soll mit einem Zitat, das im späteren Verlauf dieser Arbeit im Kontext von Freuds Strukturmodell noch einmal vorkommen wird (im Unterkapitel dieser Arbeit unter 3.2.5, im Kontext von Freuds Darstellung zur Abhängigkeit des Ichs), vervollständigt bzw. abgeschlossen werden.

Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, An-sich-Verständliches. Er ist überzeugt, wenn er Etwas thut, zum Beispiel einen Schlag ausführt, e r sei es, der da schlage, und er habe geschlagen, weil er schlagen w o l l t e. Er merkt gar Nichts von einem Problem daran, sondern das Gefühl des W i l l e n s genügt ihm, nicht nur zur Annahme von Ursache und Wirkung, sondern auch zum Glauben, ihr Verhältniss zu v e r s t e h e n. Von dem Mechanismus des Geschehens und der hundertfältigen feinen Arbeit, die abgetan werden

muss, damit es zu dem Schlage komme, ebenso von der Unfähigkeit des Willens an sich, auch nur den geringsten Theil dieser Arbeit zu thun, weiss er Nichts (Nietzsche 1887b, KSA Bd. 3, 482).

2.4 Zur Konstruktion des Individuums (zur Subjektwerdung) und das Panopticon bei Michel Foucault im Kontext von „Willensfreiheit“

Michel Foucault wurde in Frankreich (Poitiers) 1926 geboren und war ein französischer Philosoph, Soziologe, Historiker, Psychologe, Poststrukturalist und der Begründer der macht- und wissenstheoretischen Diskursanalyse. Foucault wurde unter anderem von Marx, Nietzsche, Sartre, Freud, Kant, Heidegger, Platon, Hegel, Adorno, Husserl, Barthes und Kierkegaard beeinflusst und starb 1984 in Paris.

Für Foucault ist der Mensch ein endliches Wesen und entspricht seiner Geschichtlichkeit. Diese Geschichtlichkeit ist umfassender bzw. in eine dreifache Geschichte verflochten: in die des Lebens überhaupt, in die der gesellschaftlichen Produktion ökonomischer Werte und in die der Sprache. Für Foucault ist dieser mythische Gehalt der Sprachgeschichte aufzudecken. Foucault wird dabei von Schleiermacher, Marx, Nietzsche und Freud beeinflusst, die die hermeneutische Arbeit des Bewusstmachens der unbewussten Bedingungen aktuellen Bewusstseins unter anderem definieren und prägen. Als Mensch wird man von Mächten beherrscht, die sich einer bewussten Kontrolle entziehen (vgl. Fink-Eitel 2002, 44 f.).

Um diese Sprachgeschichte aufdecken zu können, werden als „Wegbereiter des neuen Denkens“ Wissenschaften (Psychoanalyse, Ethnologie und Linguistik) herangezogen, die sich aus den Grenzen des alten anthropologischen Diskurses herausgebildet haben. Die Ethnologie ist für Foucault das Schlagwort für diese Aufarbeitung (die die Herrschaft der abendländischen Kultur von ihrer „Historizität“ her bezweifelt) (vgl. Fink-Eitel 2002, 48 f.).

Mithilfe der Genealogie und der Archäologie – als die beiden Disziplinen der Ethnologie – soll die eigene Kultur nach ihren praktischen Ausschlussstrukturen und epistemischen Integrationsstrukturen bearbeitet werden. Auf Grundlage dieser Darstellungen rückt die Frage nach einer Form von Diskurspraktiken (die Wissen artikulieren) immer mehr in den Mittelpunkt von Foucaults Untersuchungen (vgl. Fink-Eitel 2002, 50).

Diskurse sind Grundlage für diskursive Praktiken (später andersherum!). Diskursive Beziehungen entstehen bzw. entwickeln sich zwischen diskursiven Praktiken bzw. Aussageformationen. Die Archäologie bzw. die archäologische Schicht (aus der das Wissen entnommen wird, um in diskursiven Praktiken sprechen zu können bzw. zu einer Erkenntnis zu gelangen) ist ein „Archiv“ aus geregelten Formationen von Aussagen. Ein Diskurs ist somit eine Verkettung bzw. eine Ordnung von Aussagen. Diese Aussagen werden als völlig individualisiert, kontingent, anonym und als nackte Materialität (zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort) bezeichnet. Der „Archäologe“ findet diese verstreuten Diskurse im Raum vor (vgl. Fink-Eitel 2002, 57 f.).

Das Sagbare (diskursive Praktik) und das Sichtbare (nicht-diskursive Praktik) werden in ihrer Beziehung zueinander (= Wissen) vom Archäologen im Sinne ihrer historischen Bedingungen für Aussagebarkeit und Sichtbarkeit freigelegt. Das zuvor erwähnte Archiv (geregelt Formationen von Aussagen) ist das umfassende historische „Apriori“, das für die Gesamtheit der Bedingungen für die Formation von Aussagen steht. Für Foucault ist die historische Wirklichkeit nicht etwas, was auf einer geschlossenen und zeitlos statistischen Bedingung beruht (unbewusste determinierte Strukturzusammenhänge bzw. von Foucault als „transzendentaler Narzissmus“ bezeichnet, eine letzte Bastion des Strukturalismus), sondern eine Archäologie, die die diskursiven Regelmäßigkeiten in ihrer Offenheit, Veränderlichkeit und Vielfalt untersucht bzw. interpretiert (vgl. Fink-Eitel 2002, 59 f.).

Diese Archäologie produziert bzw. formatiert somit die sozialen Gegenstände (deckt sie auf) wie Wahrheit, Realität, Normalität und Subjektivität (Mensch). Aussagen bzw. Sprache bilden somit nicht nur ab, sondern stellen vor allem Realität, Wahrheit und Subjekt her.

Foucault übernimmt (jedoch) vom Strukturalismus drei Grundmotive: den Gedanken des Verschwindens des Subjekts (weil die Erlebniswirklichkeit des Menschen ganz von unbewussten determinierten Strukturen abhängt), den Gedanken der Auflösung des Sinns (als gelebte Bedeutung) und den Gedanken der Auflösung der Geschichte (im Sinne einer evolutiven bewussten Geschichte). So hängen nun die Diskurse von den Praktiken (diese hängen wiederum von Macht und Begehren ab!) ab (deterministisches Weltbild bzw. Welterklärung). Aufgrund dieser unbewussten und determinierten Historizität wird diese Materialität bzw. dieser Diskurs als Gefahr bzw. bedrohliche Kraft wahrgenommen (von der

Macht). Aufgrund dieser „Logophobie“ versucht die Macht, den Diskurs zu bändigen, zu kontrollieren bzw. zu organisieren (es kommt zur Diskurskontrolle – als Beispiel soll später die Metapher des Panopticon beschrieben werden als räumliche Metapher für die Archäologie der Diskursanalyse) (vgl. Fink-Eitel 2002, 64 f.).

Aufbauend auf den drei Grundmotiven des Strukturalismus (besonders der erste Gedanke eines Subjekts bzw. eines Menschen, der ganz von unbewussten determinierenden Strukturen geleitet wird) kommt Foucault auf seine erkenntnistheoretische Frage nach der wirklichen Herkunft der historischen Ereignisse zurück. Der Gegenstand der Untersuchungen ist kein transzendentaler, sondern betrifft die Körper und ihre Triebe bzw. deren Kräfte (vgl. Fink-Eitel 2002, 67).

Zu diesem Zeitpunkt übernimmt Foucault eine Grundannahme von Nietzsche. Demnach sind alle Fähigkeiten und Leistungen des Menschen Äußerungen seines Machtwillens (so auch die diskursiven Leistungen). Diese Diskurse sind dem Machtwillen unterworfen, sie kontrollieren und durchdringen ihn. Wissen wird nicht des Wissens willen angestrebt, sondern aufgrund von Herrschaft, Täuschung und Bosheit. Der Mensch täuscht sich selbst aufgrund der unangenehmen Einsicht der sich daraus entwickelnden Konsequenzen. Der Mensch täuscht sich auch in dem Glauben eines souveränen Subjekts seiner Sprech- und Erkenntnisakte. Die bewussten Erkenntnisakte unterstehen ganz den unbewussten Strukturen der Sprache (Auflösung des Subjekts) (vgl. Fink-Eitel 2002, 67 f.).

Aufgrund dieses Machtwillens kommt es zu einer ordnenden Kontrolle, zu einer Unterwerfung aus Angst – Angst vor der Bedrohlichkeit bzw. der Gefahr des Diskurses. Aber auch der Diskurs selbst ist „Macht“ bzw. kontrollierender Diskurs. Diese Machtkontrolle (Diskurs wird zu kontrollieren versucht, aber auch der Diskurs selbst kontrolliert) formt zivilisatorische und moralische Prozesse, die sich unter anderem im Kontext von Bestrafung und Gefängnis widerspiegeln (bzw. als Metapher [Panopticon] angewendet werden können) (vgl. Fink-Eitel 2002, 70 f.).

Wie diese Disziplinarmacht (als Machtkontrolle über das Individuum) und deren Vollzugsformen im Kontext einer politischen Ökonomisierung des Körpers (in Gestalt von nicht-diskursiven Praktiken körperlicher Disziplinierung) gegenüber den moralischen

Diskursen (diskursive Aussageformen des Reformrechts) Oberhand gewann, kann über das Panopticon und dessen Strukturierung dargestellt werden (vgl. Fink-Eitel 2002, 75 f.).

Das Panopticon ist eine architektonische Struktur, die zuerst Jeremy Bentham im Jahr 1787 erdachte und ursprünglich allen Überwachungsinstitutionen zukommen sollte (auch Fabriken, Schulen, Arbeitshäusern, Irrenhäusern und Krankenhäusern) – ein ringförmiges Gebäude, das mit Einzelzellen ausgekleidet ist, die nicht miteinander verbunden sind, aber jedes für sich von der zentralen Stelle aus (Turm in der Mitte des Gebäudes) einsehbar bzw. kontrollierbar ist. In der Mitte des Überwachungsturms findet ein einzelner Wärter Platz und genügt, um die Gefangenen in ihren Zellen dauernd zu kontrollieren (vgl. Sarasin 2020, 143 f.).

Somit spielt es keine Rolle, ob die Gefangenen Sträflinge, Kranke, Irre, Kinder oder Arbeiter sind. Gefangene werden über die architektonische Struktur so überwacht, dass niemand auf den Gedanken eines Ausbruchs kommt. Kranke können zu jedem Zeitpunkt beobachtet werden, wodurch ein Risiko des gegenseitigen Ansteckens minimiert werden kann. Kinder werden durch die zentrale Überwachung des Gebäudes von negativen Verhaltensweisen (abschreiben, schwätzen, lärmern und zerstreuen) abgehalten. Somit wird ein konstruktives, normierendes und leistungsorientiertes Verhalten an den Tag gelegt. Arbeiter können im Panopticon weder in Schlägereien noch in Diebstähle verwickelt werden. Sie werden ebenfalls durch diese Kontrollinstanz ständig angehalten, in ihrer Arbeit voranzukommen. Der kollektive Effekt der Sammlung in einer „normalen“ Gesellschaft und die mit ihr in Verbindung stehenden Gefahren werden durch diese Struktur minimiert (vgl. Foucault 2019, 257 f.).

Das Panopticon ist somit ein System der Sichtbarkeit – ein System, das einem demokratischen und keinem totalitären Prinzip der Macht entspringt. Das Panopticon zielt darauf ab, Assoziation und Kommunikation außerhalb des kontrollierenden Blicks zu verhindern. Für Foucault ist das Panopticon dreierlei (Sarasin 2020, 144 f.):

- das konkrete Architekturmodell, welches als System der Überwachung und Disziplinierung perfektioniert wurde,
- ein Prinzip verallgemeinerter und wechselseitiger Kontrolle der in „Zellen“ isolierten Individuen in modernen Gesellschaften und

- eine räumliche Metapher für die Archäologie in der Diskursanalyse

(Sarasin 2020, 145 f.).

Als Subjektivierungs- und Unterwerfungsinstrument ist das Panopticon Werkzeug und Ausgangspunkt für eine kollektive „Determination“ bzw. gesellschaftliche Kontrolle. Diese Disziplinarmacht hat sowohl analytisch-isolierende als auch synthetisch-integrierende Auswirkungen. Diese Art von Kontrolle verbindet Ausschließung und Integration, Macht und Wissen. Aus dieser Darstellung wird diese repressive Diskurskontrolle zu einem eher totalitären Prinzip (produktiver Monismus). Macht unterdrückt nicht (in dieser Form die Diskurskontrolle) Subjektivität und Individualität, sondern bringt sie hervor (zur Subjektwerdung bei Foucault!) (vgl. Fink-Eitel 2002, 77 f.).

Wenn es das repräsentative Regime formell ermöglicht, dass der Wille aller, direkt oder indirekt, mit oder ohne Vermittlung, die fundamentale Instanz der Souveränität bildet, so garantieren doch die Disziplinen im Unterbau die Unterwerfungen der Kräfte und der Körper. Die wirklichen und körperlichen Disziplinen bildeten die Basis und das Untergeschoss zu den formellen und rechtlichen Freiheiten (Foucault 2019, 285).

Oder direkter gesagt:

„Die ‚Aufklärung‘, welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplinen erfunden“ (Foucault 2019, 285).

Abschließend soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Struktur des Panopticon als Metapher für eine totale Überwachung bzw. Kontrolle im Zeitalter von elektronischen Datenverarbeitungen verwendet werden kann. Diese nicht-diskursiven Praktiken funktionieren nämlich so, dass eben jederzeit die Gefahr besteht, dass unsere individuelle Subjektivität in Wahrheit bloß Produkt von disziplinierenden und normierenden Mächten ist (vgl. Fink-Eitel 2002, 78 f.).

2.5 Kompatibilismus, Inkompatibilismus, Libertarismus, weicher Determinismus und harter Determinismus bzw. Freiheits skeptizismus bei Ansgar Beckermann

Ansgar Beckermann wurde 1945 in Deutschland (Hamburg) geboren und ist ein deutscher Philosoph (Vertreter des physikalistischen Monismus bzw. des logischen Empirismus) bzw. einer der deutschen Hauptvertreter der Philosophie des Geistes. Seine Arbeitsgebiete sind unter anderem die Erkenntnistheorie und die Logik.

Beckermann (2014) unterscheidet nicht nur zwischen verschiedenen Vertretern und Positionen im Kontext des freien Willens, vielmehr ergibt sich dieser Unterschied für ihn erst aus der Tatsache, dass die notwendigen Bedingungen, die für einen freien Willen angenommen werden können, unterschiedlich stark ausgeprägt sind. Zuerst sollten diese Bedingungen angeführt werden, danach kann auf die verschiedenen Ansichten eingegangen werden. Über die unterschiedlichen Vertreter wird jedoch klar, wie ein „freier Wille“ bzw. „Willensfreiheit“ verstanden bzw. definiert werden kann (vgl. Beckermann 2014, 87 f.).

Nach Beckermann (2014) sind Personen erst frei, wenn sie in ihrem Wollen frei sind. Das heißt, erst wenn sie „frei“ von sich aus bestimmen können, was sie wollen und warum sie etwas wollen, sind sie frei. Motive, Wünsche und Handlungen werden von der Person selbst bestimmt bzw. nach freier Entscheidung so gewählt, dass diese Motive, Wünsche und Handlungen so oder auch anders wirksam werden. Dabei lässt sich bereits die erste Unterscheidung zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit definieren: Willensfrei wären eben Personen wie bereits erwähnt, handlungsfrei wären Personen, die so oder auch anders handeln können (das hat nichts mit Wollen zu tun). Meines Erachtens stellt sich bereits in dieser Definition eine kausale Regel in den Vordergrund: Wenn „Willensfreiheit“ die Fähigkeit ist, wollen zu können, was ich will, und „Handlungsfreiheit“ bedeutet, dieses Wollen auch zu tun, dann ist in meinen Augen das „Tun“, die „Handlungsfreiheit“, von dem „Wollen“, der „Willensfreiheit“, kausal abhängig. Ohne eine „Willensfreiheit“ wäre demnach eine „Handlungsfreiheit“ nicht frei, wenn die Ursache für das „Tun“ ebenfalls determiniert ist (vgl. Beckermann 2014, 94 f.).

Grundlegend geht es in der Willensfreiheitsdebatte um die Lösung von zwei Fragen. Erstens: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, um über eine „freie Entscheidung“ bzw. „einen freien Willen“ überhaupt sprechen zu können? Und zweitens: Werden diese

Bedingungen in unserer Welt tatsächlich erfüllt? So kann von der Bedingung der Möglichkeit des Anders-Wollens gesprochen werden (die Person muss eine Wahl der Alternative haben), von der Bedingung der Möglichkeit der Urheberschaft, die die Person betrifft, die „will bzw. sich entscheidet“, und schlussendlich von der Bedingung der Möglichkeit, die die Kontrolle des „Wollens bzw. Entscheidens“ betrifft. Zusammengefasst sollen diese Bedingungen bedeuten: Eine Person, die zwar so, aber auch anders wollen kann (alternative Möglichkeit ist gegeben) und deren Entscheidung es ist (die Urheberschaft ist auf genau diese Person zurückzuführen), so zu wollen, wie sie eben will, ist dennoch nicht frei, wenn dieses „Wollen“ unter einem Zwang stattgefunden hat (zum Beispiel im Fall von psychisch schwer gestörten Personen oder im Fall von Personen, die unter extremen Schmerzen leiden) und somit die Kontrolle über das Wollen nicht der Person, sondern Determinanten zuzuschreiben ist, die ursprünglich nicht die Person betreffen. Ebenso wenig ist diese Person frei in ihrer Entscheidung bzw. im Wollen, wenn sie nicht die Möglichkeit hat, im Moment der Entscheidung oder in ihrem „Wollen“ Alternativen zu haben. Das heißt, es müssen immer alle drei Bedingungen erfüllt sein, um in einer Situation von einer freien Entscheidung bzw. von einem „freien Willen“ sprechen zu können. Eine flüchtende Person in einer Landschaft, in der genau ein Weg vorgegeben scheint, der nach beiden Seiten hin steil abfällt (eine Möglichkeit, nach rechts oder links auszuweichen, ist somit nicht gegeben), und die zusätzlich noch von einer Raubkatze verfolgt wird, würde genau so wenig frei erscheinen wie wenn jemand Durst hat und nur ein Glas Wasser vor sich stehen hat (keine Wahlmöglichkeit/Alternative, aus mehreren verschiedenen Gläsern trinken zu können oder zwischen verschiedenen Geschmäckern zu wählen). Zwar könnte man sich auch dagegen entscheiden, etwas zu trinken, aber falls man etwas trinkt, ist es in diesem Moment nur möglich, „dieses“ Wasser zu trinken. Somit erscheinen für Beckermann diese drei Bedingungen im Kontext der „Willensfreiheit“ als absolut notwendig, um von einem „freien Willen“ sprechen zu können (vgl. Beckermann 2014, 87 f.).

Kurz und übersichtlich zusammengefasst sind die drei Bedingungen für einen freien Willen: (1) die Bedingung der alternativen Möglichkeit, (2) die Bedingung der Urheberschaft, (3) die Bedingung der Kontrolle (vgl. Beckermann 2014, 87 f.).

Ob diese drei Bedingungen auch tatsächlich erfüllt werden können und wie diese Bedingungen bzw. deren Ausprägung auf die Definitionen der unterschiedlichen Positionen

(Kompatibilismus, Inkompatibilismus, Libertarismus, weicher Determinismus und harter Determinismus) wirken, soll im Folgenden dargestellt werden.

Grundlegend können, wie bereits angeführt, Positionen differenziert werden, die sich in ihrer Anschauung und Definition im Kontext der Willensfreiheitsdebatte unterscheiden. Falls die Willensfreiheitsbedingung der alternativen Möglichkeit, der Urheberchaft und der Kontrolle gegeben sind und zusätzlich eine deterministische Welt als gegeben angenommen wird, kann von Kompatibilismus oder von einem weichen Determinismus gesprochen werden. Philosophen, die dieses Szenario bestreiten, so Beckermann (2014), werden Inkompatibilisten genannt. Inkompatibilisten, die der Ansicht sind, dass es freie Entscheidungen bzw. einen „freien Willen“ gibt und daher der Determinismus falsch sein muss, nennt man Libertarier. Der harte Determinist bzw. der Freiheitsskeptiker schließlich nimmt an, dass freie Entscheidungen bzw. ein „freier Wille“ niemals möglich sein können, da eben alles determiniert ist, das heißt, es gibt keine Bedingung der alternativen Möglichkeit, keine Urheberchaft, die auf das „eine“ Individuum zurückzuführen ist (als Erstursache zu verstehen), keine Kontrolle des Wollens, die auf das Individuum „selbst“ zurückzuführen ist. Geschweige denn wie das „Selbst“ an sich zu verstehen ist (vgl. Beckermann 2014, 93 f.).

Nach Beckermann werden diese unterschiedlichen Vertreter und Strömungen bzw. diese unterschiedlichen Ansichten folgendermaßen definiert bzw. eingeteilt (2014, 93):

- Im Kompatibilismus finden sich Personen zusammen, die die These vertreten, dass Freiheit und Determinismus vereinbar sind.
- Im Inkompatibilismus finden sich Personen zusammen, die die These vertreten, dass Freiheit und Determinismus nicht vereinbar sind.
- Im Libertarismus finden sich Personen bzw. Inkompatibilisten zusammen, die der Meinung sind, dass es Freiheit gibt und dass daher der Determinismus falsch ist.
- Im weichen Determinismus finden sich Personen bzw. Kompatibilisten zusammen, die der Meinung sind, dass es Freiheit gibt und dass die Tatsache, dass der Determinismus wahr ist, daran nichts ändert.

- Freiheitsskeptiker bzw. harte Deterministen sind Personen, die der Meinung sind, dass es keine Freiheit gibt. Diese Personen werden auch Inkompatibilisten genannt und behaupten, dass es eben keine Freiheit gibt, weil der Determinismus wahr ist.

2.5.1 Inkompatibilismus (harter Determinismus/Freiheitsskeptizismus oder Libertarismus)

harter Determinismus/Freiheitsskeptizismus:

Wie ist es möglich, dass mein Wille in einer deterministisch definierten Welt frei ist? Kann das überhaupt sein? Wie soll so etwas zu denken sein? Wie kann ich so oder auch anders wollen bzw. entscheiden und infolge dessen handeln, wenn doch durch den Determinismus notwendig vorgegeben ist, dass bestimmte Gründe dafür ursächlich sind, dass ich mich so oder auch anders entscheide bzw. ich so oder auch anders will und schlussfolgernd aufbauend darauf auch handle? Kann ich als Person überhaupt Urheber (Erstverursacher ohne vorhergehende [naturgesetzliche bzw. nomologische Determination] Verursachung meinerseits) „meiner“ Entscheidungen bzw. „meines“ Wollens sein, wenn frühere Ereignisse dazu erst führen, dass ich mich so entscheide, wie ich mich entscheide bzw. dass ich so will, wie ich will? Diese Fragen zielen erst einmal auf die zweite Bedingung der Urheberschaft ab und erscheinen dennoch etwas paradox bzw. unsinnig, wenn „freier Wille“ und Determinismus zusammengebracht werden sollen (vgl. Beckermann 2014, 99 f.).

Wenn aus diesen Fragen bzw. Darstellungen ein klares „Nein“ hervorgeht, dann ist der Inkompatibilismus der passende Rahmen. Als Grundlage des Determinismus gilt, dass die Welt zu jedem Zeitpunkt nur so und nicht anders ist bzw. sein kann, auf Basis von naturnotwendigen Gründen (worin sich „natürlich“ der Mensch befindet). Zu jeder Zeit kann die „naturegebene“ Reihenfolge der Abläufe nur so sein, wie sie eben ist. Demnach wäre eine Darstellung des Weltverlaufs auf einer geraden Linie, mit zum Beispiel t_1 für Zeitpunkt 1 und t_2 für Zeitpunkt 2 usw., gegeben (oder auf Ursache „ u_1 “ folgt Wirkung „ w_1 “ und „ w_1 “ = „ u_2 “ für „ w_2 “ usw.). Freiheit ist aber etwas anderes als eine gerade/lineare Darstellung der Reihenfolge aller Abläufe in der Zeit. Sie (die Freiheit bzw. der „freie Wille“) definiert sich über einen offenen Ausgang des Zukünftigen. Das heißt, wenn auf u_1 w_1 folgt, wäre in einer freien Darstellung des Willens dieses w_1 offen, also nicht zwingend notwendig. Es könnte demnach auf u_1 w_1 oder w_2 oder etwas ganz anderes folgen. Die Ursache für etwas ist

nicht die zwingende Bedingung für etwas anderes (der Mensch hat demnach noch die Entscheidungsgewalt und nicht die determinierte Notwendigkeit bzw. die Bedingungen der alternativen Möglichkeit, Urheberschaft und Kontrolle sind gegeben). Wobei man bei dieser Darstellung aufpassen muss (wenn u1 der Mensch sein sollte), nicht im „Zufall“ zu enden. Denn wenn es keine bestimmte Ursache für eine Wirkung gibt, dann wäre der Grund für die Wirkung – Zufall? Der wiederum ein Individuum definieren würde, das so oder auch anders „will“ oder „entscheidet“ und dessen „Wollen“ bzw. „Entscheiden“ zufällig ist und deshalb auch nicht dem Individuum bzw. dessen „Willen“ zugesprochen werden kann (was die zweite und dritte Bedingung auslöschen würde). Diese Überlegungen werden an späterer Stelle weiter ausgeführt. Grundsätzlich lässt sich aus dem bereits Gesagten folgern: Falls es Freiheit bzw. einen „freien Willen“ geben soll, ist dieses Szenario unvereinbar sowohl mit einem determinierten als auch mit einem zufälligen Weltverlauf (vgl. Beckermann 2014, 99 f.).

Libertarismus:

Im Kontext des Inkompatibilismus sehen sich Philosophen mit libertaristischen Standpunkten und deren Freiheitsgedanke nicht nur mit dem Determinismus konfrontiert, sondern auch mit dem Indeterminismus. Denn für Philosophen mit libertaristischen Standpunkten ist ein Freiheitsgedanke sowohl mit einer deterministischen als auch mit einer indeterministischen Welterklärung inkompatibel. Falls der Determinismus recht behalten sollte, ist Freiheit bzw. ein „freier Wille“, wie bereits weiter oben erwähnt, nicht möglich. Falls der Indeterminismus recht behält, also aus keiner Ursache auch keine bestimmte Wirkung folgt, kann keinem Individuum die Urheberschaft bzw. ein „freier Wille“ zugesprochen werden, weil es keine kausalen Reihen bzw. Regeln im Indeterminismus gibt. Eine indeterministische Reihe wäre demnach so etwas wie Zufall, und Zufall ist unvereinbar mit dem „freien Willen“, da ein „freier Wille“ per Definition noch immer jemandem zugesprochen werden muss, das heißt „jemandem“, der die Verantwortung trägt (bzw. die Bedingungen 1 bis 3 müssen zu jeder Zeit erfüllt sein). Somit muss es neben einem naturgegebenen Determinismus und Zufall noch etwas Drittes geben, worin der Freiheitsgedanke „freier Wille“ gegeben sein kann. Eine Handlung, die durch den Handelnden selbst hervorgerufen wird (Bedingung der Urheberschaft) und nicht durch Zufall oder naturnotwendige Determiniertheit, ist eine freie Handlung (natürlich genauso im Kontext von Wollen!). So wird zu einem Zeitpunkt der „freie Wille“ aktiv, wenn ich zwischen gegebenen Alternativen entscheiden kann (Bedingung 1)

bzw. wollen kann, dieses „Wollen“ seinen Ursprung hat (Bedingung 2) und dieses „Entscheiden“ bzw. „Wollen“ nicht von den umgebenden Determinanten abhängt (Bedingung 3). Ich bin es, der etwas will bzw. entscheidet, und nicht jemand oder etwas anderes, der oder das nicht ich bin. Daraus ergeben sich schlussendlich interessante Fragen in Bezug auf das Ich (vgl. Beckermann 2014, 100 f.).

Diese Art von Definition des „freien Willens“ sieht sich im Kontext des Libertarismus aber mit schwerwiegenden Problemen konfrontiert. Für Beckermann (2014) stehen prinzipiell drei Probleme diesbezüglich im Vordergrund.

Das erste Problem besteht darin, dass bei normalen Verursachungsverhältnissen zwei verschiedene Fälle prinzipiell unterschieden werden müssen. Erstens: der Fall, den wir nicht im Kontext des freien Willens verorten würden, da ein Fall A auf einen Fall B nur zeitlich folgt, aber nicht A B verursacht bzw. bewirkt. Zweitens: der Fall, der die Grundlage für einen freien Willen bildet, indem ein Fall bzw. eine Person A einen Fall B direkt bewirkt (Bedingung 2). Beckermann (2014) unterscheidet in diesen Szenarien zwischen post hoc und propter hoc, also zwischen einer Scheinkorrelation (post hoc) und einer Kausalkorrelation (propter hoc). Auf Grundlage der libertarischen Auslegung von einem freien Willen würde eben die notwendige Rahmensetzung so aussehen müssen, dass es einen naturgesetzlichen Zusammenhang zwischen A und B geben muss und zweitens die Notwendigkeit gegeben sein muss, dass A B bewirkt. Anders ausgedrückt: Wenn A nicht stattgefunden hätte, hätte B auch nicht stattgefunden. Im Kontext der Akteurskausalität (ein freier Wille bzw. eine Entscheidung kann dem Individuum zugesprochen werden), muss nach Beckermann (2014) zwischen diesen Szenarien unterschieden werden. Dass aber eine Person H einen Fall B verursacht und nicht nur B im Beisein von H stattfindet, kann nach Beckermann (2014) streng genommen nicht getrennt werden. Schlussendlich bleibt die Frage offen, egal wie dieses Szenario bearbeitet wird: Was verursacht die Willensakte?

Das zweite Problem betrifft Ort und Zeit im Kontext der Akteurskausalität. So kann es nur eine unzureichende Beantwortung der Frage geben, die sich auf diese Verhältnisse von Ort und Zeit bezieht. Was erklärt uns zum Beispiel die Ursachen für die Bewegungen gewisser Körperteile zu einem gewissen Zeitpunkt? Zu sagen, dass ich es wollte, ist in diesem Kontext zu wenig. Woher die Gründe bzw. Ursachen für dieses Wollen kommen, wird damit nicht beantwortet. Für Beckermann (2014) sind diese Erklärungen nur Scheinerklärungen und verweisen auf das überaus problematische Konzept der Akteurskausalität.

Das dritte Problem betrifft die Zufälligkeit bzw. Nichtzufälligkeit von Entscheidungen. So müssten sich freie Personen nach libertarisch-inkompatibilistischer Definition in derselben Situation auch anders entscheiden können. Falls die Person H sich aber in dieser Situation für A oder B entscheiden kann, kann diese Entscheidung nur Zufall sein. Denn wenn der Person, die sich entscheidet, Akteurskausalität zugesprochen werden soll, was ja notwendig für den freien Willen ist, und die Gründe für die Entscheidung keine Rolle spielen, kann kein freier Wille definiert werden. Denn eine Person entscheidet sich ja genau aufgrund gewisser Gründe für A oder B. Wenn nun keine kausalen (indeterministische Strukturen) vorhanden sind – im libertarisch-inkompatibilistischen Sinne –, gibt es auch keine Gründe für oder gegen etwas. Denn die Person entscheidet sich nicht mehr für oder gegen etwas, wenn die Wahl zwischen A und B so oder auch anders ausfallen könnte, ohne Gründe. Die Gründe sind es ja per Definition, die den Ausschlag geben, sich für oder gegen etwas zu entscheiden. Wenn die Wahl zwischen A und B unbegründet ist, ist sie nicht mehr der Person zuzuschreiben. Das kann man auch Zufall nennen (vgl. Beckermann 2014, 106 f.).

2.5.2 Kompatibilismus (weicher Determinismus)

Im Kontext der kompatibilistischen Position zum „freien Willen“ müssen die drei Grundbedingungen (alternative Möglichkeit, Urheberschaft und Kontrolle) neu hinterfragt werden. Möglicherweise können alternative Lesarten diese Bedingungen so verändern, damit eine kompatibilistische Position bzw. ein weicher Determinismus gilt. Denn die Grundaussage des Kompatibilismus bzw. des weichen Determinismus ist eine Erklärung, die Freiheit und Determinismus verbindet.

Zu Beginn sollte im Kontext einer kompatibilistischen Position auf „Willensfreiheit“ bzw. „Handlungsfreiheit“ eingegangen bzw. die Notwendigkeit der kausalen Abhängigkeit der „Handlungsfreiheit“ von der „Willensfreiheit“ erkannt werden (vgl. Beckermann 2014, 110 f.).

Beckermann (2014) verweist zu Beginn dieser Thematik auf Hobbes und Hume, die der Meinung waren, dass Handlungsfreiheit die einzige Art von Freiheit sei. Hume streitet die ursächlichen Beweggründe bzw. Neigungen und Umstände, die uns als Personen dazu führen, etwas zu wollen oder nicht, nicht ab. Diese Gründe sollten uns als Menschen aber nicht beunruhigen, denn Handlungsfreiheit ist das einzig Entscheidende. Diese Freiheit bedeutet nach Hume, tun zu können, was wir tun wollen. Thomas Reid hingegen verwies auf

diese problematische Position: Seines Erachtens können wir uns als Menschen nur wirklich als frei definieren, wenn wir nicht nur tun können, was wir wollen, sondern auch wollen können, was wir wollen (das heißt unseren Willen bestimmen können). Diese grundlegenden Wünsche und Motive, die uns dazu veranlassen, etwas zu wollen und in späterer Folge etwas zu tun, sind die Grundlagen für unseren Willen. Wenn wir als Menschen nicht diese Einflüsse bestimmen, die uns dazu bringen, etwas zu tun, sind wir nicht frei. Für verantwortliches Handeln muss also Willensfreiheit, die Fähigkeit, den eigenen Willen zu bestimmen, gesetzt sein (vgl. Beckermann 2014, 94).

Daraus lässt sich erkennen, dass es für eine kompatibilistische Weltanschauung Möglichkeiten geben muss, die eine andere Lesart der Bedingungen 1 bis 3 zu einer Verbindung zwischen „Willensfreiheit“ und Determinismus zulassen (vgl. Beckermann 2014, 110 f.).

Eine Möglichkeit, um „Willensfreiheit“ im kompatibilistischen Sinne zu definieren, wäre die Leugnung der notwendigen Bedingungen für „Willensfreiheit“. Eine andere Möglichkeit der Philosophen mit kompatibilistischen Standpunkten wäre demnach, eine Fähigkeit zu postulieren, die sich den Naturgesetzen entgegenstellt und nicht immer nach „ihnen“ wollen bzw. handeln muss. Mit anderen Worten: Auch wenn es naturgegeben (nomologisch) nicht möglich ist, dass ich zu einer definierten Zeit anders handle, als ich tatsächlich handle, besteht die Möglichkeit, dass ich eine Fähigkeit zu einer gewissen Zeit habe, um etwas Bestimmtes zu tun oder auch nicht zu tun. Philosophen mit kompatibilistischen Standpunkten sprechen auch sehr gerne von potenziellen Fähigkeiten im Kontext von Möglichkeiten und Determinismus. Ein Auto, das technisch in der Lage wäre (Fähigkeit), 200 km/h schnell zu fahren, aber nur in der Garage steht, hat, obwohl es nur in der Garage steht und 0 km/h fährt, trotzdem die Fähigkeit, 200 km/h zu fahren. Mit diesem Beispiel werden meines Erachtens Begriffe vermischt und Fähigkeiten mit Tatsachen gleichgesetzt. Wenn ein Auto, das theoretisch 200 km/h fahren kann, nur 0 km/h fährt, weil es in der Garage steht, bedeutet das nicht, dass diese Fähigkeit die Tatsache verändert, dass es 0 km/h fährt. Wenn ein Auto nur in der Garage steht, kann es auch nur so schnell fahren, wie es tatsächlich der Fall ist. Erst wenn auch alle Gegebenheiten wirklich vorhanden sind, kann das Auto auch 200 km/h fahren (vgl. Beckermann 2014, 98 f.).

Eine weitere Möglichkeit der kompatibilistischen Weltanschauung, einen „freien Willen“ anzunehmen, ist diejenige, die versucht, über eine andere kausale Zuschreibung zu argumentieren: Wenn ich etwas möchte bzw. mich entscheide, etwas zu tun, ist dieses Wollen, auch wenn diese Urhebererschaft zuerst nicht in mir liegt, doch noch mein Wollen bzw. mein Entscheiden im Moment der Entscheidung bzw. im Moment des Wollens. Daraus ergibt sich aber die Frage, was „mein“ bedeutet und wie dieses „mein“ definiert wird bzw. warum diese Ursachen, die dazu führen, wie ich „mich“ entscheide, nicht beachtenswert sind (vgl. Beckermann 2014, 100 f.).

Beckermann (2014) verwendet dafür das Argument von Locke, das eine kompatibilistische Person als frei setzt, solange sie die Fähigkeit hat, vor dem Handeln „innezuhalten“, und überlegt, zu dem Schluss kommt, etwas zu tun oder etwas zu unterlassen bzw. zusätzlich dieser Überlegung (Innehalten) folgen kann oder auch nicht (vgl. Beckermann 2014, 113 f.).

So stellt sich meines Erachtens aber die Frage, warum es zu diesem „Innehalten“ bzw. zu diesem „Überlegen“ kommt und warum einem Entschluss gefolgt wird oder auch nicht. Es sind doch notwendige Gründe anzuführen, warum eine Person überlegt, bevor sie handelt, die wiederum „außerhalb“ dieser Person liegen. Dieses „Innehalten“ wird ja auch durch etwas notwendigerweise bedingt. Oder nicht? Das wäre in meinen Augen ein Beispiel, das wiederum, wenn es nicht kausal zu Ende gedacht wird, für eine Art von indeterministischem Zufall (weswegen schlussendlich wiederum niemandem die Entscheidung zugesprochen bzw. der Wille gegeben werden darf) steht. Denn wenn keine Gründe dafür definiert werden können, wie wir uns in gewissen Situationen verhalten (denken, wünschen, vorstellen) und aufgrund dieses Verhaltens urteilen, gibt es keine Zuschreibung von einem „Wollen“ und „Handeln“ und somit auch keinen Willen von jemandem.

Wenn es um die Frage der kompatibilistischen Letzturheberschaft im Kontext des „freien Willens“ geht, werden oft die Entscheidungen, die dazu führen, dass wir etwas wollen oder entscheiden, so interpretiert, dass bestimmte Wünsche und/oder Präferenzen, die dazu führen, mich so oder auch anders zu entscheiden oder zu wollen, von mir selbst kommen (als Ersturheber oder bedingungsloser Bedinger zu verstehen). Sobald ich mir gewisse Dinge wünsche oder Präferenzen für oder gegen etwas habe und deren Ursachen außerhalb von mir liegen, bin ich nicht frei. Meines Erachtens sind diese Beispiele nicht zu Ende gedacht. Woher kommen denn Wünsche und Präferenzen, bzw. warum können

manche „inneren“ Einflüsse über diese Wünsche und Präferenzen entscheiden (vgl. Beckermann 2014, 114 f.)?

3. Darstellung und Analyse der Freud'schen Strukturtheorie (1. und 2. Topik)

Dieses Kapitel stellt den Hauptteil dieser Arbeit dar und befasst sich mit der Darstellung des psychischen Apparats nach Freud und mit der Analyse der Strukturtheorie.

Sigmund Freud wurde 1856 in Tschechien (Freiburg in Mähren, damals Teil des Kaisertums Österreich) als Sigismund Schlomo Freud geboren und war ein österreichischer Arzt, Neurophysiologe, Tiefenpsychologe, Religions- und Kulturkritiker sowie Begründer der Psychoanalyse. Er starb 1939 in London.

Die Strukturtheorie ist Freuds zweites topisches Modell einer Konzeption des psychischen Apparats (wird über die Instanzen Es, Ich und Über- Ich charakterisiert). Diese Charakteristik der Instanzen entspricht einer Einteilung des Psychischen und geht davon aus, dass psychische Funktionen in innerseelischen Konfliktsituationen miteinander verbunden sind und im Allgemeinen gegeneinander stehen (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 42).

Die Strukturtheorie (zweite Topik, 1923), als auch das topografische Modell (erste Topik, 1915), sind Grundvoraussetzungen der Psychoanalyse und geben ihr allein die Möglichkeit, die so wichtigen pathologischen Vorgänge im Seelenleben zu verstehen und wissenschaftlich einzuordnen. Das Wesen des Psychischen kann über die Psychoanalyse nicht ins Bewusstsein verlegt werden, muss aber als eine Qualität (die zu anderen Qualitäten hinzukommt oder wegbleiben mag) des Psychischen angesehen werden (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 12).

Die Psychoanalyse ist ein spezielles Verfahren zur Untersuchung seelischer Vorgänge, die sonst kaum zugänglich sind und deren Erforschung therapeutischen Zielen dient (Schuster & Springer-Kremser 1997, 12).

Heute werden alle psychotherapeutischen Methoden, die von einem Psychoanalytiker angewandt werden und die psychischen Behandlungsrichtlinien folgen, als „Psychoanalytische Psychotherapie“ zusammengefasst (als psychotherapeutische Anwendung psychoanalytischer Theorien und Behandlungstechniken). Behandelt wird im relativ standardisierten Rahmen (Setting) der Patienten (Analysand) vom Therapeuten (Analytiker). Frequenz, Dauer, Zahlungsbedingungen und Methode (Der Patient liegt

während der Sitzung entspannt auf der „Couch“, Analytiker sitzt dahinter, es kommt zur Verwendung der Methode der Freien Assoziation durch den Patienten, der Analytiker beschränkt sich auf die Aufgabe des Verstehens der so entstehenden Mitteilungen und formuliert seine Mitteilungen unter Verzicht auf direkte Ratschläge in Form von Deutungen um.) werden vorab verbindlich vereinbart (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 13 f.)

Die Psychoanalyse wurde durch ihre Kultur- und Gesellschaftskritik (das Individuum wurde durch ihre Trieblehre beleidigt) von Anfang an von den großen sozialen Institutionen als Gegner gesehen. Freud war davon überzeugt, dass viele Einwände die gegen die Ergebnisse der Psychoanalyse vorgebracht wurden, affektiven Quellen entspringen. Durch den Inhalt der Psychoanalyse werden starke Gefühle der Menschheit verletzt und über die psychoanalytische Auffassung vom Verhältnis des bewussten Ichs zum übermächtigen Unbewussten können schwere Kränkung der menschlichen Eigenliebe nachgewiesen werden (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 16; Freud 1917, GW Bd. 11, 294 f.).

3.1 Freuds psychischer Apparat

Nach Freud läuft ein wesentlicher Teil der psychischen Tätigkeiten unbewusst ab. Über Modelldarstellungen zum „Psychischen“ werden Systeme (Ubw [Unbewusst], Vbw [Vorbewusst] und Bw [Bewusst]) definiert (erste Topik, topografisches Modell, 1915) und über die Strukturtheorie (zweite Topik, 1923), mithilfe der drei psychischen Instanzen (Es, Ich und Über-Ich), der psychische Apparat charakterisiert bzw. beschrieben. Im Folgenden sollen nun die zwei topografischen Modelle vorgestellt werden. Zusätzlich wird Freuds Triebdarstellung als einleitende Vorbemerkung angeführt, um im Kontext der Forschungsfrage zur Freiheit des Willens (im psychoanalytischen Kontext Freuds) die Systeme bzw. Instanzen nachvollziehbar aufbauen zu können.

3.1.1 Freuds Triebdarstellung

Im psychoanalytischen Kontext ist der Trieb ein innerer psychischer Vorgang, der von einem inneren Drang ausgeht. Dieser Trieb lässt das Individuum auf ein Ziel hinstreben. Die Triebquelle ist ein körperlicher (physiologischer) Spannungszustand, der als Triebziel die Aufhebung dieses Zustands hat. Der Trieb kann mithilfe des Triebobjekts sein Ziel, die Triebbefriedigung, erreichen (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 22 f.).

Für Freud ist zunächst der Trieb etwas Physiologisches, das sich aus dem Inneren des Organismus entwickelt (auf das Seelische wirkt) und selbst dem Bewusstsein nie zugänglich wird (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 22 f.; Freud 1915b, 82 f.).

Um den Triebreiz beseitigen zu können, bedarf es der Einsicht. Der Reiz wirkt wie ein einmaliger Stoß und kann auch über eine einmalige Aktion beseitigt werden. Anders der Trieb: Er wirkt wie eine konstante Kraft auf das Individuum. Da der Trieb aus dem Körperinneren kommt, kann vor ihm nicht geflüchtet werden. Das heißt, um den Trieb (Bedürfnis) zu beseitigen bzw. aufzuheben, ist die Befriedigung das Ziel. Durch eine zielgerichtete (adäquate) Veränderung der Reizquelle kommt es zur Befriedigung (vgl. Freud 1915b, 82 f.).

Über Freuds Triebdarstellung lässt sich im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen ein erster Rahmen setzen und erkennen. Die Definition von Trieb muss in die Analyse miteinfließen. Als kleinste psychologische Einheit ist der Wunsch, als Repräsentant des Triebs, prinzipiell dem Bewusstsein zugänglich, die Ursache dafür aber nicht. Der Reiz (als einmaliger Stoß zu verstehen, im Gegensatz dazu der Trieb, der konstant vom Körperinneren wirkt) entspringt einem Organ oder Körperteil und ist somit ein somatischer (physiologischer) Vorgang. Unbekannt ist jedoch, ob dieser somatische Vorgang immer chemischer Natur ist oder auch über mechanische Kräfte hervorgerufen werden kann. Zusammenfassend lässt sich darstellen: Chemische und/oder mechanische Kräfte führen zu somatischen Vorgängen in einem Organ oder Körperteil. Diese Reize wirken wiederum über den repräsentierten Trieb. Der Wunsch als kleinste psychologische Einheit ist die Repräsentanz des Triebs und kann bewusstmäßig werden. Die Ursachen (Trieb – Reiz – somatische Vorgänge – chemische und/oder mechanische Kräfte) hingegen nicht (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 22 f.; Freud 1915b, 86 f.)!

3.1.2 Das topografische Modell (erste Topik)

1915 „verortet“ Freud die psychischen Vorgänge (seelische Akte) im topografischen Modell. Wobei „Verortung“ nicht in einem anatomischen Sinne verstanden werden darf, sondern als „räumliche“ Hilfsvorstellung zu begreifen ist. Ähnlich dem Aufbau eines fotografischen

Apparats soll die Vorstellung des Psychischen dargestellt werden (vgl. Freud 1915c, SA Bd. 3, 132 f.; Schuster & Springer-Kremser 1997, 34 f.).

Die Psychoanalyse unterscheidet sich von der Psychologie durch bzw. über die dynamische Auffassung der seelischen Vorgänge. Die psychische Topik wird von der Psychoanalyse berücksichtigt, und die seelischen Akte innerhalb der Systeme (auch zwischen welchen Systemen sie sich abspielen) werden angegeben. Dadurch ist die Psychoanalyse auch als Tiefenpsychologie zu verstehen. Die psychische Topik hat aber nichts mit Anatomie (anatomischen Örtlichkeiten) zu tun, sondern bezieht sich auf Regionen des seelischen Apparats (vgl. Freud 1915c, SA Bd. 3, 132 f.).

Ob nun psychische Vorgänge bewusst sind oder nicht, wird durch/über die topografische Darstellung zugeteilt bzw. geordnet:

- das psychische System „Ubw“ (= das „Unbewußte“), dessen Erregungen grundsätzlich bewußtseinsunfähig sind;
- das psychische System „Vbw“ (= das „Vorbewußte“), dessen psychische Inhalte durch Anpassung der Aufmerksamkeit bewußt werden können, im Augenblick jedoch nicht bewußt sind;
- das psychische System „Bw“ (= das „Bewußtsein“), dessen Vorgänge durch die Qualität des Bewußten gekennzeichnet sind

(Schuster & Springer-Kremser 1997, 34).

In ihrer Zuordnung und räumlichen Aufteilung können die psychischen Systeme folgendermaßen verstanden werden: Das Unbewusste (Ubw) gleicht einem großen Vorraum, darin befinden sich die seelischen Regungen, die sich wie Einzelwesen zueinander verhalten. An diesem Vorraum ist ein weiterer Raum angebunden (eine Art Salon, zum Teil Vbw), der aber schmaler ist als der Vorraum. In diesem Raum (Salon) befindet sich das Bewusstsein (Bw). Zwischen beiden Räumen, was als Schwelle definiert wird, waltet ein Wächter (noch im Ubw und vor dem Vbw) und lässt nur nach seiner Musterung bzw. Zensur die unterschiedlichen Seelenregungen bzw. Einzelwesen vom Vorraum in den Salon (vom Ubw ins Vbw). Die Seelenregungen bzw. Einzelwesen werden

nur in den Salon gelassen, wenn sie dem Wächter nicht missfallen (vgl. Freud 1917, GW Bd. 11, 305).

In diesem großen Vorraum des Ubw nehmen die Triebe psychische Repräsentanzen an (zum Beispiel Wünsche). Diese Repräsentanzen werden im Ubw durch die Zensur entweder bewusstseinsfähig (kommen ins Vbw) oder bleiben unbewusst. Das heißt, dass das Bewusstsein nur einen sehr geringen Anteil am psychischen Geschehen hat. Die zurückgewiesenen bzw. die abgewiesenen Seelenregungen werden zum Verdrängten und nehmen einen wesentlichen Anteil im System Ubw ein (vgl. Freud 1915c, SA Bd. 3, 126 f.).

Im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen kann mit dem bis jetzt dargestellten Modell von Freud schon einiges ausgesagt werden. Bewusste Inhalte bzw. Vorstellungen machen nur einen sehr geringen Teil des psychischen Geschehens aus. Die bewussten Vorstellungen sind direkt vom psychischen Geschehen (vom Ubw und vom Wächter/von der Zensur) abhängig. Die moralische Zensur, die sich vor dem Vbw und ebenfalls im Ubw verorten lässt, gehört demnach nicht zum Bewusstsein bzw. ist nicht bewusstseinsfähig. Soweit lässt sich ein kausaler Strang von psychischen Vorgängen (psychischer Akt), ausgehend von den Trieben (die unter anderem die Repräsentanzen der Reize sind und diese wiederum die Repräsentanzen der Vorgänge in den Organen oder Körperteilen, die durch chemische und/oder mechanische Kräfte hervorgerufen werden) und deren Repräsentanzen (zum Beispiel Wunsch), die vom Ubw über die Zensur und das Vbw bzw. Bw (bewusstseinsfähig, aber noch nicht bewusst) zum Bewusstsein gelangen bzw. bewusst werden, darstellen/erkennen. Wird eine Triebrepräsentanz von der Zensur abgewiesen und muss somit im Ubw bleiben, ist die Repräsentanz verdrängt. Besteht die Triebrepräsentanz die Zensur, kommt sie ins System Vbw bzw. Bw (bewusstseinsfähig, aber noch nicht bewusst). Diese Triebrepräsentanz im Bw wird erst bewusst, wenn gewisse Bedingungen zutreffen [Übersetzung der Vorstellung mit Wortresten über das Bewusstsein – dazu später mehr]. Das System Bw kann auch als das Vorbewusste (Vbw) verstanden werden. Sobald sich eine zusätzliche Zensur zwischen Vbw und Bw zu erkennen gibt, muss auch strenger zwischen Vbw und Bw getrennt werden (vgl. Freud 1915c, SA Bd. 3, 131 f.).

Um Freuds erstes topografisches Modell nochmals in Kürze zusammenzufassen, werden im Folgenden über Schuster & Springer-Kremser (1997) die einzelnen Systeme dargestellt.

Das System Ubw (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 35 f.):

Das Unbewusste (Ubw) besteht aus Triebrepräsenzen und Verdrängtem.

Das Unbewusste ist dadurch gekennzeichnet, dass

- seine Elemente nicht bewußtseinsfähig sind;
- eine bestimmte Funktionsweise, nämlich der Primärprozess, bestimmend ist;
- das Lustprinzip alle Abläufe dominiert;
- dementsprechend jegliche andere seelische Tätigkeit als das Wünschen ausgeschlossen bleibt;
- dieses Wünschen als ein unmittelbarer Ausdruck der Triebe angesehen werden muss;
- dieses Wünschen im allgemeinen an Wünsche aus der Kindheit anschließt;
- die zur Verfügung stehenden Erinnerungsspuren nicht an Wortvorstellungen gebunden sind (Schuster & Springer-Kremser 1997, 35 f.).

Wenn die Zensur (Wärter zwischen Ubw und Vbw) die Vorstellungen bzw. die Repräsenzen zurückweist bzw. verdrängt, entstehen Träume, Witze, Fehlleistungen und Symptome (zum Beispiel Neurosen oder Psychosen). Diese sind im Ubw vorhanden und kommen ohne Vbw/Bw ins Bewusstsein (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 35 f.).

Das Ubw besteht aus den Triebrepräsenzen (zum Beispiel Wünsche, Gefühle und Empfindungen) und dem Verdrängten. Der Trieb selbst kann aber nie ins Bewusstsein gelangen (bzw. wirkt auch nur über die Triebrepräsenz aus dem Ubw, nicht der Trieb selbst), nur die Vorstellung bzw. die Repräsenz. Wenn sich der Trieb nie an eine Vorstellung haften würde und somit als Repräsenz wirkt oder als ein Affektzustand zum Vorschein kommt, würden wir nie etwas von ihm erfahren. Der Kern des Ubw sind die Repräsenzen des Triebs, die koordiniert nebeneinander im Ubw auf ihre Abführung warten (vgl. Freud, 1915c, SA Bd. 3, 136 f.).

Im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen in Freuds Topik bzw. zu den in Freuds psychischem Apparat wirkenden Systemen soll noch kurz auf den Primär- und Sekundärvorgang eingegangen werden (zeitliche Ausdifferenzierung). Diese beiden Vorgänge treten im zeitlich-kausalen Verhältnis zueinander auf. Der Primärvorgang führt in der frühen Kindheit über Verschiebungen und Verdichtungen im Ubw zu bestimmten Funktionsweisen des psychischen Apparats. Der Sekundärvorgang wird durch diese

Funktionsweise (die durch den Primärvorgang definiert wurde) des „geprägten“ psychischen Apparats über das Vbw (definiert sich erst mit den zunehmenden Erfahrungen des Kindes mit der Realität) entwickelt (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 37).

Das System Vbw (Schuster & Springer-Kremser 1997, 39 f.):

Prinzipiell enthält das System Vbw bewusstseinsfähige seelische Inhalte. Das Vbw wird vom Sekundärvorgang nach dem Realitätsprinzip reguliert (mit dem Zensor, der als Wächter zwischen Ubw und Vbw die Triebrepräsenzen selektiert).

Das System Vbw ist dadurch gekennzeichnet, dass

- es jene psychischen Elemente (die an Wortvorstellungen gebundenen Erinnerungsreste) enthält, die prinzipiell bewußtseinsfähig sind;
- es eine Funktion enthält, die als Zensur bezeichnet wird und die für den Entzug einer Wortbesetzung und dadurch für den Vorgang der Verdrängung verantwortlich ist;
- es sich im Laufe des Kindesalters erst entwickelt und durch diese Entwicklung in der Auseinandersetzung mit der Realität anderen Regulationsprinzipien folgt als das System Ubw, nämlich dem Realitätsprinzip;
- es durch das Realitätsprinzip den Menschen in die Lage versetzt, realistische Urteile über sich selbst und seine Umgebung zu entwickeln und seine Triebansprüche aufzuschieben. Die lustvolle Abfuhr von Triebwünschen richtet sich zunehmend nach Kriterien der äußeren und inneren „Realität“ (Gewissen) und folgt logischen Überlegungen;
- es über gebundene seelische Energien verfügt und dadurch zu differenzierten Leistungen in der Lage ist als das System Ubw, zum Beispiel zum Probehandeln durch Denken (Schuster & Springer-Kremser 1997, 39 f.).

Das System Bw (W-Bw) (Schuster & Springer-Kremser 1997, 40):

Über das System W-Bw (Wahrnehmungs-Bewusstsein) werden innere und äußere Reize wahrgenommen – daher auch der Name W-Bw –, das an der Oberfläche des psychischen Apparats liegt. Informationen werden über die Außenwelt bzw. über Lust-Unlust-Empfindungen eingeholt. Ebenso werden Informationen über Erinnerungen der Innenwelt verarbeitet.

Das System Bw (W-Bw) erfüllt zwei Aufgaben:

1. Wahrnehmung, was innerhalb bzw. außerhalb der Seele vor sich geht
2. Steuerung der willkürlichen Bewegungsabläufe

Das System Bw (W-Bw) enthält im Gegensatz zum Ubw bzw. zum Vbw keine Erinnerungsspuren.

Das System Bewusstsein (Schuster & Springer-Kremser 1997, 40):

Das Bewusstsein definiert sich über eine augenblickliche psychische Qualität. Das Bewusstsein kann innere und äußere Wahrnehmungen, falls sie die Vorstellungen mit Wortresten übersetzen können, auszeichnen bzw. „übersetzen“. Nach Freud ist das Bewusstsein ein Sinnesorgan zur Wahrnehmung psychischer Qualität (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 40).

Um das topografische Modell im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen bzw. im Kontext von Willensbildung (Wünsche, Gefühle und Empfindungen) noch einmal reflektiert zu betrachten, kann als zusätzliches Beispiel (neben den „normalen“ Vorgängen im psychischen Apparat) der psychische Konflikt, der den Wunsch bewusst werden lässt (falls er nicht verdrängt wird und somit im Ubw bleibt), dienen. Der psychische Konflikt ist ein innerseelischer und wird zwischen den Systemen Ubw und Vbw verortet (ubw sexueller Wunsch trifft auf moralischen Maßstab). Wenn die moralische Zensur den sexuellen Wunsch verdrängt, bleibt dieser Wunsch im Ubw (Konflikt ist vorläufig aufgehoben). Wenn die Verdrängung des sexuellen Wunsches fehlschlägt, bricht der sexuelle Wunsch (trotz Widerstands der moralischen Zensur) in Form eines neurotischen Symptoms (zum Beispiel neurotische Angst) durch und gelangt somit ins Bewusstsein. Diese neurotische Angst ist im Gegensatz zur „äußeren“ realitätsbezogenen Realangst das Ergebnis aus einem Zusammenspiel zwischen ubw Triebrepräsentanzen und der moralischen Zensur (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 40 f.).

Mit dem bereits dargestellten Modell steht fest: Wenn die Willensbildungen unbewusste Ursprünge haben bzw. diese Ursprünge wiederum unabhängig von dem bewussten Anteil des psychischen Apparats zu wirken beginnen (chemische und/oder mechanische Kräfte, Vorgänge in Organen und Körperteilen, Repräsentanzen als Reize, Repräsentanzen als

Triebe und Repräsentanzen als Wünsche-Gefühle-Einstellungen, die sich einer unbewusst moralischen Zensur stellen müssen, um überhaupt bewusstseinsfähig zu werden), bleibt für den freien Willen im Kontext des psychischen Apparats nicht mehr viel Platz.

3.1.3 Die Strukturtheorie (zweite Topik)

Die Strukturtheorie ist Freuds zweites topografisches Modell bzw. der zweite Versuch einer Konzeption des psychischen Apparats (Beschreibung der Psyche sowie ihrer Funktionsweise). Die drei psychischen Instanzen (in ihrem Zusammenspiel die Struktur mit Es, Ich und Über-Ich) machen das Psychische aus und stehen in Wechselwirkung bzw. im Konflikt zueinander. Diese Instanzen sind aber auch miteinander verbunden und definieren gemeinsam in ihrer jeweiligen individuellen Ausprägung sowie in ihrer Dynamik zueinander das Psychische (sie trennen/definieren sich durch ihre jeweils besondere Eigenschaft bzw. Funktion). Wie sie sich untereinander verhalten, wird aus der Darstellung der jeweiligen Einheit bzw. ihrer jeweiligen „Fähigkeiten“ ersichtlich (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 42).

Das Es:

Das Es ist der Triebpol der Persönlichkeit. Es konstruiert sich aus erblichen, angeborenen, verdrängten und erworbenen Inhalten der psychischen Triebrepräsentanzen und ist unbewusst (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 42).

Das Es ist gekennzeichnet durch:

- psychische Repräsentanzen aggressiver und libidinöser Triebregungen, die üblicherweise miteinander vermischt auftreten (d. h. jeder noch so aggressive Wunsch enthält auch einen erotischen Wunsch; gegensätzliche Triebregungen können nebeneinander bestehen, ohne einander aufzuheben oder Triebenergie voneinander abzuziehen);
- den Ursprung aller psychischen Energie; - eine chaotische Organisationsform (Funktionieren nach dem Primärprozeß durch Verwendung von Verschiebung und Verdichtung der frei beweglichen Besetzungsenergie, Verlangen nach einer unmittelbaren Befriedigung, d. h. nach sofortiger Abfuhr der Besetzungsenergien) (Schuster & Springer-Kremser 1997, 42).

Meines Erachtens ist im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen wichtig:

- das Es ist der Triebpol der Persönlichkeit;
- seine Inhalte, teils erblich und angeboren, teils verdrängt und erworben, setzen sich aus psychischen Repräsentanzen der Triebe zusammen und sind unbewusst;
- die Inhalte sind unbewusst;
- der Ursprung aller psychischen Energie und
- eine chaotische Organisationsform, die nach dem Primärprozess funktioniert (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 42).

Das Ich:

In Freuds Strukturtheorie (zweite Topik) des psychischen Apparats spielt das Ich eine Mittlerrolle zwischen dem Es, dem Über-Ich (Ich-Ideal) und der Realität (Wahrnehmung). Das Ich ist der Abwehrpol der Persönlichkeit, falls es zu einem psychischen Konflikt zwischen den Instanzen kommen sollte (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 43).

Das Ich ist gekennzeichnet durch:

- seine Entstehung: Ausgehend von Sinneswahrnehmungen entwickelt sich das Ich aus dem Es, das am Beginn des Lebens das psychische Geschehen dominiert, gleichsam als der Teil der Seele, der mit der Außenwelt Kontakt aufnimmt. In diesen Anfängen ist das Ich nichts anderes als das Ausführungsorgan des Es, das dessen Wünschen zur Befriedigung verhelfen soll. Die Entwicklung des Ich ist ganz wesentlich bestimmt von den frühen Beziehungen zu den Objekten, die das Kind mit Befriedigungs- und Enttäuschungssituationen vertraut machen müssen. Aus diesen ersten Beziehungen zu den Objekten ergeben sich Niederschläge im Ich (Identifizierungen), die das Ich tiefgreifend verändern, indem sie das Ich nach dem Vorbilde des Objekts umwandeln. Diese Identifizierungen ermöglichen Entwicklungen von zunehmend differenzierteren Organisationsformen und Funktionen, die neben der unmittelbaren Triebabfuhr noch andere Steuerungsmodalitäten der Triebwünsche konstituieren.
- seine Rolle im psychischen Konflikt: Definitionsgemäß ist das Ich jene Instanz, der die Rolle der Abwehrtätigkeit gegen unliebsame Triebansprüche übertragen ist. Der entsprechende Faktor, der das Ich in die Lage versetzt, den Triebansprüchen Widerstand entgegenzusetzen, ist die Entwicklung des Angstsignals.
- seine Funktionen, wobei eine vollständige Aufzählung nicht denkbar ist. Hervorhebenswert wegen ihrer Bedeutsamkeit sind: Realitätsprüfung, Urteilsfunktion, Denken, Gedächtnis, Sprache, Bewußtsein, Sinneswahrnehmungen, Beherrschung der Motorik, Wahrnehmung von

Triebwünschen, Abwehrmechanismen, Fähigkeit zur Hemmung von Triebwünschen, synthetische Funktionen etc. (Schuster & Springer-Kremser 1997, 43).

Für die Forschungsfrage bzw. für das Verstehen der psychoanalytischen Darstellung vom Ich im Kontext von Willensfreiheit sind folgende Punkte wichtig:

- Ich als Mittlerrolle zwischen den Triebansprüchen (dem Es) und den moralischen Ge- und Verboten (dem Über-Ich);
- die Entstehung des Ich aus dem Es;
- das Ich als Ausführungsorgan des Es;
- die Entwicklung des Ich ist ganz wesentlich bestimmt von den frühen Beziehungen zu den Objekten, die zu tiefgreifenden Veränderungen im Ich führen (Identifizierungen);
- Urteilsfunktion (wurde gegeben) und die Wahrnehmung der Triebwünsche (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 43).

Das Über-Ich:

Das Über-Ich steht dem Ich als moralische Instanz gegenüber und vertritt ethische Ge- und Verbote als handlungsleitende Ideale. Das Über-Ich wertet „moralisch-ethisch“ gegenüber dem Ich. Aus prägenitalen Entwicklungsstadien und Über-Ich-Vorläufern entsteht aus einer Identifizierung mit den Eltern das Über-Ich. Diese elterliche Identifizierung entsteht in der ödipalen Phase und verinnerlicht somit die elterlichen (gesellschaftlichen Einstellungen, Eltern sind niemals losgelöst von der Gesellschaft, in der sie leben) Einstellungen im Über-Ich. Zusätzlich kommen zu diesem organisierten Kern spätere Identifizierungen hinzu und modifizieren somit die erwachsenen Moraleinstellungen (das Über-Ich wird mit der Zeit zu einem angepassten und abstrakten Ganzen, als Summe seiner moralischen Einflüsse und Erfahrungen). Ausgangspunkt der Konstruktion des Über-Ichs ist die Identifizierung mit dem gleichgeschlechtlichen Rivalen (Elternteil) aus dem Ödipuskomplex (In der frühen genitalen Phase gegen Ende des 2. Lebensjahres ist die ödipale Phase eine trianguläre, objektorientierte Konstellation [vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 113 f.]). Das Über-Ich wird nicht nur nach dem Vorbild der Eltern, sondern vor allem über das elterliche Über-Ich konstruiert („es wird zum Träger der Tradition“). Eine zeitbeständige gesellschaftliche Tradition bzw. moralische Wertung wird somit über Generationen ins Über-Ich weitergegeben (Schuster & Springer-Kremser 1997, 44).

Für die Analyse bzw. Forschungsfrage ist wichtig:

- vertritt gegenüber dem Ich die moralischen und handlungsleitenden Ideale;
- Über-Ich entsteht aus prägenitalen Entwicklungsstadien, aus Identifizierungen mit den Elternfiguren (Über-Ich der Eltern) und aus der ödipalen Phase infolge Verinnerlichung dieser elterlichen Einstellung = organisierter Kern des Über-Ichs.

Der psychische Konflikt innerhalb der Strukturtheorie gibt an, dass sich intrapsychisch zwei miteinander unvereinbare seelische Strebungen gegenüberstehen. Der Konflikt kann bewusst werden, ist aber im Allgemeinen unbewusst (Konflikt ist immer zwischen den Instanzen Es, Ich und Über-Ich zu verorten). Der Konflikt findet immer zwischen Trieb und Triebhemmung statt bzw. zwischen dem Es und dem Ich. Das Über-Ich ist großenteils dafür verantwortlich, welche (Trieb-)Wünsche zur Befriedigung zugelassen werden und welche nicht. Das Ich handelt psychoanalytisch auf Befehl des Über-Ichs (vgl. Schuster & Springer-Kremser 1997, 44 f.).

3.2 Analyse der Strukturtheorie

Wie bereits die Ausarbeitung des theoretischen Teils dieser Arbeit beruht auch die Analyse der Strukturtheorie auf der Kunstlehre der Interpretation bzw. der Hermeneutik. Im folgenden Abschnitt werden die Kapitel über „Das Ich und das Es“ von 1923 zitiert und anschließend interpretiert. Für die Analyse wird die Studienausgabe von 1975 über die „Psychologie des Unbewußten“ (Freud 1923, SA Bd. 3, 273–330) herangezogen. Textstellen, die den allgemeinen Sinn der Strukturtheorie wiedergeben bzw. die Theorie Freuds konstruieren (Kernaussagen), werden vom Autor im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen angeführt, um sie (die Forschungsfrage) schlussendlich beantworten zu können. Ob und wie sich der „freie Wille“ in Sigmund Freuds Strukturtheorie der Psyche beschreiben lässt, wird größtenteils auf Grundlage der nachfolgenden Seiten zu beantworten sein. Wie jedoch ein „freier Wille“ gedacht werden könnte (falls), lässt sich aus dem theoretischen Teil ableiten (unterschiedliche philosophische Positionen). Die verstandenen Sinn- und Wirkzusammenhänge werden über den hermeneutischen Zirkel als Hypothesen formuliert und als solche auch dargestellt. In Verbindung mit dem zuvor ausgearbeiteten Theorieteil können im Kontext des freien Willens schlussendlich Vergleiche angeführt bzw. Unterschiede festgestellt werden. Somit soll eine klare Beantwortung der Forschungsfrage ermöglicht werden (vgl. Mayring 2015, 29 f.).

3.2.1 Kapitel 1: Bewußtsein und Unbewußtes

Freud führt zu Beginn des Kapitels die wichtige Unterscheidung des Psychischen in Bewusstes und Unbewusstes an. Dies sei die Grundvoraussetzung der Psychoanalyse, ohne diese wären die so wichtigen pathologischen Vorgänge im Seelenleben nicht zu verstehen. Das Bewusstsein ist nur ein Teil des Psychischen und muss auch so verstanden werden (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 283).

Auf Grundlage dieser ersten Ausführung verweist Freud auf mögliche Kritiker bzw. Uneinsichtigkeit mancher Leser. Denn falls alle Interessierten an der Psychologie diese Schrift lesen sollten, wären bereits viele (vor allem die Philosophen) von dieser Darstellung des Psychischen (die auch unbewusst ist) abgeneigt. Freud verweist darauf, dass diese kritischen Leser nie die Phänomene der Hypnose und des Traums bzw. die pathologischen Ausprägungen studiert haben und es ihnen somit an Einsicht fehlt. Diese Bewusstseinspsychologie dieser kritischen Leser ist aber auch ganz unfähig, sich den Problemen des Traums und der Hypnose zu stellen bzw. diese zu lösen (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 283).

Dieser Darstellung kann/muss Kants Willensbeschreibung im Kontext der praktischen Freiheit (Wille als Vermögen, mit Bewusstsein zu begehren) gegenübergestellt werden (vgl. Horster 1985, 88 f.). Doch kann/muss auch an Nietzsche und dessen Darstellung vom Bewusstsein erinnert werden. Für Nietzsche ist die Bewusstheit nur ein Accidens der Vorstellung (nicht notwendiges und wesentliches Attribut). Das, was wir Bewusstsein nennen, so Nietzsche, ist nur ein Zustand unserer geistigen und seelischen Welt (vielleicht eines krankhaften Zustands) und nicht sie selbst (vgl. Nietzsche 1887b, KSA Bd. 3, 598).

Im Kontext des Unbewussten erwähnt Freud Kant wortwörtlich und vergleicht die psychoanalytischen Annahmen der unbewussten Seelentätigkeiten einerseits mit dem primitiven Animismus (der überall Ebenbilder unseres Bbw vorspiegelt) und andererseits mit Kants Auffassung der äußeren Wahrnehmung (vgl. Freud 1913–1917, GW Bd. 10, 270).

Wie Kant uns gewarnt hat, die subjektive Bedingtheit unserer Wahrnehmung nicht zu übersehen und unsere Wahrnehmung nicht für identisch mit dem unerkennbaren Wahrgenommenen zu halten, so mahnt die Psychoanalyse, die Bewußtseinswahrnehmung

nicht an die Stelle des unbewußten psychischen Vorganges zu setzen, welcher ihr Objekt ist. Wie das Physische, so braucht auch das Psychische nicht in Wirklichkeit so zu sein, wie es uns erscheint (Freud 1913–1917, GW Bd. 10, 270).

Freud unterscheidet zunächst etwas Bewusstes (bw) von etwas Unbewusstem (ubw) über die Wahrnehmung. Für Ihn ist alles Bewusste nur unmittelbar Wahrgenommenes. Ein psychisches Element muss aber nicht andauernd bewusst sein. Die bewusste Vorstellung wird nach einer kurzen Phase unbewusst und kann durch Bedingungen wieder ins Bewusstsein gelangen. In der Zwischenzeit (bis die Vorstellung wieder bewusst wird) war sie latent bzw. bewusstseinsfähig (latent-bewusstseinsfähig). Die Philosophen, so Freud, würden zu einem psychischen Zustand, der unbewusst bzw. latent-bewusstseinsfähig ist, eher „es war überhaupt nichts“ sagen, also nichts Psychisches, solange es nicht bewusst ist (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 283 f.).

Grundsätzlich sind nur solche Vorstellungen (Wahrnehmungen) ubw (nicht mehr bewusstseinsfähig), die verdrängt wurden. Die Kraft hinter der Verdrängung wird von Freud als Widerstand definiert. Durch diese Verdrängung wird der latente Zustand, der ebenfalls im Moment ubw ist (aber doch bewusstseinsfähig), von dem ubw verdrängten Zustand unterschieden. Somit lassen sich zwei ubw Zustände erkennen. Damit beide voneinander klar getrennt werden können, wird das latent-bewusstseinsfähige Ubw als vorbewusst (vbw) definiert, das Verdrängte und nicht mehr bewusstseinsfähige als ubw. Aus dieser Darstellung ergeben sich die Unterscheidungen von bewusst (bw), vorbewusst (vbw) und unbewusst (ubw). Das Vbw steht dem Bw viel näher als das Ubw und wird dadurch ohne weitere Bedenken ebenfalls dem Psychischen zugeordnet. Diese Termini definieren somit das Psychische (Freud 1923, SA Bd. 3, 284 f.).

Für Freud ist in der weiteren psychoanalytischen Arbeit diese Unterscheidung der drei Termini nicht mehr ausreichend („praktisch insuffizient“), um diese zusammenhängende Organisation der seelischen Vorgänge in einer Person (Ich) vollkommen beschreiben zu können. Über die Beobachtung eines Kranken in der Analyse macht Freud die Entdeckung, dass selbst im Ich Kräfte wirken und Konflikte entstehen, die über eine bisherige bzw. gewohnte Ausdrucksweise nicht dargestellt werden können (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 286 f.).

Aufbauend darauf wird zwischen dem zusammenhängenden Ich und dem von ihm abgespaltenen Verdrängten ein weiterer Begriff notwendig. So stellt Freud klar, dass zwar „alles Verdrängte *ubw* ist, aber nicht alles *Ubw* ist auch verdrängt“ (Freud 1923, SA Bd. 3, 287). Ein drittes, nicht verdrängtes *Ubw* wird somit nötig. Was genau dieses dritte, nicht verdrängte *Ubw* sein soll, wie es wirkt und wie es sich zum „Ich“ verhält, soll im nächsten Unterkapitel (3.2.2) dargelegt werden. Aber eines soll bereits im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen im Gedächtnis verankert werden: Es gibt etwas, das als Teil des Ichs deklariert wird, das *ubw* ist und „nie“ im *Vbw* bzw. *Bw* verortet werden kann, das heißt etwas stetig/dauerhaft *Ubw*, das über das Ich wirkt und es beeinflusst (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 287).

Um im Kontext dieser Ausarbeitung (von Freuds Strukturtheorie) eine philosophische Gegenüberstellung darzulegen, kann dazu Schopenhauer (2013, 46 f.) angeführt werden. Schopenhauer (2013) definiert das Selbstbewusstsein über das Wollen. Wenn nun nach Freud (1923, SA Bd. 3, 287) das Ich von etwas *Ubw* beeinflusst wird, etwas zu wollen, ist nicht nur die freie Wahl in Gefahr (da ja nicht das „Ich“ will, sondern etwas *Ubw* das Ich im Wollen beeinflusst), sondern auch die Möglichkeit, sich selbst zu erkennen (bewusste Wahrnehmung von mir selbst und von meinem Wollen).

Auch die Frage nach der „bewussten“ Urheberschaft, so wie bei Beckermann (2014, 91 f.), wird über diese Darstellung Freuds kritisch zu betrachten sein. Demnach können nach Freud sowohl bewusste als auch unbewusste Zustände auf diese zusammenhängende Organisation der seelischen Vorgänge in der Person wirken. Diese Theorie würde eine libertarische und kompatibilistische (auch weicher Determinismus nach Beckermann 2014, 93) Welterklärung im Kontext von Willensfreiheit ausschließen.

3.2.2 Kapitel 2: Das Ich und das Es

Dass auch das „Ich“ *ubw* sein kann, wurde bereits dargelegt. Was dieses *Ubw* aber nun genau ist, ist Teil der nachstehenden Ausführungen. Über das *Bw*, *Vbw* und *Ubw* konnte das Psychische bzw. der seelische Apparat bis jetzt eingeteilt und unterschieden werden. Nun braucht es aber mehr, da diese Darstellung des Psychischen sehr viel differenzierter ist als angenommen. Alles Wissen ist nach Freud an das Bewusstsein gebunden, und alles *Ubw* ist dem Wissen so lange fremd, bis es ins Bewusstsein gelangt. Wie kann nun etwas *Ubw* ins

Bewusstsein gelangen? Prinzipiell ist alles bw, was wahrgenommen wird (über Sinneswahrnehmungen oder Empfindungen bzw. Gefühle). Freud trennt hier zwischen Innen- und Außenwahrnehmung. Die Antwort gibt sich Freud über das Vbw. Vbw wird nach Freud etwas Ubw erst, wenn es mit entsprechenden Wortvorstellungen (Erinnerungsreste, die einmal Wahrnehmungen waren) verbunden wird. Somit ist klar, dass nur etwas bw werden kann, was schon einmal bw war (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 288 f.).

Im Kontext der Beziehung der äußeren Wahrnehmung zum Ich sind Erinnerungsreste nach Freud Wortreste, die primär über das akustische Wahrnehmungssystem aufgenommen werden und in Systemen enthalten sind, die unmittelbar an das System W-Bw (Wahrnehmungs-Bewusstsein) anstoßen. Visuelle Bestandteile der Wortvorstellungen werden durch das Lesen erworben, die wie die Bewegungsbilder des Wortes zunächst vernachlässigt werden können. Außer bei Taubstummen nehmen diese Bewegungsbilder einen eher unterstützenden Zeichencharakter an (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 289 f.).

Nach Schopenhauer (vgl. 2013, 46 f.) wird das „Wollen“ von dem „Äußerem“, der Umwelt, mitbestimmt bzw. ist von diesem Äußerlichen notwendigerweise abhängig. Dieses „Äußere“ veranlasst uns, zu wollen, und kann mit den Erinnerungsresten von Freud (1923, SA Bd. 3, 289 f.), die einmal bw waren und wieder ins Bw gelangen und somit das Ich (zusammenhängende Organisation der seelischen Vorgänge in der Person) mitdefinieren, verglichen bzw. dieser Darstellung gegenübergestellt und annähernd damit gleichgesetzt werden.

Ebenfalls erinnert diese kausale Verkettung von einem äußeren ubw Signal zu einem bw Zustand des Individuums (und deren Auswirkungen auf den freien Willen) an Kants erkenntnistheoretischen Zugang zum freien Willen (vgl. Kant KrV, A 446). Darin betont Kant die Naturkausalität und die Auswirkungen auf den Menschen, denn solange wir unseren Sinnen gehorchen bzw. vertrauen müssen, dürfen wir von nichts anderem außer von Kausalität/Determinismus sprechen.

Zurück zu Freud und den Erinnerungsresten (in der äußeren Wahrnehmung), die die Grundlage dafür sind, dass etwas Ubw über das System Vbw wieder bewusstseinsfähig wird.

Die Beziehung der inneren Wahrnehmungen zum Ich ist eine andere als die der äußeren. Empfindungen zum Beispiel von der Lust-Unlust-Reihe drängen auf Veränderung bzw.

Abfuhr und können über eine „Instanz“ als „das Andere“ (Freud verwendet nun öfters diese „Andere“, welches sich später als die Instanz „Es“ herausstellen wird) „treibende Kräfte entfalten, ohne daß das Ich den Zwang bemerkt“ (Freud 1923, SA Bd.3, 291). Diese verborgene Instanz, die auf das Ich ubw wirkt (von innen her), soll nun näher beschrieben werden. Aus „tiefsten Schichten des seelischen Apparates“ (Freud 1923, SA Bd. 3, 291 f.) wirken diese Vorgänge. Sie sind unbekannt und kommen ihrem Muster der Lust-Unlust-Empfindungen nach zur Geltung. Diese Vorgänge sind ursprünglicher und elementarer als die in der äußeren Wahrnehmung bzw. Affizierung und können auch noch in Situationen wirken bzw. zustande kommen, in denen das Bewusstsein durchgängig getrübt ist. In ihrer Wirkung agiert dieses Unbekannte regelrecht autonom und wird nur durch die Lust-Unlust-Empfindungen bewusst (was aber nicht mit diesem quantitativ-qualitativ Anderen zu vergleichen ist, vgl. dazu die Trennung bei Schopenhauer bzw. Kant zwischen dem empirischen und intelligiblen Charakter). Die Frage ist nun, ob dieses Andere/Unbekannte an Ort und Stelle bewusst werden kann oder ob es bis zur Wahrnehmung weitergeleitet wird. Die klinische Erfahrung verweist auf Letzteres. Dieser Unbekannte/Andere verhält sich so wie eine Verdrängung und wirkt im Ich ohne dessen Wahrnehmung von ihm (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 291 f.).

Zwar unterscheidet Schopenhauer (vgl. 2013, 230) darin, dass aus empirischer Sicht (das wäre alles bw von Freud über die Wahrnehmung bzw. das Ich) der Mensch keinen freien Willen haben kann, aber unter einer metaphysischen (intelligiblen) Betrachtung der Wille als intelligibler Charakter als frei gelten soll. Wenn man diese philosophische Position Schopenhauers Freuds Strukturtheorie gleichstellen möchte bzw. den Instanzen gegenüberstellt, so muss daran erinnert werden, dass dieser „intelligible Charakter“ von Schopenhauer bei Freud nicht das Ich wäre, sondern etwas, das vom Ich getrennt ist und dieses Ich auch beeinflusst (vom Ubw ausgehend). Ein freier (intelligibler) Wille des Anderen/Unbekannten, das nicht das Ich (unter einer psychoanalytischen Betrachtung) ist, wäre für Schopenhauer oder Kant ebenfalls kein freier Wille, da es nicht direkt dem Ich (als bewusstes Ich) zugeordnet wird. Das wäre, als ob wir sagen würden, jemand anderes (der „intelligibel“ frei ist) beeinflusst mich, etwas zu tun bzw. zu wollen. Wenn es jemand anderes ist, der uns beeinflusst, wäre nach Beckermann (vgl. 2014, 87 f.) die zweite Bedingung der Urheberchaft für einen freien Willen nicht gegeben. Schlussendlich kann aber dieser Vergleich nicht angestellt werden, denn etwas Intelligibles ist erstens etwas, das Ersturheber ist und nicht durch etwas bedingt (der Andere/Unbekannte wird aber nicht so definiert), und

zweitens ist etwas Intelligibles etwas, das nicht in einer naturgegebenen zeitlich bedingten Weltanschauung zu verorten ist, das Andere/Unbekannte ist aber in einer naturgegebenen zeitlich bedingten Weltanschauung zu verorten.

Wenn Natur die (regelgeleitete) Anschauung dessen ist, dass immer ein Zustand auf einen vorherigen folgt (zeitliche Determinierung) (vgl. Kant KrV, A 532/B 561), so kann mit Freuds Ausführungen zu diesem ubw Unbekannten/Anderen, das über die Lust-Unlust-Empfindungen das Ich affiziert, ebenfalls von einer solchen natürlich-regelgeleitet-zeitlich-determinierten Reihenfolge gesprochen werden. Ein absolut „Freies“ (Spontaneität) ist nach Kants erkenntnistheoretisch-metaphysischer Darstellung (vgl. KrV, A 532/B 561) etwas anderes als etwas in dieser kausalen Welt. Nach Kants erkenntnistheoretischer Auffassung ist in Freuds psychoanalytischer Darstellung das Ich (bis jetzt, bis Kapitel 2.) durch diese kausale Welt (und durch die Tatsache, dass das Ich nicht als Ersturheber zu definiert ist) über dieses Unbekannte/Andere determiniert und hat somit keinen freien Willen.

Nur ein intelligibler Charakter (außerhalb von Raum und Zeit), der einer naturgegebenen Kausalität nicht unterworfen ist (vgl. Schopenhauer 2013, 228 f.), kann/darf als freier Wille definiert werden (selbst das Unbekannte/Andere ist für Freud aber einer naturgegebenen Kausalität unterworfen, also kann dieses Andere nicht mit dem intelligiblen Charakter verglichen werden, denn naturgegebene notwendige Ursachen [chemische und/oder mechanische Kräfte – Vorgänge in Organen und/oder Körperteilen – Reize als Repräsentanzen – Triebe als Repräsentanzen – zum Beispiel der Wunsch als Repräsentant usw.] führen erst dazu, dass das Andere/Es so wird, wie es wird). Für Freud ist die Darstellung der Beziehung vom Ich zu den inneren Wahrnehmungen und Einflüssen ebenfalls in einem kausal-natürlichen Umfeld zu verorten (unterliegen ebenfalls den raumzeitlichen Bedingungen).

Zurück zu Freud und der Darstellung der inneren Wahrnehmung durch die Wortvorstellungen: Durch diese Darstellungen soll die Rolle der Wortvorstellungen (Verbindungsglieder) klar werden. Durch die Vermittlung werden die inneren Denkvorgänge zu Wahrnehmungen gemacht. Empfindungen sind an die Wortvorstellungen gebunden, brauchen diese aber nicht, um bw zu werden. Empfindungen werden im Gegensatz zu den Vorstellungen direkt bw oder ubw (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 291).

Nach der Klärung zwischen äußeren und inneren Wahrnehmungen soll die Vorstellung vom „Ich“ noch weiter ausgebaut werden. Das Ich ist zum Teil auch unbewusst, wie bereits dargestellt, und verhält sich „passiver“ als zunächst angenommen. Das Ich wird „gelebt“ und von unbekanntem bzw. unbeherrschbaren Mächten vereinnahmt (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 292).

Wenn das Ich vom Es gelebt bzw. beherrscht wird, so ist nach Beckermann (vgl. 2014, 87 f.) die zweite Bedingung der Urhebererschaft nicht erfüllt.

Nach Freud ist dieses Es etwas Unerkanntes und Unbewusstes. Das Ich sitzt diesem Es oberflächlich auf. Der Kern des Ich besteht aus dem Wahrnehmungsbewusstsein. Das Ich ist vom Es nicht klar zu unterscheiden und fließt nach unten hin mit ihm zusammen. Das Verdrängte ist ebenfalls ein Teil vom Es. Um diesen psychischen Apparat bzw. das Verhältnis und die Aufstellung des Ich und des Es klar darzulegen, wird Freud zitiert:

Das Ich ist der durch den direkten Einfluß der Außenwelt unter Vermittlung von *W-Bw* veränderte Teil des Es, gewissermaßen eine Fortsetzung der Oberflächendifferenzierung. Es bemüht sich auch, den Einfluß der Außenwelt auf das Es und seine Absichten zur Geltung zu bringen, ist bestrebt, das Realitätsprinzip an die Stelle des Lustprinzips zu setzen, welches im Es uneingeschränkt regiert. Die Wahrnehmung spielt für das Ich die Rolle, welche im Es dem Trieb zufällt. Das Ich repräsentiert, was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann, im Gegensatz zum Es, welches die Leidenschaften enthält. [...]

Die funktionelle Wichtigkeit des Ichs kommt darin zum Ausdruck, daß ihm normalerweise die Herrschaft über die Zugänge zur Motilität eingeräumt ist. Es gleicht so im Verhältnis zum Es dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll, mit dem Unterschied, daß der Reiter dies mit eigenen Kräften versucht, das Ich mit geborgten. Dieses Gleichnis trägt ein Stück weiter. Wie dem Reiter, will er sich nicht vom Pferd trennen, oft nichts anderes übrigbleibt, als es dahin zu führen, wohin es gehen will, so pflegt auch das Ich den Willen des Es in Handlung umzusetzen, als ob es der eigene wäre (Freud 1923, SA Bd. 3, 293 f.).

Das Ich wird nicht nur über die Wahrnehmung der Außenwelt definiert, sondern vor allem über das Es „gemacht“ (das Ich folgt dem Es). Freuds anatomische Analogie vom Ich wird über das sogenannte „Gehirnmännchen“ dargestellt – ein körperliches Ich, das sich sowohl über die Oberfläche als auch über die Projektion einer Oberfläche definiert (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 294).

Wenn das Pferd (Es) mit seiner überlegenen Kraft dem Reiter (Ich) gegenübersteht (bzw. das Ich dem Es aufsitzt), wenn das Pferd dorthin geht, wohin es will, und der Reiter nur so tut, als würde er den Weg vorgeben, dann ist unter diesen Bedingungen bzw. Darstellungen ein freier Wille (ein „*liberum arbitrium indifferentia*“ – ein freier unbeeinflusster Wille) für Schopenhauer (vgl. 2013, 46) oder ein bewusstes Vermögen, zu begehren, bzw. ein freier Wille, der unabhängig von Neigungen und Trieben ist (nach Kant und dessen praktischer Freiheit) (vgl. Horster 1985, 88 f.), nicht möglich. Ein individuell freier Wille (den es in dieser Reiter-Pferd-Analogie nicht gibt) darf in seinen Willensakten nicht durch Ursachen/zureichende Gründe (Außenwelt und Es) bestimmt werden, da sonst Notwendigkeit (Kausalität) wirken würde (vgl. Schopenhauer 2013, 40 f.).

Wie sich nun das Ich zu sozialen und ethischen Wertungen verortet und ob diese eher über das W-Bw oder das Ubw bzw. über das Es zu verstehen sind, stellt Freud im nächsten Abschnitt dar. Das Ich trägt die sozialen und ethischen Wertungen immer bei sich. Die treibenden „niedrigen Leidenschaften“, die als archaisch und triebgesteuert zu interpretieren sind, sind im Ubw zu verorten (im Es, wie bereits erwähnt). Die seelischen „höheren“ (ethisch-moralischen) Funktionen sind nicht wie gedacht im Bw zu verorten, sondern nach der psychoanalytischen Erfahrung im Vbw zu finden (Freud 1923, SA Bd. 3, 295).

Aufbauend auf dieser erweiterten Darstellung vom Ich wird eine noch weitaus befremdlichere psychoanalytische Erfahrung gemacht – eine Erfahrung, die Schuldgefühle bzw. das Gewissen vom Ich ins Ubw verschiebt und somit die Tür zum nächsten Kapitel, zum Über-Ich, öffnet (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 295).

Über die Analyse können seelische Leistungen, die der Selbstkritik und dem Gewissen zugesprochen werden, als ubw deklariert werden. Diese Erfahrung über ein ubw Schuldgefühl ist sowohl verwirrend als auch rätselhaft und der Ausgang zur Suche nach einem „höchsten“ ubw Ich (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 295).

Aufgrund dieser Darstellungen kann mit Freud gesagt werden, dass selbst ethische Entscheidungen ubw sein können. Das Ich ist zwar ausführendes Organ, aber die Ursprünge der ethisch-moralischen Entscheidungen („das Höchste“) bzw. die Ursprünge aller Wünsche und Einstellungen („das Tiefste“) entspringen dem Über-Ich bzw. dem Es (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 295).

3.2.3 Kapitel 3: Das Ich und das Über-Ich (Ich-Ideal)

Weil das Ich noch etwas anderes ist als „der durch den Einfluss des Wahrnehmungssystems modifizierte Anteil des Es“ (Freud 1923, SA Bd. 3, 296), müssen weitere Untersuchungen angestellt werden. Deshalb werden Differenzierungen innerhalb des Ichs von Freud über ein Ich-Ideal oder Über-Ich angestellt. Diese Beziehung zwischen diesem „Stück des Ichs“ (Über-Ich) und dem Bewusstsein wird von Freud als „weniger fest“ beschrieben, weshalb es einer Erklärung bedarf. Aufbauend auf den letzten Darstellungen des vorigen Kapitels wird nun versucht, dieses „Etwas“ genau zu beschreiben bzw. in der Topik zu lokalisieren (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 296).

Im Zustand des Leidens in der Melancholie kann ein Objekt im Ich verortet werden, das über eine Identifizierung eine Objektbesetzung ablöst – ein Vorgang, der häufiger auftritt als gedacht. Solche Ersetzungen haben einen großen Anteil daran, wie das Ich gestaltet wird und wie das hergestellt wird, was man allgemein als Charakter versteht. Warum es überhaupt zu diesen grundlegenden Objektbesetzungen kommt bzw. warum sich eine Identifizierung einstellt und welche Auswirkungen dies mit sich bringt, kann über eine entwicklungspsychologische „Charakterwerdung“ (Schaffung des Über-Ichs) verstanden und beschrieben werden. In der primitiven oralen Phase kann zwischen Objektbesetzung und Identifizierung nicht unterschieden werden. Diese Objektbesetzungen gehen ursprünglich vom Es aus (strebt nach erotischen Bedürfnisempfindungen). Wenn ein Sexualobjekt aufgegeben werden muss bzw. soll, tritt meistens eine Ichveränderung ein. Diese Identifizierung ist möglicherweise auch die Bedingung dafür, dass das Es ein Objekt aufgibt. Das heißt, über erotische Triebbedürfnisse des Es und die daraus entspringenden Identifizierungen und Objektbesetzungen (und Aufgabe des Objekts) kommt es zur Charakterwerdung (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 296 f.).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass ausgehend vom Es eine Objektbesetzung (oft Sexualobjekt im Kontext der Charakterwerdung) erduldet, verdrängt oder aufgegeben (ersetzt) wird, wodurch es zur Ichveränderung bzw. zur Identifizierung (bei einer Ersetzung) kommt und somit der Charakter des Ichs (Über-Ich) gebildet wird. Inwieweit der Charakter einer Person die Einflüsse aus der erotischen Objektwahl abwehrt oder annimmt, hängt ganz von der jeweiligen Resistenzfähigkeit ab bzw. von den individuellen Ressourcen, die über das Es bzw. die Umgebung vermittelt werden (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 297).

Das Zusammenspiel zwischen Resistenzfähigkeit, Objektbesetzung und Identifizierung des Individuums führt zur Entstehung des Ich-Ideals (Über-Ich). Abschließend kann gesagt werden, dass das Über-Ich durch biologische (die kindliche Hilflosigkeit, die Abhängigkeit des Menschen und der Ödipuskomplex in jungen Jahren), geschichtliche und kulturelle (das Über-Ich ist die Repräsentanz unserer Elternbeziehung, das Erbe des Ödipuskomplexes und die Fortführung der Einflüsse von Autoritäten, deren Gebote und Verbote im Ideal-Ich mächtig werden und als moralische Zensur das Gewissen definieren) Faktoren entsteht (es ist nichts Zufälliges) bzw. definiert wird (dadurch auch die Trennung vom Ich). Ein kausal linearer „Zeitfaden“ kann als Erklärung bzw. Anhaltspunkt dienen. Das Über-Ich wird aufgrund vergangener Notwendigkeiten zu dem, was es ist, ein Gewissen, eine zum großen Teil ubw moralische Zensur (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 302 f.).

Diese Über-Ich-Darstellung (biologisch, geschichtlich und kulturell determiniert) erinnert an Nietzsche und dessen Ausführungen über den Einfluss der „höheren Kultur“ auf die „niedere Kultur“. In „Die fröhliche Wissenschaft“ heißt es:

Was man bei der Berührung von Cultur-Völkern und Barbaren zu sehen bekommt: dass regelmäßig die niedrigere Cultur von der höheren zuerst deren Laster, Schwächen und Ausschweifungen annimmt, von da aus einen Reiz auf sich ausgeübt fühlt und endlich vermittelst der angeeigneten Laster und Schwächen Etwas von der werthhaltigen Kraft der höheren Cultur mit auf sich überströmen lässt: das kann man auch in der Nähe und ohne Reisen zu Barbaren-Völkern mit ansehen, freilich etwas verfeinert und vergeistigt und nicht so leicht mit Händen zu greifen. (Nietzsche 1887b, KSA Bd. 3, 453).

Wenn Kant (vgl. KrV, A 532/B 561) davon spricht, dass ein „absolut Freies“ etwas anderes sein muss als etwas in dieser kausalen Welt, etwas, was sich selbst aus der Vernunft schafft, so kann mit Freuds Darstellung zur moralischen Zensur (die als moralische Vernunftinstanz gelten kann) nur von Notwendigkeiten gesprochen werden, von einem Gewissen bzw. einem Über-Ich, das das Ich (für das Ich zum größten Teil ubw) moralisch leitet und selbst aus biologischen, geschichtlichen und kulturellen Determinanten „geformt/gemacht“ wird (vgl. Freud 1923, Sa Bd. 3, 302 f.). Freiheit bzw. „freier Wille“ darf nur postuliert werden und ist nicht etwas physiologisch Beweisbares bzw. etwas a posteriori zu Beobachtendes (vgl. Kant KrV, A 534/B 563). Ein kausaler (psychoanalytischer) Wirkmechanismus (zum Beispiel der überstandene Ödipuskomplex [der gleichgeschlechtliche Elternteil wird zum Rivalen in der Eltern-Kind-Beziehung]) führt

automatisch bzw. notwendigerweise zu bestimmten Ausprägungen (zum Beispiel zur Definition des Über-Ichs, das als moralische Instanz das Ich leitet) der Instanzen (Ich, Es und Über-Ich). Freiheit wird über eine „Spontaneität“ bzw. einen Ersturheber in die Welt gesetzt (vgl. Kant GMS, BA 87). Bei Freud lässt sich weder eine „Spontaneität“ noch ein Mensch (als „empirischer Charakter“ mit den Instanzen Ich, Es und Über-Ich) als Ersturheber (ohne vorangegangene Ursache) finden. Für Freud wird dieses dualistische/kompatibilistische Weltbild von einem empirischen und intelligiblen Charakter nicht vertreten (es gibt nur Empirie, Physiologie, Beobachtung, Objektivität, Beweisführung über Wahrnehmung/Erfahrung bzw. a posteriori).

Biologische, kulturelle und geschichtliche Determinanten (unter anderem Freuds Triangulierung im Ödipuskomplex [in der frühen Mutter-Kind-Beziehung gewinnt der Vater immer mehr an Bedeutung und hilft dem Kind dabei sich von der Mutter abzulösen. In dieser Dreierbeziehung wird der gleichgeschlechtliche Elternteil zum Rivalen]) prägen das Über-Ich und sind somit (für Freud) die notwendige Grundlage für Kants kategorischen Imperativ und dessen Moral bzw. praktische Freiheit (vgl. Freud 1920–1924, GW Bd. 13, 380).

Das Über-Ich, das in ihm wirksame Gewissen, kann nun hart, grausam, unerbittlich gegen das von ihm behütete Ich werden. Der kategorische Imperativ Kants ist so der direkte Erbe des Ödipuskomplexes. [...] Der Ödipuskomplex erweist sich so, wie bereits historisch gemutmaßt wurde, als die Quelle unserer individuellen Sittlichkeit (Moral) (Freud 1920–1924, GW Bd. 13, 380).

Dieser Unterschied des Menschen (Ich wird usw. bestimmt) ist bereits ein anderes Verständnis vom Menschen. Ein Wille bzw. ein freier Wille könnte sich in Kants Sollensethik bzw. Pflichtethik nie einstellen, wenn er usw. geprägt und usw. geleitet wird. Auch nicht die unterschiedlichen Darstellungen, was Neigungen und Triebe betrifft. In Kants praktischer Freiheit kann der freie Wille unabhängig von diesen „natürlichen“ Neigungen und Trieben begehren. Er (der Mensch als freier Wille) hat die Einsicht in diese moralische Pflicht und die Vernunftbegabung, im Moment der Entscheidung nach dem moralischen Gesetze zu handeln und zu wollen (kategorischer Imperativ). Bei Freud sind diese Grundvoraussetzungen von „Unabhängigkeit“ und „bewusster Einsicht“ so nicht gegeben (Ich wird usw. über Es und Über-Ich bestimmt, gelebt bzw. gemacht) (vgl. Horster 1985, 88 f.; Höffe 2008, 16 f.; Freud 1923, SA Bd. 3, 302 f.).

Für Nietzsche (vgl. Stegmaier 2020, 126) ist Freiheit bzw. Willensfreiheit ein historisches Gebilde, auf Grundlage von Gesellschaft, Sprache und einer auf Furcht basierenden Illusion einer „schönen Ordnung“ (erinnert an das Über-Ich bei Freud und dessen kulturell-geschichtlich-biologische Grundlagen). Aber für Freud ist dieses historische Gebilde nicht die Freiheit, sondern das Über-Ich (die moralische Instanz/Zensur) bzw. das Es und das daraus definierte Ich. Wenn Nietzsche von einer auferlegten Moral spricht, von einem sozialen Trieb (durch gemeinsame Sprache, Konventionen und die anderen in der Gesellschaft) (vgl. Stegmaier 2020, 126–140), erinnert das (wie bereits erwähnt) an die Grundlagen, Bedingungen und Notwendigkeiten des Über-Ichs von Freud (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 302 f.).

Foucaults Subjektwerdung (vgl. Sarasin 2020, 139 f.) kann mit Freuds Über-Ich (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 302–304) verglichen werden. Für Foucault führen die gesellschaftlichen Machtmechanismen bzw. Disziplinierungstechniken dazu, dass weder physiologische noch intellektuelle Freiheit möglich ist (vgl. Sarasin 2020, 140 f.). Für Freud sind diese historischen, biologischen und kulturellen Faktoren Grundlage für die Entwicklung des Über-Ichs (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 302 f.). Ein Vergleich zwischen Foucaults Subjektivierungs- und Unterwerfungsinstrument (Panopticon) (vgl. Sarasin 2020, 140 f.) und Freuds Über-Ich kann mithilfe der Darstellung des Wärters im Panopticon angestellt werden. So kann als Metapher für den kontrollierenden Wärter in der Mitte des Panopticon das Über-Ich von Freud angeführt werden, bzw. umgekehrt kann für das Über-Ich in Freuds Strukturtheorie der Wärter im Panopticon stehen (das Über-Ich wacht/kontrolliert über das Ich, der Wärter wacht über die Verbrecher/Schüler/Kranken im Staat bzw. im Kollektiv der Gesellschaft).

Wenn das Über-Ich als unbewusste Zensur dem Ich größtenteils verborgen bleibt und es moralisch leitet, kann die Person (bzw. Wahrnehmung des Ich) nicht frei sein. Denn erst wenn die Person (bzw. Ich) von sich aus „bzw.“ bestimmen (begehren nach Kants praktischer Freiheit) kann, etwas zu wollen, ist sie frei (vgl. Beckermann 2014, 94 f.; Horster 1985, 88 f.). Wenn Motive, Wünsche und Handlungen nicht von der bewussten Person selbst bestimmt werden/kommen (bzw. Ich), sondern unbewusst die Instanzen entscheiden, leiten und bedingen (Über-Ich und Es), wäre nach Beckermann, aber auch nach Kants praktischer Freiheit (vgl. Horster 1985, 88 f.; Beckermann 2014, 87 f.) nicht nur die Bedingung der bewussten Urheberschaft verletzt, sondern auch die Bedingung der Kontrolle bzw. die bewusste Einsicht (da unbewusst keine Kontrolle bzw. Einsicht der Person dem bzw. Ich

nachgewiesen/zugesprochen werden kann) und die Bedingung der alternativen Möglichkeit (da ja die Instanzen nach einem physiologisch-empirisch-kausal-zeitlichen Prinzip wirken und dadurch das, was passiert, auch aus notwendigen Gründen passiert).

3.2.4 Kapitel 4: Die beiden Triebarten

Um Ich, Es und Über-Ich noch tiefgreifender zu analysieren, müssen zu Beginn des vierten Kapitels in Freuds Strukturtheorie nochmals deren Zugänge bzw. Gemeinsamkeiten dargestellt werden. So ist, nach Freud, das Ich über die Wahrnehmung beeinflusst, das Es über die Triebe. Die Triebe bestimmen ebenfalls das Ich, da es ein Teil vom Es ist. Prinzipiell werden zwei Triebarten unterschieden, zum einen der Sexualtrieb oder Eros (Sexualtrieb oder Selbsterhaltungstrieb), zum anderen der Todestrieb (Thanatos). Beide Triebe benehmen sich „konservativ“ zueinander, „indem sie die Wiederherstellung eines durch die Entstehung des Lebens gestörten Zustandes anstreben“ (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 307). Beiden Triebarten ist ein besonderer physiologischer Prozess zugeordnet (nach Aufbau und Zerfall). In jedem Leben ist sowohl Eros als auch Thanatos tätig (in ungleicher Ausprägung) (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 307 f.).

Prinzipiell kann von einem ständigen Verbinden, Vermischen und Legieren der beiden Triebarten gesprochen werden. Die unterschiedlichen psychischen Krankheiten können sowohl in einer zweckdienlichen Triebmischung als auch in einem Ungleichgewicht der Triebenergien vorgestellt werden. Zum Beispiel wird „der Destruktionstrieb regelmäßig zu Zwecken der Abfuhr in den Dienst des Eros gestellt“ oder „der epileptische Anfall als Produkt und Anzeichen einer Triebentmischung“ (Freud 1923, SA Bd. 3, 308) vorgestellt. Grundlegend soll in der Ausführung über die beiden Triebarten die Verbindung zu den drei Instanzen dargestellt werden. So werden im Folgenden (im vierten Kapitel der Strukturtheorie) zwar hin und wieder kurze Beispiele für krankhafte Veränderungen die Einsicht in die Dynamik des Zusammenspiels (Beziehung) zwischen den Trieben und den Instanzen ermöglichen, jedoch soll der Fokus auf die theoretische Beschreibung der Interaktion (aufschlussreiche Beziehungen) zwischen den beiden Trieben (Eros und Thanatos) und den Instanzen (Ich, Es, Über-Ich) gelegt werden (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 309 f.).

Die Beziehungen zwischen den Instanzen und den Trieben lässt sich durch eine Verbindung mit dem Lustprinzip darstellen. Über eine verschiebbare Energie wird diese Verbindung zu erklären versucht (dabei kommen erotische und destruktive Regungen hinzu). Diese Energie entspringt dem narzisstischen Libidovorrat (nur eine Annahme und kein Beweis!) und ist desexualisierter Eros. Diese verschiebbare Libido steht im Dienst des Lustprinzips und ist charakteristisch für die Besetzungsvorgänge im Es. Es macht sich keine Sorgen darüber, über welchen Weg die Abfuhr geschieht – Hauptsache, es geschieht (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 311).

Diese Energie, von der Freud spricht (die der Libido bzw. dem Lustprinzip entspringt und über das Es im Ich tätig wird), ist grundsätzlich im Es angehäuft. Das Ich ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollständig ausgebildet und geschwächt. Schlussendlich erleichtert das Ich dem Es die Bewältigungsarbeit, „indem es Anteile der Libido für sich und seine Zwecke sublimiert“ (Freud 1923, SA Bd.3, 314) (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 312 f.).

Wenn Libido und Lustprinzip ursächlich für die Triebenergien sind und diese Energien über das Es im Ich tätig werden, können bestimmte Gründe (Libido, Lustprinzip, Triebe, Es) dafür angeführt werden, warum das Ich so will (wahrgenommene Wünsche), wie es will. Wenn frühere Ereignisse dazu führen, dass ich (bzw. Ich) so will, wie ich will, ist die einzige logische Schlussfolgerung ein inkompatibilistischer harter Determinismus (vgl. Beckermann 2014, 93 f.).

Wenn ich physisch (über die Triebe und das Es und deren innere und äußere Ursachen) und intellektuell bzw. moralisch (über das Über-Ich und dessen Ursachen) determiniert bin, bin ich sowohl nach Schopenhauer (vgl. 2013, 40 f.) als auch nach Kants praktischer Freiheit (vgl. Horster 1985, 88 f.) unfrei. Ein „*liberum arbitrium indifferentiae*“ (freier unbeeinflusster Wille) (vgl. Schopenhauer 2013, 45 f.) ist aufgrund der psychoanalytischen Strukturtheorie bzw. der Wirkmechanismen der Instanzen (Ich, Es und Über-Ich) und der beiden Triebarten (Eros und Thanatos) nicht gegeben.

Im Kontext von Eros und Thanatos verweist Freud auf Schopenhauer und dessen Philosophie:

Sollen wir es wagen, in diesen beiden Richtungen der Lebensprozesse die Betätigung unserer beiden Triebregungen, der Lebenstriebe und der Todestriebe, zu erkennen? Aber etwas anderes können wir uns nicht verhehlen: daß wir unversehens in den Hafen der Philosophie S c h o p e n h a u e r s eingelaufen sind, für den ja der Tod „das eigentliche Resultat“ und insofern der Zweck des Lebens ist, der Sexualtrieb aber die Verkörperung des Willens zum Leben (Freud 1920–1924b, GW Bd. 13, 53).

Die Triebdarstellung Freuds führt dazu, dass eine „Spontaneität“ (vgl. Kant KrV, A 532/B 561; Grondin 2013, 83) nicht angenommen werden darf. Die Triebe wirken auf das Es, das Es auf das Ich. Ein Ich, das ohne Triebe und Es beginnt, etwas zu wollen, wäre ein freier Wille (vgl. Kant KrV, A 532/B 561; Freud 1923, SA Bd. 3, 311 f.).

3.2.5 Kapitel 5: Die Abhängigkeit des Ichs

Zu Beginn des letzten Kapitels werden nochmals die Ergebnisse der vorigen Kapitel (1 bis 4) angeführt und miteinander verbunden (die Instanzen in ihren Funktionen zueinander erörtert). Als Beispiel: Das Ich löst sich von den Besetzungen des Es über die Identifizierung im Ödipuskomplex und muss sich immer wieder dem Über-Ich (erste Identifizierung und Erbe des Ödipuskomplexes) gegenüberstellen bzw. moralisch beweisen (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 315).

Die aus der Triangulierung im Ödipuskomplex (psychoanalytische Eltern-Kind-Beziehung und das sich daraus entwickelnden Über-Ich) entstandenen Fähigkeiten des Über-Ichs prägen das Ich und stellen sich diesem entgegen. Das Über-Ich setzt seine Herrschaft über das reife Ich fort (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 315).

Es ist das Denkmal der einstigen Schwäche und Abhängigkeit des Ichs und setzt seine Herrschaft auch über das reife Ich fort. „Wie das Kind unter dem Zwange stand, seinen Eltern zu gehorchen, so unterwirft sich das Ich dem kategorischen Imperativ seines Über-Ichs“ (Freud 1923, SA Bd. 3, 315).

So wie sich das Ich dem kategorischen Imperativ des Über-Ichs unterwirft (und den Triebansprüchen des Es) (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 315 f.), argumentiert Kant ähnlich im Beweis gegen eine Kausalität durch Freiheit in der dritten Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen. In der

Antithesis argumentiert Kant im Beweis gegen eine Kausalität durch Freiheit über eine Unumgänglichkeit der Regel bzw. Gesetze, die eben naturgegeben sind (vgl. Kant, KrV, A 445/ B 475). Diese naturgegebenen Regeln bzw. Gesetze können im psychoanalytischen Kontext der Strukturtheorie den Instanzen (Ich, Es und Über-Ich) und deren biologischen/historischen und kulturellen Ursachen gegenübergestellt werden. Da das Ich auf Grundlage der Bedingungen und Funktionen von Über-Ich und Es diesen Instanzen gehorcht, ist nur diese „Gesetzmäßigkeit“ zulänglich. Alles andere als die Kausalität der Natur mit ihren fixen Regeln, Gesetzen und psychoanalytischen Instanzen ist unumgänglich bzw. nur „leeres Gedankending“ oder auch Gesetzlosigkeit (vgl. Grondin 2013, 81 f.; Kant KrV, A 445/B 475; Freud 1923, SA Bd.3, 315 f.).

Das Über-Ich steht auch als Vertretung vom Ich dem Es gegenüber. Als Beispiel für die Macht des Über-Ichs über das Ich wird von Freud die negative therapeutische Reaktion angeführt (vgl. Freud 1923, 316). Schuldgefühle im Kontext der Genesung wirken unbewusst und können vom Kranken nicht ausgesprochen werden. Die Stärke der unbewussten Weigerung gegen die Genesung ist ein Hinweis auf die Schwere der neurotischen Erkrankung (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 315 f.).

Bei der Melancholie unterwirft sich das Ich den moralischen Strafen des Über-Ichs und bekennt sich schuldig aufgrund der Tatsache, dass das Über-Ich das Bewusstsein an sich gerissen hat (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 318).

Prinzipiell kann nach Freud vom „normalen“ Schuldgefühl als unbewusstes Schuldgefühl gesprochen werden, da dieses vom Gewissen abhängt und dieses Moralische im unbewussten Ödipuskomplex entwickelt wird (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 318 f.).

Würde jemand den paradoxen Satz vertreten wollen, daß der Mensch nicht nur viel unmoralischer ist, als er glaubt, sondern auch viel moralischer, als er weiß, so hätte die Psychoanalyse, auf deren Befunden die erste Hälfte der Behauptung ruht, auch gegen die zweite Hälfte nichts einzuwenden [Dieser Satz ist nur scheinbar ein Paradoxon; er besagt einfach, daß die Natur des Menschen im Guten wie im Bösen weit über das hinausgeht, was er von sich glaubt, das heißt was seinem Ich durch Bewußtseinswahrnehmung bekannt ist] (Freud 1923, SA Bd.3, 318 f.).

Im Kontext dieser ubw Natur der Person nach Freud und einer Gegenüberstellung mit Beckermann (2014, 87 f.) und dessen Bedingungen für einen freien Willen wird somit der Person (bw Ich) nach Freud (1923, SA, Bd. 3, 318 f.) nicht nur die Bedingung der Urheberchaft entzogen, sondern auch die Bedingung der Kontrolle und somit auch die Bedingung der alternativen Möglichkeit.

Ebenfalls erinnert dieses ubw entwickelte Gewissen als Grundlage für Entscheidungen und für ein „Wollen“ an Nietzsches Darstellungen. Für Nietzsche hat ein „Urtheil“ eine Vorgeschichte in den Trieben, Neigungen, Abneigungen, Erfahrungen und Nicht-Erfahrungen (vgl. Nietzsche 1887b, KSA Bd. 3, 561).

Durch das letzte Zitat Freuds soll dargelegt werden, wie tiefenpsychologisch „abhängig“ das Ich wirklich ist. Trieb, Libido, Es und Über-Ich sind nur die augenscheinlichsten Ursachen für die Bestimmung bzw. Determination des Ichs. Die Psychoanalyse soll zwar gegen die Fortschreitung der über das Ich bestimmenden Instanzen wirken (besonders das Es), erkennt aber ihre „übermächtige“ Struktur an. Das Ich als „geleiteter Monarch“, als „Helfer des Es“, „unterwürfiger Knecht“ und „geführter Staatsmann“ sind nur einige der Metaphern, die Freud für das Ich psychoanalytisch verwendet.

Wir sehen das Ich jetzt in seiner Stärke und in seinen Schwächen. Es ist mit wichtigen Funktionen betraut, kraft seiner Beziehung zum Wahrnehmungssystem stellt es die zeitliche Anordnung der seelischen Vorgänge her und unterzieht dieselben der Realitätsprüfung. Durch die Einschaltung der Denkvorgänge erzielt es einen Aufschub der motorischen Entladungen und beherrscht die Zugänge zur Motilität. Letztere Herrschaft ist allerdings mehr formal als faktisch, das Ich hat in der Beziehung zur Handlung etwa die Stellung eines konstitutionellen Monarchen, ohne dessen Sanktion nichts Gesetz werden kann, der es sich aber sehr überlegt, ehe er gegen einen Vorschlag des Parlaments sein Veto einlegt. Das Ich bereichert sich bei allen Lebenserfahrungen von außen; das Es aber ist seine andere Außenwelt, die es sich zu unterwerfen strebt. Es entzieht dem Es Libido, bildet die Objektbesetzungen des Es zu Ichgestaltungen um. Mit Hilfe des Über-Ichs schöpft es in einer für uns noch dunklen Weise aus den im Es angehäuften Erfahrungen der Vorzeit.

Es gibt zwei Wege, auf denen der Inhalt des Es ins Ich eindringen kann. Der eine ist der direkte, der andere führt über das Ichideal, und es mag für manche seelische Tätigkeiten entscheidend sein, auf welchem der beiden Wege sie erfolgen. Das Ich entwickelt sich von der Triebwahrnehmung zur Triebbeherrschung, vom Triebgehorsam zur Triebhemmung. An dieser Leistung hat das Ichideal, das ja zum Teil eine Reaktionsbildung gegen die Triebvorgänge des

Es ist, seinen starken Anteil. Die Psychoanalyse ist ein Werkzeug, welches dem Ich die fortschreitende Eroberung des Es ermöglichen soll.

Aber andererseits sehen wir dasselbe Ich als armes Ding, welches unter dreierlei Dienstbarkeiten steht und demzufolge unter den Drohungen von dreierlei Gefahren leidet, von der Außenwelt her, von der Libido des Es und von der Strenge des Über-Ichs. Dreierlei Arten von Angst entsprechen diesen drei Gefahren, denn Angst ist der Ausdruck eines Rückzuges vor der Gefahr. Als Grenzwesen will das Ich zwischen der Welt und dem Es vermitteln, das Es der Welt gefügig machen und die Welt mittels seiner Muskelaktionen dem Es-Wunsch gerecht machen. Es benimmt sich eigentlich wie der Arzt in einer analytischen Kur, indem es sich selbst mit seiner Rücksichtnahme auf die reale Welt dem Es als Libidoobjekt empfiehlt und dessen Libido auf sich lenken will. Es ist nicht nur der Helfer des Es, auch sein unterwürfiger Knecht, der um die Liebe des Herrn wirbt. Es sucht, wo möglich, im Einvernehmen mit dem Es zu bleiben, überzieht dessen *ubw* Gebote mit seinen *vbw* Rationalisierungen, spiegelt den Gehorsam des Es gegen die Mahnungen der Realität vor, auch wo das Es starr und unnachgiebig geblieben ist, vertuscht die Konflikte des Es mit der Realität und, wo möglich, auch die mit dem Über-Ich. In seiner Mittelstellung zwischen Es und Realität unterliegt es nur zu oft der Versuchung, liebedienerisch, opportunistisch und lügnerisch zu werden, etwa wie ein Staatsmann, der bei guter Einsicht sich doch in der Gunst der öffentlichen Meinung behaupten will (Freud 1923, SA Bd. 3, 321–323).

Mit diesem letzten Zitat Freuds können genügend Gründe bzw. Ursachen für ein bestimmtes/determiniertes Wollen der Person (bzw. Ich) angegeben werden (die selbst nicht dem Ich zugesprochen werden dürfen), um die Forschungsfrage beantworten zu können. Das Wollen der Person bzw. des W-Bw ist direkt abhängig (kausal determiniert) von der Außenwelt, der Libido des Es und der Strenge des Über-Ichs. Ein intelligibler Charakter (vgl. Schopenhauer 2013, 230 f.), eine selbstgesetzgebende „Spontaneität“ (vgl. Kant KpV, A 70; Kant GMS, BA 87; Kant KrV, A 444/B 474 f.), eine ethisch-praktische Freiheit (bewusster Wille, der in der Lage ist, unabhängig von Neigungen und Trieben zu begehren und zu handeln) bzw. ein freier Wille (vgl. Horster 1985, 88 f.) bzw. ein „*liberum arbitrium indifferentiae*“ (vgl. Schopenhauer 2013, 45 f.) kann über die Strukturtheorie bzw. über „Das Ich und das Es“ (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 273–330) nicht dargestellt bzw. nachgewiesen werden. Das Ich erinnert an das „gemachte“ Subjekt wie in den Ausarbeitungen zur Subjektwerdung bei Foucault (siehe dazu Kapitel 2.5) oder an den Menschen als notwendige Folge in einer kausalen Welt (vgl. Nietzsche 1889, KSA Bd. 6, 96 f.).

Diese Darstellung bzw. die Metaphorik Freuds über die Instanzen (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 321–323) und wie sie interagieren bzw. wie das Ich dem Es und dem Über-Ich gehorcht bzw. von ihnen abhängig ist, erinnert an Nietzsche und dessen Ausführungen zum „gemachten“ Willen und zum Unwissen darüber, wie Wille und Aktion verbunden sind. Selbst Freud überraschte die Ähnlichkeit: „Nietzsche [...], dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden“ (Freud 1925–1931, GW Bd. 14, 86).

Jeder Gedankenlose meint, der Wille sei das allein Wirkende; Wollen sei etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares, An-sich-Verständliches. Er ist überzeugt, wenn er Etwas thut, zum Beispiel einen Schlag ausführt, e r sei es, der da schlage, und er habe geschlagen, weil er schlagen w o l l t e. Er merkt gar Nichts von einem Problem daran, sondern das Gefühl des W i l l e n s genügt ihm, nicht nur zur Annahme von Ursache und Wirkung, sondern auch zum Glauben, ihr Verhältniss zu v e r s t e h e n. Von dem Mechanismus des Geschehens und der hundertfältigen feinen Arbeit, die abgetan werden muss, damit es zu dem Schlage komme, ebenso von der Unfähigkeit des Willens an sich, auch nur den geringsten Theil dieser Arbeit zu thun, weiss er Nichts (Nietzsche 1887b, KSA Bd. 3, 482).

3.3 Fazit/Schlussbemerkung

Aus den Darstellungen bzw. Modellen der ersten und zweiten Topik und der Analyse der Strukturtheorie werden durchgängig Argumente angegeben, die einen „freien Willen“ nicht rechtfertigen können. Die physiologische bzw. empirische Anschauung und Strukturierung erlauben es nicht, Willensfreiheit im psychoanalytischen Kontext von Freuds Strukturtheorie zu beschreiben. Ausgehend von den unbewussten Ursprüngen der Willensbildung (vgl. die Ausarbeitungen der Systeme im topografischen Modell oder die erste Topik), der kausalen Reihenfolge der „Willenswerdung“ (ausgehend von chemischen bzw. mechanischen Kräften bis zu den Triebrepräsenzen), den Darstellungen und Funktionen bzw. Wechselwirkungen der Instanzen (Ich, Es und Über-Ich in der Strukturtheorie oder zweiten Topik) werden durchgängig kausale, deterministische, empirische, (a posteriori) unbewusste, physiologische und psychoanalytische Argumente bzw. Strukturierungen von Freud (1923, SA Bd. 3, 273–330) angeführt, um die grundlegende Forschungsfrage eindeutig beantworten zu können: „Wie lässt sich der ‚freie Wille‘ anhand von Sigmund Freuds Strukturtheorie der Psyche beschreiben?“

- Anhand von Sigmund Freuds Strukturmodell der Psyche kann kein „freier Wille“ beschrieben werden. Aufgrund der durchgeführten Analyse können keine Argumente für einen „freien Willen“ angegeben werden.
- Im Strukturmodell der Psyche (Strukturtheorie) wurden nur Argumente gegen einen „freien Willen“ gefunden.

Um dieses Ergebnis aus der Analyse zu untermauern (und alle Kritiker [werden im folgenden Zitat von Freud mit „Sie“ und „Ihnen“ angesprochen – aber keine bestimmten Einzelpersonen] des harten Determinismus in der Strukturtheorie direkt anzusprechen), darf Freud zur „Willensfreiheit“ zitiert werden:

Es ist merkwürdig, wie wenig Respekt Sie im Grunde vor einer psychischen Tatsache haben! Denken Sie sich, jemand habe die chemische Analyse einer gewissen Substanz vorgenommen und von einem Bestandteil derselben ein gewisses Gewicht, so und soviel Milligramm, gewonnen. Aus dieser Gewichtsmenge lassen sich bestimmte Schlüsse ziehen. Glauben Sie nun, daß es je einem Chemiker einfallen wird, diese Schlüsse mit der Motivierung zu bemängeln: die isolierte Substanz hätte auch ein anderes Gewicht haben können? Jeder beugt sich vor der Tatsache, daß es eben dies Gewicht und kein anderes war, und baut auf ihr zuversichtlich seine weiteren Schlüsse auf. Nur wenn die psychische Tatsache vorliegt, daß dem Befragten ein bestimmter Einfall gekommen ist, dann lassen Sie das nicht gelten und sagen, es hätte ihm auch etwas anderes einfallen können! Sie haben eben die Illusion einer psychischen Freiheit in sich und mögen auf sie nicht verzichten. Es tut mir leid, daß ich mich hierin in schärfstem Widerspruch zu Ihnen befinde (Freud 1917, GW Bd. 11, 42).

Es soll auch auf Freuds kurze Ausführung im Kontext zur „Psychopathologie des Alltagslebens“ (1904) verwiesen werden, in der an die vielen Personen erinnert wird, die sich gegen einen durchgehenden psychischen Determinismus aussprechen, und an die Existenz der „Willensfreiheit“ glauben (zur Illusion des freien Willens kann zusätzlich aus den Jahren 1917 bis 1920 zitiert werden [vgl. Freud 1917–1920, GW Bd. 12, 248]). Für Freud wird nach der Analyse ein Recht auf das Überzeugungsgefühl für den freien Willen nicht bestritten, aber die objektive Unterscheidung zwischen den bewussten und unbewussten Motiven führt dazu, dass es definitiv eine lückenlose Determinierung im Psychischen gibt (vgl. Freud 1904, GW Bd. 4, 282 f.).

Warum diese Darstellung eines determinierten „unfreien“ Willens so schmerzhaft für die meisten Menschen ist und warum die Psychoanalyse, das Unbewusste und die psychoanalytischen Ergebnisse vom Ich so heftig kritisiert wurden und werden, erläutert Freud über die Einführung in die Psychoanalyse. Die Hervorhebung des Unbewussten im Seelenleben ruft die „bösesten Geister“ der Kritik gegen die Psychoanalyse hervor. Dieser Widerstand gegen die Erkenntnisse der Psychoanalyse kommt nicht nur von der „relativen“ Unbegreiflichkeit des Unbewussten, sondern liegt tiefer (es kommt zur narzisstischen Kränkung [vgl. Freud 1912, GW Bd. 9, 110]) (vgl. Freud 1917, GW Bd. 11, 294).

Zwei große Kränkungen ihrer naiven Eigenliebe hat die Menschheit im Laufe der Zeiten von der Wissenschaft erdulden müssen. Die erste, als sie erfuhr, daß unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist, sondern ein winziges Teilchen eines in seiner Größe kaum vorstellbaren Weltsystems. Sie knüpft sich für uns an den Namen *K o p e r n i k u s*, obwohl schon die alexandrinische Wissenschaft ähnliches verkündet hatte. Die zweite dann, als die biologische Forschung das angebliche Schöpfungsvorrecht des Menschen zunichte machte, ihn auf die Abstammung aus dem Tierreich und die Unvertilgbarkeit seiner animalischen Natur verwies. Diese Umwertung hat sich in unseren Tagen unter dem Einfluß von *C h. D a r w i n*, *W a l l a c e* und ihren Vorgängern nicht ohne das heftigste Sträuben der Zeitgenossen vollzogen. Die dritte und empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr ist im eigenen Haus, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht (Freud 1917, GW Bd. 11, 294 f.).

Ein „freier Wille“, der zum Beispiel über kompatibilistische Argumentationen begriffen wird (so wie im Theorieteil unter 2.5.2 dargestellt), kann mit Freuds Strukturmodell folgendermaßen beantwortet werden:

Die Person gilt als frei (freier Wille), weil sie die Fähigkeit hat, vor dem Handeln „innezuhalten“, und weil sie moralisch überlegen kann, etwas zu tun oder zu unterlassen (vgl. Beckermann 2014, 113 f.). Nach Freuds Strukturmodell ist dieses „Innehalten“, dieses moralische Überlegen, etwas, das vom Über-Ich (das wiederum vom Eltern-Über-Ich und dem Ödipuskomplex geprägt ist) und nicht vom Ich (W-Bw) ausgeht bzw. gesteuert wird. Wie aus der Analyse hervorgeht, ist das Ich direkt abhängig von der Strenge des Über-Ichs,

aber auch von der Außenwelt (Situation ist grundlegender/notwendiger Ursprung) und der Libido des Es.

Wenn der Satz vom Grunde her nicht anerkannt wird, „welcher die wesentliche Form des menschlichen Erkenntnisvermögens ist“ (vgl. Schopenhauer 2013, 45 f.), bleibt die Darstellung von einem „freien Willen“ eine „nebelichte“ Erklärung. Eine solche Freiheit wäre demnach nur als „transzendente Freiheit“ möglich (etwas, das a priori nur gedacht werden kann - postuliert), aber eine solche Erklärung würde sich von den notwendigen Naturgesetzen so unterscheiden wie der Begriff Gesetzlosigkeit von dem Begriff Gesetzmäßigkeit (vgl. Kant KrV, A 445/B 475). Wir Menschen sind in unserem Erkenntnisvermögen auf die notwendig naturgegebenen Kausalwirkungen von Raum und Zeit angewiesen und können auf empirischer Ebene (empirischer Charakter bzw. a posteriori) niemals frei sein. Ein intelligibler Charakter, der den raumzeitlichen Determinanten nicht unterworfen ist, als Denkmöglichkeit, soll als frei gelten dürfen (vgl. Kant KrV, A 444/B 474 f.; Schopenhauer 2013, 230 f.) Das bewusste Ich (Freud) kann mit dem unbewussten, determinierten und kontrollierten Subjekt/Mensch (Foucault) verglichen werden. Geschichte (bei Freud vor allem die Konstruktion des Über-Ichs durchs Eltern-Über-Ich, aber auch das Es) und praktische Diskurse bzw. auch nichtdiskursive Praktiken definieren und bringen Subjektivität sowie Individualität erst hervor (beispielsweise Diskurse und Panopticon bei Michel Foucault) (vgl. Fink-Eitel 2002, 77 f.).

Um mit den philosophischen Positionen und deren Aussagen zum freien Willen die Argumente aus der Analyse von Freuds Strukturtheorie direkt vergleichen bzw. aufarbeiten zu können, werden zwei Alltagsbeispiele im Kontext von Willensbildung und deren „Freiheit“ dargelegt.

Das erste Beispiel soll im Kontext einer moralischen Konfliktsituation durchgespielt werden. Als Mensch bzw. Bürger einer bestimmten kulturellen Umgebung fasse ich den bewussten Entschluss, beim nächsten Gang zum Supermarkt nicht zu bezahlen, also die Lebensmittel zu stehlen (weil meine Familie schon lange hungern muss und kein Geld hat). Wie kann dieses Beispiel mit den philosophischen Positionen und Freuds Strukturtheorie in Kürze erklärt bzw. aufgelöst werden (im Kontext der Forschungsfrage zum freien Willen)? Entscheide ich „frei“ oder bin ich „determiniert“ in dieser ethischen Konfliktsituation?

(Reihenfolge der Argumentation bzw. Beantwortung der Situation: Kant, Schopenhauer [im erkenntnistheoretisch-metaphysischen Kontext], Nietzsche, Foucault, Beckermann, Freud [mit erster und zweiter Topik bzw. den Ergebnissen aus der Analyse der Strukturtheorie])

Im Kontext der praktischen Vernunft bzw. der praktischen Freiheit würde sich die Person frei entscheiden können bzw. würde sich in dieser Situation „eher“ gegen einen Diebstahl „bewusst und willentlich“ (aufgrund des kategorischen Imperativs [Pflichtethik bzw. Sollensethik als vernünftige Notwendigkeit] bzw. aufgrund der Fähigkeit/des Vermögens/Vernunft/Einsicht ins moralische Gesetz) entscheiden. Denn dieser Vernunftmensch ist frei und fähig, in dieser Situation nach dem kategorischen Imperativ zu handeln (nur so handeln, wie es als allgemeines Gesetz moralisch zu verstehen ist und gedacht werden kann) oder ihn auch abzulehnen (aber die Einsicht und der freie Entschluss sind der Person gegeben). Diese Person ist aber auch fähig, diese Situation (moralisch) bewusst zu erkennen, den Neigungen bzw. Trieben (ich habe Hunger und kein Geld und stehle jetzt die Lebensmittel) nicht nachzugeben bzw. unabhängig von diesen zu handeln und zu wollen (freier Wille). Dieser Mensch hat aufgrund der Vernunft auch einen freien guten Willen und folgt den selbstgegebenen moralischen Gesetzen (als gewollte Pflicht, als absolute Notwendigkeit dieser obersten Maxime, dieser moralischen Universalität, nicht zu stehlen, als absolute kantische Utopie das Allerbeste [falls die Person bzw. alle Menschen immer so agieren würden]). Aber dieser Mensch muss sich auch dazu zwingen, es fällt ihm nicht leicht, in dieser Situation auf seinen Verstand bzw. auf seine Vernunft und auf die Vernunft seiner Mitmenschen zu vertrauen (zum Beispiel: Er könnte und er wird [ws.] seine Mitmenschen über seine Notlage informieren, und sie würden bzw. sie werden [ws.] ihm als vernunftbegabte Menschen helfen und Essen kaufen oder Möglichkeiten schaffen, damit nicht gehungert werden muss) (vgl. Kapitel 2.1 bzw. 2.1.2 dieser Arbeit).

Mit Schopenhauers erkenntnistheoretisch-metaphysischer Position würde diese Situation (außer ein intelligibler Charakter als „Spontaneität“ ist im Spiel) nur auf eine Weise aufgearbeitet und gelöst werden können. In einer empirischen Welt, in der kausale Mechanismen „immer“ wirken, ist eine freie Entscheidung für oder gegen einen Diebstahl nicht möglich. Determinanten, die die notwendigen Ausprägungen (zum Beispiel Hunger und Geldmangel, Art der strukturierten Gesellschaft, in der es hohe oder keine Strafen für Diebstahl gibt) bedingen bzw. definieren, bestimmen (deterministische Welt) den Ausgang dieser Situation. Die Umgebungsfaktoren bzw. Motive (seien sie physisch, intellektuell oder

moralisch), die dazu führen, Essen zu stehlen oder doch weiter zu hungern, determinieren den Ausgang dieses Szenarios. Ein freier Wille kann demnach nur als intelligiblen Charakter (unabhängig von der empirischen Welt), als „*liberum arbitrium indifferentiae*“ als Ersturheber verstanden werden, einem Charakter, der sich unabhängig von diesen empirischen Bestimmungsgrößen selbst denkt (selbst denken muss!). Demnach wäre auch eine fixe Determinante wie das Vernunftvermögen unzureichend für einen empirischen freien Willen, welcher kulturelle und moralische Bestimmungen und Ausgangslagen in Gesellschaftsstrukturen dazu hinführt, dass nicht gestohlen wird oder eben schon. Ebenfalls soll mit Schopenhauer (erkenntnistheoretisch-metaphysisch) die Situation an sich mitbedacht werden. Wenn ich ein Mensch bin, der hungern kann, wenn es zum Beispiel Geld gibt, das bestimmt, ob etwas von Wert gekauft werden kann oder eben nicht (gestohlen), sind diese Umgebungsfaktoren bereits fixe Bestimmungsgrößen, die als kausale Determinanten wirken und mich in meiner Entscheidung beeinflussen bzw. determinieren (vgl. Kapitel 2.2 dieser Arbeit).

Ähnlich wie in den letzten Sätzen könnte mit Nietzsche (mit den Ausführungen in dieser Arbeit unter 2.3) argumentiert werden. Wenn historische Gebilde von Gesellschaft, Architektur oder Sprache die Umgebungsfaktoren bestimmen und die Individuen in ihr, ist der Mensch bereits determiniert. Der Grad an individuellem (und staatlichem) Verantwortungsbewusstsein bzw. die Interaktion zwischen Menschen in der Gesellschaft und deren Instanzen (Legislative, Judikative und Exekutive) wird durch oder über diese zugrunde liegenden Strukturen geschaffen. Der Mensch in dieser ethisch-moralischen Konfliktsituation ist nur als Folge von allen gegenwertigen und vergangenen Dingen (Mechanismen, Strukturen in Staat und Gesellschaft oder Kultur und Sprache) „*konkresziert*“. Das heißt, er ist zusammengewachsen aus den notwendigen Determinanten, die als notwendige Grundlagen für ein Handeln in einer bestimmten Situation zu verstehen sind. Die Menschen bilden sich selbst in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen oder zum Beispiel über genau diese Situationen (etwa in der Vergangenheit erfahren). Falls ich gewisse Vorerfahrungen diesbezüglich habe (Ausgang und Wahrnehmung sind sehr wichtig und bestimmen mich in weiterer Folge), werde ich im Entschluss (Nahrungsmittel zu stehlen oder auf meine Mitmenschen oder auf die Gesellschaft zu vertrauen und dafür zu zahlen) kausal beeinflusst bzw. determiniert. Kulturelle Bedingungen definieren sozusagen den Schweregrad von Reueempfinden und Schuldgefühl. Diese Determinanten prägen die

gegenwärtige moralische Konfliktsituation kausal (sie determinieren sie und die Person in ihr) (vgl. Kapitel 2.3 dieser Arbeit).

Annähernd wie bei Nietzsche (vgl. Kapitel 2.3) kann diese Situation mit Foucault (vgl. Kapitel 2.4) analysiert werden. Über gesellschaftliche Machtmechanismen bzw. Disziplinierungsmaßnahmen (zum Beispiel Anzahl der Überwachungskameras im Supermarkt, Intensität des Strafmaßes nach Verurteilung bei Ladendiebstahl, Loyalität der Menschen/Kunden im Geschäft gegenüber dem Staat bezüglich Ladendiebstahl usw.) und vor allem über die Geschichte (die historischen Bedingungen, „Historizität“), die Diskurse bzw. praktischen Diskurse und nicht-diskursiven Praktiken wird das Subjekt bzw. der Mensch (ubw Struktur der Sprache determiniert das Subjekt/Mensch) hervorgebracht. Die Grundlagen für Entscheidungen und Handlungen sind in dieser Situation determiniert. Wenn kausale Determinanten (unter anderem nicht-diskursive Praktiken) auf die individuelle Situation und den Menschen in ihr einwirken (ebenso die kollektive und individuelle Historizität), kann nur schwer von einem „freien“ Willen gesprochen werden. Gesellschaftliche Regulierungsmaßen im Kontext von Verbrechen, Diebstahl oder Ähnlichem formen durch Erziehungs- und Zwanganstalten und deren diskursive Grundlage das Individuum und somit dessen Entscheidungen. Körper und Intellekt werden somit einer gesellschaftlichen Norm angeglichen (über die Diskurse determiniert). Die Frage, wie diese Norm zu verstehen ist, wie sie sich in Bezug auf zum Beispiel Diebstahl verhält (etwa Strafsystem), sind Determinanten, die ebenfalls im Kontext dieser Situation berücksichtigt werden müssen (vgl. Kapitel 2.4 dieser Arbeit).

Mit Beckermann (vgl. Kapitel 2.5) werden ebenfalls die Bedingungen wie Hunger und Intensität der Angst vor dem Erwischt-Werden bei Ladendiebstahl zu Determinanten, die Freiheit bzw. Willensfreiheit nicht zulassen (Bedingung der alternativen Möglichkeit, Bedingung der Urheberschaft und Bedingung der Kontrolle). Wenn in diesem Szenario keine alternativen Möglichkeiten gegeben sind und der Mensch in dieser Konfliktsituation unter so extremem Hunger leidet und zum Beispiel der Supermarkt leersteht (es keine Kontrollen gibt), wird es schwer werden, Bedingungen wirken bzw. erkennen zu lassen und anzuführen, die genau das Gegenteil oder einen anderen Ausgang dieser Situation bestimmen (als es der Fall wird) bzw. Willensfreiheit definieren. Die Situation an sich ist bereits Bestimmungsgrund genug, um den Verlauf als determiniert zu betrachten. Falls die Person in der Situation einen freien Willen hätte, würden die Ursachen bzw. Bedingungen,

die dazu führen, dass sich die Person so oder auch anders entscheidet, nicht als notwendig erachtet (aber warum entscheidet sie sich dann so, wie sie sich entscheidet?!). Die Bedingungen, die gleichzeitig die Ursachen für ein definiertes Handeln bzw. Wollen sind, müssen auch als Bedingungen bzw. Ursachen angesehen werden (sonst wäre Zufall die notwendige Konsequenz, was wiederum bedeuten würde, dass niemandem die Entscheidung zugesprochen werden kann) (vgl. Kapitel 2.5 dieser Arbeit).

Schlussendlich kann diese Situation mit Freud und dessen Strukturtheorie ebenfalls bzw. ähnlich wie in den letzten Darstellungen (Nietzsche und Foucault) analysiert und ausgewertet werden. Triebe, Reize (sowohl chemisch [Reizweiterleitung] als auch mechanisch [externer Impuls]) und deren Repräsentanzen wie Wünsche und Einstellungen werden durch bzw. über die Umwelt, das Es und das Über-Ich dem Ich vermittelt und weitergegeben. Ob sich die Person (bewusstes Ich) in der Situation für oder gegen einen Diebstahl entscheidet, hängt vom Zusammenspiel der Instanzen ab (wie die Instanzen an sich aufgebaut sind – Art und Stärke –, auch von geschichtlichen, biologischen und kulturellen Bedingungen abhängig). In welcher Gesellschaft, unter welchen kulturellen Bedingungen und mit welchen Werten ich aufgewachsen bin bzw. unter welchen Umständen meine Eltern und deren Eltern aufgewachsen sind und geprägt wurden (Eltern-Über-Ich), wie die Triangulierung bzw. der Ödipuskomplex verlaufen ist (Qualität und Quantität), wie und in welcher Form die Triebe wirken – ob sie unbewusst wahrgenommen/aufgenommen wurden oder werden –, ob sie verdrängt (ins Unbewusste) oder ins Bewusste gelangen, dies alles sind zu berücksichtigende Determinanten, die dazu führen, wie sich die Person in der Situation verhält bzw. wie sie entscheidet. Das Es ist, wie bereits erwähnt, der Triebpol der Persönlichkeit und entspringt aus erblichen und angeborenen bzw. verdrängten und erworbenen Inhalten. Diese Instanz ist Ursprung aller psychischen Energie. Das Ich spielt in der Strukturtheorie von Freud nur eine Mittlerrolle zwischen Es und Über-Ich. Wenn die Psyche bzw. die Grundlage von Denken und Handeln größtenteils unbewusst ist, dieses Unbewusste über unbewusste Instanzen definiert wird, kann bzw. darf am Beispiel des möglichen Diebstahls nicht von bewussten willentlichen freien Entscheidungen gesprochen werden. Nach Freuds letzter Darstellung zur Abhängigkeit des Ichs kann dieses Szenario auch so verstanden werden: Wenn das „Wollen“ der Person bzw. des Ichs direkt und damit kausal von der Außenwelt, von der Libido des Es und von der Strenge des Über-Ichs bestimmt wird, wie soll bzw. kann der Person (dem bewussten Ich) in dieser Situation noch Willensfreiheit zugesprochen werden? Das Ich, so Freud, unterliegt dem Es und der Realität sowie „nur zu oft der

Versuchung, liebedienerisch, opportunistisch und lügnerisch zu werden, wie ein Staatsmann, der bei guter Einsicht sich doch in der Gunst der öffentlichen Meinung behaupten will“ – das W-Bw wird von Es und Über-Ich determiniert (vgl. Freud 1923, SA Bd. 3, 322 f.) (vgl. Kapitel 3., speziell 3.2, dieser Arbeit).

Das zweite Beispiel soll sich im Kontext einer „sportlich-spontanen“ Willensbildung verorten. Ich gehe wandern, mit der Absicht zu klettern, komme zur Kletterwand, und vor mir bauen sich zwei Kletterrouten auf: die eine Kletterroute in einem Schwierigkeitsgrad, den ich absolut meistern kann (Beispiel: C+), die andere Kletterroute in einem Schwierigkeitsgrad, der meine klettertechnischen Fähigkeiten übersteigt (Beispiel: E/F). Entscheide ich in dieser Situation (welche Route ich klettern werde) „frei“, oder bin ich „determiniert“ (wieder unter Zuhilfenahme der philosophischen Positionen und der Strukturtheorie von Freud bzw. erster und zweiter Topik)?

(Reihenfolge der Argumentation bzw. Beantwortung der Situation wie in Beispiel 1: Kant, Schopenhauer [im erkenntnistheoretisch-metaphysischen Kontext], Nietzsche, Foucault, Beckermann, Freud [mit erster und zweiter Topik bzw. den Ergebnissen aus der Analyse der Strukturtheorie])

Im Kontext von Kants praktischer Freiheit kann ich eine freie Entscheidung treffen (ich bin frei und kann daher sowohl C+ als auch E/F wählen). Falls in dieser Situation die Möglichkeit bestehen würde, andere Menschen zu gefährden (falls ich die Route E/F wählen sollte), weil ich mich auf unsicherer bzw. zu schwieriger Kletterroute befinde (einen Stein lostrete oder in irgendeiner Form andere Kletterer am sicheren Klettern hindere), oder mich selbst zu gefährden (durch die Einsicht aus Vernunft) und somit meine Mitmenschen (emotional, psychisch) zu verletzen, werde ich die Route C+ wählen. Ich werde aufgrund des Selbstschutzes (der vernunftbegabten Abwägung in dieser Situation) so entscheiden, wie es am moralisch klügsten ist (auch wenn ich mich dazu zwingen muss, nicht dem Trieb zu folgen, das Risiko einzugehen, denn es wäre nicht im Sinne des kategorischen Imperativs – ich würde mich selbst in der Situation als Mittel [vielleicht um beim nächsten Treffen mit Freunden und Familie durch mein draufgängerisches Handeln ein freies Getränk oder generell Ansehen zu gewinnen] und nicht als Zweck erkennen). Diese Pflichtethik, diese Fähigkeit der Einsicht in ein moralisches Sollen in dieser Situation, lässt mich und meine Mitmenschen als Zweck und nicht als Mittel hinter sich (was aber auch als Determinante interpretiert werden könnte). Ich werde (im Kontext von Kants praktischer Freiheit) in dieser

Situation frei und vernünftig entscheiden (ob das nun C+ oder E/F bedeutet, ist unerheblich) (vgl. Kapitel 2.1 bzw. 2.1.2 dieser Arbeit).

Im Kontext von Schopenhauers erkenntnistheoretisch-metaphysischer Position bin ich in dieser Situation nur als „intelligibler Charakter“ bzw. „liberum arbitrium indifferentia“ frei bzw. kann frei entscheiden. Im Kontext von Empirie bzw. des empirischen Charakters habe ich keinen freien Willen und „entscheide“ aufgrund der örtlich-zeitlichen Determinanten (auch im Kontext von physischen, intellektuellen und moralischen Bedingungen). Da es in dieser Situation hinreichende Gründe gibt, warum ich mich für C+ oder E/F entscheide, bin ich nicht frei in meinem „Wollen“ bzw. in der Entscheidung. Falls es aber keine hinreichenden Gründe für mein „Wollen“ gibt, bin ich frei – was aber wieder mit Zufall (keiner Zuschreibung des freien Willens einer Person) gleichzusetzen wäre (vgl. Kapitel 2.2 dieser Arbeit).

Aufgrund von gesellschaftlichen, geschichtlichen und sprachlichen Faktoren werde ich in dieser Situation, mit Nietzsches Darstellungen aus dieser Arbeit (vgl. Kapitel 2.3), nur so entscheiden können, wie verantwortungsvoll mich meine vergangenen und gegenwärtigen Umgebungsfaktoren gemacht haben. Ich werde aufgrund notwendiger Ursachen für oder gegen eine Kletterroute entscheiden (was sich gegen einen freien Willen ausspricht). Das notwendige Zusammenspiel („Konkreszenz“) der bereits erwähnten Determinanten bedingt und formt mich, um in dieser Situation so zu entscheiden, wie ich mich entscheide. Diese Determinanten formen grundlegende Eigenschaften im Sinne von Schuldgefühlen (vgl. Kapitel 2.3 dieser Arbeit).

Mein Entschluss in dieser Situation (vgl. Foucault aus Kapitel 2.4) wird ebenfalls durch bzw. über gesellschaftliche Rahmenbedingungen bzw. Machtmechanismen, aber vor allem durch meine Historizität und deren Diskurse (praktische Diskurse und nicht-diskursive Praktiken und deren diskursive Beziehungen) geformt bzw. bestimmt. Kräfte des Körpers bzw. des Geistes werden durch diese Diskurse definiert. Somit kann ich in dieser Situation nur so handeln bzw. wollen, wie es die vergangenen und gegenwärtigen Mechanismen (bzw. deren Wirkungen) zulassen (bzw. bin ich nach Foucault sowohl in meiner Erkenntnis als auch in meiner Sprache und deren Struktur usw. aktiv – der Mensch ist abhängig von usw. determinierenden Strukturen). Zwänge, Verbote, Gebote, Verpflichtungen und Erziehungsmaßnahmen werden auch „in der subjektiven Wahrnehmung der Natur des Berges bzw. der Wand“ aktiv und bestimmen den Ausgang dieser Situation (aber auch die

Ausgangslage der Natur wie die physische Konstruktion des Berges/der Wand) (vgl. Kapitel 2.4 dieser Arbeit).

Mit Beckermann habe ich in dieser Situation zwar die Möglichkeit, zwischen C+ und E/F zu wählen, in der Entscheidungsfindung an sich „objektiv betrachtet“ die Urheberschaft inne und die Kontrolle des Ausgangs in dieser Wahlmöglichkeit. Die Ursachen, die aber dazu führen, warum ich mich so entscheide, wie ich mich entscheide, geben Antwort auf die Frage und lösen mit Beckermann die Situation in Richtung Determinismus. Es können notwendige Ursachen angegeben werden, warum ich mich in dieser Situation für E/F oder C+ entscheide (sonst Zufall und keine Zuschreibung möglich) (vgl. Kapitel 2.5 dieser Arbeit). Die Art der Strukturtheorie von Freud bzw. die Darstellung der ersten und zweiten Topik führt zu einer deterministischen Auflösung und Beantwortung der Situation. Mein Wollen ist direkt (kausal determiniert) abhängig von der Außenwelt (der Situation an sich), der Libido des Es (Triebe, Einstellungen und Neigungen bzw. auch Motive und Wünsche) und der Strenge des Über-Ichs (ethisch-moralische Bedenken im Kontext der Wahl) (vgl. Kapitel 3., speziell 3.2, dieser Arbeit).

4. Ethische Überlegungen im Kontext von Willensfreiheit und deren Konsequenzen

Nach der Analyse der Strukturtheorie Freuds im Kontext von Willensfreiheit werden im abschließenden Kapitel dieser Arbeit in aller Kürze ethische Überlegungen angestellt, einige Begriffserklärungen vorgenommen und Fragen gestellt bzw. Antworten gegeben, die sich auf Verantwortung, Schuld, Strafe, Politik, Demokratie und Wahlverhalten beziehen. Es sollen unterschiedliche Zugänge zu diesen ethisch und politischen Begriffen im Rahmen der Forschungsfrage aufgezeigt und in Kürze diskutiert werden.

4.1 Differenzierung zwischen der Strafe als Retribution für vergangene Taten und der Strafe als Prävention für zukünftiges Handeln

Schuld ist die Grundvoraussetzung für Strafe. Das heißt, es kann eine Person nur bestraft werden, wenn dieser auch Schuld zugesprochen werden kann. Unrecht ist als objektives Merkmal nur als eine generelle „normwidrige“ Handlung zu verstehen (ohne definierte Schuldzusprechung). Der schuldigen Person wird automatisch die Fähigkeit zugesprochen, eine normwidrige Handlung gewollt bzw. beabsichtigt vollzogen zu haben (das inkludiert die Fähigkeit von Willens- bzw. Handlungsfreiheit). Demnach ist die Grundlage für Schuld etwas Unrechtes, aber nicht jedes Unrecht ist auch schuldhaft (zum Beispiel bei einem unrechten krankhaften Verhalten einer Person, die zwar etwas Unrechtes tut, aber aufgrund der Krankheit nicht die Fähigkeit besitzt, etwas gewollt bzw. [bewusst] beabsichtigt zu haben). Aufgrund dieser einfachen Differenzierungen ergeben sich zwei Kerngedanken im Kontext des Schuldbegriffs:

Zum einen muss Schuld als ein wissentlicher und willentlicher Normverstoß dargelegt (bewiesen) werden. Das heißt, intellektuell [bewusst] muss der Täter das Unrecht seiner Tat erkennen können, und voluntativ (willentlich beabsichtigt) muss es dem Täter möglich sein, sich selbst dieser Erkenntnis nach zu jener Handlung zu motivieren (aufgrund meines Wissens und Wollens entscheide ich mich für genau diese Handlung, bzw. ich habe die Fähigkeit, mich auch dagegen entscheiden zu können [falls ich zum Beispiel erkenne, dass genau diese Handlung gegen das Gesetz ist] und nicht diese Handlung auszuführen) oder auch [bewusst] dagegen zu motivieren. Zum anderen muss Schuld die Grundlage bzw. Möglichkeitsbedingung für die Zuweisung von Strafe sein (vgl. Rosenberger 2006, 249 f.).

Über diese Darstellung wird ersichtlich, dass sich Freuds Strukturmodell nicht mit diesen Kerngedanken vereinbaren lässt. Erstens kann keine Schuld einer Person zugesprochen werden, wenn sie unbewusst etwas weiß bzw. auch will. Zweitens liegen die Wirkungen von Normgeboten bzw. Verboten nicht in der bewussten ausführenden Instanz des Ichs. Demnach kann Rosenbergers Darstellung (vgl. 2006, 249 f.) nicht mit dem Ergebnis der Strukturtheorie gleichgesetzt werden (vgl. Freuds Strukturtheorie in dieser Arbeit unter 3. bzw. 3.2).

Um im Kontext von Strafbegründungen noch weiter differenzieren zu können, muss zwischen einer Strafe als Retribution (für vergangene Taten) und einer Strafe als Prävention (für zukünftiges Handeln) unterschieden werden.

Bei einer Strafe als Retribution (Vergeltung, Rückzahlung, Rückgabe) wird über die Strafe ein „Wert“ zurückgezahlt, der in der Vergangenheit durch die Tat zustande gekommen ist. Bei einer Strafe als Prävention (Verhinderung) wird mithilfe der Strafe eine „Vorkehrung“ getroffen, um eine Tat in der Zukunft verhindern zu können. Für Rosenberger (vgl. 2006, 251) ist in Kants Ethik diese präventive Strafe, die den Täter zugunsten des Schutzes der Allgemeinheit verzweckt, unangemessen. Einzig und allein die Strafe aufgrund einer zuvor befundenen Straftat ist zulässig (dadurch wird der Täter ernst genommen, indem ihm ein vernünftiges „willensfreies“ Handeln zugesprochen wird).

Über eine Bestrafung als Prävention wird deutlich, dass es nicht nur um Vergangenheitsbewältigung (Strafe als Retribution) geht, sondern auch um verantwortliche Gestaltung der Zukunft (es werden zusätzliche „gesetzliche“ Determinanten geformt, um die Menschen in der Gesellschaft an diese anpassen zu können = Strafe als Mittel zum Zweck einer „guten“ Zukunft in der Gesellschaft) (vgl. Rosenberger 2006, 250 f.).

Im Kontext einer Vereinigung der beiden Ansätze (Strafe als Retribution und Prävention) referiert Rosenberger (vgl. 2006, 253) auf Franz Streng und dessen nichtmetaphysische, rein funktionale Strafbegründung. [Warum: Vertreter einer reinen Präventionstheorie können mit einem Determinismus, Libertarismus und auch mit einem Kompatibilismus leben, während Vertreter einer reinen Retributionstheorie „nur“ einen harten Libertarismus annehmen können. Vereinigungstheorien hingegen dürfen nur keinen strikten Determinismus oder strikten Libertarismus annehmen, ein weicher Determinismus oder Kompatibilismus ist hingegen legitim (vgl. Rosenberger 2006, 255 f.)] Darin ist eine prinzipielle Willensfreiheit abzulehnen (diese legitimiert nur, was als Urteil herauskommen

soll, und ist in keinem konkreten Fall nachweisbar). Eine funktionale Sicht des Schuldtheorems (in der Vereinigungstheorie) zeigt, dass die Schuldstrafe kein Selbstzweck ist, sondern im Dienst der positiven Generalprävention steht (durch Schuldzuweisung wird ein Selbststabilisierungsbedürfnis ausgedrückt) (vgl. Rosenberger 2006, 250 f.).

Nach dem deutschen BGH (vgl. Bd. 2, 200 f.) ist die Schuldfrage auch immer eine Freiheitsfrage (vgl. Rosenberger 2006, 255). So wird Strafe auf Schuld aufgebaut, die wiederum auf Selbstbestimmung bzw. Verantwortlichkeit/Freiheit/„Willensfreiheit“ beruht. Die Schuld wird dem Täter zugesprochen. Obwohl er sich für das Recht hätte entscheiden können (dem Mensch/Täter wird freie, verantwortliche bzw. sittliche Selbstbestimmung zugesprochen – er hätte sich auch für das Recht und nicht für das Unrecht entscheiden können), hat er sich bewusst dagegen entschieden (für das Unrecht), und darum ist er schuldig zu sprechen. In der juristischen Fachliteratur wird dieser Freiheitsgedanke reichlich bezweifelt (impliziert einen harten Libertarismus) (vgl. Rosenberger 2006, 255 f.).

Dieser libertarische Gedanke von Schuldzuschreibung würde im Kontext der Willensfreiheitsdebatte bedeuten, dass die Ursachen, die dazu geführt haben, mich (als Täter) bewusst gegen die Rechtsgrundlage (Gesetze in der Gesellschaft) zu stellen und somit eine Straftat zu begehen, nicht die notwendigen Ursachen dafür waren, dass ich die Straftat begangen habe (weil ich auch anders hätte entscheiden können). Was folglich dazu führen würde (vgl. Beckermann 2014, 106 f.), dass Zufall (oder „Spontaneität“, „causa sui“, „liberum arbitrium indifferentiae“ oder „intelligibler Charakter“) angenommen werden müsste. Diese Annahme von Zufall wäre wiederum eine Erklärung dafür, dass niemandem eine Schuld zugeschrieben werden darf (vgl. Beckermann 2014, 106 f.; Kant KrV, A 446; Schopenhauer 2013, 45 f. und 228 f.; 114 f.; Rosenberger 2006, 255 f.).

Aufbauend auf dieser juristischen Gesetzesgrundlage bedeutet Willensfreiheit (als Grundlage für Schuldzuschreibungen) nichts anderes als die Vorstellung von Willensfreiheit als Grundlage für Schuld und Strafe. Nicht über die Fiktionalität oder Realität dieser notwendigen Willensfreiheit wird entschieden, sondern nur über die Möglichkeit der Realität einer Freiheitsvorstellung als eine „staatsnotwendige Fiktion“ (die unerlässlich sei, um strafen zu können). Somit vertritt der überwiegende Teil der Juristen die Ansicht, dass sowohl auf ein „Postulat“ der Willensfreiheit als auch auf eine deterministische Position verzichtet werden kann (vgl. Rosenberger 2006, 255 f.).

Schlussendlich bedarf es empirisch nur zweier Bedingungen, um einen Menschen als schuldig zu bezeichnen zu können bzw. zu dürfen: Erstens können Normen motivierende Kräfte entfalten (für das Gesetz) und zweitens müssen Normmotive ihre Wirkungen verlieren (gegen das Unrecht). Somit wird die „Willensfreiheit“, juristisch gesehen, zur einer potenziellen (intellektuellen) Fähigkeit des Menschen, die gesellschaftlichen Normen zu verstehen (gesellschaftlich normierte Steuerungsmechanismen – der Mensch soll sich von den geltenden Normen leiten lassen bzw. sie beachten). Schlussendlich ist „Willensfreiheit“ im Strafrecht eine unverzichtbare und somit willkürliche normative Setzung, aber keine ontologische Wahrheit. Ein „konsequenter“ harter Determinismus ist dazu verurteilt, dass er jegliches Bestrafen ablehnen muss (wie gegenüber den Unmündigen bzw. [psychisch] Kranken) (vgl. Rosenberger 2006, 258 f.).

4.2 Wahlverhalten im Kontext von Willensfreiheit und sozialem Determinismus

Abschließend möchte ich im Kontext der Forschungsfrage zum „freien Willen“ den soziodemografischen Aspekt in Verbindung mit dem Wahlverhalten in Demokratien thematisieren. Ist in demokratischen Strukturen ein „freies“ Wahlverhalten bzw. eine freie Entscheidung für oder gegen eine Partei überhaupt möglich (aus soziologischer Betrachtung – wichtig im Kontext von Freuds Über-Ich Darstellung), oder können bzw. müssen eher empirisch-kausale Wirkmechanismen und individuelle Prägungsmechanismen dafür als Ursachen angeführt werden? Welche soziodemografischen Merkmale wirken sich auf individuelle Wahlentscheidungen aus? Welche empirischen Erklärungsansätze können dafür zurate gezogen werden? Wie orientieren sich die Menschen/Bürger wahlpolitisch? Welche Persönlichkeitsmerkmale definieren bzw. determinieren das individuelle Wahlverhalten? Eine einführende, überblickartige Darstellung soll diese Fragen (in Kürze) im Kontext der Forschungsfrage zur Willensfreiheit bearbeiten (bzw. zu Freuds Über-Ich Konzeption). Vielleicht kann auch auf Basis dieser kurzen Ausführungen die Frage beantwortet werden, ob in demokratischen Gesellschaftsstrukturen eine „freie Wahlentscheidung“ im Sinne eines „liberum arbitrium indifferentiae“ überhaupt möglich ist. Im Kontext von Wahlverhalten und Willensfreiheit werden womöglich über diese „soziologischen“ Betrachtungen Freuds Ausführungen zur Libido des Es und zur Strenge des Über-Ichs (wie das Ich von den Instanzen Es und Über-Ich abhängig ist) sowie die unbewussten Einflüsse auf das Ich erkannt bzw. untermauert.

Grundsätzlich kann gesagt werden, dass es einen Zusammenhang zwischen der sozialen Position eines Menschen und dessen Wahlverhalten gibt. Personen mit einer gleichen Ausprägung in Bezug auf soziodemografische Merkmale (Geschlecht, Alter, Sozialstatus, Bildungsstatus, Glaubensrichtung usw.) wählen eher die gleiche(n) Partei/Kandidaten, und Personen mit unterschiedlichen Ausprägungen wählen eher unterschiedliche Parteien/Kandidaten. Menschen entwickeln in unterschiedlichen sozialen Lagen (soziale Position im Kontext der politischen Sozialisation) unterschiedliche Interessen. Diese Unterschiede definieren bzw. determinieren das Wahlverhalten (prägen das Stimmverhalten) (vgl. Schoen 2014, 187 f.).

Die unterschiedliche Gewichtung dieser sozialpolitischen Kriterien, die die Menschen im Laufe ihrer Sozialisierung anlegen, ist notwendige Ursache für Wertorientierung und somit für die mentale Reflexion über politische Systeme (das bedingt somit die Wahlentscheidung). Mikrosoziologische Interaktionen (soziale Kontakte) bestimmen ebenfalls über die Parteipräferenzen eines Individuums. Somit ist es keinesfalls abwegig, zu behaupten, dass Menschen mit ähnlichem sozialem Hintergrund auch ähnliche Interessen haben. Häufig werden diese politischen Präferenzen darin ausgetauscht. Diese Präferenzen wirken verstärkt in einer gemeinsamen Interessengruppe und führen zu ähnlichen Wahlentscheidungen. Diese Wertorientierungen sind langfristig eher stabil und stehen somit für die Dauerhaftigkeit des soziodemografischen Merkmals als Ursache für Wahlentscheidungen (diese Wertorientierungen werden vor allem in der Primärsozialisation erworben – diese Sozialisation, falls homogen entwickelt, führt zu einer Loyalität gegenüber einer Partei/einem Kandidaten, die eine hohe Resistenz aufweist) (vgl. Schoen 2014, 188 f.).

Eine zusätzliche Determinante im Kontext von Wahlverhalten ist die kognitive Fähigkeit bzw. das Bildungsniveau der Bürger in einer Gesellschaft (als Voraussetzung für die Fähigkeit, parteipolitisch reflektieren, differenzieren und einordnen zu können). Wenn man annähernd alle Faktoren im Kontext von soziodemografischen Merkmalen und Wahlverhalten kennt und die Stärke der Beziehung zwischen den soziodemografischen Merkmalen und dem Wahlverhalten nicht leugnet, werden Wahrscheinlichkeiten in Bezug auf Wahlverhalten deutlich (vgl. Schoen 2014, 193 f.).

Wenn das Wahlverhalten in Bezug auf eine „freie“ Kandidatenorientierung untersucht werden soll, kann dies nur unter der Voraussetzung geschehen, dass die Bürger auch eine

individuelle Einstellung zum möglichen Amtsinhaber entwickeln (was bereits als notwendige Determinante angesehen werden kann). Menschen ordnen bzw. bewerten andere Menschen anhand von stabilen Stereotypen. Somit können im Kontext von „freier“ Kandidatenorientierung auch stereotypisierte Merkmale (Geschlecht, Hautfarbe, Parteizugehörigkeit, Herkunft usw.) angeführt werden, die das Wahlverhalten beeinflussen. Falls die Bürger nur eine geringe Motivation zur Informationssammlung in Bezug auf den Kandidaten haben (sowohl als intrinsische als auch als extrinsische Ursachen zu verstehen), fallen Stereotypisierungen noch schwerer ins Gewicht. Auch unpolitische Merkmale (rollenferne Eigenschaften) beeinflussen die Bewertung von Kandidaten (wie etwa Ausstrahlung menschlicher Wärme und physische Attraktivität) (vgl. Schoen & Weins 2014, 296 f.).

Kandidatenpräferenzen spielen, wie bereits gezeigt, in der Kandidatenorientierung eine wichtige Rolle. Diese Präferenzen bzw. Ursachen, sich für oder gegen einen Kandidaten zu entscheiden, werden zum Großteil von Parteibindungen geprägt (diese Darstellung spricht sich eher gegen ein freies Wahlverhalten aus – notwendig, aber nicht hinreichend). Kandidatenimages werden zum größten Teil über Massenmedien geformt, und der Grad (Quantität und Qualität) des Medienkonsums des individuellen Bürgers beeinflusst demnach ebenso das Wahlverhalten wie die Art der Darstellungen über das Medium selbst. Institutionelle und politische Bedingungen auf Meso- und Makroebenen haben ebenfalls einen Effekt auf das Ausmaß des Stimmverhaltens wie die generelle Popularität bzw. die individuell wahrgenommene Popularität des Kandidaten (auch individuell wahrgenommene physische Attraktivität, wie bereits erwähnt, sowie die Interpretation des Privatlebens des Kandidaten) (vgl. Schoen & Weins 2014, 298 f.).

Grundsätzlich kann gesagt werden, dass Kandidatenorientierungen eine erhebliche Rolle bei der individuellen Wahlentscheidung spielen. Die unterschiedlichen politischen Systeme und deren Mechanismen wirken auf die Stärke des Kandidateneffekts (in der präsidentiellen Demokratie der USA wirken diese Kandidateneffekte stärker als in parlamentarischen Demokratien) (vgl. Schoen & Weins 2014, 300 f.).

Wenn soziodemografische Merkmale, Sozialisierungen bzw. Wertorientierungen und kognitive Fähigkeiten (die über familiäre und gesellschaftliche Prägungen erworben werden und nicht einfach dem Menschen von Geburt an zur Verfügung stehen) den Menschen in

seinem Verhalten und Wollen prägen und somit in eine bestimmte Richtung lenken, kann womöglich Freuds Darstellung vom Über-Ich, aber auch vom Es noch besser verstanden werden. Diese Tatsachen sollten als soziologische, aber vor allem als psychische Tatsachen respektiert und nicht ignoriert werden (vgl. Freud 1917, GW Bd. 11. 42). Dass wir Menschen soziale Wesen sind, durch unser Umfeld geprägt werden und diese Einflüsse unsere Handlungen bzw. intellektuellen Möglichkeiten kausal beeinflussen (über die kausale Beeinflussung determinieren sie unser „Wollen“ und unser „Handeln“), steht mit Freud, aber auch mit diesem kurzen soziologischen Exkurs (4.1 + 4.2), außer Frage.

5. Allgemeines Fazit/Interpretation der Analyse

Meines Erachtens kann über das letzte Zitat in der Analyse (83 f. in dieser Arbeit) Freuds Absicht in Richtung einer Befreiung des Ichs angedeutet werden (über das Ich in seiner Stärke und in seinen Schwächen). Durch das Wissen über die Abhängigkeit des Ichs (von der Außenwelt, der Libido des Es und der Strenge des Über-Ichs) wird in meinen Augen eine notwendige „kausale“ Struktur dem bewussten „Selbst“ gegenübergestellt und somit erst erkannt. Dieses Erkenntnis, dieses (Mehr-)Wissen über die Abhängigkeit des Ichs, ist für Freud die Grundlage für eine erfolgreiche Behandlung im Kontext der Psychoanalyse. Die Psychoanalyse soll zwar gegen die Fortschreitung der über das Ich bestimmenden Instanzen wirken (Erkenntnis der determinierenden Instanzen dient als Grundlage), erkennt aber ihre „übermächtige“ Struktur an (vgl. 83 f. in dieser Arbeit). Dieses Erkenntnis führt meines Erachtens aber genau dazu, was scheinbar als einzige Möglichkeit angesehen werden darf, um als „freier Wille“ verstanden zu werden (bzw. sich selbst als „frei“ zu definieren). Die bewusste Einsicht in die Abhängigkeit bzw. in die „festen/determinierten“ Strukturen ist gewissermaßen die einzige Grundlage für eine „willentliche“ bzw. für eine bewusste „Befreiung“ des Selbst. Diese Analogie erinnert mich an Platon (in dessen Höhlengleichnis erst das Wissen über die Gefangenschaft die Grundlage für die Befreiung ist), Descartes (erst durch den Zweifel bzw. Umsturz aller geglaubten Grundlagen kommen wir zur Erkenntnis vom Selbst) und Sokrates (erst durch das Wissen über das Nichtwissen kommen wir zur Erkenntnis bzw. zu sicherem Wissen). Die Einsicht bzw. die Erkenntnis der „Gefangenschaft“ lässt erst die Mauern erkennen (und über diese Erkenntnis sind wir Menschen potenziell in der Lage, sie [die Mauern] einzureißen bzw. zu überwinden). Auf Grundlage dieser Interpretation kann in meinen Augen eine mögliche Intention von Freuds Darstellung des gefangenen/beherrschten Ichs als notwendiger Ausgang zum „Ausbruch“ angedeutet werden. Mögen wir noch so determiniert sein in unserem „Wollen“ und „Handeln“, die Erkenntnis der kausalen „Ketten“ ermöglicht uns erst die Erkenntnis von uns selbst und dass wir potenziell fähig sind, diese „Ketten“ zu sprengen bzw. uns von ihnen zu lösen. Diese Lesart erinnert mich auch an Kants Aufklärung zum mündigen Menschen und an den guten vernünftigen Willen und dessen Reflexionsfähigkeit in einer Situation (die erst „Freiheit“ ermöglicht). Sie erinnert mich ferner an die Vernunftfähigkeit und das Innehalten von uns Menschen in einer Situation und das somit Anders-wollen-Können. Auch wenn Freuds Strukturtheorie noch so deterministisch ist, so besteht doch die Möglichkeit, dass genau diese Einsicht in die kausalen Strukturen als notwendige Grundlage (als notwendiger

Ausgang) für die Psychoanalyse als Befreiung und nicht als Gefangenschaft (das bzw. Ich [W-Bw] ist direkt abhängig von der Außenwelt, der Libido des Es und der Strenge des Über-Ichs) für das Ich zu interpretieren ist.

Schlussendlich dürfen bzw. sollen aber auch nicht die Entstehung des Menschen und dessen Ursachen vergessen werden. Mit den vier Grundkräften der Physik (Gravitation, Elektromagnetismus, schwache Wechselwirkung und starke Wechselwirkung) sowie Darwins Evolutionstheorie können wir uns als Menschen in einem raumzeitlichen Gefüge erkennen und dürfen uns selbst nicht als ursachenlose Entitäten definieren bzw. als Entitäten, die in keiner kausalen Reihe stehen. Alles, was wir von Anbeginn unseres humanistischen Daseins sowohl physisch als auch psychisch (kognitiv) konstruieren, sei es ein Begriff wie Gott, Vernunft, Seele, Unsterblichkeit, Freiheit oder Kausalität oder auch die technologischen Entwicklungen in Bereichen wie Raumfahrt, Medizin, Architektur, Mathematik oder Physik, sind Entitäten, die von uns Menschen kommen bzw. von uns Menschen konstruiert wurden und werden. Wir Menschen sind aber wiederum Entitäten, die nicht ursachenlos im raumzeitlichen Gefüge schon immer waren, sondern notwendigerweise geworden sind (es gibt grundlegende, notwendige Einflüsse, die uns Menschen zu den Lebewesen machen, die wir im „Spiegel sehen“ bzw. die wir sprechen hören). Auf Grundlage dieser kausalen bzw. determinierten Struktur können wir uns nicht auf etwas „Freies“ in uns, das unabhängig von diesen Strukturen/Determinanten entscheidet, mit absoluter Sicherheit berufen. Jede Situation, sei sie physisch oder psychisch, nach innen oder nach außen gerichtet, entspringt aus notwendigen (raumzeitlich vorangegangenen) Situation bzw. aus (naturwissenschaftlichen) Möglichkeiten, ohne die wir Menschen nicht so denken, wollen und handeln würden, wie wir eben denken, wollen und handeln.

Literaturverzeichnis

- Beckermann, Ansgar (2014): *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild* (3., unv. Aufl.), Münster: Mentis.
- Fink-Eitel, Hinrich (2002): *Michel Foucault. Zur Einführung* (4. Aufl.), Hamburg: Junius.
- Foucault, Michel (2019): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (17. Aufl.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1904): *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. In Gesammelte Werke, Bd. 4.* Frankfurt a. M. 1999: Fischer.
- Freud, Sigmund (1912): *Totem und Tabu. In Gesammelte Werke, Bd. 9.* Frankfurt a. M. 1999: Fischer.
- Freud, Sigmund (1913–1917): *Das Unbewusste. In Gesammelte Werke, Bd. 10.* Frankfurt a. M. 1999: Fischer.
- Freud, Sigmund (1915a): *Triebe und Triebchicksale. In Studienausgabe, Bd. 3.* Frankfurt a. M. 1975: Fischer.
- Freud, Sigmund (1915b): *Triebe und Triebchicksale. In Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften.* hg. von Alex Holder (13., unv. Aufl.), Frankfurt a. M. 2011: Fischer.
- Freud, Sigmund (1915c): *Das Unbewusste. In Studienausgabe, Bd. 3.* Frankfurt a. M. 1975: Fischer.
- Freud, Sigmund (1917): *Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. In Gesammelte Werke, Bd. 11.* Frankfurt a. M. 1999: Fischer.
- Freud, Sigmund (1917–1920): *Das Unheimliche. Werke aus den Jahren 1917–1920. In Gesammelte Werke, Bd. 12.* Frankfurt a. M. 1999: Fischer.
- Freud, Sigmund (1920): *Jenseits des Lustprinzips. In Studienausgabe, Bd. 3.* Frankfurt a. M. 1975: Fischer.
- Freud, Sigmund (1920–1924): *Das ökonomische Problem des Masochismus. In Gesammelte Werke, Bd. 13.* Frankfurt a. M. 1999: Fischer.
- Freud, Sigmund (1920–1924b): *Jenseits des Lustprinzips. In Gesammelte Werke, Bd. 13.* Frankfurt a. M. 1999: Fischer
- Freud, Sigmund (1923): *Das Ich und das Es. In Studienausgabe, Bd. 3.* Frankfurt a. M. 1975: Fischer.
- Freud, Sigmund (1925–1931): *Werke aus den Jahren 1925–1931. In Gesammelte Werke, Bd. 14.* Frankfurt a. M. 1999: Fischer.
- Grondin, Jean (2013): *Immanuel Kant. Zur Einführung* (5., kor. Aufl.), Hamburg: Junius.
- Horster, Detlef (1985): *Kant zur Einführung* (2. Aufl.), Hamburg: Junius.
- Höffe, Otfried (2008): *Klassiker der Philosophie. Zweiter Band. Von Immanuel Kant bis John Rawls.* München: Beck.

- Kant, Immanuel (1999): *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. hg. von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (2010): *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel (2016): *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (= Werkausgabe. Bd. 7.), hg. von Wilhelm Weischedel (22. Aufl.), Berlin: Suhrkamp.
- Leist, Anton (2003): Einleitung: Ethik zwischen Hobbes und Kant, in: Anton Leist (Hg.): *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*. Berlin: De Gruyter, 1-36. Online unter URL = <<https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/55334/1/9783110204605.1.pdf>>.
- Mayring, Philipp (2015): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken* (12., übera. Aufl.), Weinheim und Basel: Beltz.
- Nietzsche, Friedrich (1886): *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 5*. hg. von Giorgio Colli &azzino Montinari, München und New York. 1980: dtv / De Gruyten.
- Nietzsche, Friedrich (1887a): *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile (neue Ausg.)*. In *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 3*. hg. von Giorgio Colli &azzino Montinari, München und New York. 1980: dtv / De Gruyten.
- Nietzsche, Friedrich (1887b): *Die fröhliche Wissenschaft (neue Ausg.)*. In *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 3*. hg. von Giorgio Colli &azzino Montinari, München und New York. 1980: dtv / De Gruyten.
- Nietzsche, Friedrich (1887c): *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. In *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 5*. hg. von Giorgio Colli &azzino Montinari, München und New York. 1980: dtv / De Gruyten.
- Nietzsche, Friedrich (1889): *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*. In *Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 6*. hg. von Giorgio Colli &azzino Montinari, München und New York. 1980: dtv / De Gruyten.
- Nietzsche, Friedrich (2019): *Menschliches Allzumenschliches. Also sprach Zarathustra. Jenseits von Gut und Böse* (6., Aufl.), Hamburg: Nikol.
- Rosenberger, Michael (2006). *Determinismus und Freiheit. Das Subjekt als Teilnehmer*. Darmstadt: WBG.
- Sala, Giovanni B. (2004): *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. Ein Kommentar*. Darmstadt: WBG.
- Sarasin, Philipp (2020): *Michel Foucault. Zur Einführung* (7., übera. Aufl.), Hamburg: Junius.
- Schoen, Harald (2014): „Soziologische Ansätze in der empirischen Wahlforschung“, in Falter, Jürgen W. & Schoen, Harald (Hg.): *Handbuch Wahlforschung* (2., überarb. Aufl.), Wiesbaden: Springer, Seiten 169–239.
- Schoen, Harald & Weins, Cornelia (2014): „Der sozialpsychologische Ansatz zur Erklärung von Wahlverhalten“, in Falter, Jürgen W. & Schoen, Harald (Hg.): *Handbuch Wahlforschung* (2., überarb. Aufl.), Wiesbaden: Springer, Seiten 241–329.
- Schopenhauer, Arthur (2011): *Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausgabe* (5. Aufl.), München: DTV.

Schopenhauer, Arthur (2013): *Über die Freiheit des menschlichen Willens. Über die Grundlage der Moral*. hg. von Philipp Theisohn. Stuttgart: Kröner.

Schumann, Siegfried (2014): „Persönlichkeit und Wahlverhalten“, in Falter, Jürgen W. & Schoen, Harald (Hg.): *Handbuch Wahlforschung* (2., überarb. Aufl.), Wiesbaden: Springer, Seiten 591–624.

Schuster, Peter & Springer-Kremser, Marianne (1997): *Bausteine der Psychoanalyse. Eine Einführung in die Tiefenpsychologie* (4., überarb. Aufl.), Wien: WUV-Univ.-Verlag.

Spielring, Volker (2015): *Arthur Schopenhauer. Zur Einführung* (4., kor. Aufl.), Hamburg: Junius.

Stegmaier, Werner (2020): *Friedrich Nietzsche. Zur Einführung* (3., erg. Aufl.), Hamburg: Junius.