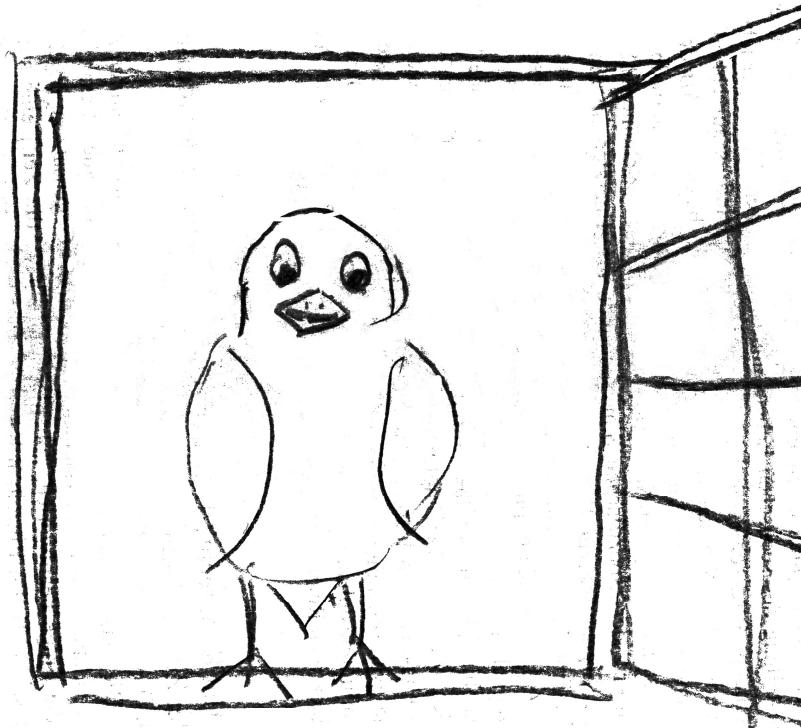


PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 1/2 2007



Die Möglichkeit von Freiheit

ISSN: 1437-806X – Schutzgebühr: € 7,50

Inhalt

Editorial		1
Diskussion		
Text		
<i>Peter Heuer</i>	Der Weg aus der Determinismusfalle	2
Kommentare		
<i>Katinka Schultheis-Ostermann</i>	Freiheit in einer determinierten Welt	30
<i>Lars Osterloh</i>	Der Schlüssel zur Freiheit?	34
<i>Lu De Vos</i>	Freiheit in den Determinationsfallen	37
<i>Frank Kannetzky</i>	Determinationen, die nicht zählen. Ein grundbegrifflicher Kommentar zur Freiheitsdebatte	44
Replik		
<i>Peter Heuer</i>	Replik	72
Literatur		97
Leseprobe	Ret Marut, Der Ziegelbrenner, ausgewählt von <i>Frank Kannetzky</i> und eingeleitet von <i>Peter Heuer</i>	99
Rezensionen	Zukunft durch empraktisch-kritisches Selbstbewusstsein, zu: Konstanze Schwarzwald et al. (Hg.), Kritik-Entwürfe. Beiträge nach Foucault, Berlin 2006, <i>Christian Kögler</i>	107
	Damit es nicht beim Verlangen bleibt, zu: Thomas Buchheim, Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft, Hamburg 2006, <i>Peter Heuer</i>	110
Kolumne	<i>Christof Forderer</i> , Dionysisches Wählen, apollinisches Regieren	115
Autorinnen, Autoren		120
Impressum		121

Editorial

Angriffe auf die Idee menschlicher Freiheit sind letztlich so alt wie die Philosophie. Das antike Denken ließ sich von der Vorstellung einer kosmischen, unpersönlichen *ananke*, einem *fatum* oder Schicksal beeindrucken, dem die Menschen unentrinnbar und unabhängig von ihrem Wollen und Entscheiden unterworfen sein sollen. Das nachantike, monotheistische Denken rang mit der Idee eines den menschlichen Willen determinierenden allmächtigen Gottes. Die christliche Philosophie hat den theologischen Determinismus aber schon früh als häretisch verworfen, und weder Judentum noch Islam haben ihn jemals wirklich akzeptiert. So blieb es der Neuzeit vorbehalten, einen die menschliche Willensfreiheit gänzlich negierenden materialistischen Determinismus auszuarbeiten, zunächst allerdings als polemisch-satirisch oder ironisch gebrochene Außenseiterposition wie bei La Mettrie und Holbach. Die eigentliche Blütezeit der philosophischen Leugnung von Willensfreiheit war erst das 19. Jahrhundert; Schopenhauer hat sie prägnant formuliert und wurde später publikumswirksam unterstützt von der sich neu etablierenden Psychologie und Psychopathologie. Vorschläge zu einer umfassenden Umstellung aller Bildungs-, Rechts- und Strafinstitutionen von einem freiheitsbasierten auf ein deterministisches Menschenbild wurden bereits damals gemacht und leidenschaftlich diskutiert. Leser Tolstois kennen die Debatten.

Mit ganz ähnlichen Argumenten und Forderungen, doch gestützt auf neuartige Untersuchungsmethoden versuchen derzeit einige bekannte Hirnfor-scher und Philosophen zu zeigen, dass der Mensch keinen freien Willen besitzt. Doch die Richtigkeit ihrer Thesen kann – heute nicht anders als damals – letztlich nur *a priori* entschieden werden, durch Philosophie, nicht durch Hirnforschung. Die Wurzel des modernen Determinismus ist der Materialismus. Peter Heuer greift deshalb in seinem Beitrag den Materialismus als solchen an und versucht zu zeigen, dass schon Lebewesen, obwohl materiell verfasst, nicht denselben deterministischen Naturgesetzen unterworfen sein können wie unbelebte Materie und dass infolgedessen ein uniformer Determinismus nicht einmal als allgemeines Prinzip der Naturwissenschaften taugt. Letztlich will Heuer die menschliche Freiheit so auf ein breiteres ontologisches Fundament stellen. Dieser Versuch steht im Mittelpunkt einer hier dokumentierten kontroversen Diskussion.

Die Leseprobe erinnert an Ret Marut alias B. Traven, einen ganz anders orientierten publizistischen und politischen Verteidiger menschlicher Freiheit.

Henning Tegtmeyer

Peter Heuer

Der Weg aus der Determinismusfalle

Einleitung

„Determinismus“ ist der Gegenbegriff zu „Freiheit“. Er bedeutet nicht einfach nur eine Begrenzung der Freiheit, sondern deren Nichtexistenz. Um dies zu verstehen, bietet es sich an, eine weitere begriffliche Differenzierung anzusehen, welche sich zum Zwecke der philosophischen Analyse des Freiheitsbegriffs eingebürgert hat. Es ist die Unterscheidung in zwei Freiheitskonzeptionen: 1. eine negative „Freiheit von“ und 2. eine positive „Freiheit zu“.¹ „Freiheit von“ meint die Abwesenheit von Hindernissen und Zwängen. Unter „Freiheit zu“ hingegen versteht man die Möglichkeit überhaupt aus sich heraus tätig zu werden, also einen freien Willen zu haben. Begrenzungen der Freiheit durch Hindernisse, die zu einer unvollkommenen „Freiheit von“ führen, haben nichts mit Determinismus zu tun. Der Determinismus ist eine Position, die den freien Willen leugnet. Er leugnet, dass es Menschen überhaupt möglich ist, Handlungen in Folge von Entscheidungen auf der Grundlage vernünftiger Überlegungen zu vollziehen. Stattdessen behauptet er, wir handelten in Folge uns unbewusster physikalischer oder biologischer Ursachen.²

Ob der Mensch frei ist oder nicht, wurde im Laufe der Geistesgeschichte unter wechselnder Perspektive immer wieder diskutiert. In der Antike wurden in diesem Zusammenhang vor allem Fragen des schicksalhaften Verhängnisses besprochen.³ Schicksalsglaube stellt zwar nicht die Freiheit des Willens selbst in Frage, bezweifelt aber, dass Menschen die Macht haben, selbst gesteckte Handlungsziele, insbesondere langfristige wie erfolgreiche Seefahrten und Kriegszüge, auch wirklich zu erreichen. Es wurde ange-

¹ Vgl. I. Berlin, *Two concepts of Liberty*, Oxford 1958.

² Es gibt eigentlich nicht *den* Determinismus und folglich auch nicht *die* Determinismusfalle, sondern eine ganze Reihe von Denkfehlern, die sich dem Verständnis von Freiheit in den Weg stellen können.

³ Man denke z. B. an die Sage von König Ödipus. Sie befasst sich unter anderem mit dem Thema, ob man seinem Schicksal entgehen kann, und diskutiert damit auf ihre Weise, wie Vorherbestimmung und Willensfreiheit zusammengehen. Ödipus' Vater Laios versucht der Weissagung, dass sein Sohn ihn erschlagen werde, zu entgehen, indem er ihn aus seinem Haus entfernt. Trotz (oder besser gerade wegen) dieser Entscheidung, erfüllt sich sein Schicksal.

nommen, dass blinde Mächte walten, welche den Weltenlauf bestimmen und menschliche Handlungen, je nach dem, ob sie mit ihnen übereinstimmen oder ihnen entgegenstehen, ermöglichen oder vereiteln können. Mit Aufkommen des Christentums verschiebt sich die Problemstellung und wird zur Frage nach individueller Prädestination (also göttlicher Vorsehung) für den einzelnen Gläubigen. Der Glaube an Prädestination bringt die Frage mit sich, wie angesichts göttlichen Vorwissens menschliche Selbstbestimmung möglich ist.⁴

Parallel zur Diskussion um Schicksal bzw. Prädestination wurde bereits in der Antike darüber nachgedacht, ob der Mensch aus naturgesetzlichen Gründen unfrei und damit im hier zu besprechenden Sinne determiniert sein könnte. Positiv beantwortet wurde die Frage z. B. von Atomisten wie Demokrit und von Stoikern wie Zenon von Kition.⁵ Die Frage wird mit Beginn der Aufklärung und dem Aufkommen des mechanistischen Materialismus Hobbes' und Newtons wieder ein Thema, z. B. bei La Mettrie der den Menschen als Maschine bestimmt, welche nach mechanischen Gesetzen funktioniert. Besonders plastisch wird die Problematik ‚Freiheit oder mechanischer Determinismus‘ in Kants dritter Antinomie der reinen Vernunft herausgestellt, der sogenannten Freiheitsantinomie. Kant fragt, ob zur Erklärung der Erscheinungen in der Welt neben den Gesetzen der Natur noch eine Kausalität aus Freiheit anzunehmen nötig ist (These) oder ob es keine Freiheit gibt und sich alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur vollzieht (Antithese). Seine Antwort bleibt vage. Er scheint zu meinen, dass im Bereich der praktischen Vernunft die These, im Bereich der theoretischen Vernunft hingegen die Antithese richtig ist.⁶

⁴ Bereits Boëthius zeigt, dass dies ein Scheinproblem ist. Nur weil Gott die Menschen so gut kennt, dass er weiß, was sie tun werden, sind sie deshalb nicht unfrei. (Vgl. Boethius, *Trost der Philosophie*, Stuttgart 1986.)

⁵ Dies ist einer der Gründe für die nihilistische und entsagende Haltung der Anhänger seiner Schule. Wer nicht frei ist, kann sein Leben nicht gestalten, sondern muss es ertragen lernen. Attraktiv ist die stoische Haltung deshalb z. B. auch für Menschen, die unter äußerem Zwang stehen, also ein Leben unter Fremdherrschaft bzw. als Krieger oder Gefangener führen müssen.

⁶ Dies liegt daran, dass Kant sich nur die Form der Erklärungen auf der Erscheinungsebene ansieht, jedoch nicht nach deren ontologischer Grundlage fragt, also danach, wie es sich wirklich verhält. Wenn wir, so Kant, das Verhalten anderer Personen erklären oder auch unser eigenes im Nachhinein begründen, ist es üblich, dies wie bei physikalischen Prozessen durch die Angabe von Ursachen (also Handlungsmotiven) zu tun. Dadurch erscheint es uns,

Mit dem Denken Schopenhauers entsteht eine neue Variante des Determinismus. Man kann sie als biologischen Determinismus bezeichnen. Danach werden alle Lebewesen durch das Wirken eines blinden unbewussten Willens bestimmt, welcher vor allem zu einem Leiden der Kreatur an ihrer lebendigen Existenz führt. Eine Neuauflage dieses Denkens findet sich z. B. in der psychoanalytischen Trieblehre Freuds. Freud meint, dass verdrängte Triebwünsche zu psychischen Störungen führen können.

Momentan haben die Neurowissenschaften die Debatte um eine mechanische Determiniertheit des Menschen erneut angeregt. Auf Grund der Ergebnisse physiologischer Tests am lebenden Hirn gelangen sie dahin, Handlungs- und Willensfreiheit zu leugnen.⁷ Am bekanntesten sind die Experimente Benjamin Libets.⁸ Sie werden als empirische Bestätigung der prinzipiellen Unfreiheit des Menschen angesehen. Libet bat Personen, gleichzeitig dem Lauf einer sehr schnellen Uhr zu folgen und zu einem beliebigen Zeitpunkt, den sie sich merken sollten, die Hand zu bewegen. Gleichzeitig maß er ihre elektrischen Hirnaktivitäten. Dabei stellte er fest, dass deutlich vor der vom Subjekt selbst registrierten Entschlussfassung zu einer willkürlichen Bewegung eine Zunahme der Hirnströme (Erregungspotentiale) messbar ist. Dies, behauptet er, sei ein Beweis dafür, dass nicht das Bewusstsein (also die freien Gedanken) die physiologischen Prozesse des Hirns, sondern umgekehrt die physiologischen Prozesse die Gedanken und Handlungen in Gang setzen und bestimmen.

Einmal mehr herrscht Irritation. Dies ist kein Wunder, denn die proklamierte Unfreiheit des Willens steht nicht nur unserem eigenen Selbstverständnis und Selbsterleben entgegen, sondern hätte, trüfe Libets These tatsächlich zu, Konsequenzen z. B. für unsere Praxis der Rechtssprechung. Diese be-

als wäre es notwendig. Wenn wir hingegen selbst Handeln, sehen wir uns vor Entscheidungen gestellt. Dadurch erscheint es uns, als wäre es frei. – Im Laufe meiner Untersuchung wird sich zeigen, dass die Analogie zwischen physikalischen Ursachen und Handlungsmotiven schief ist. (Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart 1993, B472f).

⁷ Vertreter dieser Position sind z. B. Wolf Singer und Gerhard Roth. Vgl. z. B.: W. Singer, Verschaltungen legen uns fest. Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen, oder G. Roth, Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen (beide in: Ch. Geyer (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neusten Experimente, Frankfurt a. M. 2004).

⁸ Libet führte seine Experimente 1979 durch. Der Neurophysiologe Patrick Haggard und der Psychologe Martin Eimer wiederholten sie 1999 in abgewandelter Form. Dabei bestätigten sich Libets Ergebnisse. (Vgl. Wikipedia, Stichwort: Libet-Experiment).

ruht auf dem Prinzip der Verantwortung.⁹ Von Verantwortung kann jedoch nur dort gesprochen werden, wo man auch anders hätte handeln können. Dazu ist Entscheidungs- und Handlungsfreiheit erforderlich. Wären wir nicht frei, könnten wir für unser Tun und Lassen nicht zur Verantwortung gezogen werden. Es ist daher verständlich, dass die meisten von uns mit den besagten Konsequenzen nicht leben möchten.¹⁰ „Die Idee des Rechtes ist die Freiheit, und um wahrhaft aufgefasst zu werden, muss sie in ihrem Begriff und in dessen Dasein zu erkennen sein“¹¹ kann man z. B. bei Hegel lesen. Damit ist gemeint, dass die Freiheit das Wesen oder die Wahrheit des Rechts ist und zwar in jeder Hinsicht. Zum einen setzt Recht Freiheit (also Verantwortung) voraus, zum anderen ist es selbst so verfasst, dass es sie ermöglicht. – Abgesehen davon ist die Rede vom freien Willen ohnehin ein *Pleonasmus* und die vom unfreien Willen folglich eine *contradiccio in adjecto*. Denn wenn es überhaupt Wille gibt, dann ist er auch frei. Hegel schreibt zu dieser begrifflichen Wahrheit:

„Die Freiheit ist nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist. Wenn man sagt, die Materie ist schwer, so könnte man meinen, dieses Prädikat sei nur zufällig; es ist es aber nicht, denn nichts ist unschwer an der Materie: diese ist vielmehr die Schwere selbst. Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper. Ebenso ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist.“¹²

Doch der Reihe nach. Zunächst gilt es, sich die Experimente Libets näher zu betrachten, welche den Beweis für die Unfreiheit des Menschen geliefert

⁹ Dies war nicht immer so. Mittelalterliche Hexenprozesse z. B. gingen davon aus, dass Täter vom Teufel besessen sind. Deshalb wurden sie für ihr Tun auch nicht, wie heute üblich, zur Verantwortung gezogen und mit dem Ziel der Resozialisierung bestraft, sondern unschädlich gemacht. Auch innerhalb unserer Rechtssprechung kann der Verantwortungsgrundsatz außer Kraft treten, z. B. gibt es den Passus der Schuldunfähigkeit für Psychopathen. Von diesen nimmt man an, dass sie sich aus gesundheitlichen Gründen nicht frei entscheiden können, weshalb sie für ihre Taten nicht zur Verantwortung gezogen und bestraft, sondern statt dessen sicher verwahrt und therapiert werden.

¹⁰ Bezeichnenderweise akzeptiert sogar Libet selbst diese Konsequenzen seiner Versuche nicht. Nach Libet können wir für unsere Handlungen verantwortlich gemacht werden. Es ist uns nämlich, so Libet, möglich, unsere unbewusst erregten Handlungen zu kontrollieren, moralisch zu bewerten und gegebenenfalls abzubrechen. Freiheit besteht nach Libet daher nicht im willentlichen Beginn, sondern im willentlichen Abbruch einer Handlung. (Vgl. B. Libet, Haben wir einen freien Willen?, in: Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit, S. 282.)

¹¹ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 1, Zusatz.

¹² Ebd., § 4.

haben sollen. Die Art der Interpretation dieser Meßergebnisse bzw. schon der Wunsch durch physiologische Tests, die Freiheit des Menschen erweisen zu wollen, ist offensichtlich abhängig von den Welt- und Menschenbildern der Experimentatoren. Um die Angemessenheit der Interpretation beurteilen zu können, muss man deshalb auch diese Bilder untersuchen. Libets Welt- und Menschenbild ist das der modernen Naturwissenschaften, es ist konsequent an Newtons Physik orientiert. Dieses Bild führt, wie sich zeigen lässt, notwendigerweise in den Determinismus. Wer Libet widerlegen will, muss zeigen, dass ein anderes Bild denkbar ist. Dies will ich in Anlehnung an Aristoteles, Spinoza, Hegel und Schelling versuchen. Damit dies gelingen kann, muss man vorab davon ausgehen, dass es Freiheit gibt. Von dieser Warte aus kann man dann nach notwendigen Bedingungen fragen, die erfüllt sein müssen, um sie zu ermöglichen. (Dabei sind weitere Fallen für die Freiheit zu vermeiden.) Zum Schluß möchte ich auf die Differenzierung in ‚Freiheit zu‘ und ‚Freiheit von‘ noch etwas näher eingehen und klären, was es heißt, dass Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit ist.

1. Die Experimente Benjamin Libets

Was passiert in den Experimenten Libets eigentlich genau, und was genau wird gemessen? Eine Person sieht auf eine sehr schnell laufende Uhr, bewegt irgendwann die Hand und merkt sich die Zeit, das „Jetzt!“, in dem sie dies tut. Gleichzeitig werden ihre Hirnströme gemessen. Es gibt also drei beobachtbare Ereignisse, welche jeweils zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfinden: 1. die Entschlussfassung (das „Jetzt!“) der Person, 2. den Anstieg des Erregungspotentials im Hirn und 3. die sichtbare Bewegung der Hand. Libet, der nach eigenem Bekunden mit seinen Versuchen eigentlich den Nachweis der Freiheit erbringen wollte, erwartete, dass die drei Ereignisse in folgender Reihenfolge stattfinden würden: Zuerst der Entschluss, dann der Anstieg der Erregung im Hirn und schließlich die Bewegung der Hand. Der Zeitvergleich ergab jedoch, dass die Hirnaktivität immer Bruchteile von Sekunden vor dem Zeitpunkt anstieg, den die Personen sich als „Jetzt!“ ihres Entschlusses zur Handbewegung gemerkt hatten.

Ohne Probleme verstehen kann man, so Libet, dass die Erregung im Hirn deutlich vor der Bewegung der Hand erfolgt. Diese zeitliche Verzögerung ist der Erregungsleitung durch die Nervenbahnen von Hals und Arm geschuldet. Doch wieso gibt es zusätzlich eine Verzögerung zwischen dem

Erregungsanstieg und dem Moment, den die Person sich als ‚Jetzt‘ ihres Aktivwerdens gemerkt hat? Libet meint, dies sei ein Beleg dafür, dass das Bewusste dem Unbewussten folgt, oder anders, dass die Physiologie des Hirns das Bewusstsein hervorbringt und bestimmt. Libet interpretierte das Ergebnis des Experiments als Beleg dafür, dass die physischen Prozesse des Hirns von sich aus sowohl den Eindruck, einen Entschluss zu fällen, als auch die Bewegung der Hand herbeiführen. Daraus schloss er, dass der Mensch nicht frei ist, sondern wie alle anderen materialen Systeme auf Grund physikalisch erklärbarer kausaler Ursachen funktioniert. Das Gefühl der freien Entscheidung ist seiner Meinung nach eine Illusion. Aber ist diese Interpretation die einzige mögliche, und ist sie zutreffend?

Es lassen sich verschiedene Einwände gegen Libets Interpretation erheben: Woher weiß er z. B., dass das Erregungspotential tatsächlich mit dem Entschluss und der Handbewegung korreliert? Wie kann er sicherstellen, dass der Anstieg der Hirnaktivität nicht Zeichen einer ganz anderen Operation ist, etwa einer Konzentrationssteigerung zum Zwecke der präzisen Ausführung der Anweisung des Experimentators, also als Bereitschaftspotential zum Bewältigen der zwar kleinen, aber durchaus komplexen Aufgabe, gleichzeitig die Hand zu beugen, sich der Absichtsbildung dieser Bewegung bewusst zu werden und überdies den Moment der Bewusstwerdung zeitlich zu bestimmen? Dann wäre nichts Seltsames daran, dass der Potentialanstieg vor der Entschlussfassung gemessen wird. Jedenfalls zeigt die Überlegung, dass Libets Ursachenzuweisung recht willkürlich ist, auch wenn er damit noch nicht widerlegt ist; denn selbst wenn das Potential eigentlich auf eine komplexere geistige Operation verweist, als er angenommen hat, ist nicht zugleich gezeigt, dass diese aus Freiheit begonnen wurde. Ein anderer Einwand fragt, ob man es bei derart kleinen Bewegungen wie dem Beugen der Hand überhaupt mit einer Handlung im eigentlichen Sinne zu tun hat. Dieser Einwand wurde z. B. von Bettina Walde vorgebracht.¹³ Als Handlung, so Walde, muss man die Teilnahme am Experiment insgesamt sehen. Folglich bewegt die Testperson ihre Hand nur, weil sie sich (lange zuvor) zur Teilnahme am Experiment entschieden hat. Das von Libet gemessene Reizpotential findet also lange nach der eigentlichen Entschei-

¹³ Vgl. B. Walde, Ein Fingerschnipsen ist noch keine Partnerwahl. Ein Gespräch, in: Geyer, Hirnforschung und Willensfreiheit, S. 148 ff.

dung statt.¹⁴ Nach Walde ist Libets Blick zu eng, um seine eigenen Versuche richtig interpretieren zu können, da er die über einen Zeitraum erstreckte Verlaufsform von Handlungen nicht verstehen kann, sondern nur winzige Bewegungen, welche ihren Sinn jedoch erst bekommen, wenn man sie als Sequenzen einer ganzen Handlung ansieht. Doch auch so lässt sich Libet nicht widerlegen. Denn wer sagt uns, dass die Entscheidung zur Teilnahme am Experiment aus Freiheit gefällt wurde? Nur dadurch, dass man den Rahmen weiter spannt und die eigentliche Entscheidung zeitlich nach vorn verschiebt, ist der Glaube an die Unfreiheit noch nicht widerlegt.

Die beiden Widerlegungsversuche machen deutlich, dass Libets Interpretation seiner Versuchsergebnisse auf dieser Ebene nicht wirklich angegriffen werden kann. Es ist daher erforderlich, grundlegendere Überlegungen anzustellen, um eine Warte zu gewinnen, von der aus sie beurteilt werden können.

2. In der ‚Determinismusfalle‘ des Physikalismus

Die Frage, die gestellt werden muss, lautet: Wie geraten Wissenschaftler wie Libet in die Determinismusfalle, und wie kann man ihr entgehen? Um sie beantworten zu können, muss man sich zunächst die zugrundegelegten Welt- und Menschenbilder besehen, denn hier sind die Vorurteile fixiert, welche in den Determinismus führen. Der Neurophysiologie liegt, wie den modernen Naturwissenschaften insgesamt, das Weltbild Hobbes' zugrunde, welches durch Newton mathematisiert und vollendet wurde. Dieses entstand als Korrektur des Weltbilds Descartes, des Begründers des neuzeitlichen Denkens. Wie sich zeigen wird, ist es aufschlussreich, sich Hobbes' und Descartes' Weltbilder im Detail zu besehen.

Im Unterschied zur Tradition nahm *Descartes* eine konsequente Einteilung des Seins in eine *res extensa* (Körper) und eine *res cogitans* (Seele bzw. Geist) vor. Die mechanischen Gesetze gelten nur in der *res extensa*. Entscheidungen hingegen finden in der *res cogitans* statt. Diese ist unabhängig von der *res extensa* und unabhängig von den Gesetzen der Mechanik, so dass der Mensch in seinen Entscheidungen absolut frei ist. Darin gleicht er

¹⁴ So verstanden sind die Experimente Libets ein Lehrstück dafür, was passiert, wenn man den zu beobachtenden Ausschnitt der Welt zu klein wählt. Dies ist nicht nur Libets Fehler, sondern eine Tendenz des Atomismus der modernen Wissenschaften insgesamt. Vgl. R. Collingwood, Die Idee der Natur, Frankfurt a. M. 2005, S. 26 f.

Gott. Tiere haben nach Descartes keine Seele, also keine *res cogitans*. Seiner Meinung nach sind sie Automaten vergleichbar, die gemäß den Gesetzen der Mechanik funktionieren. Genauso wäre es auch um den Menschen bestellt, hätte er nicht den Geist.¹⁵ Ein unlösbares Problem entsteht für Descartes allerdings dadurch, dass er nicht überzeugend angeben kann, wie der freie Geist auf den Körper, in welchem die Gesetze der Mechanik gelten sollen, wirken kann.

Eine Position, die dieses Problem vermeidet, ist der materialistische Monismus 'Hobbes'. Für Hobbes gibt es überhaupt keine *res cogitans*. Er vertritt eine Verursachungstheorie des Geistigen. Der Ursprung der Gedanken sind sinnliche Empfindungen. Wie in der Mechanik, wo jeder Druck einen Gegendruck hervorruft, entsteht auch im Empfindenden auf Grund des Sinnesindrucks ein Gegendruck. Dieser ist die Empfindung. Auch Erinnerung wird von Hobbes mechanistisch erklärt. Genau wie physikalische Bewegungen, die einmal angestoßen wurden, ohne bremsenden Einfluss nicht wieder zur Ruhe kommen, halten die durch die Sinneswahrnehmung hervorgerufenen Bewegungen im Empfindenden auch dann noch an, wenn die Erregungsquelle nicht mehr wirksam ist. Auf diese Weise erklärt Hobbes geistige Phänomene wie Vorstellungen, Empfindungen und Erinnerungen als Wirkungen mechanischer Ursachen.¹⁶ Indem er alles Geistige auf physikalische Phänomene reduziert, vermeidet Hobbes zwar Descartes Unerklärbarkeit der Verknüpfung von Körper und Geist, bekommt aber das Problem, dass es keinen freien Willen gibt. Für Hobbes sind auch wir Menschen letztlich mechanische Automaten.

Das Verständnis der Vorstellungen Descartes' und Hobbes' kann dazu beitragen, Libet zu verstehen. Es sind nämlich genau die beiden Modelle, welche auch Libet kennt (vermutlich ohne sich dessen bewusst zu sein). Für ihn stellt sich die Sache folgendermaßen dar: Entweder Descartes hat recht, und es gibt ein von der Materie unabhängiges Bewusstsein, dann gibt es auch Freiheit, oder Hobbes hat recht, und das Bewusstsein ist an Materie (also an physiologische Prozesse) gebunden, dann gibt es keine Freiheit. Libet geht mit dem Ziel an seine Experimente heran, die Richtigkeit des Modells Descartes' zu belegen. Er meint, dies sei ein Weg, die Freiheit des Willens zu erweisen. Seiner Meinung nach können Gedanken und Be-

¹⁵ Vgl. R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, Stuttgart 1996.

¹⁶ Vgl. Th. Hobbes, *Leviathan*, Frankfurt a. M. 2002.

wusstseinszustände nur dann frei sein, wenn sie nicht an physiologische Prozesse gebunden sind. Denn wären sie an physiologische Prozesse gebunden, dann unterlägen sie wie alles Physische den kausalen Gesetzen der Materie und wären folglich determiniert. Seine Experimente zeigen, dass es kein von der Physiologie des Hirns unabhängiges Bewusstsein gibt. Dies sieht er als Beweis dafür, dass das Modell Descartes' falsch und folglich das Hobbes' richtig sein muss. Wie dieser gelangt er dahin, dass es keinen freien Willen geben kann. Libet geht also als Anhänger Descartes' in seine Experimente hinein und kommt als Anhänger Hobbes' heraus.

Rekapitulieren wir: Vor seinen Experimenten erwartete Libet, dass die Entscheidung zur Bewegung der Hand vor der Steigerung der Erregung im Hirn stattfinden müsste. Diese Vermutung kann nur jemand hegen, der annimmt, es gäbe einen von der Materie unabhängig funktionierenden Geist. Genau dies ist die Position Descartes. Libets Experimente zeigen, dass es einen solchen Geist nicht gibt. Denken ist vielmehr an die physiologischen Prozesse im Hirn gebunden. Damit widerlegen sie den Leib-Seele-Dualismus Descartes'. Auf dieses Ergebnis war (ohne Experimente durchführen zu müssen) bereits Hobbes gekommen. Beide, Libet wie Hobbes, ziehen daraus den Schluss, dass der Geist eine Funktion des Hirns ist und folglich nicht frei. Libet führt also unter der Vorannahme, dass der Geist entweder unabhängig oder abhängig von physiologischen Prozessen ist, einen indirekten Beweis der Nichtexistenz unabhängiger Gedanken durch. Deren Nichtexistenz er für gleichbedeutend mit der Unfreiheit des Willens hält. – Was aber, wenn *beide* Positionen, Descartes' und Hobbes', unrichtig sind? Dann wäre ein Nachweis der Falschheit der Position Descartes' nicht gleichbedeutend mit der Richtigkeit der Position Hobbes' und Libets indirekter Beweis falsch.

Zunächst möchte ich die Position Descartes' noch einmal besehen. Nach dieser soll es einerseits eine einheitliche, nach mechanischen Gesetzen verfasste Welt des Materiellen geben, zu der auch die Körper der Lebewesen gehören, und davon unabhängig freie Gedanken. Es stellt sich die Frage: Kann es einen von der Physiologie freien menschlichen (nicht göttlichen) Geist überhaupt geben? Letztlich hieße dies, dass Denken stattfindet, ohne an ein leibhaftes denkendes Subjekt gebunden zu sein. Unserer Erfahrung nach denken jedoch nur lebende Menschen. Diese sind körperlich verfasst. Weder befallen sie die Gedanken einfach von außen, noch wohnen diese

unabhängig von ihrer organischen Verfasstheit in ihnen, noch bringt sie ihr Gehirn unabhängig von der Lebendigkeit des ganzen Menschen hervor. Statt dessen ist Denken eine Tätigkeit des Menschen, sie ist selbstverständlich an physiologische Prozesse gebunden – insofern hat Hobbes recht –, doch dies bedeutet nicht, dass unsere Gedanken determiniert sind.

Um zu verstehen, wie Hobbes darauf verfallen kann, dass Denken, weil es mit physiologischen Prozessen verbunden ist, determiniert sein muss, ist es erforderlich, sich seine Position noch gründlicher zu besehen. Warum führt sie in den Determinismus? Hobbes geht von der Annahme aus, dass innerhalb der physischen Welt einheitliche Gesetze herrschen, welche als Gesetze der Physik zutreffend beschrieben werden. Eines der grundlegenden Gesetze innerhalb dieser Weltbeschreibung ist das Kausalgesetz, welches besagt, dass jede Veränderung innerhalb der Welt des Physischen eine physikalische Ursache haben muss. Von diesem Satz gilt auch die Umkehrung: Liegt die Ursache vor, tritt die Veränderung zwangsläufig und im Prinzip vorhersagbar ein. Auf diese Weise ist der „Lauf der Welt“ durchgehend determiniert. Zufällige Ereignisse gibt es nicht. Theoretisch ist also jede Ereignisfolge vorhersagbar.¹⁷ Da Organismen ebenfalls physische Objekte sind, wird von den Vertretern eines strengen Physikalismus unterstellt, dass prinzipiell auch hier die Gesetze der Physik gelten. Diese Annahme wird flankiert von einer zweiten, ebenso grundlegenden Unterstellung, nämlich der, dass in der physischen Welt (also auch bei Organismen) jeweils die Teile (also in letzter Konsequenz die Elementarteilchen der Materie) Ursachen für die Existenz und das Verhalten des Ganzen sind. Folglich wird es als sinnvoll angesehen, die chemischen und elektrischen Phänomene, welche an Lebewesen auftreten, z. B. an den Neuronen des Gehirns, zu untersuchen, um so die Ursachen der Bewegung des Organismus als Ganzem und eben auch des Bewusstseins herauszufinden. Das Bewusstsein wird dabei insgesamt als Funktion des Organs ‚Hirn‘ angesehen.

Theorien sind Werkzeuge, um die Welt zu erkennen. Wir verstehen und erklären die Phänomene, die wir alltäglich oder auch in wissenschaftlichen Kontexten beobachten, in ihrem Lichte. Der Glaube an die Richtigkeit einer Theorie kann so stark sein, dass man Selbstverständlichkeiten in Frage

¹⁷ Dass wir Menschen trotzdem mitunter nicht dazu imstande sind, richtige Vorhersagen zu machen, wird vom Physikalismus darauf zurückgeführt, dass wir auf Grund ihrer Komplexität keine genaue Kenntnis der Verhältnisse haben.

stellt, wenn sie mit ihren Aussagen in Widerspruch geraten. Theorien sind also einerseits Voraussetzungen dafür, etwas erkennen und erklären zu können, vermögen es aber gerade deshalb auch, uns den Blick zu verstellen. Dies geschieht, wenn wir die Grenzen ihrer Geltung nicht im Auge behalten. Der Glaube an die universelle Geltung der Gesetze Newtons führt dazu, die Welt einschließlich der inneren Verfasstheit von Organismen als kausal determiniert zu verstehen. Innerhalb dieses Weltbilds wird es absurd, dass Gedanken frei und freie Handlungen auszulösen im Stande sein könnten.

3. Freiheit und ihre Bedingungen

Um der Determinismusfalle, in die der mechanische Materialismus führt, zu entgehen, muss man sich dafür öffnen, dass dieses Weltbild oder jedenfalls der Alleinerklärungsanspruch der Physik Newtons falsch sein könnte. Dann wird es möglich, einen unverstellten Blick auf die Phänomene zu bekommen. Nicht die Materie und die sie beschreibenden physikalischen Gesetze dürfen am Anfang der Analyse stehen, sondern die Freiheit selbst muss als zu erklärendes Phänomen ernst genommen werden. Es gehört zu unserem Begriff des Menschen, dass er frei ist. Freiheit ist eine ontologische Grundbestimmung menschlichen Lebens. Wir begreifen uns als Wesen, die tun oder lassen können, was sie wollen. Dass wir uns gegenseitig für die Konsequenzen unserer Handlungen zur Verantwortung ziehen, zeigt, dass wir Freiheit nicht als Illusion verstehen. Akzeptiert man dies, kann man nun an die Analyse menschlicher Freiheit gehen, dazu bietet es sich an, nach ihren Bedingungen zu fragen. Nur so wird auch ersichtlich, was es heißt, dass und in welchem Sinne jemand unfrei ist.

In Anlehnung an Thomas Buchheim¹⁸ möchte ich vier grundlegende Ebenen für das Verständnis von Freiheit auseinanderhalten und näher besprechen: 1. die Existenz lebendiger Organismen, deren innere Organisation es ihnen ermöglicht, aus sich heraus zu agieren; 2. eine Freiheit ermögliche Struktur der physischen Welt; 3. personale Selbstbestimmung, welche zur Meisterung von einzelnen Handlungen und zur Führung des Lebens als ganzem befähigt, und 4. die Existenz einer Gemeinschaft, welche die Freiheit des Einzelnen ermöglicht und befördert. – Wie bereits angedeutet,

¹⁸ Th. Buchheim, *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg 2006, S. 125.

können auf jeder dieser Ebenen Fallen für das Denken der Freiheit entstehen, denen es zu entgehen gilt.

3.1 Die innerer Organisation lebender Organismen

Wie müssen Lebewesen verfasst sein, damit Freiheit möglich ist? Um dies verstehen zu können, muss man den Dualismus von Geist und Materie überwinden. Spinoza nimmt sich dieser Aufgabe an. Er versucht sowohl das Problem Descartes' als auch das Hobbes' zu vermeiden. Er gibt Hobbes darin Recht, dass Subjekte nicht aus zwei voneinander getrennten Substanzen bestehen können, wie Descartes behauptet hatte. Doch auch dem Materialismus Hobbes' erteilt er eine Absage. Als höchste Kategorie darf nicht die Materie stehen, sondern eine sowohl die Materie als auch den Geist umfassende Substanz. Dies beruht unter anderem auf der grundlegenden Einsicht Spinozas, dass Gegenbegriffe in der Philosophie, wie etwa ‚Geist‘ und ‚Materie‘ oder auch ‚Freiheit‘ und ‚Notwendigkeit‘, nicht unabhängig voneinander existieren und besprochen werden können, sich auch nicht aufeinander reduzieren lassen, sondern vielmehr einander bedingen. Es lässt sich jeweils eine höhere Kategorie finden, in welcher die Entgegensetzungen aufgehoben sind. (Diese Einsicht machte Hegel später zur methodischen Grundlage seiner Dialektik.)

Materie und Geist sind bei Spinoza zwei Attribute einer einzigen Substanz. Auf diese Weise vermeidet seine Metaphysik, welche zum Teil auf die aristotelische bzw. mittelalterliche Ontologie zurückgreift, die Probleme, welche die beiden anderen genannten Ansätze mit sich brachten. Auch sie ist jedoch zu schematisch, um Freiheit wirklich begreifen zu können. Dies liegt daran, dass Spinoza Materie, Geist und Substanz zu Beginn seiner Ethik zu Groß-Prinzipien für das Verständnis der Welt als Ganzer stilisiert und es hernach nicht vermag, sie dem Verständnis von Lebewesen und ihren Besonderheiten anzumessen.

Um begreifen zu können, dass Lebewesen frei sind, muss man sie jedoch vom Unbelebten unterscheiden können, ihre besondere innere Organisation verstehen und einen angemessenen Begriff des tierischen Individuums entwickeln. Ein solcher findet sich z. B. bei Aristoteles sowie bei Schelling und Hegel, welche zur Überwindung des Geist-Seele-Dualismus an Spinoza anknüpfen, jedoch darauf achten, den Unterschied der Verfasstheit der unbelebten Welt und der Organismen herauszustellen. Die Analysen Des-

cartes, Hobbes und La Mettries verfehlten ihr Ziel, weil sie den Leib als Mechanismus verstehen. Auch die Analyse Kants bleibt auf halben Wege stecken. Dies liegt daran, dass Kant Lebewesen zwar als Organismen begreift, den Begriff des Organismus jedoch vom Mechanismus her zu verstehen versucht. Kant rüstet sozusagen den Mechanismus begrifflich zum Organismus auf. Auf diese Weise gelangt man jedoch nicht zu einem Vollbegriff des Organismus. Diesen muss man wie Aristoteles als erste *ousia* verstehen, also als ein aus sich heraus existierendes und eine mehr oder weniger arttypische Entwicklung nehmendes Lebewesen, welches als Ganzes Subjekt von Lebensäußerungen ist. Lebewesen sind etwas relativ Beharrliches, das sich im Wechsel der Zustände, Affektionen und Eigenschaften durchhält. Überdies sind Lebewesen einzeln und lassen sich numerisch voneinander unterscheiden. Sie haben Stoff und Form, bilden relativ beständige, unteilbare, separate Ganzheiten und sind als solche auch wahrnehmbar. Wenn man sie zerteilt, sterben sie, d. h. sie verlieren ihr Wesen. Lebewesen bestehen von sich aus, d. h. sie wurden nicht hergestellt, sondern geboren. Sie tragen das Ziel und den Zweck ihres Daseins in sich, sie entwickeln sich artgemäß, ohne dass dies von außen beeinflusst werden muss. Lebewesen sind nicht einfach nur existent, sondern zugleich Vertreter einer Art, diese brachte sie hervor und sie selbst tragen dazu bei, sie zu erhalten.

Man wird dem Organismus nicht gerecht, wenn man ihn als durch Wechselwirkungen seiner Organe untereinander bestimmtes oder als kybernetisch geregeltes System versteht, denn auch sensorische Selbstregulierung ist ein determiniertes Geschehen. Man muss vielmehr einen Organismusbegriff haben, welcher das Tier als Wesen, welches *lebt*, begreift. Leben ist nicht nur eine Eigenschaft oder ein Zustand, sondern eine Weise zu sein. Diese ist nicht einfach eine Folge von physikalisch verursachten Einzelergebnissen. „Zum Lebendigsein gehört [...], dass wir beständig Lebensäußerungen generieren, in denen wir unsere Existenz als dasselbe lebendige Individuum fortsetzen“, schreibt Buchheim. Dabei hat das Leben von der Geburt bis zum Tod eine die einzelnen Lebensäußerungen übergreifende zeitliche Struktur. Die einzelne Lebensregung überlagert gewissermaßen die Entwicklung, die der Organismus auf Grund seiner Artzugehörigkeit nimmt. Derartig komplexe Verursachungsstrukturen finden sich in der Welt des Unbelebten nicht. Ich möchte es mit einem Gleichnis versuchen: Das

Verhältnis zwischen einer einzelnen Lebensregung und der arttypischen Entwicklung ist von ähnlicher Art wie das Verhältnis einer einzelnen Episode zur Fabel (also Handlung) in einem Drama.¹⁹ Hier wie da ist, im Unterschied zu bloß physikalischen Prozessen, eine vorhergehende Begebenheit nicht als bloße Ursache einer darauffolgenden anzusehen, sondern Fortsetzung eines Geschehens, das seiner Form nach in groben Zügen vorgezeichnet ist.

Zu leben heißt, von der mechanischen Determination ausgenommen zu sein, sich aus sich selbst zu entwickeln und zu bewegen. Dieses Ausgenommensein von der Determination ist, jedenfalls hinsichtlich der inneren Organisation der Lebewesen, absolut zu denken, d. h. Lebewesen sind, um frei zu sein, so gebildet, dass das Ganze die Teile organisiert und bewegt. Es herrscht abwärts gerichtete Kausalität (*downward causation*)²⁰. Erklärungen zu Selbstorganisation und Selbstbewegung müssen deshalb gerade umgekehrt ablaufen, wie in den Naturwissenschaften üblich. Nicht die Teile bestimmen das Ganze, sondern umgekehrt das Ganze die Teile. Innerhalb von Organismen herrscht, wie Schelling es ausdrückt, die Form über den Stoff.

„Das Leben hängt an der Form der Substanz, oder für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Die Tätigkeit des Organismus hat daher auch nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz [Stofflichkeit] zum Zweck, sondern die Erhaltung der Substanz in dieser Form.“²¹

Lebewesen sind deshalb bis in die Mikrostruktur hinein zum Zwecke des Gesamtorganismus organisiert, und diese Organisation betrifft sowohl die Gestalt als auch die Funktion.²² Sämtliche Teile, also alle Organe, Gewebe, Zellen, Zellorganelle, aber auch die Moleküle und, so steht zu vermuten, selbst die feineren Strukturen, aus denen sie gebildet sind, übernehmen spezifische Aufgaben innerhalb des Organismus und werden zu diesem Zweck geformt. Die Moleküle des Lebens speichern Energie und Information und strukturieren sich im Dienste des Gesamtorganismus. Vergleichba-

¹⁹ Vgl. Aristoteles, Poetik 1450bff.

²⁰ Vgl. D. T. Campbell: *Downward causation* in Hierarchically Organized Biological Systems, in: Studies in the Philosophy of Biology, hrsg. von F. J. Ayala & T. Dobzhansky, 1974 (S. 179–186).

²¹ Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen, Leipzig 1968, S. 129.

²² Vgl., J. v. Uexküll, Theoretische Biologie, Frankfurt a. M. 1973.

re Prozesse finden sich im Unbelebten nicht.²³ Unterhalb der Molekülebene gibt es bisher keine biologische Forschung, weshalb man hier unkritisch auf die Modelle und Vorstellungen der Atomphysik zurückgreift. Dies ist mit Sicherheit ein Fehler. Lebewesen muss es möglich sein, die Struktur ihrer Teile auch unterhalb der Ebene der Moleküle selbst zu formen bzw. diese gezielt auszuwählen und aufzunehmen. Ein Indiz dafür ist meines Erachtens die konstante Konzentration bestimmter Isotope (z. B. der C14-Isotope) in allen organischen Materialien. Lebewesen nehmen nicht wahllos Stoffe aus der Umwelt zu sich, sondern ernähren sich nach Erfordernis ihres Selbsterhaltes. Dies ist eine Voraussetzung für vegetative Lebendigkeit. Uns Menschen zeigt sich dieses vegetative Erfordernis z. B. im Wunsch nach Abwechslung in der Kost oder auch im vom Üblichen abweichenden Appetit schwangerer Frauen. In der Regel verlangt uns nach dem, was Elemente enthält, die wir gerade brauchen, um in Form zu bleiben, also eine gesunde Entwicklung zu nehmen. Lebewesen erhalten sich jedoch nur, so lange sie leben, in ihrer Form. Sie sind auch nur, so lange sie leben, frei. Danach gehen die Stoffe, aus denen sie bestehen, wieder die üblichen ‚Wahlverwandtschaften‘, wie man es früher nannte (also chemischen Verbindungen) ein. Der Körper verwest. „Haut man einen Finger ab, so ist er kein Finger mehr, sondern geht im chemischen Prozeß zur Auflösung fort.“²⁴

Alles was sich in einem lebenden Organismus abspielt, sind Lebensäußerungen, egal ob sich Erregungspotentiale auf der Großhirnrinde aufbauen und entladen, im Verdauungssystem Prozesse des Stoffwechsels stattfinden oder sich im Blut Sauerstoffatome an Hämoglobinmolekülen anlagern. Aus diesen Gründen ist es uns auch prinzipiell nicht möglich, Lebewesen aus unbelebten Stoffen herzustellen. Auch Denken ist eine solche nicht künstlich herstellbare Lebensäußerung. Wir sind zwar in der Lage, mehr oder weniger komplizierte Mechanismen und Rechenmaschinen zu produzieren, aber diese können nicht denken, sondern nur von Menschen gewonnenes Wissen speichern und zuvor eingespeiste Algorithmen nachvollziehen. Folglich gibt es auch keine wirkliche ‚künstliche Intelligenz‘, sondern nur mehr oder weniger komplexe Rechenmaschinen. Umgekehrt ist es falsch,

²³ Vgl., N. Psarros, The Tiniest Parts of ... The Concept of Molecule in Chemistry, Physics and Biology, in: P. Janich, N. Psarros (Hg.), The autonomy of chemistry, Würzburg 1998.

²⁴ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 350, Zusatz.

Lebewesen als maschinen- oder computeranaloge Gebilde anzusehen. Die Rede vom ‚genetischen Programm‘ ist z. B. eine solche schiefen Analogie. Will man Leben verstehen, muss man mit seiner Analyse bei den komplexen Lebensregungen beginnen, also z. B. mit dem Phänomen der Freiheit, mit Denken und Handeln. Dies sind die eigentlichen Phänomene des Lebens. Die in einem Elektro-Enzephalogramm gemessenen Spannungspotentiale, z. B. beim Lösen einer Knobelaufgabe, sind physische Begleiterscheinungen des Denkens – mit dem sie eine Einheit bilden – und nicht dessen Ursache. Würde man nicht knobeln, gäbe es auch die gemessenen Erregungsmuster nicht. Die Neurowissenschaften begehen den Fehler, diese Begleiterscheinungen für das Eigentliche anzusehen und ihnen gegenüber die komplexen Lebensäußerungen wie Denken und Handeln zu Epiphänomenen herabzustufen. Damit erkennen sie jedoch die grundlegende natürliche Ordnung von Lebensphänomenen. Libets Experimente und ihre neurophysiologische Interpretation zeigen also nicht die Unfreiheit des Willens, sondern vielmehr, dass Physik und Physiologie alleine nicht ausreichen, um Lebensphänomene und eben auch Freiheit zu begreifen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Um Freiheit begreifen zu können, muss man von einem Dualismus ausgehen, der nicht Körper und Geist trennt, sondern vielmehr Lebewesen und Unbelebtes scheidet. Innerhalb der beiden Bereiche herrschen unterschiedliche Gesetze. Überträgt man sie von einem Bereich in den anderen, begeht man einen Kategorienfehler und zwar sowohl wenn man die Gesetze der unbelebten Natur auf Lebewesen als auch wenn man die Gesetze des Lebens auf die unbelebte Natur überträgt.²⁵

3.2 Der Aufbau der physischen Welt

Zu ihrer Verwirklichung ist Freiheit an Lebewesen gebunden. Außerhalb von Lebewesen gibt es keine Freiheit. Um Freiheit bzw. Unfreiheit zu verstehen, genügt es jedoch nicht, sich allein die innere Organisation von Or-

²⁵ Im Laufe der Philosophiegeschichte gab es Versuche in beide Richtungen. Die Vorstellungen schwanken zwischen hylozoistischen Positionen, welche eine total belebte Welt, und mechanistischen Positionen, welche eine total unbelebte Welt proklamieren. Ziel war es jeweils, einheitliche Beschreibungen für die Welt als Ganze zu erlangen. Auffällig ist, dass im ersten Fall der Kategorienfehler in der Regel bemerkt wird, im zweiten hingegen nicht: Wer Apparate oder Steine für belebt hält, wird verlacht, hingegen ernst genommen, wer Lebewesen als unbelebte mechanische bzw. kybernetische Systeme ansieht.

ganismen vorzunehmen,²⁶ sondern es bedarf zusätzlich einer grundlegenden Vergewisserung der Verfasstheit der Welt selbst. Die Welt muss so verfasst sein, dass sie Freiheit ermöglicht. Der Versuch einer solchen Vergewisserung findet sich bei Schelling und Hegel, welche die Welt als ganze unter Maßgabe der Existenz der Organismen ansehen. Geist und Materie werden dabei als gleichursprünglich angenommen. In einem solchen Bild lässt sich die Welt als sowohl nach materiellen als auch nach geistigen Prinzipien geordnet verstehen. Ein solches Weltbild macht Freiheit denkbar, weil in ihm das Geistige als Möglichkeit immer schon da ist, ehe es schließlich im Menschen zur Wirklichkeit kommt. Hegel schreibt in diesem Zusammenhang: „Der Geist ist ebenso vor als nach der Natur.“ (Enz. § 376) Noch expliziter wird dieser Gedanke bei Schelling, der davon spricht, dass Gott, verstanden als geistiges Prinzip, Seele der Welt, oder erstes Subjekt (bzw. Subjekt-Objekt), sich in die Welt entäußert und nach Durchschreitung der verschiedenen Stufen der unbelebten Materie sowie der pflanzlichen und tierischen Organisation im Menschen endlich wieder zum Bewusstsein wird, um schließlich im Geist der Gemeinschaft bzw. der Vernunft in der Geschichte wieder zu sich selbst zu gelangen. Wie man sich dies im Detail vorzustellen hat, sei dahingestellt. Wesentlich ist, dass sowohl bei Schelling als auch bei Hegel Geist in Potenz – und damit in eins die Möglichkeit zu Freiheit – als von Anfang an in der Welt seiend zu begreifen ist.

Wenn man mit einer geistlosen und nach mechanistisch-deterministischen Gesetzmäßigkeiten sich bewegenden Materie beginnt, wie Hobbes und jeder andere Vertreter eines Materialismus, bleiben Geist und Freiheit unbegreifbar, weil man nicht verstehen kann, wie sie aus einer nach deterministischen Gesetzen sich bewegenden Materie hervorgegangen sein können. Die Naturwissenschaften machen daher einen Fehler, wenn sie sich ausschließlich materialistisch orientieren und die Welt so erklären, dass Freiheit am Ende undenkbar ist.²⁷

²⁶ bzw. deren Wissen zu analysieren, wie Kant und letztlich auch Fichte es unternommen haben, für die die Welt nur in so weit von Interesse ist, wie sie als Objekt menschlicher Erkenntnis erscheint.

²⁷ Die Philosophie hat den Vorzug, es bei einer Strukturanalyse bewenden lassen zu können: Es gibt Lebewesen und es gibt Unbelebtes. Wie das eine aus dem anderen entstanden sein kann, ist eine nachgeordnete Frage. Eine mögliche Antwort darf jedenfalls nicht so ausfallen, dass sie sich einem Verstehen der gegenwärtig beobachtbaren Phänomene in den Weg stellt.

Heißt dies nun, dass die zentrale Prämisse der Physik von der kausalen Ge- schlossenheit der Welt falsch ist und stattdessen Indeterminismus herrscht? Nein, natürlich nicht. Der natürliche Lauf der Welt des *Unbelebt-Physischen* findet, wie die Physik es beschreibt, streng kausalmechanisch statt. Lebewesen können jedoch aus sich heraus in diesen Verlauf eingreifen. Sie sind begehrende Subjekte. Es ist ihnen möglich, aus Freiheit das Bedingungsgefüge nach ihrem Willen zu verändern, um so im Kleinen dem Lauf der Welt ein Stück weit eine andere Richtung zu geben, als er von selbst genommen hätte. Dabei ist es sozusagen ein Glück für uns, dass die Welt des *Unbelebt-Physischen* kausal geordnet ist. Handelnd sind wir auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, dass bestimmte Anfangsbedingungen vorhersehbare Wirkungen nach sich ziehen. Wäre dies nicht der Fall, würde aus Anfangsbedingungen Beliebiges folgen, könnte Handeln nicht gelingen.

Der Fehler des Physikalismus besteht also nicht darin, die unbelebte Welt als deterministisch anzusehen, sondern darin, Determinismus auch für Lebewesen zu behaupten (wie Thomas Hobbes oder Benjamin Libet). Genau so ist es ein Fehler, die Grenze zwischen Determinismus und Freiheit in die Lebewesen selbst zu verlegen, z. B. zwischen Leib und Seele (wie René Descartes) oder zwischen die Funktionsweise der einzelnen Organe und das Ganze des Organismus (wie Thomas Buchheim)²⁸. Es kann nicht sein, dass Lebewesen im Detail zwar kausalmechanisch, deterministisch funktionieren, im Ganzen aber doch frei sind. Die Grenze zwischen Freiheit und Determinismus geht nicht durch die Organismen hindurch, sondern fällt schlicht mit der Grenze von Unbelebtem und Belebtem zusammen. Lebewesen sind, wie Hegel es nennt, der Schwere (also den Gesetzen der Mechanik) entrissen. Physikalische Erklärungen scheitern an deren innerer Organisation.

„Das Tier hat zufällige Selbstbewegung, weil seine Subjektivität, wie das Licht, die der Schwere entrissene Idealität, eine freie Zeit ist, die, als der reellen Äußerlichkeit entnommen, sich nach innerem Zufall aus sich selbst zum Orte bestimmt.“²⁹

²⁸ Th. Buchheim, *Unser Verlangen nach Freiheit*, S. 124.

²⁹ Hegel, *Enzyklopädie* § 351. Hegel vermeidet auf der rein organischen Ebene den Begriff ‚Freiheit‘, um ihn für das Phänomen der Selbstbestimmung zu reservieren; deshalb spricht er von Zufall. Der Begriff ‚Zufall‘ ist dabei ganz formal zu verstehen, als Gegenbegriff zu ‚Notwendigkeit‘. Derart formal gefasst bedeutet Zufall alles, was nicht kausal determinierte ist. In diesem Sinne fällt sowohl organisches Streben als auch chaotisches Geschehen unter

3.3 Personale Selbstbestimmung

Doch selbst wenn man akzeptiert, dass Menschen wie alle anderen tierischen Lebewesen aus sich heraus begehrn und streben können und also nicht im mechanischen Sinne determiniert sind, ist damit nicht zugleich erwiesen, dass sie sich nicht, sozusagen auf einer höheren Ebene, trotzdem in einer Notwendigkeitsstruktur befinden, welche durch die Erfordernisse des Selbst- und Arterhalts bedingt ist. Tiere verhalten sich instinktiv. Zwar sind sie nicht mechanisch determiniert, aber deshalb noch lange nicht im vollen Sinne frei. Menschen sind tierische Lebewesen. Ohne Zweifel stehen auch sie unter den Erfordernissen des Selbst- und Arterhalts. Könnte es nicht sein, dass diese Erfordernisse des kreatürlichen Lebens unbemerkt alle unsere Entscheidungen beeinflussen, wir also insgeheim unsere ganze Intelligenz in deren Dienst stellen? Eine solche Position vertreten z. B. alle Anhänger sogenannter Triebkonzeptionen in der Nachfolge Schopenhauers oder Freuds. Sie befinden sich gewissermaßen in einer biologischen Determinismusfalle. – Ähnlich ist es, wenn man Verhaltensdispositionen genetisch erklärt, als vorprogrammiertes Geschehen.

Wie kann man dieser neuen Falle für die Freiheit entgehen? Auch hier muss man mit dem zu erklärenden Phänomen beginnen: Menschen können sich als Personen selbst zu etwas bestimmen. Dies unterscheidet sie von anderen Lebewesen, welche lediglich ihre organische Artform mehr oder weniger vollkommen verwirklichen können. Dies ist möglich, weil Menschen in ein Verhältnis zu ihren Bedürfnissen treten können. Sie können z. B. die Erfüllung von Wünschen aufschieben oder asketisch leben. Außerdem sind menschliche Wünsche von allgemeiner Natur, also im Unterschied zu tierischen nicht unmittelbar auf ein zufällig gerade vorhandenes Objekt fixiert.

Aus der Möglichkeit zur Selbstbestimmung erwachsen jedoch neue Aufgaben für den Menschen. Er muss eine Person werden, um vollkommen zu sein. Dies vermag er nur, wenn es ihm gelingt, sein natürliches Tempera-

den Begriff. Hegel meint nicht, dass Lebewesen im Inneren chaotisch funktionieren. Gemeint ist vielmehr die Möglichkeit der Tiere, willkürlich aus sich heraus etwas zu tun oder zu lassen. – Chaos ist keine ‚Freiheit zu‘. Daher ist mit Blick auf die innere Organisation von Lebewesen ein Verweis auf die Quantenphysik bzw. Heisenbergs Unschärferelation ein recht unglücklicher Versuch um der Determinismusfalle zu entgehen. Man gerät gewissermaßen vom Regen des Mechanismus in die Traufe der völligen Regellosigkeit.

ment zu zügeln (bzw. zu befeuern) und einen guten Charakter zu entwickeln. Die Entwicklung des Charakters lässt sich nach Platon und Aristoteles als Ordnung der Seelenteile verstehen.³⁰ Diese dürfen nicht unabhängig von einander wirken, sondern müssen unter den Einfluss der Vernunft gebracht werden. Ich will diese Ordnung kurz überschauen:

Aristoteles unterscheidet vier Seelenteile oder Lebensvermögen: *Nähr- und Wachstumsvermögen, Wahrnehmungsvermögen, Bewegungsvermögen und Denkvermögen*.³¹ Für jedes Lebensvermögen gelten unterschiedliche Gesetze. Pflanzen haben nur Nähr- und Wachstumsvermögen. Sie sind die ursprünglichsten Lebensvermögen und Voraussetzung für die Ausbildung der anderen. Tiere verfügen zusätzlich über Wahrnehmungs- und Bewegungsvermögen. Menschen haben alle vier Vermögen. Die Vermögen können als Stufen oder Grade zunehmender Freiheit verstanden werden. So sind bereits einfachste Organismen frei vom physischen Determinismus, allerdings auf einer niedrigen Stufe, z. B. behaupten sie sich gegen die zerstörerischen Einflüsse der Umwelt, haben einen Stoffwechsel und entwickeln sich gemäß dem Wesen ihrer Art von der Zeugung bis zum Tod. Von hier ist es allerdings noch ein ‚weiter Weg‘ bis zur Freiheit im umfassenden Sinne, also bis zu personaler Selbstbestimmung.

Ein guter Charakter zeichnet sich dadurch aus, dass er es versteht, auf ein gesundes Verhältnis zwischen allen seinen ‚Instanzen‘ zu sehen. Jede der Instanzen macht sich auf Dauer bemerkbar, wenn sie vernachlässigt wird: das Vegetative durch Kränklichkeit, das Sinnliche durch schlechten Geschmack, das Bewegungsvermögen durch Ungeschicklichkeit und der Geist durch Unbildung. Auch eine vorübergehende Störung der Ordnung zwischen den Seelenteilen wird empfunden. Sie macht sich entweder durch einzelne Affekte wie Hunger, Durst, Müdigkeit oder Langeweile bzw. ganz allgemein als Gereiztheit bemerkbar.³² Eine Beseitigung führt zur Stimmung der Aufgeräumtheit. Sie stellt sich ein, wenn allen Seelenteilen Recht widerfährt. Man ist unabgelenkt und kann ans Werk gehen. Bereits einfache Handlungen gelingen nämlich nur, wenn man konzentriert ist und seine

³⁰ Hegel spricht in diesem Zusammenhang von einem „System aller Triebe“. (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 17 Zusatz.)

³¹ Vgl. Aristoteles, Über die Seele, Buch 2.

³² Platon und Aristoteles erklären psychische Störungen nicht wie Freud als Wirkung verdrängter Triebwünsche, sondern als Unordnung oder besser noch Ungerechtigkeit zwischen den Seelenteilen.

Lebensregungen in vorher erlernte Handlungsformen zu bringen versteht. Dazu gehört einerseits die Kenntnis dieser Formen und andererseits Disziplin bei ihrer aktiven Ausfüllung. Man muss eine Tätigkeit anfangen und zu Ende bringen können. Dies gelingt nur, wenn man in der Lage ist, sich Ziele zu setzen und diese auch zu erreichen.

Handlungen sind keine beliebige Abfolge einzelner kleinerer Aktionen, sondern Verwirklichungen von Formen. Diese muss man erlernen. Die erlernte Handlungsform ist zugleich Maßstab zur Bewertung der richtigen Ausführung der Handlung selbst und ihres Produkts. Kleinkinder z. B. handeln nicht derart formorientiert. Dies liegt zum einen an ihrer Unkenntnis dieser Formen und zum anderen daran, dass bei ihnen die unterschiedlichen Seelenvermögen noch nicht der Vernunft unterstehen.³³ Ihr Verhalten ist spontan, deshalb lassen sie sich ablenken. Spontaneität alleine ist noch keine Freiheit im Sinne von Selbstbestimmung. Man darf nicht jedem Affekt oder Einfall nachgeben, wenn man eine Handlung planen und zu Ende führen will.³⁴

Die Selbstbestimmung betrifft jedoch nicht nur die einzelnen Handlungen, sondern auch das Leben als ganzes. Handlungen müssen geplant und Leben entworfen werden. Person sein hat eine ähnliche zeitliche Struktur wie Lebewesen sein, nur beruht diese in ihrem Zustandekommen nicht nur auf organischen Lebensäußerungen zum Weiterführen der arttypischen Entwicklung des Lebens von der Geburt bis zum Tod, sondern zusätzlich auf *Selbstbestimmung*. Selbstbestimmung meint zum einen *Selbstbildung* also

³³ Dies zeigt sich z. B. daran, dass man Kinder mitunter an ihre eigenen Vorhaben erinnern muss, um sie davon abzuhalten, ständig etwas Neues zu beginnen. Kinder brauchen Erzieher und Lehrer. Diese haben die Aufgabe sie zu vernünftigen Wesen zu erziehen.

³⁴ Andererseits setzen gerade originelle Handlungen Einfälle voraus. Spontane Einfälle haben Widerfahrnischarakter. Überhaupt ist die Entstehung der Gedanken unserem willentlichen Zugriff ein Stück weit entzogen. Gute Ideen kann man nicht erzwingen. Es ist allerdings möglich günstige Bedingungen zu ihrer Entstehung zu schaffen und unter ihnen zu wählen. (Umgekehrt ist es unmöglich, längere Zeit einfach nichts zu denken.) Ähnlich ist es mit der Lösung von Problemen. Diese muss man wälzen, d. h. sich umfassend über sie informieren, um sie dann wieder und wieder unter den verschiedensten Aspekten zu durchdenken. Die Lösung selbst scheint dann oft plötzlich auf, als wäre sie vom Himmel gefallen. Es sollte mich nicht wundern, wenn sie sich durch ein besonders heftiges Erregungspotential ankündigt. Was man dabei jedoch insgesamt im Auge behalten muss, ist, dass das Feuern der Neuronen und die übrigen messbaren elektrischen Phänomene des Gehirns Effekte von Lebensäußerungen sind und daher niemals nur physikalisch betrachtet werden dürfen.

die Herstellung einer gerechten Ordnung zwischen den Seelenteilen und den Erwerb von Kompetenzen und zum anderen *Selbstpositionierung* innerhalb der Gemeinschaft, welche durch die Übernahme bestimmter Rollen (z. B. Ämter) und deren guter Ausfüllung erfolgt. Die Gestaltung und Positionierung der Person ist gewissermaßen eine alle Einzelhandlungen überspannende Großhandlung.

Menschliche Individuen im Vollsinn sind also zunächst Organismen. Diese sind wie andere tierische Lebewesen auch als *ousia* zu verstehen, also als Einheit eines individuellen Leibes und einer allgemeinen arttypischen Form. Überdies sind Menschen aber auch Personen. Personen sind einerseits Individuen mit einem selbstgebildeten Charakter und andererseits selbstbestimmte Bürger, also Rollenträger innerhalb einer Gemeinschaft.

3.4 Freiheitlich verfasste Gemeinschaft

Selbstbestimmung setzt die Möglichkeit der Auswahl zwischen Lebensformen voraus. Diese kann nur eine Gemeinschaft dem Einzelnen zur Verfügung stellen. Gewissermaßen ist der einzelne Mensch für sich betrachtet also noch gar kein richtiger Mensch, also keine Person, und mithin auch nicht wirklich frei. Aus diesem Grund wird der Mensch von Aristoteles seinem Wesen nach zweifach bestimmt, nämlich einerseits als Vernunftwesen (*zoon logon echon*) und andererseits als Gemeinschaftswesen (*zoon politikon*). Genauso wie es zum Wesen oder zur Artform des Menschen gehört, vernunftbegabt zu sein, gehört es auch zu ihm, in einer Gemeinschaft zu leben. Um Freiheit begreifen zu können, kommt man nicht umhin, einen Blick auf diesen Teil seines Wesens zu werfen:

Die Gemeinschaft bietet grundlegende Voraussetzungen menschlicher Existenz, die außerhalb von ihr nicht geben sind. Sie ist es, die dem Einzelnen verschiedene Rollen zur Verfügung stellt, unter denen er diejenigen wählen kann, die er auszufüllen sich bestimmen will, um im vollen Sinne Person und Mensch zu werden. Außerdem lernt er von ihr die mannigfaltigen Sprach- und Handlungsformen, die er braucht, um in seinem Tun erfolgreich zu sein.

Die Gemeinschaft hat auch die Aufgabe Leben und Eigentum der Einzelnen zu schützen und bei Interessenkonflikten unter ihnen zu vermitteln. Sie kommt daher nicht ohne staatliche Institutionen aus, wie z. B. eine Verfassung und gesetztes Recht oder ein funktionierendes Bildungswesen. Die In-

stitutionen entbinden die Einzelnen davon, über jede Frage der Gestaltung des öffentlichen Lebens selbst befinden zu müssen. Die Einzelnen finden den Staat und seine Institutionen bereits vor, wenn sie zur Welt kommen, und können sich auf ihr prinzipielles Funktionieren verlassen. Gute Institutionen müssen eine Ordnung zur Verfügung stellen, in der zum Nutzen aller jeder das Seine tun kann. Innerhalb dieser Ordnung verpflichten die Bürger sich gegenseitig zum Tätigwerden im Rahmen ihrer Rolle bzw. ihres Amtes. Umgekehrt muss eine handelnde Person, welche in einer Gemeinschaft lebt, die Möglichkeit bekommen, ein Amt zu übernehmen und Tätigkeiten in seinem Rahmen auszuführen. Nur wer Verantwortung für sein Tun übernimmt, kann sich seine Tat schließlich auch wie einen Besitz persönlich zu rechnen und Lohn beanspruchen. Der Urlauber ist deshalb, wie Buchheim konstatiert, z. B. gerade nicht das Paradigma des freien Menschen. Nur bei einer ganz oberflächlichen Betrachtung erscheint derjenige besonderes frei, der keine Verantwortung übernehmen und nicht arbeiten muss. Auf besondere Weise unfrei ist daher auch der Arbeitslose, denn er ist nicht nur vorübergehend aus dem Freiheit ermöglichen gegenseitigen Verantwortungsgefüge der Gemeinschaft ausgenommen wie der Urlauber, sondern bekommt erst gar keine Verantwortung übertragen.

Bemerkenswerterweise ist es gewissermaßen auch erst dann möglich, im eigentlichen Sinne böse zu sein, wenn es eine Gemeinschaft gibt. Schelling und Hegel stellen heraus, dass zur individuellen Freiheit auch die Freiheit zum Bösen gehört, die böse Tat zugleich aber den Geist der Freiheit gefährdet, indem sie das Vertrauen zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft zerstört, welches Voraussetzung für Freiheit ist. Außerdem beschädigt man sich selbst als Person, indem man eine schlechte Handlung begeht. Z. B. kann man durch eine Straftat seine Position innerhalb der Gemeinschaft nachhaltig schädigen.³⁵

³⁵ Platon weist darauf hin, dass es hierbei nicht auf die Meinung anderer ankommt, sondern sich eine Person auch dann schädigt oder gar zerstört, wenn die Tat unentdeckt bleibt. Um dies zu explizieren bespricht er die Parabel vom Ring des Gyges. Gyges Ring macht unsichtbar, ermöglicht also, unbemerkt zu tun und zu lassen, was man will. Platon fragt, ob es für den Träger dieses Ringes trotzdem vernünftig ist, gerecht zu handeln. Er bejaht die Frage. Platon versteht Gerechtigkeit als gute Ordnung. Diese ist Voraussetzung für ein gutes menschliches Leben. Sie muss sowohl im Staatswesen als auch innerhalb der einzelnen Personen herrschen. Der Ungerechte schädigt sich selbst, weil er durch sein Tun diese Ordnung

Schluss

Abschließend möchte ich mit Rückgriff auf die im Laufe der Untersuchung gewonnenen Einsichten die am Anfang getroffene Unterscheidung von ‚Freiheit von‘ und ‚Freiheit zu‘ noch einmal näher bestimmen und darüber hinaus zeigen, dass der auf Spinoza und Hegel zurückgehende philosophische Topos: „Freiheit ist Einsicht in die Notwendigkeit“, welcher sich der Idee nach bereits bei Platon findet, gerade kein Ausdruck eines Zweifels an der Freiheit des Menschen ist, sondern vielmehr Inbegriff nachhaltiger, sittlicher Autonomie.

,Freiheit zu‘ und ‚Freiheit von‘

Auch die Unterscheidung in ‚Freiheit zu‘ und ‚Freiheit von‘ lässt sich nur dann angemessen verstehen, wenn man sie als Versuch der Analyse der Struktur, also des Bedingungsgefüges, von Freiheit betrachtet. Weder ‚Freiheit zu‘, ‚noch Freiheit von‘ allein erschöpfen den Begriff der Freiheit, also der personalen Selbstbestimmung. Sie eignen sich auch nicht zu ihrer definitorischen Bestimmung; das Fehlen einer der beiden Bedingungen verunmöglicht Freiheit jedoch.

Die Struktur der *Freiheit zu* betrifft die eigentliche Freiheitsmöglichkeit. Diese ist gebunden an die oben besprochenen inneren oder subjektiven Bedingungen für Freiheit, also 1. organismische Lebendigkeit, 2. Kompetenz, Einfallsreichtum und Disziplin bei der Durchführung von Entscheidungen und Handlungen und 3. Selbstbestimmung in der Lebensführung. Jede dieser Bedingungen kann auf vielfältige Weise nicht erfüllt sein, was zum Hindernis für Freiheit werden kann. Die organismische Lebendigkeit kann z. B. durch die verschiedensten Krankheiten oder Missbildungen behindert sein. Auch findet sie im Moment des Todes ein Ende. Die Durchführung von Handlungen kann durch Einfallslosigkeit, Entscheidungsschwäche oder Inkompetenz (also Unkenntnis der Handlungsformen) verunmöglicht werden. Auch die Lebensführung kann misslingen, z. B. wenn man es nicht schafft, eine Aufgabe zu finden, für die man sich eignet. Dies kann sowohl geschehen, wenn man sich selbst überschätzt, als auch wenn man zu wenig Zutrauen zu sich hat.

Freiheit von ist der ‚Freiheit zu‘ nachgeordnet, denn sie betrifft lediglich

und mithin eine Voraussetzung seiner eigenen Existenz untergräbt. (Vgl. Platon, Staat, zweites Buch.)

Rahmenbedingungen der eigentlichen Freiheitsmöglichkeit. Recht gut lässt sich dies am Beispiel des sogenannten ‚freien Falls‘ verstehen. Von einem freiem Fall spricht man in der Physik dann, wenn außer der Gravitation keine weiteren Kräfte im Spiel sind. Es ist ein Fall, der frei von Zwängen und Hindernissen ist. Aber natürlich ist z. B. ein fallender Stein nicht frei im eigentlichen Sinne, also nicht frei zu etwas, sondern im Gegenteil vollkommen determiniert. Präziser wäre es daher, vom ‚ungehinderten Fall‘ zu sprechen. Etwas ganz anderes ist es, wenn man ein gefangenes Tier oder einen gefangenen Menschen frei lässt. Hier bewirkt die Beseitigung des Hindernisses eine Wiederherstellung der Freiheit, welche der Möglichkeit nach im Lebewesen längst angelegt war, aber durch die Gefangenschaft an ihrer Entfaltung gehindert wurde.

Äußere Hindernisse für die Freiheit des Menschen sind nicht nur Gitter und Fesseln, auch überregulierende Gesetze oder autoritäre Familien-, Schul- oder Arbeitssituationen können diese Rolle spielen. Überhaupt können die Gemeinschaft und ihre Institutionen so schlecht verfasst sein, dass sie Freiheit behindern oder gar verunmöglichen und je nach dem zu einer unvollständigen ‚Freiheit von‘ oder ‚Freiheit zu‘ führen. In Gemeinschaften, die auf Ungleichheit unter den Menschen, also auf Herrschaft und Knechtschaft, beruhen kann z. B. jeweils nur ein Teil der Menschen Person im Vollsinn werden. Doch auch wenn formal Gleichheit hergestellt ist, kann trotzdem Freiheit unmöglich sein, z. B. wenn ein Zustand herrscht, in dem wie im Naturzustand Hobbes‘ ein ‚Krieg aller gegen alle‘ wütet. Ebenso ist totalitäre Gleichschaltung per Gesetz mit Freiheit unverträglich. Eine gute Gemeinschaft muss dem Einzelnen ermöglichen sein besonderes eigenes Leben zu leben. Dies heißt jedoch nicht, dass Freiheit darin besteht, dass jeder jederzeit seinen Willen kriegt:

„Der gewöhnliche Mensch glaubt frei zu sein, wenn ihm willkürlich zu Handeln erlaubt ist, aber gerade in der Willkür liegt, dass er nicht frei ist. Wenn ich das Vernünftige will, so handele ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt: in einer sittlichen Handlung mache ich nicht mich selbst, sondern die Sache geltend.“³⁶

³⁶ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 15, Zusatz. Diese Passage ist auch gegen Kants allgemeines Prinzip des Rechts gerichtet, welches besagt: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann.“ (Kant, Metaphysik der Sitten, 230-231.) Auf Basis eines solchen Grundsatzes entsteht noch keine freie Gemein-

Dieser Gedanke Hegels, lässt sich auf die Formel: „Freiheit ist Einsicht in die Notwendigkeit“ bringen, der ich mich zum Abschluss zuwenden will.

Freiheit, Einsicht in die Notwendigkeit?

Diesen Gedanken zu verstehen, der sich in jeweils modifizierter Weise auch bei Schelling und Marx findet, ist für Hegel ein Schlüssel zum Verständnis des Wesens der Freiheit des Menschen. Der Gedanke besagt, dass Freiheit ohne Notwendigkeit nicht möglich ist. Sowohl Indeterminismus innerhalb der Natur als auch anarchische Regellosigkeit in der Gemeinschaft sind mit Freiheit nicht verträglich. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Freiheit in nichts weiter als einer resignativen oder auch bekennenden Einsicht in den materialdeterministischen Lauf der kosmischen Welt bzw. den prozesshaften Lauf der menschlichen Geschichte besteht.³⁷ Fälschlicherweise wird der Satz in der Nachfolge Spinozas, Schopenhauers und Marx' bzw. auch in der Neurophysiologie oft so verstanden, wodurch er, entgegen der Intention seiner geistigen Väter, Formel eines Bekenntnisses zum Glauben an die Determiniertheit wird.

Man versteht den Gedanken schon besser, wenn man ihn als Explikation

schaft. Eine Gemeinschaft entsteht erst, wenn Recht auf Gerechtigkeit zielt. „Deswegen ist es für jede Gesellschaft wichtig, die Verdächtigung des Rechts und seiner Ordnungen zu überwinden, weil nur so Willkür gebannt und Freiheit als gemeinsam geteilte Freiheit gelebt werden kann. Die rechtlose Freiheit ist Anarchie und darum Freiheitszerstörung. Der Verdacht gegen das Recht, die Revolte gegen das Recht wird immer dann auffbrechen, wenn das Recht selbst nicht mehr als Ausdruck einer im Dienst aller stehenden Gerechtigkeit erscheint, sondern als Produkt von Willkür, als Rechtsanmaßung derer, die die Macht dazu haben.“ (Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: J. Habermas/ J. Ratzinger (Hg.) Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005, S. 42).

³⁷ Überlegungen zur Möglichkeit der Entwicklung der Gemeinschaft können in eine weitere Falle für das Freiheitverständnis führen, in einen *Geschichtsdeterminismus*. Eine solche Position kann man vertreten, selbst wenn man die einzelnen Menschen als selbstbestimmte Personen versteht. Geschichtsdeterministen können sowohl eine Heils- als auch eine Verfallsgeschichte erzählen. Entscheidend für diese Form des Determinismus ist, dass der Lauf der Geschichte als zwangsläufiges Geschehen angesehen wird, auf welches wir Menschen keinen Einfluss haben. Karl Marx schreibt z. B. eine Heils- und Oswald Spengler eine Verfallsgeschichte. Um dieser Variante des Determinismus zu entgehen muss man wie etwa Schelling oder Hegel eine *Ideengeschichte* schreiben. Danach hat der Geist der Gemeinschaft Projektcharakter und orientiert sich an einem vernünftigen Ziel. Dieses Ziel ist eine Form von Gemeinschaft, die von den Mitgliedern anerkannt wird, weil sie für alle ein nachhaltiges gutes Leben ermöglicht.

folgender begrifflicher Struktur auffasst: Menschliche Freiheit ist in vielfältigster Weise auf ein komplexes Gefüge von Bedingungen angewiesen, ohne die sie nicht bestehen kann. Viele der Bedingungen haben auf ihre Weise einen eigentümlichen doppelten Notwendigkeitscharakter, derart, dass sowohl ein ‚Zuviel‘ als auch ein ‚Zuwenig‘ davon Freiheit verunmöglichen kann. Freiheit beruht auf der Einsicht in diese Struktur, auf der Einsicht darein, dass einerseits, was man als Hemmnis der Freiheit anzusehen geneigt ist, sie oft allererst ermöglicht, und andererseits, was man als Voraussetzung der Freiheit anzusehen gewohnt ist, sie gerade verhindern kann. Einige Beispiele: Handlungsformen und Schemata sind für freies Handeln unabdingbar, aber wer sie zu strickt befolgt wird zum Prinzipienreiter und kann genauso scheitern, wie der, der sich gar nicht an sie hält. In ähnlicher Weise sind gesellschaftliche Normen und gesetztes Recht notwendig, um Freiheit zu ermöglichen. Doch kann es zum Problem der Überregulierung kommen, welche unfrei macht. Eben deshalb ist die stetige Erneuerung der Regeln der Gesellschaft Bedingung für Freiheit. Diese kann jedoch ihrerseits in Reformaktionismus ausarten und dadurch zu einer die Freiheit beeinträchtigenden Verunsicherung führen.

Doch es gehört noch mehr dazu, wirklich frei zu Handeln, als die bloße Einsicht in die Bedingtheit allen menschlichen Tuns: Man muss mitdenken, wenn man etwas tut, gewissenhaft sein. Der Gewissenhafte stellt sich handelnd die Frage danach, wer er selbst sein und in was für einer Gemeinschaft bzw. Welt er leben will. Gradmesser dabei ist jeweils die Möglichkeit der Entfaltung seiner selbst und aller anderen Menschen als selbstbestimmter Personen in einer die Freiheit nachhaltig befördernden staatlichen Gemeinschaft. Für Platon und Sokrates besteht sittliche Freiheit im vollen-deten Wissen um das Beste, wozu es einer Art „Messkunst der Seele“ be-darf.³⁸ Damit haben wir zugleich die eigentliche Bedeutung der Formel, dass Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit ist, gewonnen:

„Der sittliche Mensch ist sich des Inhalts seines Tuns als eines Notwendigen, an und für sich Gültigen bewusst und leidet dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, dass diese viel-mehr erst durch dieses Bewusstsein zur wirklichen und inhaltsvollen Freiheit wird, im Un-terschied von der Willkür als der noch inhaltslosen und bloß möglichen Freiheit.“³⁹

Diese Sicherheit im Urteilen, die es braucht, um in komplexen Situation tu-

³⁸ Platon, Protagoras, 356e.

³⁹ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften § 158, Zusatz.

gendhaft zu handeln, also unmittelbar zu sehen, was zu tun ist, kann man nur durch sittliche Bildung erreichen. Sie ist die Basis für urteilskräftige Einsicht in die Erfordernisse komplexer Situationen. Maßgabe dabei ist, dass das Bedingungsgefüge für Freiheit aufrecht erhalten oder besser immer wieder hergestellt wird, denn nur wenn man frei ist, ist auch gutes Handeln und Leben möglich. Die eigene Person sowie die Gemeinschaft in der man lebt in guter Ordnung zu wissen ist für den Tugendhaften ein Bedürfnis, welches alle anderen Affekte hintanstellt. Der Tugendhafte will aus Freiheit das Gute.⁴⁰ Er würde es als Zwang erleben, wenn er es nicht tun dürfte und als Ohnmacht wenn er es nicht könnte. – Dabei ist gutes Handeln nicht etwa durch Leibfeindlichkeit gekennzeichnet, sondern sieht auf Eintracht von Geist und Leib. Je nach Situation kann gutes Handeln deshalb unter Umständen darin bestehen, klaglos Entbehrungen und Hunger zu ertragen, etwa während einer Rettungsaktion, oder aber bei einem Festessen tüchtig mitzuhalten.

⁴⁰ Handeln nach moralischen Prinzipien ist allenfalls ein schwaches Hilfsmittel für den, der nicht wirklich tugendhaft ist, sich aber trotzdem sozialkonform verhalten will. Die Prinzipien stoßen aber bald an Grenzen und werden inhuman, wenn man sich strikt an sie hält. Auch wird es, wie z. B. Kant bemerkt, schwierig in Situation, in denen verschiedene Prinzipien verpflichtend sind. (Vgl. Kant, Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.) Aus diesen Gründen nennt Schelling die Orientierung an Prinzipien abfällig „Pest aller Moral“. Er geht sogar soweit demjenigen Gewissenhaftigkeit abzusprechen, „der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muss, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechttun zu entscheiden.“ (Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart 1995, S. 111.) Ähnlich anfällig sind Kalkulationen nach Maßgabe von Präferenz-Bilanzen, wie sie Jeremy Bentham und andere Vertreter des Utilitarismus zur Lösung von Fragen des guten Handelns vorschlagen. Was der Mehrzahl nützt, kann für den Einzelnen tödlich sein, deshalb ist es nicht per se gut und kann folglich auch keine wirkliche moralische Orientierung leisten.

Katinka Schulte-Ostermann

Freiheit in einer determinierten Welt

In seinem Aufsatz „Der Weg aus der Determinismusfalle“ geht Peter Heuer von dem ersten Satz an von der These aus, dass Freiheit nur möglich ist, wenn der Determinismus widerlegt werden kann. Dort wo Determinismus herrsche, könne keine Freiheit sein. In diesem kurzen Kommentar möchte ich diese Kernthese in Frage stellen. Es soll gezeigt werden, dass Determinismus und Freiheit nicht einander ausschließende Begriffe sind, sondern dass der Begriff der Freiheit notwendig die Existenz von determinierten Prozessen einschließt und Freiheit daher gerade nicht darin bestehen kann, aus dem ‚Nichts‘ heraus aktiv zu werden. Im Folgenden soll diese Notwendigkeit von determinierten Prozessen für die Möglichkeit von Freiheit in den von Heuer unterschiedenen Ebenen dargestellt werden.

1. Freiheit von lebendigen Organismen.

Auf der Ebene biologischer Wesen führt Heuer den Begriff der Freiheit als Fähigkeit ein, aus sich heraus zu existieren. Nicht die physikalischen Gesetze konstituieren die Entwicklung, den Bestand und das Vergehen von Lebewesen, sondern die Wesen als Lebens-Einheiten, die nicht auf ihre einzelnen biologischen und biochemischen Bestandteile zurückführbar seien. Es handle sich hier, so Heuer, um eine Top-Down-Verursachung. Doch ist es wirklich plausibel anzunehmen, dass Lebewesen völlig aus sich heraus bestehen? Heuers Darstellung erweckt den Anschein, als ob jedes Lebewesen ein völlig autarkes Individuum wäre, welches sich vollständig aus sich selbst heraus konstituiert und dabei bestimmt, wie sich seine einzelnen Organe und Zellen zu einander verhalten. Ein Bild, das so nicht stehen gelassen werden kann. Lebewesen sind in Bezug auf ihre Existenz in Raum und Zeit durchaus nicht autark, sondern an eine Vielfalt von externen Faktoren gebunden. Und nur weil diese Faktoren determiniert sind, kann sich das Individuum überhaupt erst entwickeln. Gäbe es in der Welt keine determinierten Prozesse, dann wäre jegliches Leben und somit die von Heuer eingeführte Freiheit lebender Wesen unmöglich, da kein Wesen jemals die Fähigkeit entwickeln könnte, sich in einer für es angemessenen Art in der Welt zu verhalten. Die Unvorhersehbarkeit und damit die Unverlässlichkeit externer Faktoren lassen es nicht zu, von einem in irgendeiner Weise sinnvollen Verhalten zu sprechen. Es scheint daher eine wesentliche Be-

dingung für die Freiheit lebendiger Organismen zu sein, dass ihr Verhalten sich an den externen determinierten Gegebenheiten sinnvoll orientiert. Und sinnvoll heißt im Fall einfacher Organismen, dass ihr Verhalten ihrem eigenen und dem Fortbestand ihrer Art dienlich ist.

2. Personale Selbstbestimmung

Mit dem Begriff der personalen Selbstbestimmung nimmt Heuer eine erste Einführung des Begriffs der Freiheit vor. Für Tiere und damit auch in einem gewissen Sinne für Menschen führt er eine weitere Art der Determiniertheit ein, die darin besteht, dass tierisches und damit auch menschliches Handeln durch Instinkte bestimmt wird, welchen biologische Wesen vollständig unterworfen sein können. Menschliches Handeln, so Heuer, werde nun nicht vollständig durch Instinkte determiniert, sondern der Mensch könne sich ihnen gegenüber verhalten. Er ist also in der Lage, zu tun, was seinem Instinkt widerspricht. Aber folgt daraus, dass er auch wollen kann, was er will? Um dieses zu klären, kann man zunächst fragen, was unter einem Instinkt zu verstehen ist. Wird Instinkt so definiert, dass es ein Verhalten ist, was bei jedem Mitglied einer Art durch bestimmte externe Faktoren notwendig verursacht wird, dann kann auf den Vorschlag Heuers erwidert werden, dass Menschen genauso wenig wie andere biologische Wesen gegen ihre Instinkte handeln können. Was Menschen eventuell von Tieren unterscheidet, ist, dass sie weniger Instinkte besitzen als diese und somit ihr Handeln durch andere Faktoren als den Instinkten bestimmt wird. D. h., selbst wenn Menschen nur wenigen – oder vielleicht gar keinen – Instinkten unterworfen sind, dann bedeutet dies nicht, dass mit dem Verschwinden dieses determinierenden Faktors keine neue Form der Determination verbunden ist. Heuer trägt diesem Umstand Rechnung, wenn er darauf verweist, dass Handlungen keinesfalls beliebige Abfolgen von Ereignissen sind, sondern dass, um handeln zu können, die Menschen die Fähigkeit haben müssen, ihre verschiedenen Wünsche, Überzeugungen und Vermögen in einen sinnvollen Zusammenhang zu stellen. An die Stelle des Instinkts tritt daher die Vernunft, die nun den Willen determiniert. Ein Mensch, dessen Verhalten weder durch Instinkte noch durch Gründe bestimmt wird, dürfte kaum als ein Wesen mit einem freien Willen gelten. Willensfreiheit bedeutet daher gerade nicht völlige Indeterminiertheit des Willens, sondern seine Bestimmung durch Gründe, die nun selbst wieder nicht völlig im Be-

lieben des einzelnen Individuums liegen können – so wenigstens, wenn man Wittgensteins Privatsprachenargument gelten lässt. Gründe wie Überzeugungen, Wünsche, Neigungen und konkrete Fähigkeiten sind dem Handelnden gegeben und dürfen nicht von dessen willkürlicher Annahme oder Ablehnung abhängig sein. Individuen, die rein willkürlich Überzeugungen, Wünsche und Neigungen annehmen und wieder ablegen, ohne dass dieses Verhalten in irgendeiner Weise interpersonal nachvollziehbar wäre, können kaum als handelnde Personen betrachtet werden und gelten damit erst recht nicht als frei. Überzeugungen, Neigungen und Wünsche determinieren also das menschliche Verhalten und ermöglichen so erst eine sinnvolle Anwendung des Begriffs der Freiheit. Es kann sogar noch allgemeiner gesagt werden, dass die Rede vom Willen nichts anderes bedeutet, als dass ein Wesen in seinem Verhalten durch ihm interne Gründe bestimmt wird. Es könnte nun eingewandt werden, dass dies richtig sein mag, dass aber Überzeugungen, Neigungen und Wünsche frei seien, da sie nicht von den physikalischen Gegebenheiten determiniert würden. Allerdings würde dies, selbst wenn es so wäre, nicht dazu führen, dass sie selbst nicht eine notwendige Bedingung für das menschliche Handlungsvermögen wären, in dem sie es determinieren, und zweitens würde mit dieser Auffassung ein seltsamer Dualismus verbunden sein, in dem der Gehalt von Überzeugungen, Neigungen und Wünschen völlig losgelöst von der physikalischen Gegebenheit der Welt wäre. Menschliches Verhalten würde demnach von Faktoren bestimmt werden, die nichts mit der menschlichen Einbettung in der physikalischen Welt zu tun hätten. Vor dem Hintergrund einer solchen Auffassung wäre es ein völlig unerklärliches Wunder, dass Menschen als biologische Wesen überhaupt existieren können, da ihre Entwicklung und ihr Überleben, wie das eines jeden biologischen Wesen, von einer sinnvollen Interaktion mit den externen determinierten Gegebenheiten abhängig ist.

3. Freiheitlich verfasste Gemeinschaft

Es lassen sich bisher drei verschiedene Arten der Determination unterscheiden, die in je unterschiedlicher Weise die Möglichkeit von Freiheit bedingen:

- i) physikalische Determination,
- ii) biologische Determination (Instinkt),
- iii) kognitive Determination (Wille).

Auch wenn nur mit knappen Bemerkungen darauf verwiesen wurde, so halte ich die Auffassung, dass diese drei Formen der Determination in Abhängigkeit voneinander stehen, für grundsätzlich berechtigt, insofern die kognitive Determination die biologische und die biologische wiederum die physische voraussetzt, womit jedoch keinesfalls ein Reduktionsanspruch vertreten werden soll. Mit der von Heuer eingeführten dritten Ebene der Freiheit ist eine weitere Ebene der Determination verbunden, die ich als kulturelle/soziale Determination bezeichnen möchte. Sie nimmt jedoch insofern gegenüber den anderen drei Ebenen der Determination eine Sonderstellung ein, als dass, wie oben schon angedeutet, die individuelle Fähigkeit, nach Gründen zu handeln, nicht unabhängig von der Einbettung des Individuums in einer Gemeinschaft bestehen kann. Nur eine solche Gemeinschaft stellt, wie es Heuer auch herausarbeitet, die Handlungsschemata zur Verfügung, unter die das einzelne Individuum seine Handlungen fassen und an denen es den Erfolg oder Misserfolg seiner Handlungen beurteilen kann. Einerseits bedingt also die Gemeinschaft überhaupt die Fähigkeit der Menschen, aus Gründen handeln zu können, andererseits ist aber damit zugleich eine neue Art der Bestimmung des menschlichen Verhaltens durch externe Faktoren verbunden. Menschliche Individuen, die in einer Gesellschaft leben, sind an ihre Vorgaben, ihre Anforderungen und Gesetze gebunden. Eine Mutter und Ärztin wird im Alltag kaum darüber reflektieren, ob sie vielleicht einfach mal blau macht und Shoppen geht. Die Abläufe ihrer Tage werden im Gegenteil in der Regel schon Wochen vorher relativ genau durch ihren Beruf, die Kinder und den Partner festgelegt sein. Es wird kaum eine Handlung geben, die sie unabhängig von den Bedürfnissen, Handlungen und Erwartungen anderer vollzieht. Ihre Handlungen können daher als durch diese Faktoren vollständig bestimmt betrachtet werden. Menschen, deren Handlungen kaum oder niemals in diesem Sinne durch das soziale Miteinander bestimmt werden, gelten dabei gerade auch aus Heuers Sicht nicht als frei. So gilt der allein stehende, sozial isolierte Arbeitslose, der kaum durch jemanden anderes als sich selbst in seinen Handlungen bestimmt wird, gerade nicht als das Paradigma des freien Menschen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Freiheit des Menschen von den vier Formen der Determination (physische, biologische, kognitive und kulturelle/soziale) abhängig ist. Nur wenn ein Wesen in der

Regel diesen vier Formen der Determination unterliegt, hat es die Fähigkeit zu handeln. Die Fähigkeit zu handeln bedeutet allerdings nichts Anderes, als in seinem Verhalten frei zu sein. Somit steht der Begriff der Freiheit nicht im Widerspruch zum Begriff der Determination, sondern kann im Gegenteil über diese vier Ebenen der Determination bestimmt werden.

Lars Osterloh

Der Schlüssel zur Freiheit?

Die Freiheitsproblematik ist für die Philosophie so prägend, dass eine Abhandlung darüber sich geradezu zwangsläufig über alle historischen Epochen erstrecken muss, um einen möglichst klares Bild des Freiheitsverständnisses zu geben, über das man sprechen möchte. Die Einbeziehung der vergangenen Epochen dient selbst der Verteidigung der Freiheit. Nicht nur, weil sie gewichtige Argumente vorzuweisen hat, sondern auch, und da setzt Peter Heuer an, weil eine umfassende Perspektive den Blick erst für die theoretischen Grundlagen des eigenen Handelns öffnet, in dem Sinne, dass (wie z. B. in der Wissenschaft) die gegenwärtig geltenden Grundannahmen mit anderen konfrontiert werden, so dass jene nicht mehr bloß vorausgesetzt, sondern ihre Heranziehung gerechtfertigt werden muss.

Gegenwärtig wird die Annahme von Freiheit vorwiegend von Seiten der Naturwissenschaften bestritten. Entsprechend bezieht sich Peter Heuer auf prominente Experimente aus diesem Bereich, die im Rahmen der naturwissenschaftlichen Überzeugungen ein Beleg für die menschliche kausale Determiniertheit darstellen. Die Experimente von Benjamin Libet begründen die kausale Determiniertheit des Menschen dadurch, dass bei einer Handlung eine physikalisch messbare Hirnaktivität „immer Bruchteile von Sekunden vor dem Zeitpunkt anstieg, den die Personen [d. h. die Probanden; L.O.] sich als ‚Jetzt!‘ ihres Entschlusses zur Handbewegung gemerkt hatten.“ Der zugrundeliegende Gedanke, der zu einer deterministischen Überzeugung führte, ist also der, dass ein kausales Ereignis einem als frei gedachten Bewusstseinszustand voraus geht, so dass dieser Zustand als Wirkung der Ursache der gemessenen Hirnaktivitäten (und nicht als frei) gedeutet wird.

Peter Heuer übt nun gar keine Kritik an den Experimenten selbst, sondern an dem Glauben, Freiheit in den Naturwissenschaften auf der Basis ihrer

theoretischen Grundannahmen finden zu können. Sofern sich die Naturwissenschaften mit Menschen und anderen Lebewesen beschäftigen, ist es sicherlich nicht abwegig, auch dort die Frage nach menschlicher Freiheit zu stellen. Allerdings hängt es dann von den spezifischen wissenschaftlichen Grundannahmen und deren Umsetzung in der Praxis ab, ob man sie überhaupt finden bzw. nachweisen kann, wenn man den Versuch dazu unternimmt. Dazu ist es für den Forscher notwendig, die Möglichkeit von Freiheit nicht bloß als Hypothese zu setzen, sondern deren Möglichkeit im systematischen Zusammenhang der Grundannahmen der eigenen Disziplin einzuräumen. Daher wäre die Frage, ob Libet eine solche Möglichkeit gesehen hat. Nach Peter Heuers Darstellung war dies nicht Libets Versäumnis. Vielmehr fällt diese Reflexion auf die eigenen Grundlagen gar nicht in den Tätigkeitsbereich des forschenden Wissenschaftlers. Somit wird Libet gewissermaßen entlastet, sein Projekt scheint dabei umso verwegener zu sein. Diese Unterlassung holt nun der Philosoph Peter Heuer nach, indem er den Sinn der Experimente hinterfragt. Damit ist zugleich gesagt, dass man den Geltungsbereich einzelner Aussagen für deren Bewertung immer mitberücksichtigen muss.

Philosophisch beginnt die Auflösung des Spannungsverhältnisses zwischen deterministischen Grundannahmen und der Suche nach Freiheit bei der Alternative zwischen Descartes' und Hobbes' Weltbild: „Entweder Descartes hat recht und es gibt ein von der Materie unabhängiges Bewusstsein, dann gibt es auch Freiheit, oder Hobbes hat recht und das Bewusstsein ist an Materie (also an physiologische Prozesse) gebunden; dann gibt es keine Freiheit.“

Die Annahme, dass Bewusstsein an Materie „gebunden“ ist, drückt eine doppelte Problematik aus. Zum einen ergibt sich daraus, dass der Geist völlig immateriell ist und zum anderen, dass die Materie vom Geist unbeeinflusst durchgängig kausal bestimmt ist. Daher überrascht es auch nicht, im naturwissenschaftlichen Experiment keine Freiheit nachweisen zu können. Diese Unzulänglichkeit im Weltbild berechtigt Peter Heuer, ein anderes Weltbild vorzuschlagen.

Als Weltbild, das dadurch gekennzeichnet ist, theoretische Grundüberzeugungen auszudrücken, muss es schon die Möglichkeit von Freiheit explizit oder implizit einschließen. Auch wenn Freiheit somit nicht bewiesen werden soll, muss sich doch ihre Rolle in concreto aufweisen lassen, so dass

das Weltbild in der Praxis seine Bestätigung findet, wenn es aufrechterhalten werden soll.

Das von Peter Heuer vorgeschlagene Weltbild unterscheidet sich vom naturwissenschaftlichen darin, dass es den Geist-Materie-Dualismus zu einer Einheit zusammenführt, die er im Rekurs auf Spinoza „Substanz“ nennt und die die Einheit der Lebewesen als natürliche Organismen bildet. Für den Organismus ist kennzeichnend, dass er als ganzer seiner spezifischen Form nach seine Bestandteile strukturiert. Und weil er sie selbst (durchaus kausal) strukturiert, unterliegt er nicht den kausal-mechanischen Gesetzen wie es Unbelebtes tut, das vollständig physikalisch beschrieben werden kann. Daher kommt er zu dem Ergebnis: „Der Fehler des Physikalismus besteht also nicht darin, die unbelebte Welt als deterministisch anzusehen, sondern darin, Determinismus auch für Lebewesen zu behaupten.“ Die Konsequenz für die Deutung der Libet-Experimente fällt entsprechend aus: „Die in einem Elektro-Enzephalogramm gemessenen Spannungspotenziale [...] sind physische Begleiterscheinungen des Denkens – mit dem sie eine Einheit bilden – und nicht dessen Ursache.“ Der menschliche Organismus kann also aufgrund seiner formspezifischen Entfaltung denken. Diese Denkakte sind wiederum physikalisch messbar, ohne dass man schon eine Kausalrelation unterstellen müsste.

Dieser menschliche Organismus ist schon deswegen frei, weil er ein Organismus ist. Daher sind auch Pflanzen und Tiere als Organismen frei. Allerdings muss der Organismus seiner spezifischen Lebensform auch tatsächlich entsprechen, um wirklich frei zu sein. D. h. die eigentümlichen Vermögen müssen wirksam sein. Peter Heuer folgt hier Aristoteles, indem er dessen Unterscheidung in Nähr- und Wachstumsvermögen, Wahrnehmungsvermögen, Bewegungsvermögen und Denkvermögen heranzieht, von denen nur der Mensch alle besitzt. Wenn die Freiheit aber aus dem Wirken dieser Vermögen resultiert, muss geklärt werden, wie sich diese Vermögen beim Menschen zueinander verhalten, um einen einheitlichen Organismus zu bilden. Nach Peter Heuer (der sich Platon und Aristoteles anschließt) müssen sie „unter den Einfluss der Vernunft gebracht werden“. D. h. das Denkvermögen muss das oberste Vermögen sein. Dies ist aber gerade fraglich, weil ein direkter Einfluss auf das Wachstumsvermögen schwer vorstellbar ist. Allgemeiner gesagt, liegt das Problem darin, dass die Vernunft auch über die rein vegetativen Prozesse (auch als Teil der Nähr-, Wahr-

nehmungs- und Bewegungsvermögen) im menschlichen Organismus herrschen können muss, damit der Organismus eine Einheit bildet. Peter Heuer macht aber gar keinen Unterschied zwischen z. B. Stoffwechselprozessen und dem Denken. Entsprechend müssten die von Libet gemessenen Hirnaktivitäten selbst durch das Denken kontrolliert werden, obwohl sie gerade die materielle Seite des Denkens darstellen. Um sie kontrollieren zu können, müssten sie aber auf das Denken folgen.

Die Vernunft bewirkt die Freiheit des menschlichen Organismus aber nicht nur in bezug auf diesen selbst, sondern auch durch die Ordnung der Verhältnisse der Organismen zueinander. Erst beide Dimensionen zusammen machen Freiheit möglich. Dass Freiheit so für den Menschen zu seiner arttypischen Aufgabe wird, wird zwar erwähnt. Offen bleibt aber beispielsweise, inwiefern normative Konsequenzen für die gesellschaftlichen Verhältnisse daraus folgen.

Lu De Vos

Freiheit in den Determinationsfallen

Peter Heuers Ausführungen bilden einen sehr komplexen Text vor dem Hintergrund der klassischen deutschen Philosophie. Heuer macht auf zwei spezifische Sachverhalte aufmerksam: Einerseits gibt es die Determinismusfalle nur im neuzeitlichen, cartesisch geprägten Weltbild; andererseits bietet schon die idealistische Philosophie Wege aus der Falle einer dualistischen Annahme von Notwendigkeit und Freiheit, ohne zu einem materialistischen Monismus zu führen.

Allerdings bleibt der Freiheitsbegriff im Text selber nur umrisshaft bestimmt, so dass je nach Deutung sechs, sieben oder auch nur vier Formen von Freiheit unterschieden werden müssen. In einem ersten Verständnis lassen sich negative und positive Freiheit voneinander unterscheiden, zusätzlich drei Freiheitsformen (Freiheit des Lebendigen, personale Freiheit und gesellschaftlich-geordnete Freiheit), sowie die (philosophische?) freie Einsicht in die Notwendigkeit. In einem zweiten Verständnis ließe sich aber auch differenzieren zwischen negativer und positiver Freiheit des Lebendigen (1), des endlich-biologischen Menschen (2) und der gesellschaftlichen Ordnung (3) – also drei jeweils negativ und positiv zu bewertender Freiheitsformen – und zusätzlich einem Begriff von Freiheit als Einsicht in die

Notwendigkeit (4). Ich vermute, dass die zweite Deutung die genauere ist, und werde den Text in diesem Verständnis kommentieren. Drittens jedoch suggeriert Heuers Text wiederum nur vier Formen der Freiheit, wenn Freiheit ausschließlich als personale Selbstbestimmung verstanden werden soll, die in zwei Gestalten auftreten kann (positiv und negativ), insgesamt aber als Einsicht in die Notwendigkeit zu begreifen ist. Diese Variante ist mit der zweiten Deutung jedoch kompatibel.

Meine Kommentare werden sich hauptsächlich auf die genaue Darstellung der Freiheit und auf die dazu gehörigen begrifflichen Fragen beschränken. Ich versuche durch eine Umgestaltung klar zu machen, was genau über Freiheit gesagt wird, und werde an geeigneter Stelle auf die wichtige Differenz zwischen Philosophie und Weltbild eingehen.

1. Die Willkür des Lebendigen

Heuers These ist, dass die dualistische Grenze zwischen Determination und Freiheit die Grenze zwischen Unbelebtem (Anorganischem) und Belebtem (Organischem) markiert. Die dieser These zugrunde liegende *Freiheitskonzeption* ist dabei folgende: Freiheit ermöglicht ein Bewegung und Entwicklung aus sich selbst heraus, was bedeutet, etwas willkürlich zu tun oder zu lassen. Diese inchoative Freiheit des Bewegens und der Zentrierung auf ein Individuum, das von Geburt bis zum Tod und nicht umgekehrt lebt, oder ‚sich‘ als ‚Zweck‘ setzt, ist mit Leben verbunden. Diese Auffassung kann man akzeptieren; ob sie mit Heuers späterer Betonung der Freiheit als personaler Selbstbestimmung wirklich verträglich ist, mag dahin gestellt bleiben.

Das entscheidende Argument Heuers ist, dass Organisches nicht aus Anorganischem gewonnen werden kann. Folgende philosophischen Probleme sehe ich:

Am schwierigsten ist für mich der von Heuer angenommene Dualismus. Denn wie soll man sich klar machen, dass die Welt Freiheit ermöglichen muss, wenn sie selbst bloß physikalisch-materiell und nicht schon frei ist? Das gleiche Problem stellt sich mit Bezug auf die Entstehung von Leben: Der Gedanke eines Hervorgehens würde die Philosophie erneut mit Ursprungsproblemen belasten, denn dieser Gedanke ist – wie schon fast 250 Jahre klar sein sollte – wesentlich antinomisch und deshalb in jeder Form unbegreiflich. Zudem orientiert man sich mit der Idee des Hervorgehens

unter der Hand am physikalischen Kausalitäts-Denken, das doch von Heuer verworfen wird.

Ich schlage deshalb vor, den Dualismus in der Sache zu ersetzen durch die Differenz (die Heuer zwar macht, nicht aber exponiert) zwischen Philosophie und sonstigen Formen des Wissens, seien es Weltbilder oder positive Wissenschaften (Physik und Biologie). Damit wird der Dualismus zu einer Unterscheidung im Wissen. Dann könnte man unterscheiden zwischen Physik und dem Eigenrecht einer Philosophie, die sich nicht – wie der Physikalismus – darauf beschränkt, die eigentlich überflüssigen Vordersätze einer immer schon richtig erkennenden Physik nachzuliefern. Denn wie kann man die allgemeingültige Geschlossenheit der physischen Kausalreihe selbst *erkennend* zeigen?

Nur mit Hilfe der Differenz zwischen Philosophie und anderen Formen des Wissens kann man zu verstehen beanspruchen, dass bei Lebendigem nicht eine Kausalreihe ge- bzw. eröffnet, sondern zentriert bzw. ausgerichtet wird (weil sie vom Anfang zum Ende gelebt wird). Das dabei in Anspruch genommene „Selbst“ (oder Protoselbst als Lebendiges) ist dann ein Spezialfall einer von der bloßen Physik (noch) nicht erreichten Wissenschaft der Biologie oder der organischen Chemie.

Dass ein besonderes oder konkretes Individuum existiert, kann mit Hilfe deterministischer Überlegungen nicht vollständig erklärt werden, weil Gesetze Formen der Allgemeinheit beanspruchen, die über besondere Fälle nichts aussagen, d. h. sie können nicht das Auftreten besonderer Fälle (eines bestimmten Lebendigen) vollständig bestimmen. Die Existenz eines lebendigen Individuums hat deswegen eine Eigenständigkeit, innerhalb derer Freiheit und Determination eine ‚eigene‘ Realisierung erfahren: Die Determination von a nach b (und nicht umgekehrt) stellt sich *in diesem Fall* nur von ihm und für ihn her, weil das Leben dieses Individuums zeitlich geformt bzw. bestimmt ist. Es lebt im Bewusstsein von Vergangenheit und Zukunft. Vermutlich wäre also nicht die innere Organisation eines willkürlichen Individuums der physikalische Problemfall, sondern die Individualität solcher Organismen.

Damit bleibt offen, ob es den (biologischen) Wissenschaften gelingt, sowohl fachtechnisch als auch in allgemein zugänglicher Rede ohne nicht-physikalische Termini auszukommen. Philosophisch relevant wäre der (ethologische) Befund, dass ein menschliches Lebewesen eine Umwelt hat,

dass es ‚selbst‘ sich als Zentrum eines von ihm markierten Territoriums begreift. Ob solche Lebewesen, verstanden als Organisationen einer nicht vollständig vorhersehbaren Individualität, die dennoch physischen und organischen Gesetzen unterworfen sind, schon Freiheit und nicht vielmehr bloß Willkür beanspruchen dürfen, mag dahin gestellt bleiben.

2. Die Freiheit der Person

Heuers Thesen sind: Die Freiheit der Person ist Freiheit im vollen Sinn; sie erfüllt die Bestimmungen des Begriffs der Freiheit und muss (deshalb?) – gegen den Physikalismus und Physikalisten wie Schopenhauer oder Freud – als Phänomen ernst genommen werden. Freiheit ist (also?) eine ontologische Grundbestimmung des Menschen, verstanden als ein handelndes Wesen, das tun kann, was es will.

Die Freiheit der Person skizziert Heuer folgendermaßen: Freiheit ist Abwesenheit von Zwang (negativ). Positiv bedeutet sie ‚Handeln unter dem Einfluss der Vernunft‘, insofern nämlich in einzelnen Handlungen Absichten verwirklicht und (nicht einfach vorgegebene) Formen des Handelns realisiert werden. Deshalb zeigt sich personale Freiheit dort in vollkommener Weise, wo es gelingt, Personen zu Rollenträgern innerhalb einer (bestehenden oder noch anzuerkennenden?) Gemeinschaft zu bilden.

Sein entscheidendes Argument ist: Es gilt, vom Faktum der Freiheit aus zu denken, wenn Freiheit in den Blick geraten und als entscheidendes Phänomen ernst genommen werden will. Oder wie ich es fassen möchte: Ein rein physikalistisches Weltbild ist deshalb unzureichend, weil es von den lebendigen und um sich wissenden Personen abstrahiert.

Philosophisch problematisch finde ich die doppelte Bestimmung von Vernunft als Form(en) erfassend einerseits und als fähig zum Entwurf neuer, zu verwirklichender Formen andererseits. Obwohl die Resultate der Untersuchungen von Libet philosophisch umstritten sind und auch nicht zum alltäglichen Weltbild gehören, weisen sie doch auf eine Aporie hin: Einerseits ist das Selbstverständnis eines Menschen oder einer Person nicht, quasi noch einmal in verkleinerter Form als (zusätzliche) *res cogitans* bzw. als *homunculus* im eigenen Gehirn zu existieren. Wenn das aber andererseits bedeutet, dass wir von unserem Gehirn vollständig bestimmt und determiniert wären, wie kann dann weiter über persönliche Verantwortung für eigenes Tun und Handeln diskutiert werden?

Wie ist das Selbstverständnis jedes Menschen, frei zu sein, zu deuten? Die notwendige A-priori-Annahme ist, dass, erstens, jeder spontan oder frei urteilen kann, d. h. propositionale Äußerungen hervorbringt – die Aussage ‚Es regnet‘ wird nicht vom Regnen deterministisch verursacht – und dass er, zweitens, diese Urteilshandlung sich selbst als die seine zuschreibt, insoweit er sie als Ausdruck seiner Vernunftfähigkeit zu urteilen versteht. Dieses Selbstverständnis von Menschen als vernünftige Leistungen erbringend muss und wird in einer eigenständigen philosophischen Konzeption weiter auszuarbeiten sein.

3. Die wirkliche Freiheit in der guten Ordnung der Gesellschaft

Heuers These ist: Nur aus der Gemeinschaft folgt wirkliche Freiheit. Seine Freiheitskonzeption bleibt jedoch eine individuell geprägte bzw. wird vom Einzelnen her gedacht. Die Gemeinschaft gibt dem Einzelnen Rollen vor oder ermöglicht sie zumindest. Zu dieser Freiheit kommt aber die Gesellschaft nicht schon dadurch, dass sie den Individuen eine Gleichheit sichert. Das entscheidende Argument für seine These steht aus, denn die von Heuer gelieferten Argumente sind die Probleme selbst: Wie kann eine Ordnung aus Freiheit, eine vernünftige Form der gemeinsamen Freiheit hergestellt oder gedacht werden? ‚Das Seine tun zu können‘ ist als Idee von individueller Freiheit zu unbestimmt; und auch die Idee, eine Rolle in der bestehenden Gemeinschaft zu übernehmen, ist unzureichend, weil sich diese Rolle als unfrei und damit mein Selbstverständnis, frei zu sein, als falsch erweisen kann. Dass Freiheit auch in einer Verantwortung für die Gemeinschaft besteht, ist nicht zu leugnen, wird aber zugleich zu eng verstanden: Sind religiöse Orden, die sich der Kontemplation verschreiben und deswegen aus der Gesellschaft zurückziehen, dann verantwortungslos und die ihnen Angehörenden unfrei?

Philosophisch problematisch scheint mir vor allem, dass die Gesellschaft von Peter Heuer selbst *nicht als* eine aus ihren eigenen Gründen heraus *freie* betrachtet wird. Der Gedanke einer solchen überindividuellen, gattungsgleichen Form und deren Freiheit bzw. Veränderbarkeit ermöglichte aber die Einsicht in die These, die Heuer vertreten möchte, dass nämlich das Böse eine negative Beziehung, das Gute eine positive des Individuums auf die freie Ordnung ist. Böse können nämlich nicht nur einzelne Personen sein, sondern auch Personengruppen, Regierungen oder ganze Gesellschaften.

ten, insofern diese sich in autoritärer Weise als die endgültige ‚gute‘ (Garantie der) Ordnung begreifen.

Wie aber ist eine gute Ordnung als freie Ordnung zu denken? Dass sie eo ipso eine ‚demokratische‘ sein sollte, bin ich nicht geneigt zuzugestehen. Wenn man wie Heuer annimmt, dass es überregulierende Gesetze geben kann, dann sind alle totalitären Ordnungen als unfrei zu betrachten. Unfreiheit können aber auch demokratische Staaten erzeugen, die den ‚freien Markt‘ ungehemmt operieren lassen und die Gesellschaft auf Wirtschaft und Ökonomie reduzieren. Zu zeigen wäre zuletzt auch, inwiefern gesellschaftliche Ordnungen prinzipiell frei sind, d. h. nicht schicksalhaft als notwendiges und unausweichliches Resultat eines historischen Prozesses hingenommen werden müssen.

Obwohl meine thetischen Anmerkungen mehr Fragen und Probleme aufwerfen als Antworten geben, hoffe ich deutlich gemacht zu haben, dass Freiheit nicht nur vom Einzelnen her gedacht werden kann bzw. muss.

4. Freiheit als vernünftige Einsicht in die Notwendigkeit

Die Bestimmung der Freiheit als vernünftiger Einsicht in die Notwendigkeit müsste in eine Diskussion des Vernunftbegriffs münden, die bei Heuer aber ausbleibt. Diese Diskussion müsste sich sowohl mit der philosophischen Tradition als auch mit nicht-philosophischen Vernunftauffassungen auseinander setzen. Denn Vernunft ist in erster Linie ein normalsprachlicher oder weltlicher Begriff.

Mit Vernunftgebrauch geht aber auch eine gewisse, aber nicht festgelegte Freiheitsauffassung einher, dass derjenige, der diese Vernunftkonzeption verwendet, nicht anders denn durch seine Vernunft gezwungen wird, frei zu handeln. Gerade eine nur von sich selbst ausgehende Praxis, heißt doch frei sich Inhalte zu geben.

Damit hat eine Betrachtung der Vernunft selbst die Möglichkeit, ihre Aktualisierung, die nicht immer vernünftig, d. h. nicht immer nur von der Vernunft bestimmt sind, vernünftig zu exponieren, und so wird Freiheit als (praktische) Einsicht in die Notwendigkeit verstehbar.

Deshalb ist die Notwendigkeit (und nicht der Determinismus, wie es bei Heuer am Anfang heißt) der Gegenbegriff zur Freiheit und zugleich die Bedingung derselben als ihrer Determination. Ein vernünftiger (d. h. ein von der Philosophie geklärter oder erklärter) Freiheitsbegriff erlaubt es, die

drei Momente von Freiheit ans Licht zu bringen: Determination, negative Willkür und positive Freiheit.

Dann aber ist Freiheit nicht mehr bloß personale Freiheit, sondern der praxisbezogene bzw. für sich entworfene Vernunftbegriff selbst, der sowohl das zu einer Welt ausgebildete Kausalgesetz als vorvernünftig ausgeprägte Bedingung der Freiheit als auch die (von mehreren Vernunftträgern geteilte) Ordnung als vernünftig ausgeprägte Freiheit umfasst.

Beide Formen können zugleich nicht die vollständige Gliederung des Inhalts der Freiheit ausschöpfen, sofern diese Gegenstand einer eigenen (philosophischen) Betrachtung ist.

Wenn es so ist, scheint es mir notwendig, auf die alte ‚metaphysische‘ Tradition einzugehen, so weit Heuer sie selbst anspricht. Wie steht es um die Freiheit in ihrem Verhältnis zur Vorsehung eines seinerseits freien Gottes? Wenn schon eine Vorsehung angenommen werden könnte und sie nicht völlig als Vernichtung unserer Freiheit obsolet geworden wäre, wäre sie vom Begriff der Freiheit, der sie betätigenden Individuen und weiteren freien Formen her zu denken. Das einzige, wogegen eine neue Form der Freiheit dann gedacht werden könnte, wäre eine Freiheit, deren bedingende Voraussetzung gerade die freien Fälle waren. Als solche könnte sie nur die Vernunft selbst im Idealfall (als je möglicher, aber in Wirklichkeit unsicherer) Gedanke sein. Wenn Freiheit hier noch zur Sprache käme, dann keine mehr eines gesonderten höchsten Wesens, sondern diejenige der Vernunft selbst, die sich nicht *in* irgendeiner Form, sondern *als* Form betätigt.

Nur die Vernunft kann uns, die sie – wie wir hoffen – gebrauchen, also in unsem Auftreten frei machen und damit die Betrachtung unsere Freiheit bestätigen! Könnte es also der Fall sein, dass *sensu stricto* nur innerhalb der Philosophie gegen alle Determinismusfallen ein Leben in (wenigstens begrifflicher) Freiheit möglich wäre? Aber wieso ist ein solches dann – so meine argwöhnische private Skepsis – so wenig anziehend?

Frank Kannetzky

Determinationen, die nicht zählen

Ein grundbegrifflicher Kommentar zur Freiheitsdebatte

1. Einleitung

Die Debatte um die Möglichkeit und Wirklichkeit von Freiheit wird gegenwärtig vor allem als eine Debatte um die Determiniertheit menschlichen Handelns und Denkens geführt, und Peter Heuers Beitrag ordnet sich hier ausdrücklich ein, wenn er gleich zu Beginn die Freiheit zum Gegenbegriff des Determinismus erklärt. Die Hauptstoßrichtung seiner Argumentation kann wie folgt zusammengefasst werden: Der Determinismus tritt als das Versprechen auf, auf Basis naturwissenschaftlicher Theorien die Gesamtheit der menschlichen Lebensäußerungen, insbesondere auch die, die man unter dem Begriff des Geistigen subsumiert, etwa den Willen, mittels naturgesetzlicher Zusammenhänge erklären und prognostizieren zu können, wenigstens im Prinzip und wenigstens in Zukunft, was darauf hinausläuft, die Freiheit des Willens und damit Freiheit überhaupt zu leugnen. Eine Theorie kann aber nicht richtig sein, wenn sie phänomenologisch falsch ist, d. h. wenn sie relevante Phänomene ihres Gegenstandsbereichs wie die lebenspraktische Realität von Freiheit und Verantwortung weder erfassen noch begreiflich machen kann, sondern sogar leugnen muss. Der Grund dafür, die „Determinismusfalle“, sei die Missachtung der Geltungsbedingungen physikalischer Theorien, die falsche Annahme ihrer universellen Geltung auch für das Reich des Organischen. Organismen unterliegen aber anderen Organisationsprinzipien als die unbelebte Welt, entsprechend könnten sie nicht als (kausal) determiniert angesehen werden. Leben heiße, dass das Ganze die Teile organisiere, und das wiederum bedeute „von der mechanischen Determination ausgenommen zu sein, sich aus sich selbst zu entwickeln und zu bewegen“ – also, so Heuer, Freiheit in ihrem elementarsten Sinne. Die für die Existenz von Freiheit relevante Unterscheidung sei demzufolge nicht die zwischen Körper und Geist, sondern die zwischen Unbelebtem und Belebtem. Der Fehler des (physikalistischen) Determinismus bestehe in einem Kategorienfehler, nämlich dem, auch für Lebewesen Geltung zu beanspruchen. Im Anschluss entwirft Heuer Grundzüge einer Ontologie, in deren Rahmen die begrifflichen Zwänge des Determinismus obsolet und die Realität der Freiheit von ihren ontologischen Grundlagen

her erklärbar werden sollen. Zentral ist dabei, a) den Dualismus von Geist und Körper durch einen Dualismus zwischen belebter und unbelebter Natur zu ersetzen, und b) die Idee einer Stufung von Freiheitsgraden entsprechend der Vermögen von Lebewesen. Freiheit im vollen Sinne entfalte erst der Mensch, und zwar auf Grundlage seines „Denkvermögens“ und seiner Einbindung in Gemeinschaften. In diesem Sinne ist ihm Freiheit, so lese ich Heuer, nicht gegeben, sondern aufgegeben.

2. Sach- oder Darstellungsfragen?

Ich stimme mit Heuer grundsätzlich darin überein, dass der physikalische Determinismus deshalb zum Problem wird, weil seine Geltungsbedingungen nicht hinreichend beachtet und daher überdehnt werden. Aber ich bin mir nicht sicher, ob wir darin übereinstimmen, was das bedeutet und welche Konsequenzen es für die Freiheitsdebatte und den Gehalt des Freiheitsbegriffes hat. Was es so schwer macht, die Differenzen zu Heuer zu artikulieren, ist, dass im Falle der Freiheitsdebatte sachliche Differenzen nicht von Unterschieden in der Form der Darstellung des Problems getrennt werden können – vielmehr *ist* das zentrale Problem gerade eines der Form der Darstellung und muss als solches auf einer Metaebene diskutiert werden, wie es ja auch Heuer tut, wenn er Geltungsbedingungen thematisiert und von Kategorienfehlern spricht. Allerdings *zeigen* sich die Probleme einer inadäquaten Darstellungsform schon in deren Rahmen, etwa als unlösbare Dilemmata oder begriffliche Inkohärenzen. So muss Freiheit im Rahmen des Determinismus entweder ganz geleugnet werden, oder der Determinismus muss teilweise (Kompabilitismus) oder ganz (Inkompatibilismus) aufgeben werden, weshalb die hier zur Debatte stehende Form des Problems der Freiheit zu Recht als „*Determinismusproblem*“ angesprochen wird. Um die Karten auf den Tisch zu legen: Ich glaube, dass der Determinismus das Freiheitsproblem in einem bestimmten Sinne gar nicht berührt, wenn man ihn nämlich nicht als eine sachhafte Aussage auffasst, sondern als eine Darstellungsform, die es erlauben soll, sachhafte Aussagen sinnvoll anzutragen. In diesem Sinne weist die Vergeblichkeit, Freiheit im Rahmen der Darstellungsform des Determinismus verständlich zu machen, über diese Darstellung hinaus. Sie erzwingt einen Ebenenwechsel, der freilich aus Sicht des Determinismus sachlich nicht begründet erscheint – notwendigerweise, denn eine Darstellungsform legt ja gerade fest, was als zu-

lässiges Argument zählt, was nicht, was als grundlegendes, was als abgeleitetes, erkläruungsbedürftiges Phänomen. Argumente, welche die Darstellungsform selbst betreffen, zählen aus Sicht der Darstellungsform als sachfremde und daher nicht stichhaltige Argumente.

Eine Schwierigkeit des Ansatzes von Heuer sehe ich nun darin, dass er diese Ebenen nicht hinreichend scharf voneinander trennt und sich so in eine argumentative Situation hineinmanövriert, in der er einerseits den begrifflichen Rahmen des Determinismus mit guten Gründen als Kategorienfehler angreift, ihn andererseits aber zugleich bestätigt, indem er auf der Objekt ebene Probleme diskutiert, die sich nur in diesem Rahmen stellen bzw. ihn schon in ihrer Artikulation voraussetzen. Wenn man die Freiheit zum Gegenbegriff des Determinismus erklärt, dann ist man mit der Annahme der Realität von Freiheit auf die Wahrheit des Indeterminismus festgelegt, d. h. auf die Annahme eines Realitätsbereiches, in dem der Determinismus nicht gilt – und diesen meint Heuer im Reich des Lebendigen zu finden. Zugleich macht er aber völlig zu Recht deutlich, dass es, die Geltung des Indeterminismus vorausgesetzt, keine Freiheit geben kann. Dieses Dilemma betrifft nun nicht speziell den Ansatz Heuers, sondern es kennzeichnet eine grundsätzliche und m. E. unauflöslche Schwierigkeit der Fassung des Freiheitsbegriffs im durch Determinismus und Indeterminismus gezogenen begrifflichen Rahmen, und es erklärt die Unübersichtlichkeit und die aporetischen Züge der Diskussion. Dieses Dilemma scheint insbesondere dann unvermeidlich, wenn man sich mit dem Ziel der internen Kritik auf die Prämisse und begrifflichen Voraussetzungen des deterministischen Theoriegebäudes einlässt – und das scheint mir die eigentliche Determinismusfalle zu sein.

3. Fehlberufungen des Determinismus

Was dem Determinismus argumentative Kraft verleiht, ist die Behauptung, er verkörpere das Weltbild der Wissenschaft. Ein Weg, den Determinismus anzugreifen, ist daher zu prüfen, ob er sich überhaupt auf die physikalische Theorie stützen kann. Hier scheint mir Heuer auf ungedeckte Wechsel der Verfechter des Determinismus hereinzufallen, etwa wenn er schreibt, die Physik beschreibe den natürlichen Gang der Dinge „streng kausalmechanisch“, oder wenn er schreibt, das Menschenbild der modernen Naturwissenschaften sei konsequent an Newtons Physik orientiert und führe not

wendigerweise in den Determinismus. Nun kommt Kausalität unter den Begriffen der Physik aber gar nicht vor, es gibt, wie schon Kant weiß, kein empirisch begründbares Kausalgesetz.² Vielmehr geht es in der Physik um funktionale Zusammenhänge, ihre Gesetze gelten mit Blick auf die Zeit prinzipiell symmetrisch. Eine zeitliche Gerichtetheit von Prozessen gibt es im Weltbild der Physik letztlich nur durch das Postulat der Entropie, und selbst diese ist genaugenommen symmetrisch. Eine zeitliche Richtung zeichnet sie nur unter der Voraussetzung eines früheren, energetisch unausgeglicheneren Zustandes aus.³ Abgesehen davon gibt es zur klassischen Mechanik äquivalente Darstellungsformen, in denen von Körpern und Kräften gar nicht die Rede ist, etwa die Feldtheorie.⁴

Dass die Physik nur deterministische Gesetze i. S. der prinzipiellen Vorhersagbarkeit von Abläufen kennt, ist ein weiterer Mythos. Schon die Klassische Mechanik, die den paradigmatischen Fall der Vorhersagbarkeit darstellen soll, kennt mit dem Drei-Körper-Problem einen elementaren Fall, in dem die Anfangsbedingungen vollkommen transparent sind, die Folgezustände aber dennoch nicht vorhergesagt werden können, allenfalls approximativ mit brute-force-Rechenmethoden (sprich Simulation auf dem Computer). Erst recht gilt dies für die moderne Physik, die gar nicht mehr in Atom und Stoß denkt, sondern die Realität von vornherein prozesshaft beschreibt. Nun liegt mir nichts ferner, als bspw. die quantenmechanische Unbestimmtheit für die Begründung von Freiheit einspannen zu wollen – wie Heuer ganz richtig bemerkt, taugt auch der Indeterminismus nicht zur Basis der Freiheit. Wie dem auch sei, die vermeintlich strenge Wissenschaftlichkeit des Determinismus ist eher Wunsch als Realität und beruht auf der Anwendung von Begriffen über ihren Sinnbereich hinaus – ein wissenschaftlicher Determinismus ist ein Popanz, der Kampf gegen ihn gleicht daher ein wenig dem Kampf gegen Windmühlen, wenn er auf der Ebene

² Siehe H. Putnam: Is the Causal Structure of the Physical itself something Physical?, in: Causation and causal theories, Midwest studies in philosophy IX (1984), Minneapolis, S. 316.

³ Siehe dazu R. Penrose: Computerdenken. Des Kaisers neue Kleider oder Die Debatte um künstliche Intelligenz. Bewußtsein und die Gesetze der Physik, Heidelberg 1991, S. 308ff.

⁴ Siehe R. P. Feynman: Vom Wesen physikalischer Gesetze, München 1993, S. 66ff.

vermeintlich sachhaltiger Aussagen geführt wird.

Wichtiger ist aber, dass die Gesetze der Physik zwar universell, aber nicht für beliebige Gegenstände gelten. Dieser Widerspruch löst sich auf, wenn man begreift, dass die Physik zunächst über die idealen Gegenstände idealer Modelle spricht – hier gilt sie universell – und nicht über die alltäglichen Dinge. Über letztere sagt die Physik nur etwas aus, sofern sie auch physikalische Gegenstände sind, also unter die Gesetze der Physik fallen, bzw. als solche interpretiert werden. Das bedeutet, von ihren physikalisch irrelevanten Eigenschaften abzusehen. Für beliebige Gegenstände würden die Gesetze der Physik nur dann gelten, wenn man sie als solche rein physikalisch, d. h. allein auf Grundlage physikalisch relevanter und beschreibbarer Eigenschaften identifizieren und individuieren könnte – was im Falle der Gegenstände, um die es in der Freiheitsdebatte letztlich geht, nämlich intentionaler Gegenstände wie Handlung, Absicht, Entscheidung etc., per se unmöglich ist. Um bspw. einen Entschluss mit physikalisch messbaren Hirnaktivitäten korrelieren zu können, ist die Beherrschung intentionalen Vokabulars zur Identifikation und Individuation des Entschlusses eine zwingende Voraussetzung, eine Reduktion ist deshalb nicht möglich.

Dass bestimmte Eigenschaften und Gegenstände in der Physik nicht vorkommen, bedeutet deshalb nicht, dass es sie nicht gibt, sondern nur, dass sie physikalisch nicht dargestellt und unterschieden werden können. Aus Sicht einer Theorie bzw. Darstellungsform gibt es aber nur das, was sich im Rahmen ihrer Begriffe unterscheiden lässt.⁵ Analoges gilt auch für andere naturwissenschaftliche Theorien, wie die Physiologie, Biologie und Neurologie im Verhältnis zu den Gestalten menschlicher Kultur, die sich der Beschreibung aus einer objektivierenden Perspektive entziehen. Die Berufung des Determinismus auf die Physik und andere Naturwissenschaften ist deshalb eine Fehlberufung. Denn deren Rede- bzw. Gegenstandsbereich ist gerade so gemacht, dass Freiheit und Geist darin nicht vorkommen können – von intentionalen Begriffen wird ja gerade abgesehen, um perspektivengebundene Aussagen zu eliminieren und damit ein Höchstmaß an Invarianz und Objektivität herzustellen. Gerade das ist der Sinn naturwissenschaftlicher Theoriebildung, nicht etwa ihr Fehler. Das gilt selbst für die empirische Psychologie: Das Kausalprinzip und entsprechend der Determinismus

⁵ Vgl. W. V. O. Quine: Was es gibt, in: Von einem logischen Standpunkt, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1979. S. 9–25.

sind als heuristische Leitideen und Darstellungsnormen grundlegend. Will man bspw. Zwangsnurosen heilen, dann muss man wissen, wie sie zustande kommen. Ohne die Überzeugung, dass solche Störungen Ursachen haben, wäre es sinnlos, überhaupt danach zu suchen. Sie müssten dann als Schicksal hingenommen werden. Als quasiontologische Thesen über die Beschaffenheit der Welt als Ganzes einschließlich des erkennenden und handelnden Menschen sind sie dagegen haltlos, wie schon Kant wusste, wenn er den „dialektischen“ Gebrauch der Kategorien, also ihre Anwendung über die Grenzen der Erfahrung hinaus auf Dinge an sich, als Quelle der Antinomien der Vernunft herausstellt (weshalb er in diesem Punkt auch nicht vage ist, sondern zeigt, warum ein rein theoretisches Verständnis der Freiheit antinomisch bleiben muss). Denn die Welt als ganzes ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Vor diesem Hintergrund relativiert sich die Relevanz des (i.w.S. physikalischen) Determinismus für das Freiheitsproblem dramatisch.

Der Determinist gleicht einem, der mit großem Getöse darauf besteht, dass Zahlen kein Gewicht hätten, da aber prinzipiell alles numerisch erfassbar sei, könne es Gegenstände mit Gewicht gar nicht geben – und der Freiheitstheoretiker, der sich darauf einlässt, bringt sich in die Situation dessen, der nun erklären muss, warum Zahlen irgendwie doch Gewicht hätten. Die sinnvollere Strategie ist es, die Geltung der Darstellungsform und ihrer Prämissen abzulehnen, die entsprechende Deutung intentionaler bzw. kultureller als naturwissenschaftlich (i.e.S. physikalisch) zugängliche Gegenstände zu bestreiten und auf der richtigen Verteilung der Beweislasten zu bestehen, m.a.W.: auf die Fragen des Determinismus nicht zu antworten, sondern sie zurückzuweisen.

Ich glaube nun, dass einige Schwierigkeiten des Ansatzes von Heuer darauf zurückzuführen sind, dass er das erste tut, aber das zweite nicht konsequent genug verfolgt, wenn er zwar völlig zu Recht die Umkehrung der Fragestellung betreibt und damit (leider eher implizit) auch die Verteilung der Beweislasten thematisiert, zugleich aber die im Abschnitt „3. Freiheit und ihre Bedingungen“ diskutierten wichtigen soziokulturellen Bestimmungsstücke von Freiheit in den Rahmen der Darstellungsform des Determinismus stellt und damit ihre argumentative Kraft in gewisser Weise unterläuft, weil sie dann als Bausteine zu einer in ihrer Problemstellung grundsätzlich akzeptierten Theorie gedeutet werden können, statt als Angriff auf die mit der Art

und Weise der Fragestellung mitgesetzten Antwortmöglichkeiten.

4. Sind Libets Experimente relevant?

Libets Experimente scheinen den Determinismus zu bestätigen und die Willensfreiheit zu widerlegen. Wenn schon vor dem Zeitpunkt der bewussten Entscheidung über die Ausführung einer Handlung das „Bereitschaftspotential“ im motorischen Cortex, d. h. das hirnphysiologische Initialstadium der Ausführung der Handlung, auftritt, d. h. dem Akteur ‚sein‘ Entschluss erst nach der Einleitung der Handlung bewusst wird, dann, so Libet, kann der bewusste Entschluss nicht die Ursache der Handlung sein. Folglich bestimme nicht der freie Wille die Handlung, sondern die hirnphysiologischen Prozesse brächten sowohl die Handlung als auch den Entschluss, genauer: das illusorische Bewusstsein eines Entschlusses, hervor.

Heuer diskutiert diese Deutung der Experimente anhand verschiedener Einwände, die „den Glauben an die Unfreiheit“ zwar nicht widerlegen, aber zeigen, dass die empirischen Resultate verschiedene, sogar gegenläufige Deutungen zulassen: Obwohl Libets Versuche gerade eine Art experimentum crucis darstellen sollten zwischen Hobbes’ Materialismus, der eine von der Materie und ihren Gesetzen unabhängige Existenz des Geistes und damit auch Freiheit leugnet, einerseits, und dem Descartschen Dualismus von Geist und Körper andererseits, wird der Determinist in ihnen eine wissenschaftliche Bestätigung erblicken, der Verfechter der Willensfreiheit jedenfalls keine Widerlegung.

Heuer nimmt Libets Experiment einiges von seiner Schärfe, indem er zeigt, dass dessen jeweilige Deutungen vom vorgängigen Welt- und Menschenbild abhängen. Daraus folgert er: „Wer Libet widerlegen will, muss zeigen, dass ein anderes Bild denkbar ist. [...] Damit dies gelingen kann, muss man *vorab* davon ausgehen, dass es Freiheit gibt.“ (Hervorhebung von mir) Damit würde man sich aber im Zirkel bewegen, denn gerade die Entscheidung für oder gegen ein Weltbild, in dem Freiheit vorkommt, steht ja zur Debatte. Die Haltung zum Freiheitsproblem würde damit zur argumentativ nicht einholbaren Glaubensfrage. Dass es, wie Heuer betont, ohne Freiheit weder Verantwortung noch Rechtfertigung oder Schuld geben könnte und auch dass man so nicht leben möchte, mag richtig sein, und ich glaube das auch, aber es berührt den Deterministen nicht, der Verantwortung und Schuld im moralischen Sinne folgerichtig zu Illusionen erklärt.

Weil er dieses Problem sieht, schlägt Heuer vor, einen Schritt zurücktreten, um die Interpretationen von Libets Resultaten überhaupt beurteilen zu können. Denn es wäre immerhin möglich, dass „*beide* Positionen, Descartes' und Hobbes', unrichtig sind“, folglich wäre „ein Nachweis der Falschheit der Position Descartes' nicht gleichbedeutend mit der Richtigkeit der Position Hobbes' und Libets indirekter Beweis falsch.“ Die Lösung des Problems, Libets Argument nicht einfach unter Voraussetzung der Realität von Freiheit für falsch zu erklären, den besagten Zirkel also zu vermeiden, sieht Heuer darin, zu zeigen, dass Descartes' und Hobbes' Positionen den Alternativraum nicht ausschöpfen und daher zu falschen Alternativen zwingen. Das bedeutet, mit Libet die Bindung des Geistes an physiologische Vorgänge grundsätzlich anzuerkennen, aber die physiologischen Vorgänge selbst nicht i.S. des Hobbesschen mechanistischen Determinismus aufzufassen.

Heuer erfasst damit m.E. den zentralen Punkt der gängigen Diskussion um Freiheit, die genau in diesem Zirkel läuft, und soweit er diesen reflexiven Schritt zurück fordert, bin ich vollständig mit ihm einverstanden. Ich glaube allerdings, dass er diese Strategie, die darauf hinauslaufen muss, den begrifflichen Rahmen der Freiheitsdebatte, so wie sie gewöhnlich geführt wird, zu problematisieren, nicht konsequent oder nicht klar genug verfolgt. Das zeigt sich zum einen in seiner Bewertung der Libet-Experimente, zum anderen in der (auch stillschweigenden) Annahme, die Realität von Freiheit falle mit der Existenz eines freien Willens als der Ursache freier Handlungen zusammen, und schließlich auch in seiner Lösung des Problems, nämlich den Sitz der Freiheit im Reich des Organischen zu verorten (oder wenigstens nicht im „Mechanischen“) und der entsprechenden Stufenkonzeption von Freiheit.

So legt er nahe, dass eine vernünftige Konzeption von Freiheit die Widerlegung von Libets Argumenten voraussetzt. Das impliziert aber, dass Libets Argumente für die Freiheitsdebatte *sachlich und systematisch* relevant sind (und nicht bloß faktisch diskutiert werden). Machen wir folgendes Gedankenexperiment: Nehmen wir an, Libet hätte herausgefunden, dass die subjektive Empfindung der Entscheidung zeitgleich mit oder sogar vor dem motorischen Bereitschaftspotential auftritt. Wäre damit der Determinismus widerlegt und der Indeterminismus bestätigt? Wohl kaum. Im Falle des gleichzeitigen Auftretens fühlten sich sowohl der Determinist als auch der Indeterminist bestätigt, im Falle eines dem Bereitschaftspotential vorherge-

henden Empfindens des Entschlusses müsste sich der Indeterminist bzw. Dualist, der sich auf den imaginierten Libet beruft, ähnliche Einwände gefallen lassen wie der Determinist, der den wirklichen Libet in Anspruch nimmt. Der Determinist könnte bspw. argumentieren, dass vermutlich Hirnmechanismen wirkten, welche mittels der vorhandenen Apparaturen (noch) nicht messbar seien, oder zu Recht fragen, wie es die Probanden anstellen, den Zeitpunkt ihres Entschlusses festzustellen und ob sie dabei nicht systematischen Irrtümern unterliegen könnten, etwa der Verwechslung der Ausrichtung der Aufmerksamkeit mit dem Entschluss, wenn er nicht gleich Messfehler verantwortlich machen würde. In jedem Fall wäre die Deutung der Ergebnisse ebenso offen wie im Falle der wirklichen Experimente.

Das legt nahe, dass das Libet-Experiment für Fragen der Freiheit vielleicht doch nicht so relevant ist, wie allgemein unterstellt wird. Der Grund ist, dass empirische Daten mit Blick auf die Freiheit generell nichts besagen können, schlicht weil Freiheit kein Beobachtungsbegriff ist, sondern von grundsätzlich anderer Natur: Sie benennt keinen (empirisch konstatierbaren) Zustand der Person, sondern eine kulturelle Kompetenz, insbesondere die Kompetenz, Distanz zum Unmittelbaren zu halten, Möglichkeiten zu erfassen und mit Blick auf mögliche Handlungen zu bewerten. Dass jemand hätte anders handeln können, ist nichts, was man beobachten könnte. Diese Unbeobachtbarkeit schließt aber weder die praktische Erfahrbarkeit von Freiheit aus, noch die Möglichkeit, einer Person diese Kompetenz zuzuschreiben, was wiederum keine empirische Feststellung wäre, sondern die Festlegung auf eine praktische Haltung zu ihr, d. h. die Übernahme bestimmter Verpflichtungen, die Zubilligung bestimmter Rechte und die Begründung zu bestimmten normativen Erwartungen, die freilich enttäuscht werden können. Solche Enttäuschungen sind das Resultat von Normverletzungen durch freie Personen, nicht von falschen Prognosen aufgrund fehlerhafter Zustandsbeschreibungen, etwa mit Blick auf ihre Freiheit. Normative Zuschreibungen kann es aber nur im Rahmen gemeinsamer Praxen geben – Freiheit wäre demnach an die Teilnahme an gemeinsamen Praxen gebunden (was ausschließt, Tieren nicht-analogisch Freiheit auch nur in Graden zuzuschreiben). Ich komme darauf zurück.

5. Irreführende Bilder: Freier Wille und *animal rationale*

Heuer macht deutlich, dass aus der Annahme eines freien Willens nicht notwendig der klassische Indeterminismus bzw. der Dualismus folgt. Der Preis dafür ist in Heuers Systematik aber, die Möglichkeit, „dass Gedanken frei und freie Handlungen auszulösen im Stande sein könnten“, zu einer Potenz der belebten Materie zu erklären, ja sogar anzunehmen, Geist und Materie müssten als ‚gleichursprünglich‘, etwa als Attribute einer Substanz, gedacht werden.

Was dabei nicht in Frage gestellt wird, ist, dass die Realität von Freiheit als Existenz eines freien Willens ausbuchstabiert wird, m.a.W.: das Handlungsmodell der Verursachung körperlicher Vorgänge (resp. Körperbewegung) durch geistige. Was eine Handlung zur freien Handlung macht, ist nach diesem Modell letztlich eine besondere Qualität ihrer Ursache, Handlungen werden als physische Ereignisse betrachtet, die durch mentale Ereignisse (Willensakte, Entschlüsse etc.) verursacht werden. Denn wenn man eine Handlung als Ereignis betrachtet, dann muss sie auch eine Ursache haben, und wo sich nichts Körperliches finden lässt, muss dies wohl eine geistige Ursache sein⁶ – der Wille. Handle ich frei, dann deshalb, weil der die Handlung bestimmende Wille frei war. Die Fragestellung ist damit schon aufs falsche Gleis gesetzt, weil man nun eine Entität namens „freier Wille“ postulieren muss.

Diese stillschweigende Annahme scheint mir für die gesamte Freiheitsdebatte zentral und eine, wenn nicht die Quelle von Determinismusfallen zu sein. Zum einen, weil Kausalverhältnisse die Domäne des Determinismus sind und die Handlung als Medium der Freiheit auf diese Weise in den begrifflichen Rahmen des Determinismus eingepasst wird, zum anderen, weil die Freiheitsproblematik als ein Spezialfall der klassischen Leib-Seele-Dichotomie erscheint, gleichgültig ob der Leib nun als physikalischer Gegenstand oder als Organismus gedacht wird. Dass Freiheit als eine besondere Art der Verursachung gedacht wird, ist der systematische Hintergrund sowohl für die Annahme, dass Libets Experimente für das Freiheitsproblem Relevanz hätten, als auch dafür, dass der freie Wille als die besondere Ursache freien Handelns eine zentrale Position im Streit um die Freiheit ein-

⁶ Vgl. L. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1989, §36, §196 pass.

nimmt. Das Problem ist, daraus, dass eine Handlung freiwillig genannt werden kann, darauf zu schließen, dass es einen freien Willen gibt, der sie verursacht hat. Akzeptiert man diesen Handlungsbegriff, dann ist der Problemrahmen aber vorgegeben: Entweder hängt der freie Wille selbst wieder von etwas ab, ohne dass hier ein Ende absehbar wäre, oder aber er muss außerhalb der Kausalordnung stehen. Die erste Alternative bedeutet Determinismus, die zweite Indeterminismus.

Ich möchte noch auf eine zweite, zur ersten im Verhältnis der Wahlverwandtschaft stehende Quelle dieses HandlungsmodeLLs und damit der Willenstheorie der Freiheit hinweisen, die auch Heuer in Anspruch nimmt, wenn er sich auf die Vermögenslehre des Aristoteles bezieht und in lockerer Anlehnung (auch) an Kant ein Junktim von Freiheit, Vernunft und Sittlichkeit annimmt: die Bestimmung des Menschen als animal rationale, die hier für einen bestimmten Typus der Definition des Menschen steht. Danach unterscheidet sich der Mensch von anderen Lebewesen, mit denen er wesentliche Vermögen teilt, durch nur ihm eigene Eigenschaften oder Vermögen, etwa den Besitz von Rationalität oder „Denkvermögen“. Handeln unterscheidet sich von animalischem Verhalten dann dadurch, dass der Mensch von seinem spezifischen Vermögen Gebrauch macht, sich also rational verhält. In diesem Sinne ist die Handlung ihrem Wesen nach geistig, sofern sie das Resultat der Betätigung des freien Willens ist, die wiederum den Menschen zur im vollen Sinne frei handelnden Person macht, wenn sie wesensgemäß, also rational bestimmt ist.

Die Frage, ob mit diesem Handlungsbegriff die Phänomene der Freiheit nicht von vornherein in einen inadäquaten begrifflichen Rahmen gespannt werden, wird dabei nicht gestellt.⁷ Außer im Kontext der Philosophie ist vom freien Willen kaum einmal die Rede, und seine Annahme scheint das Problem der Freiheit eher zu vernebeln als zu seiner Lösung beizutragen. Insbesondere ist vor dem Hintergrund der Willenstheorie der Freiheit nicht verständlich zu machen, wie alltägliche oder routinemäßige Handlungen frei sein können. Will man den Begriff des Entschlusses und ähnliche Begriffe nicht jedes Unterscheidungsvermögens berauben, dann bliebe Freiheit den seltenen Fällen vorbehalten, in denen tatsächlich einmal ein Entschluss gefasst, eine Entscheidung gefällt wird o.ä. Ich trinke Kaffe, greife

⁷ Dazu nach wie vor lesenswert und wichtig: F. Waismann: Wille und Motiv, Stuttgart 1983; G. Ryle: Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969, insbes. Kap. 3.

meine Tasche, prüfe, ob ich alles eingepackt habe, schließe die Tür, laufe zum Bus. Willensakte, Entschlüsse oder Entscheidungen spielen dabei gar keine Rolle, es wäre vielmehr grotesk, wollte ich diese Routinen als Abfolge von Entscheidungen, Entschlüsse, Willensakten, d. h. als Folge der Be-tätigung meines freien Willens und anschließender Ausführung von Kör-perbewegungen beschreiben (abgesehen davon, dass dies ohne von der Ausführung der Handlung unabhängige Kriterien für das Vorliegen von Willensakten unmöglich ist). Dennoch wäre es unsinnig, zu sagen, ich wäre in meinen Handlungen determiniert, und aus demselben Grund wäre es unsinnig zu fragen, ob ich freiwillig zum Bus gelaufen bin. Natürlich, was denn sonst? Dass eine Handlung nicht auf einem Entschluss oder einer Ent-scheidung beruht, bedeutet nicht, dass sie unfrei ist, d. h. mir in einer Weise widerfährt, die mich zum Objekt macht, wie wenn ich unter Androhung von Gewalt gezwungen wäre, nicht nach links, sondern nach rechts zu lau-fen oder als Zwangsneurotiker nicht von der Routine abweichen könnte. Und es bedeutet auch nicht, dass damit die Grundlage der moralischen Be-wertung entfallen würde.

Als Nominalisierungen von „etwas wollen“ können uns die Substantive „das Wollen“ und „der Wille“ helfen, allgemeine Formaspekte und Modi von Handlungen zu benennen, etwa dass diese gewöhnlich zielgerichtet sind (im Kontrast zu ziellosem Handeln), dass ihre Ausführung Korrektu-ren unterliegt (im Kontrast zu unkontrolliertem Handeln), dass ihr Resultat in vielen Fällen antizipiert wird (im Unterschied dazu, dass auch planlos gehandelt werden kann oder dass nicht jede Handlung mit der Verwirkli-chung eines Ziels abgeschlossen wird), dass sie persistent sind, d. h. auch bei Schwierigkeiten und Hindernissen weiterverfolgt und normalerweise zu Ende gebracht werden, dass Handlungen und ihre Resultate normalerweise etwas mit Motiven und Absichten des Akteurs zu tun haben (im Unter-schied zu versehentlichen Nebenfolgen), dass verschiedene Handlungsfor-men gewöhnlich, aber nicht notwendig verschiedenen Zwecken dienen, dass sie mit oder ohne Willenskraft und Entschlossenheit ausgeführt wer-den können etc. Von einem freien Willen ist hier gar nicht die Rede. Deshalb ist diese Nominalisierung selbst unproblematisch, im Gegensatz zur Hypostasierung, der Annahme, dem Terminus „freier Wille“ müsse auch ein Gegenstand entsprechen, der als deren Ursache Handlungen von bloßen Widerfahrnissen unterscheide.

Diese Hypostasierung führt nicht nur in logische Schwierigkeiten, sie unterläuft darüber hinaus sogar das Ziel der Willenstheorie, weil die freiheitsrelevanten Unterscheidungen und Bewertungen mit ihr verloren gehen. Denn gemäß dem Willens-Modell muss zu *jeder* Handlung ein mentales Ereignis, ein Willensakt, hinzupostuliert werden, andernfalls wäre es ja keine Handlung, sondern bloß Teil einer kausalen Kette. Dabei werden die eben genannten Unterschiede aber nivelliert, worauf es allein ankommt, ist der Willensakt. Um ein Bild zu gebrauchen: Was den Kern freien Handelns ausmacht, schrumpft in diesem Modell auf einen Moment wie das Abdrücken einer Pistole – der Rest ist Kausalität. Was hier fehlt, ist der Kontrast, der sich nur dann artikulieren lässt, wenn man der Handlung eine komplexe innere Struktur unterstellt. Wird diese unterschlagen, dann verträgt sich das resultierende Modell freien Handelns nicht mit den Phänomenen. Denn die Frage, ob man etwas freiwillig (aus freien Stücken, aus eigenem Antrieb etc.) getan hat, kann gewöhnlich auf ganz verschiedene Weisen gestellt bzw. ersetzt werden, die sich, eben weil die richtige Wahl noch lange nicht das richtige Resultat verbürgt, nicht auf das bloße Faktum beziehen, dass und was gehandelt wird, sondern auf die Binnenstruktur des Handlungsvollzugs. Etwa kann man fragen, ob etwas absichtlich und nicht etwa versehentlich getan wurde, ob man für etwas verantwortlich ist oder nicht, und das bezieht sich eben nicht nur auf den Entschluss, etwas zu tun oder zu lassen, sondern auch auf die konkrete Ausführung der Handlung, auf die Sorgfalt der Handlungskontrolle oder auch die besondere Art und Weise, mit der man es tut („Überlass das Leuten, die etwas davon verstehen!“, „Pass doch auf!“, „Gib dir mehr Mühe!“ etc.). Oft kann sie auch wie folgt ergänzt werden: „Hast du das freiwillig gemacht, oder konntest Du nicht anders?“ bzw. „..., oder standest Du unter Zwang?“, und das kann sich sowohl auf den Gehalt der Handlung als auch auf die Art und Weise ihrer Ausführung beziehen. In Situationen, in denen sie nicht auf diese oder ähnliche Weise ersetzt oder ergänzt werden kann, ist die Frage nach der Freiwilligkeit unsinnig, was nach der Willenstheorie aber ausschließen würde, dass der Akteur handelt. (Einen Aufsatz schreiben ist zweifellos eine Handlung, dennoch ist es eine offenkundig unsinnige Frage, ob man ihn absichtlich oder versehentlich schreibt.)

Das Bild vom Willensakt als Medium der Freiheit gemäß dem Paradigma der momentanen Wahl oder Entscheidung vermittelt ein falsches Bild frei-

en Handelns, als bedürfe dieses eines besonderen Anstoßes und als sei es mit dem richtigen Anstoß getan. Es legt nahe, dass das erklärungsbedürftige Phänomen sei, dass man überhaupt handelt, und nicht die Formbestimmtheit des Handlungsvollzugs, also was man auf welche Art und Weise tut, aus welchen Gründen, mit welchen näheren und ferneren Zielen und Zwecken, mit welchen Kontrollen und Korrekturen der Ausführung etc.

Eine Analogie mag den Unterschied erhellen: Die aristotelische Bewegungslehre nimmt an, dass Bewegung eine Zustandsänderung ruhender Körper ist und dass daher jede Bewegung eines Anstoßes bedarf, also eine Ursache hat. Damit stellt sich die Frage nach einer Ursache der Ursache, mit Blick auf die Handlung im Rahmen der Willenstheorie also das Problem des Determinismus. Im Gegensatz dazu fragt Galilei nicht nach einer Ursache der Bewegung – Bewegung ist relativ auf ein Bezugssystem, Ruhe daher nur relative Ruhe. Die Frage nach einem Anstoß der Bewegung als Frage nach der Ursache des Übergangs aus dem Zustand der Ruhe in den der Bewegung stellt sich hier gar nicht, sondern nur die nach der Veränderung ihrer Richtung und Geschwindigkeit, und hier kommen ganz unterschiedliche Faktoren in Betracht. Mit Blick auf die Frage der Freiheit wäre demnach nicht danach zu fragen, ob wir überhaupt handeln, sondern wie und warum sich Handlungen von anderen Handlungen der Form nach unterscheiden, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen, was ihre Voraussetzungen und die ihrer Zuschreibung sind, wie sie kontrolliert werden, warum man dies und nicht jenes getan hat etc. Der Fragetypus hat sich damit radikal verändert: Handlungen fallen nicht mehr unter das Bild der Verursachung.

Auch Heuer greift dieses Bild an, aber er schwankt mit seinen Antworten zwischen beiden Fragetypen hin und her. Auf den ersten Fragetyp reagiert er, indem er das Organische als einen Seinsbereich einführt, der mit seiner komplexeren, teleologischen Ursachenstruktur Freiheit ermöglicht, auf den zweiten, indem er die Freiheit der Person in kulturellen Praxen verankert. Mir scheint aber der Versuch, Freiheit im durch Fragen des ersten Typus abgesteckten Rahmen zu erläutern, aus den schon genannten prinzipiellen Gründen wenig erfolgversprechend zu sein. Darüber hinaus belastet er die m. E. sinnvolleren Fragen des zweiten Typus mit seinen unlösbaren Problemen – ein Kategorienfehler, aber von anderer Natur, als der, den Heuer diagnostiziert.

6. Lebendigkeit als Freiheit?

Da Heuer Freiheit in den Problemrahmen des Determinismus stellt, muss er, um die Realität von Freiheit denkbar zu machen, einen Seinsbereich ausfindig machen, dessen Gegenstände nicht im üblichen Sinne kausal determiniert sind. Diesen findet er im Reich des Belebten, Organischen: „Freiheit [ist] an Lebewesen gebunden.“ Denn „zu leben heißt, von der mechanischen Determination ausgenommen zu sein, sich aus sich selbst zu entwickeln und zu bewegen.“ Lebewesen unterliegen einer anderen Art der Kausalität, nämlich einer teleologischen. Sie „sind, um frei zu sein, so gebildet, dass das Ganze die Teile organisiert und bewegt.“ Der Zentralbegriff, um den Heuer seine Argumentation gruppiert, ist der der Lebensäußerung, die sich deterministischen Beschreibungen prinzipiell entziehe, weil sie notwendig die Lebensäußerung eines Organismus gemäß dessen „Artwesen“ darstelle. Entsprechend muss die Erklärung beim Ganzen des Lebewesens ansetzen und nicht bei seinen Teilen. Die Kausalität, so könnte man sagen, ist hier durch den Organismus, also teleologisch gebrochen, und eben deshalb keine Kausalität mehr. Diese Beschreibung des Organischen dient Heuer nun zum Hebel gegen die hirnphysiologisch gestützten Argumente für die Unfreiheit des Willens und damit gegen den Determinismus. Denn „alles was sich in einem lebenden Organismus abspielt, sind Lebensäußerungen“. Deshalb seien komplexere Lebensäußerungen wie Denken und Handeln keine bloßen Epiphänomene vermeintlich basalerer physiologischer oder physikalischer Vorgänge.

Ich finde diese Argumentation sehr überzeugend, soweit sie darauf hinausläuft, den Geltungsbereich des physikalistischen Determinismus einzuschränken und so die *Möglichkeit* von Freiheit plausibel zu machen. Denn diese hängt in der Tat davon ab, dass es lebendige Wesen gibt, denn freies Tun ist orientiertes Tun, sie hängt davon ab, dass Eigengesetzlichkeit jenseits der Gesetze der Physik möglich ist. Aber Heuer geht einen Schritt weiter: Er sieht im Organischen Freiheit nicht bloß ermöglicht, sondern auch verwirklicht. Denn Lebewesen „können [...] aus sich heraus in diesen Verlauf [d. h. in den natürlichen, kausalmechanischen Lauf der Welt des *Unbelebt-Physischen* – F.K.] eingreifen. Sie sind begehrende Subjekte. Es ist ihnen möglich, aus Freiheit das Bedingungsgefüge nach ihrem Willen zu verändern, um so im Kleinen dem Lauf der Welt ein Stück weit eine andere Richtung zu geben, als er von selbst genommen hätte.“ Zum Verständnis

des Lebens müsste man daher die „Analyse bei den komplexen Lebensregungen beginnen, also z. B. mit dem Phänomen der Freiheit, mit Denken und Handeln. Dies sind die eigentlichen Phänomene des Lebens.“

Heuer greift damit die sehr sinnvolle aristotelische Idee auf, die Analyse bei der vollkommenen Realisierung einer Eigenschaft zu beginnen, um sie auch in ihren unvollkommenen Ausprägungen richtig zu verstehen. Entsprechend beginnt er beim Denken und Handeln als Lebensäußerungen (und zugleich Manifestationen von Freiheit), um von hier aus die Eigenart des Lebens verständlich zu machen. Problematisch dabei ist, dass die Beschreibung des Verhaltens höherer Tiere als frei, die den phänomenologischen Hintergrund der Anwendung dieses Verfahrens bildet, die entscheidende Voraussetzung verdeckt, die Unterstellung nämlich, dass Lebensäußerungen *als solche* überhaupt unter den Begriff der Freiheit fallen *können* (oder umgekehrt, dass sich menschliche Lebensäußerungen auf Manifestationen des *biologischen* Artwesens der Spezies homo sapiens zurückführen lassen). Der Fall, dass es hier um kategorial verschiedene Phänomene gehen könnte, ist damit kraft Definition ausgeschlossen.

M.E. liegt hier ein zwar häufiger, aber deshalb nicht minder dramatischer methodischer Fehler vor: Das aristotelische Verfahren der Analyse verspricht nur dann Einsichten, wenn man den Bereich der sinnvollen Verwendung der fraglichen Begriffe nicht überschreitet. Aber gerade dieser Bereich steht ja in Frage. Denn Freiheit, Denken und Handeln sind keine Phänomene des Lebens als solchem, sondern sie sind zunächst einmal Phänomene des *menschlichen* Lebens. Die entscheidende Frage ist, ob Denken und Handeln Lebensäußerungen des *biologisch* beschreibbaren Lebewesens homo sapiens sind oder nicht viel mehr Lebensäußerungen des *Kulturwesens* Mensch. Nur unter der Voraussetzung, die biologisch bestimmbar Art homo sapiens sei mit dem Kulturwesen Mensch gleichzusetzen, ist es möglich und plausibel, Freiheit als eine Qualität des Lebens selbst aufzufassen. Wäre Lebendigkeit koextensional mit Freiheit, dann müsste bspw. auch Uexkülls berühmte Beschreibung der Welt und des Verhaltens der Zecke eine Beschreibung freier Aktivität sein, oder wenigstens ihrer Potenz, als Lebewesen aus sich heraus „das Bedingungsgefüge nach ihrem Willen zu ändern“. Aber eine Zecke reagiert automatenhaft in genau vorhersagbarer Weise auf die Veränderung von genau drei Größen: Schwerkraft, Wärme, Buttersäure. Sie als begehrendes Subjekt und ihr Verhalten daher als grund-

sätzlich frei aufzufassen wäre absurd. Der Subjektbegriff kann hier nur analogisch verwendet werden – eine Zecke ist mit Blick auf ihr Verhalten Subjekt nur in dem Sinne, wie ich (und niemand sonst) Subjekt eines Juckreizes bin (wenn man davon absieht, dass ich im Unterschied zur Zecke die Reaktion unterdrücken kann, wenn ich darauf achte). Das weiß Heuer natürlich auch, aber er steckt in der schon erwähnten begrifflichen Zwickmühle, Freiheit als Gegenbegriff zum Determinismus aufzubauen. Frei zu sein heißt demnach, nicht determiniert zu sein, und wenn Lebewesen als solche nicht (physikalisch) determiniert sind, muss ihnen folglich auf die eine oder andere Weise Freiheit zugeschrieben werden. Was dieser Zu- schreibung entgegenkommt, ist, dass wir angesichts des Verhaltens höherer Tiere oft die Nötigung empfinden, es als in bestimmten Maße frei zu beschreiben. Wenn diesen aber Freiheit zugeschrieben werden muss, obwohl sie keine Menschen resp. Kulturwesen sind, dann kann Freiheit nicht an die Teilnahme an normativen Praxen resp. die Zugehörigkeit zu einer Kultur gebunden sein, und da es Freiheit in der unbelebten Natur nicht gibt, muss sie zum Leben selbst gehören. Entsprechend wird der Zecke nicht als Zecke Freiheit attestiert, sondern als einem per Lebendigkeit der physikalischen Determination enthobenen Wesen, also aus der prinzipiellen Erwägung heraus, dass sie zur belebten Natur gehört, und nicht deshalb, weil irgendetwas an ihrem Verhalten dazu Anlass gäbe. Das begriffliche Instrument, mit diesem Problem umzugehen, soll die Idee der Stufen von Freiheit bzw. der Freiheitsgrade bieten: je komplexer Organismen sind und je umfangreicher ihr Verhaltensrepertoire ist, desto höher ist der Freiheitsgrad ihres Verhaltens. Die eine Seite des Spektrums bilden Pflanzen, Einzeller und niedere Tiere, die andere die Freiheit im vollen Sinne, die es nur beim Menschen gibt. M.E. wird das Problem damit aber nicht gelöst, sondern nur verschoben.

Entweder man bindet Freiheit an mögliches *Verhalten*, dann muss man auch automatenhaftes, vollständig biologisch festgelegtes Verhalten als frei akzeptieren, was die intuitiven Sinnbedingungen des Freiheitsbegriffs unterläuft. Oder man betrachtet *Handlungen* als den Bereich der sinnvollen Verwendung des Freiheitsbegriffes – dann können bestimmte Bedingungen, wie sie auch Heuer formuliert, etwa Handlungskompetenz (qua Erwerb der Fähigkeit, kollektiv geteilte Handlungsformen nach Belieben zu aktualisieren), die dazu notwendige Selbstdisziplin, ein Selbstbewusstsein,

die Ausbildung eines Möglichkeitssinns, die Teilnahme an Praxen der Handlungskontrolle und -bewertung, kurz: kulturelle Kompetenzen, in ihrer Ausprägung zwar variieren, ihr Vorhandensein bleibt aber konstitutiv für Freiheit, auch für Freiheit im unvollkommenen Sinne, sofern sie Voraussetzungen jedes Handelns sind. Ihr Fehlen führt dagegen unmittelbar aus dem Bereich der möglichen Handlungen und damit der Freiheit hinaus, womit auch höhere Tiere ausgeschlossen sind. Nach diesem Bild verhält es sich mit der Freiheit wie mit der Fähigkeit zum Schachspielen: Entweder man weiß, wie man die Figuren ziehen darf und wann ein Spiel zu Ende ist, dann kann man an Schachpartien prinzipiell teilnehmen, was unterschiedliche Grade der Perfektion nicht ausschließt. Oder man weiß es nicht, dann kann man kein Schach. Gelegentlich den Läufer richtig zu ziehen reicht nicht aus, erst recht nicht, wenn der Akteur dies gar nicht als Element des Schachs oder überhaupt eines Spiels begreift.

Mit Blick auf individuelle Handlungskompetenzen und deren kulturelle Verfasstheit als Sinnbereich der Zuschreibung von Freiheit gilt daher ähnliches, wie es Heuer zum Begriff des Lebens ausführt: So wie man Leben nur vom lebenden Organismus her begreifen kann und es ein ‚bisschen‘ Leben im Sinne gradueller Übergänge vom Unbelebten zum Belebten nicht gibt, so kann Freiheit nur von der kulturellen Lebensweise her verständlich gemacht werden. Der Grund dafür ist, dass Handlungen niemals isoliert, rein episodisch vorkommen können, sondern immer in einem System möglicher Handlungen stehen – wenigstens kann man, wenn man x tun kann (d. h. eine wiederholbare Handlungsform aktualisieren kann), x auch unterlassen. Gerade das bedeutet es, über eine Handlungskompetenz zu verfügen. Kann man eine Handlung ausführen, dann sind damit notwendig andere Handlungsmöglichkeiten mitgesetzt. In diesem Sinne stellt sich das Freiheitsproblem primär gar nicht als Frage nach der Möglichkeit freier Verhaltens- oder Handlungsepisoden, sondern als Frage nach einem *Modus* des Verhaltens, genauer: als Frage nach einer Lebensweise, in deren Rahmen freie Handlungen überhaupt erst möglich sind. Das schließt nun eine Stufentheorie wachsender Freiheit entsprechend der aristotelischen Einteilung der Lebensvermögen aus.

Wenn man das Freiheitsproblem auf die genannte Weise fasst, dann ist klar, warum punktuelle Vergleiche tierischen Verhaltens und menschlichen Handelns mit Blick auf die Freiheit gar nichts besagen, denn es handelt sich

nicht um graduelle Unterschiede in der Ausprägung gemeinsamer Merkmale, sondern um einen Unterschied der Art. Dieser wird freilich leicht übersehen, paradoxerweise gerade aufgrund dieses kategorialen Unterschieds: Menschen sind Meister der Zuschreibung, des Perspektivenwechsels und der Identifikation. Als Wesen, die im Modus der Kultur, d. h. als Teilnehmer normativer Praxen und damit als Kooperationswesen leben, wählen sie, sobald Gestalt und Verhalten dies irgendwie zulassen, also auch im Falle des Verhaltens höherer Tiere, dessen Beschreibung unter Handlungsformen, Motiven, Fähigkeiten, Gründen, Willenskraft und anderen Aspekten der Handlung und damit von Freiheit. Für Menschen ist das die ‚natürliche‘ Art und Weise der Beschreibung von Verhalten, denn sie ist die dem Handeln in soziokulturellen, sinnhaften Kontexten einzig angemessene Perspektive, und sie wird schon in der frühesten Ontogenese perfektioniert.⁸ Die Einübung in eine objektivierende Sichtweise ist dagegen sekundär.⁸ Dass das Verhalten höherer Tiere in *analogischer* Weise als frei beschrieben wird und daher wichtige Bestimmungsstücke von Freiheit dem Leben selbst attribuiert werden, sagt daher mehr über den Menschen aus und das, was ihm Freiheit ermöglicht, als über die belebte Natur.

Aber kann man bei Lebewesen nicht Verhaltensvarianzen beobachten (die allererst die Basis anthropomorpher Zuschreibungen bilden)? Der eine Löwe bleibt liegen, wenn eine Antilope vorüberzieht, ein anderer Löwe wird sich anschleichen, dagegen bleibt keine Spinne in ihrem Versteck, wenn eine Fliege ins Netz geht – das Beuteschema löst das Jagdverhalten aus. Also scheint es von Zuschreibungen unabhängige Freiheitsgrade zu geben, wenigstens in dem Sinne, dass Reiz und Reaktion je nach Spezies fester oder lockerer miteinander verkoppelt zu sein scheinen. Ist das nicht ein Indiz für Heuers These, dass (wenigstens manche Arten von) Lebewesen in dem Sinne frei agieren, dass sie selbst Quelle ihrer Lebensäußerungen sind? Und ist das nicht gerade Urheberschaft, also ein wesentliches Bestimmungsstück von Freiheit? Ich würde das verneinen. Denn Urheberschaft meint etwas anderes, als Lebensäußerungen irgendwie hervorzubringen. Sie bedeutet u.a., sich Handlungen selbst zuzuschreiben, und sei es nur im Kontrast zu deren Unterlassung, ihre Resultate wenigstens nicht unabsicht-

⁸ Vgl. etwa G. H. v. Wright, der den Begriff der Kausalität auf den der Handlung zurückführt (*Erklären und Verstehen*, Frankfurt a. M. 1991, v. a. Kapitel II, Abschnitte 7–10).

lich hervorzubringen und sie von Nebenfolgen unterscheiden zu können, auf Nachfrage sagen zu können, was man tut und warum man es tut (und sei dies als nachträgliche Rationalisierung), eine Möglichkeit statt einer anderen zu ergreifen etc. All das ist bei Lebewesen als solchen nicht der Fall – man könnte sagen: sie bringen die Varianz ihres Verhaltens nicht selbst hervor, d. h. ihr Verhalten widerfährt ihnen (was eine schiefen Ausdrucksweise ist, weil der Begriff des Widerfahrnisses nur im Kontrast zur Handlung Sinn hat, also selbst ein Handlungsbegriff ist). Der Löwe bleibt liegen, weil er satt ist. Ist er hungrig, reagiert er auf die Antilope wie die Spinne auf die Fliege, wenngleich sein Jagdverhalten wesentlich flexibler und weniger direkt ist. Die Verhaltensvarianz erweist sich bei näherer Betrachtung in vielen Fällen als Varianz des Verhaltens verschiedener Individuen einer Art. Etwa können Reizschwellen in Abhängigkeit von der Lerngeschichte von Individuum zu Individuum unterschiedlich ausfallen. Dass Reiz und Reaktion manchmal fester oder lockerer miteinander verknüpft zu sein scheinen, lässt sich ohne jeden Bezug auf den Begriff der Freiheit zwanglos damit erklären, dass es Unterschiede in der Direktheit und Komplexität der Bedingungen gibt, unter denen bestimmte Reize als Auslöser eines bestimmten Verhaltens fungieren. Ein Polizeipferd lässt sich (im Ergebnis eines mühsamen Desensibilisierungstrainings) von Lärm und grellen Farben nicht beeindrucken, während ein untrainiertes Pferd unter denselben Bedingungen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit durchgeht. M.a.W.: Dass es innerhalb einer Art Verhaltensvarianzen gibt, bedeutet nicht, dass ein Individuum dieser Art Verhaltensspielräume hat.

Denn selbst wenn man dem Löwen intraindividuelle Verhaltensvarianz zugestände: Was er bei aller Flexibilität seiner Reaktionen nicht kann, ist, eine Wahl zu treffen. Er verschiebt die Jagd nicht, weil er sich heute nicht so fühlt oder weil sein Rudel schon für ihn sorgen wird oder weil morgen sicher eine fetttere Antilope vorbeikommt etc. An der Absurdität dieser Beschreibungen wird schon deutlich, dass die Verwendung von Handlungsbegriffen für animalisches Verhalten, variabel oder nicht, sehr schnell an ihre Grenzen stößt. Eine Beschreibung freien Tuns (oder die Beschreibung von Verhaltensvarianzen als Spielräume) muss sich wesentlich auf die Unterstellung eines *Form- und Möglichkeitsbewusstseins* stützen, was wiederum die Existenz von objektiven Formen und Möglichkeiten einerseits, deren subjektive Aneignung andererseits voraussetzt. Nichts dergleichen fin-

det sich bei Lebewesen als Lebewesen, allein schon, weil diese keine Sprache als öffentlich kontrolliertes Repräsentationsmedium von Formen und Möglichkeiten haben und damit die kontrafaktische Bewertung möglicher Verläufe in Abhängigkeit von möglichen Handlungen entfällt. Gerade das ist aber die Basis von Freiheit: Erst die kontrafaktische Antizipation und Bewertung möglicher Handlungsverläufe im Lichte möglicher Ziele erlaubt die Ablösung des Verhaltens vom unmittelbar Gegebenen. Dazu müssen diese Verläufe aber als Möglichkeiten identifiziert und individuiert, d. h. unter Begriffe gebracht werden. Nur so ergibt sich überhaupt ein Spielraum, welcher sich von der naturgesetzlichen Faktizität unterscheidet und es damit erlaubt, Möglichkeiten zu ergreifen, nur so sind verschiedene Perspektiven mit Blick auf Gegenstände und Verläufe, zu denen man sich ins Verhältnis setzen kann, also grundlegende Bestimmungsstücke von Freiheit, überhaupt möglich, und nur so haben Bewertungen einen Sinn – wo es keine Alternativen gibt, gibt es auch nichts zu bewerten und zu wählen.

Spielräume, Möglichkeiten und Perspektiven kommen in der Natur aber nicht vor, sie sind kollektive *kulturelle* Schöpfungen. Gerade weil sie im ‚natürlichen Lauf der Dinge‘ nicht vorkommen und dieser auf ganz unterschiedliche Weise ins kulturelle Geschehen integriert werden kann, bedarf es der Normierung, der Festlegung von Richtigkeiten des Handelns. Alle Kultur ist Formung des Vorgefundenen, sie fixiert und habitualisiert Möglichkeiten richtigen Handelns, die in den natürlichen Verlauf eingreifen und gerade deshalb nicht als natürlicher Verlauf beschreibbar sind, sondern nur unter Richtigkeitsnormen (die nun wiederum als mehr oder weniger vernünftig beurteilt werden können). Der Mensch lebt in diesen gemeinschaftlich konstituierten kulturellen Schöpfungen, diese formen seine Bedürfnisse – die eben deshalb keine animalischen Bedürfnisse mehr sind, deren Maß ihre bloße Befriedigung ist und die mit dieser verschwinden, sondern die sich an nur kulturell bestimmmbaren Zielen und Richtigkeiten orientieren –, die Art seiner Wahrnehmung ebenso wie sein Denken und Handeln. Damit ergeben sich nun erst Spielräume des Handelns, aber auch neue Möglichkeiten seines Scheiterns oder Misslingens, die vom Kreatürlichen her gar nicht verständlich gemacht werden können. Ein Beispiel muss an dieser Stelle genügen: Zwar macht sich auch beim Menschen der Hunger als kreatürliches Bedürfnis bemerkbar, die Art und Weise seiner Befriedigung erfolgt aber in bestimmten Formen. Rein physiologisch könnten wir uns wohl

von diversen Abfällen oder verendetem Getier ernähren, als Mahlzeit oder Essen zählt das aber nicht. Mehr noch: Wir können die Befriedigung des Hungers zugunsten der Erfüllung anderer Bedürfnisse und Interessen nicht nur hintanstellen, im Extremfall sogar bis zum Tode, sondern sie sogar als Mittel für andere Zwecke einspannen, etwa zur Herstellung oder Festigung sozialer Beziehungen (Liebe geht durch den Magen) oder zur Aufrechterhaltung der Handlungsfähigkeit – wir essen bspw. oft deshalb, weil uns der Hunger von wichtigeren Dingen ablenken würde. M.a.W.: Wir können aus ganz verschiedenen Gründen essen, Hunger ist nur einer davon. (Dass diese Beschreibung in Extremsituationen nicht notwendig zutrifft, ist richtig, aber kein Argument. Allenfalls zeigt es, wie fragil Freiheit ist und wie eng mit der Stabilität kultureller Institutionen verkoppelt.)

Das bedeutet, dass das kreatürliche Bedürfnis als dessen Randbedingung in die kulturelle Lebensweise eingebettet wird und dadurch seinen Charakter radikal verändert: Bestimmt es im Rahmen animalischen Lebens das Verhalten, so wird es nun in gewisser Weise zu einer Option handelnder Subjekte. Deshalb ist auch der biologische Determinismus, also die Annahme, dass die „Erfordernisse des kreatürlichen Lebens unbemerkt alle unsere Entscheidungen beeinflussen, wir also insgeheim unsere ganze Intelligenz in deren Dienst stellen“ unbegründet. Das bedeutet nicht zu bestreiten, dass kreatürliche Bedürfnisse, Instinkte, Dispositionen etc. Einfluss darauf haben, dass wir handeln und was wir tun, sondern nur zu behaupten, dass die Art und Weise, mit ihnen umzugehen, nicht von Natur aus festgelegt ist – sie sind, wie die Tatsache der Gravitation oder der Atmung, Randbedingungen, nicht Einschränkungen freien Handelns. Wir müssen mit ihnen rechnen, aber sie legen uns nicht auf bestimmte Handlungen fest. Der entscheidende Punkt ist, *dass es überhaupt möglich ist, sich zu ihnen ins Verhältnis zu setzen, mit ihnen umzugehen* – und das kennzeichnet den Modus kulturellen Handelns. In diesem Sinne ist die Behauptung, dass „menschliche Individuen im Vollsinne [...] zunächst Organismen [sind]“, in gewissen Sinne irreführend, denn das, was sie zu *menschlichen* Individuen macht, ihre *differentia specifica*, ist nicht ihre Natürlichkeit, sondern ihre Kultürlichkeit. Daher ist ihre organische Beschaffenheit für das Problem der Freiheit auf einer generischen Ebene genauso irrelevant wie die Existenz physikalischer Gesetze. (Im Einzelfall mögen körperliche Einschränkungen sehr wohl Einschränkungen der Freiheit der Person sein, aber eben nur rela-

tiv zum ‚Normalmaß‘ der Gattung.) Am drastischsten wird diese Emanzipation des kulturellen Handelns von den biologischen Erfordernissen und damit die Radikalität der Freiheit aufgrund der Eigengesetzlichkeit der kulturellen Lebensweise in der Möglichkeit des Freitodes oder der Selbstverstümmelung um eines höheren Ziels willen vor Augen geführt.

In diesem wesentlichen Punkt sind Heuer und ich uns zumindest soweit einig, dass es ein wesentliches Moment von Freiheit (Heuer müsste hinzusetzen: im vollen Sinne) ist, sich zu seinen Bedürfnissen ins Verhältnis setzen zu können. Unser Dissens beginnt da, wo es um den Status dieser Fähigkeit des Menschen geht. Heuer nimmt sie als Basis der Erklärung, dass sich Menschen als Personen selbst bestimmen können (vgl. ebd.). Mir scheint aber, dass dies keine Erklärung, sondern eine mögliche Erläuterung dessen ist, was es heißt, als Person bzw. frei zu agieren, und dass daher beides gleichermaßen klärungsbedürftig ist – und das gilt ebenso für die „Befeuierung“ oder „Zügelung“ des Temperaments, die Entwicklung eines guten Charakters oder die Ausbildung von Tugend (vgl. S. 16ff.). Heuer spricht von einem „weiten Weg“ zur Freiheit im vollen Sinne und benennt allerlei Entwicklungsaufgaben, die dem Individuum aus der Möglichkeit zur Selbstbestimmung erwachsen, insbesondere die Aneignung von Handlungskompetenzen und die Selbstverortung im sozialen Gefüge und seinen Institutionen und Rollen. Und diese Aufgaben stellen sich zweifellos – man wird nicht als autonome Person geboren, und ihre Betonung macht überdies deutlich, dass Freiheit vor allem ein praktischer, soziokulturell bestimmter Begriff ist.

Was Heuers Darstellung problematisch macht, ist zum einen die implizite Unterstellung, das menschliche Individuum ergreife die kulturellen Möglichkeiten gewissermaßen ‚zusätzlich‘, um die schon mit seinem biologischen „Artwesen“ gegebenen Freiräume zu erweitern, zum anderen die implizite Unterstellung, diese kulturellen Möglichkeiten seien, etwa i.S. von einander unabhängiger Vermögen oder Eigenschaften, voneinander zu trennen. So schreibt Heuer (Hervorhebungen von mir – F.K.): „Kleinkinder z. B. handeln nicht derart formorientiert. Dies liegt *zum einen* an ihrer Unkenntnis dieser Formen und *zum anderen* daran, dass bei ihnen die unterschiedlichen Seelenvermögen noch nicht der Vernunft unterstehen.“ Aber besteht die Entfaltung von Vernunft beim Kinde nicht gerade darin, sich diese Formen anzueignen? Kann es Vernunft und Disziplin entwickeln, oh-

ne die Üblichkeiten des Denkens und Handelns seiner Gemeinschaft einzubüben? Und weiter: „Person sein hat eine ähnliche zeitliche Struktur wie Lebewesen sein, nur beruht diese in ihrem Zustandekommen nicht nur auf organischen Lebensäußerungen zum Weiterführen der arttypischen Entwicklung des Lebens von der Geburt bis zum Tod, sondern *zusätzlich* auf Selbstbildung. [...] Menschliche Individuen im Vollsinn sind also zunächst Organismen. [...] *Überdies* sind Menschen aber auch Personen. Personen sind *einerseits* Individuen mit einem selbstgebildeten Charakter und *andererseits* selbstbestimmte Bürger, also Rollenträger innerhalb einer Gemeinschaft.“ Ist die Person also ein Tier mit Bildung? Der Mensch nichts anderes als ein Lebewesen mit besonderen Eigenschaften wie Kultur, Vernunft und Disziplin? Und ist der Charakter einer Person nicht gerade das Siediment ihrer Rollenübernahmen und ihres Lebens in Gemeinschaft? Und: „Genauso wie es zum Wesen oder zur Artform des Menschen gehört, vernunftbegabt zu sein, gehört es *auch* zu ihm, in einer Gemeinschaft zu leben.“ Kann das Individuum also außerhalb der Gemeinschaft Vernunft entwickeln? Wäre umgekehrt eine menschliche Gemeinschaft vernunftloser Wesen möglich?

Heuers Formulierungen legen nahe, dass die genannten Eigenschaften nebeneinanderherlaufende bzw. in einem Stufenbau angeordnete, äußerliche Bestimmungen des Menschen sind, welche die mit seiner biologischen Natur gegeben Freiräume erweitern. Damit bleibt diesen Bestimmungen der Makel des bloß Möglichen und Wünschbaren, des Kontingenzen. Nun habe ich hier bewusst überzogen, um die Unterschiede klarer herauszustellen, und mir ist klar, dass Heuer keine der unterstellten Grenzen so strikt ziehen würde, wie die Fragen suggerieren. Aber: Er müsste es tun. Denn es hätte es keinen Sinn, einen Stufenbau der Freiheit zu behaupten und dann alles, was Freiheit ausmacht, zur höchsten Stufe zu zählen. Heuer greift die zentralen Fragen des Freiheitsproblems immer wieder auf, durch die Einordnung in den Rahmen der Stufentheorie und der korrespondierenden Theorie individueller Vermögen werden sie aber mit „sowohl-als-auch-Aussagen“ beantwortet: Frei ist der Mensch von Natur aus, sofern Lebewesen frei sind, aber frei im vollen Sinne ist er erst als Person und Kooperationswesen. Er unterliegt Restriktionen seines biologischen Artwesens, aber er kann sich zu ihnen auch ins Verhältnis setzen. Einerseits ist Freiheit die Betätigung von Vermögen, die in jedem Individuum angelegt sind, andererseits ist sie

nur in Gemeinschaften zu haben. So changiert der Begriff der Freiheit bei Heuer zwischen biologischer und soziokultureller Bestimmung des Menschen. Eine Klarstellung wäre hier notwendig, weil sich, je nach Lesart, zwei völlig verschiedene, miteinander nicht vereinbare Freiheitskonzeptionen ergeben.

Die Ausbildung von Personalität ist nach dem zweiten, hier favorisierten Modell nicht die Ausweitung kreatürlicher Freiheit zur Freiheit im vollen Sinne, sondern individuelle Freiheit wird überhaupt erst erlangt, indem der Mensch durch den Erwerb von kulturell bestimmten Handlungsfähigkeiten zur Person wird. Das heißt aber, dass der „weite Weg“ zur Freiheit vom Individuum nicht zurückgelegt werden kann, wenn man die Realität von Freiheit auf der Ebene seiner Gemeinschaften nicht schon voraussetzt. Sie kann demnach nicht durch individuelle Vermögen konstituiert werden, sondern sie ist ein Wesenszug der kulturellen Form des Lebens in Gemeinschaften, und das unterscheidet den Menschen grundsätzlich vom Tier. Der Mensch ist kein animal rationale, kein Tier mit Kultur, sondern ein Kulturwesen. Die arttypische Form menschlichen Lebens ist das Leben in Gemeinschaften, das Leben als Möglichkeitswesen, als vernünftiges Wesen, als begriffs- und symbolverwendendes Wesen, als Kooperationswesen und letztlich als freies Wesen etc. Diese Eigenschaften benennen verschiedene, wechselseitig aufeinander verweisende Aspekte der Grundverfasstheit des Menschen,⁹ nicht etwa verschiedene Bestimmungen, die sich zur Freiheit im vollen Sinne aufaddieren ließen. Der wesentliche, mit einer Stufentheorie unvereinbare Punkt ist, dass der Unterschied von Tier und Mensch keiner der Stufe oder besonderer Eigenschaften, sondern im Ganzen der

⁹ Sprachphilosophisch spiegelt sich dies in der These von der Irreduzibilität intentionalen Vokabulars, welches zugleich das Vokabular der Freiheit ist, philosophiegeschichtlich ist dies nichts anderes als Herders These von einem besonderen Organisations- bzw. Strukturprinzip der menschlichen Kräfte „die bei ihm [dem Menschen – F.K.] Freiheit heißt“ (S. 26); die „Menschengattung [stehe] über den Tieren nicht an Stufen des Mehr oder Weniger, sondern an Art“. (S. 25) „Man nenne diese ganze Disposition seiner Kräfte, wie man wolle, *Verstand*, *Vernunft*, *Besinnung* usw. Wenn man diese Namen nicht für abgesonderte Kräfte oder für bloße Stufenerhöhungen der Tierkräfte annimmt, gilt mir gleich. [...] Der Unterschied ist nicht in Stufen oder Zugabe von Kräften, sondern in einer ganz verschiedenartigen Richtung und Auswickelung aller Kräfte.“ (J. G. Herder: Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772), Stuttgart 1966, S. 26f.)

menschlichen Lebensform begründet ist, ein Strukturunterschied, der sich in allen Lebensäußerungen manifestiert, so dass schon menschliche Wahrnehmung und Bewegung (und nicht erst das Denken und Handeln) sich von der animalischen Wahrnehmung und Bewegung unterscheiden (auch wenn die physiologischen Vorgänge sich gleichen). Mir scheint, dass Freiheit nur so wirklich begriffen werden kann: Sie wird auf der Stufe der Kultur nicht erweitert oder näher bestimmt, sondern sie ist eine ihrer Dimensionen, eine Art und Weise, die kulturelle Lebensweise zu charakterisieren. Auf diese Weise lassen sich nun auch zwei starke Intuitionen zur Freiheit rational rechtfertigen: Zum einen, dass der Mensch von Natur aus frei ist – sofern nämlich seine Natur die Kultur ist. Zum andern, dass der Mensch radikal frei ist – sofern Freiheit nämlich an kulturelle Kompetenzen gebunden ist. Da man niemanden zwingen kann, ein Können zu realisieren, bleibt ihm immer die Möglichkeit der Verweigerung. Kant bringt das auf folgenden Punkt: Keine äußere ohne innere Obligation.¹⁰ In diesem Sinne wird Freiheit von der Kultur getragen, weil Handlungen so verfasst sind, dass sie ein Können und Disziplin erfordern.

In Anlehnung an Kant kann man den Sinnbereich des Freiheitsbegriffs als die Welt vernünftiger Wesen bestimmen, in der als „bloß“ intelligibler Welt noumenaler Gegenstände andere Gesetze gelten als die der Natur. Insbesondere fallen sie nicht unter die Kategorie der Kausalität. Naturgesetzliche Zusammenhänge bestimmen sie nicht, sondern bilden ihre Randbedingungen. Unter Gesetze fallen vernünftige Wesen dennoch, nämlich unter die selbstaufgerlegten der Sittlichkeit, weshalb Kant Freiheit mit Sittlichkeit verknüpft.¹¹ Damit ist nicht gemeint, dass nur der Tugendhafte im vollen Sinne frei sein kann, sondern dass von Freiheit nur da die Rede sein kann, wo es eine Dimension der moralischen Bewertung gibt, im weiteren Sinne: wo Bewertungen überhaupt möglich und sinnvoll sind, d. h. wo es um Handlungen und nicht um (auch arttypische) Verläufe, um Normen und kulturelle Formen und nicht um empirische Regelmäßigkeiten geht. Hier schließt nun auch der Zug ins Politische an: Normen gibt es nur angesichts einer Pluralität vernünftiger Wesen, d. h. in sozialen Ordnungen. Der Gegenbegriff zur Freiheit ist deshalb der Zwang, nicht die naturgesetzliche Determination. (Hume bemerkt treffend, dass es nicht die Mauern, sondern

¹⁰ Vgl. I. Kant: Die Metaphysik der Sitten, A 64.

¹¹ Vgl. I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 3. Abschnitt.

die Wächter sind, die den Gefangenen festhalten.) Zwang wird da ausgeübt, wo die Freiheit des einen mit der des anderen kollidiert. Hier, und nicht in Erwägungen zu einer abstrakten Willensfreiheit, hat m.E. nun auch die Unterscheidung von „Freiheit zu“ und „Freiheit von“ ihren Sitz, die sich per Cui-bono-Frage transformieren lässt in die Unterscheidung von „Freiheit für wen“ und „Freiheit von wem“ und damit im Rahmen einer sozialen Ordnung immer auch Adressaten, Konfliktlinien und Zwänge festlegt. Mir scheint diese Formulierung der Frage nach positiver und negativer Freiheit für die Freiheitsproblematik der fruchtbaren Zugang zu sein, insbesondere rückt damit auch wieder die praktisch-politische Bedeutung von Freiheit ins Zentrum.

7. Zusammenfassung

Die Übereinstimmung mit Heuer ist größer, als sie nach dem Gesagten scheinen mag. In den wichtigsten Punkten stimmen wir, soweit ich sehe, überein: Darin, dass der (klassische) Determinismus das Freiheitsproblem falsch angeht und dass die Begründungslasten in der gegenwärtigen Freiheitsdebatte falsch verteilt sind, darin, dass Freiheit (im vollen Sinne) nicht nur Wahlfreiheit bedeutet, sondern v. a. Handlungskompetenz und Disziplin, dass sie folglich an Gemeinschaften und gemeinschaftliche Einrichtungen gebunden ist, dass sie mit der Ausbildung von Personalität und dann auch Moralität einhergeht – darin sind wir einig.

Uneinig sind wir darüber, welches der geeignete begriffliche Rahmen ist, in dem das Freiheitsproblem diskutiert werden sollte: Zwar lehnen wir beide den Determinismus ab, aber aus unterschiedlichen Gründen – Heuer hält ihn für falsch, ich halte ihn für irrelevant. Der Dissens lässt sich letztlich darauf reduzieren, wie die genannten Momente von Freiheit in einer begrifflichen Topologie zu verorten sind, welche Fundierungsverhältnisse man annimmt und wie sie zu anthropologischen Fragen ins Verhältnis gesetzt werden: Heuer sieht menschliche Freiheit sozusagen an der Spitze einer Pyramide zunehmender Freiheitsgrade, die mit der (letztlich unerklärlichen) Existenz des Lebens beginnt und erst in der menschlichen Kultur und Gemeinschaft als Freiheit im vollen Sinne entfaltet wird. Ich sage: Freiheit gibt es überhaupt nur in diesem letztem Sinne, alle anderen Verwendungen des Freiheitsbegriffs sind dieser gegenüber derivativ, weshalb Lebendigkeit eine zwar notwendige Bedingung von Freiheit ist, aber kein ihr im Sinne

einer *differentia specifica* wesentliches Moment. Zwar gibt es Grade der Freiheit innerhalb des Bereichs, in dem sinnvoll von Freiheit die Rede sein kann, so wie es Grade des Erwerbs von Kompetenzen oder auch der Selbstdisziplin gibt. Aber es gibt keine ontisch verankerten Stufen der Freiheit, wie Heuer meint. Heuer denkt Freiheit von individuellen Vermögen her, welche den Erwerb gesellschaftlich gegebener Handlungsformen und die Inanspruchnahme kollektiver Einrichtungen ermöglichen und damit Handlungsspielräume erweitern. Ich denke, dass Freiheit ein Strukturmerkmal von Kultur ist, die nur als gemeinschaftliche Leistung existiert, und dass Menschen nur frei sind, sofern sie an der menschlichen, der kulturellen Lebensweise teilhaben – das ist ihr „Artwesen“, ihre *differentia specifica*, ihre (nicht nur zweite) Natur. Individuelle Vermögen ermöglichen nicht nur die Aneignung von Kultur und damit Freiheit, sondern sie sind selbst kulturell verfasst. Deshalb ist nicht die einzelne Handlung frei oder unfrei, vielmehr gehört Freiheit zum Modus des Handelns selbst (im Unterschied zum Modus bloßen Verhaltens). Den freiheitsrelevanten Unterschied würde ich daher nicht wie Heuer in einem Dualismus von belebter und unbelebter Natur sehen, sondern im kategorialen Unterschied von Natur und Kultur. Die Gesetze der unbelebten und der belebten Natur sind Randbedingungen der Freiheit. Diese selbst gehört zur Welt der Kultur.

Peter Heuer

Replik

1. Die Probleme der Metaphysikkritik

Ich will mit der Replik auf Frank Kannetzky und Lu De Vos beginnen, weil beide eine fundamentale Kritik formuliert haben. Das Problem, mit dem sie mich konfrontieren, ist so grundlegend, wie es grundlegender nicht sein könnte. Es lässt sich in folgende Frage fassen: Ist die Welt vernünftig geordnet, und ist es uns möglich, diese Ordnung zu erkennen, oder ist sie chaotisch – bzw. ihre Struktur unerkennbar – und kann nur innerhalb unseres Denkens in eine vernünftige Ordnung gebracht werden? An der Antwort auf diese Frage hängt in der Philosophie sozusagen alles. In der Neuzeit wird sie, wie auch von Kannetzky und De Vos, mehrheitlich antimetaphysisch-skeptisch beantwortet, also im Sinne der zweiten Alternative. Zuvor, sowohl während der Antike, als auch in der Zeit der Scholastik, beantwortete man sie im Sinne der ersten Alternative, oder besser, man stellte sie sich gar nicht, sondern versuchte unverzagt, die vernünftige Struktur der Welt zu erkennen, von der man annahm, dass sie mit der des Denkens und Sprechens hinreichend übereinstimme. Derartiges metaphysisches Denken wird heute oft als unphilosophisch angesehen. Aber dies ist zugleich auch der Grund, warum man heute Philosophie zunehmend für uninteressant hält. Wenn man wie Kannetzky berechtigte Fragen wie die nach der Struktur der Welt oder nach den materiellen Möglichkeiten von Leben und Freiheit in einem ansonsten unbelebten Universum einfach „zurückweist“, muss man sich nicht wundern, wenn die Philosophie irgendwann von demjenigen, der auf diese Fragen eine Antwort sucht, einfach übergangen wird, und auch nicht, wenn statt dessen andere Disziplinen die Erklärungshoheit in diesen Fragen übertragen bekommen – auch wenn sie zu ihrer Beantwortung viel schlechtere Voraussetzungen haben als die Philosophie. Diese Fragen lassen sich nicht empirisch beantworten, sondern nur begrifflich, und die Philosophie ist die einzige Disziplin, die mit begrifflichen Fragen wirklich umgehen kann. Die hier zurückgewiesenen Fragen sind denn auch gerade die, welche vor Descartes und dem metaphysikkritischen Programm der Neuzeit die eigentlich philosophischen waren – und es beim philosophisch unverbildeten Mann auf der Straße bis heute sind.

Kannetzky weist zu Recht darauf hin, dass wissenschaftliche Darstellungs-

formen zu Hindernissen der Welterkenntnis werden können, wenn sie unreflektiert verwendet werden, was sich unter anderem daran zeigt, dass sie in Paradoxien führen, wenn man sich zu strikt an sie hält.¹ Aber dies bedeutet nicht, dass Philosophie insgesamt in nichts anderem besteht, als Darstellungsformen hinsichtlich ihrer Erklärungsdefizite miteinander zu vergleichen, und dass sie sich damit zufriedengeben muss, diese aufzuzeigen. Ergebnis eines solchen Philosophieverständnisses ist ein Theorienrelativismus, welcher zwangsläufig in den Skeptizismus führt, weil er die Möglichkeit objektiver Erkenntnis der wahren Strukturen der Welt leugnen muss. Dabei ist skeptisches Fragen als solches unproblematisch. Es ist gerade die Aufgabe der Philosophie, unsere Welterklärungen, auch die selbstverständlichsten, zu hinterfragen. Wer unsere Welterklärungen kritiklos hinnimmt, ist ein dogmatischer Naturalist und kein Philosoph. Aber man muss mit der Zuversicht an die Fragen herangehen, dass es uns Menschen möglich ist, die Wahrheit zu erkennen, d. h. man darf sich nicht im skeptischen Denken einrichten. Aufgabe der Philosophie, wie ich sie verstehe, ist es also nicht, die aus der Tradition auf uns überkommene Metaphysik, welche die Welt als gut geordnet erkennt, zu demontieren, wie Kant es vorhatte, oder durch neue Pseudoontologien zu ersetzen, wie Richard Dawkins² es tut, welcher die Gene in den Mittelpunkt der Ontologie rückt, sondern sie zu hinterfragen, mit dem Ziel, sie zu verstehen. Wer sich im skeptischen Denken einrichtet, läuft Gefahr, zum Nihilisten zu werden. Ein Beispiel dafür ist Jacques Monod, dem die Welt als Spiel des Zufalls erscheint und wir Menschen als „Zigeuner am Rande des Universums“.³

Doch die Philosophie Kants, an der Kannetzky und De Vos sich orientieren, bringt noch eine weitere grundlegende begriffliche Weichenstellung mit sich, die die Gefahr in sich birgt, in den Skeptizismus zu führen; es ist die strikte Trennung von Wissen und Glauben. Diese Trennung führt, wie Kants eigene Philosophie zeigt und wie man auch an Kannetzkys Text exemplarisch sehen kann, dazu, dass man sich zunehmend Fragen nicht mehr stellt, sondern eben zurückweist, da die Antworten auf empirisch-wissen-

¹ Vgl. Frank Kannetzky, Paradoxien als skeptische Argumente, in: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie, 1/2002 (S. 101–109).

² Richard Dawkins, Das egoistische Gen, Reinbek bei Hamburg 1996.

³ Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München 1971.

schaftlichem Wege nicht möglich sind. Die drei empirischen Methoden zur Gewinnung allgemeiner Erkenntnisse sind: Induktion (Schluss von einzelnen Fällen auf das Allgemeine), Abduktion (Schluss auf die beste Erklärung) und Analogieschluss (Schluss von bekannten Fällen auf Unbekannte). Alle drei Methoden sind fallibel und kommen über eine bloße Hypothesenbildung nicht hinaus. Entgegen einer in den Naturwissenschaften verbreiteten Annahme sind also gerade alle auf empirischen Beobachtungen beruhenden Erkenntnisse ungewiss. Diese Einsicht führt Popper zu der Annahme, die allgemeinen Aussagen der Wissenschaften seien bloße Setzungen, also gewissermaßen von uns erfunden, und hätten folglich nur den Status von Hypothesen. Was Popper verkennt, ist: Es gibt nicht nur setzende Gedanken, sondern auch solche, mit denen man etwas rezeptiv erfassen, also erdenken oder, besser noch, denkend einsehen kann. Allgemeines Wissen hat nicht nur den Status von Hypothesen, sondern ist Grundfeste unserer Orientierung in der Welt. Es hat z. B. normative Funktionen, d. h. es ermöglicht uns, einen Maßstab des Normalen anzugeben und davon abweichende Besonderheiten in der Natur zu erkennen.

Zum Glück für die Philosophie erleben wir im Moment eine Wende in der Sicht der Dinge, eine dialektische Gegenbewegung zur metaphysikkritischen Ausrichtung des 20. Jahrhunderts. Sie ist verbunden mit einer Wiederentdeckung der Philosophie Aristoteles', insbesondere seines Substanzbegriffs und seiner Vier-Ursachen-Lehre als Grundlage eines nichtskeptischen, essentialistischen Zugangs zur Welt.⁴ Mit meinem Text folge ich explizit dieser Strömung, während Kannetzky und De Vos konsequent am antimetaphysischen Programm festhalten. Man kann also sagen, dass unsere Auseinandersetzung den Grundlagenstreit der Philosophie unserer Tage widerspiegelt.

Der Wunsch, keine metaphysischen Aussagen treffen zu wollen, zieht einen Rattenschwanz von Vagheiten nach sich, denn man muss auf viele Bestimmungen verzichten, die uns normalerweise Orientierung geben. Betrachten wir Kannetzkys Text daraufhin: Zunächst demonstriert er den Determinismus der unbelebten Welt und das Kausalgesetz. Der Satz ‚Jede Veränderung hat eine Ursache‘ sei, so Kannetzky, nur ein theoretischer Satz bzw. eine Darstellungsform. Er gelte nicht für die Gegenstände der

⁴ Autoren, die eine solche Position vertreten, sind z. B. Thomas Buchheim, Sebastian Rödl, Philippa Foot und Michael Thompson.

Welt, also weder für die Bewegung von Körpern, noch für die Umwandlung von Stoffen und erst recht nicht für die Handlungen von menschlichen Kulturwesen. Deshalb habe auch die Grundannahme des Determinismus, dass es einen durchgehenden Verursachungszusammenhang aller physischen Ereignisse gibt, keinen Anspruch auf Geltung für die Dinge der Welt und kann deshalb, so Kannetzky, ebenfalls zurückgewiesen werden. Längst gebe es alternative physikalische Theorien, in denen von Ursachen, Kräften und Körpern überhaupt nicht die Rede ist, sondern von Quanten, Prozessen und Feldern. Diese haben allerdings, so Kannetzky, genauso keinen Geltungsanspruch bezüglich der Dinge in der Welt, sondern sind ebenfalls nur Darstellungsformen eines Geschehens, dessen wirkliche Verfasstheit wir nicht erkennen können und wonach zu fragen letztlich unsinnig ist. Wir haben nichts Gewisses außer der durch Theorien geordneten Darstellungen. – Davon abgesehen, so Kannetzky, sei das Kausalgesetz nie Bestandteil eines physikalischen Gesetzes oder einer physikalischen Theorie gewesen, sondern immer nur Ausdruck einer Weltanschauung.

Ähnlich unbestimmt sind für Kannetzky auch die Lebewesen und der menschliche Leib. Über deren arttypische innere Organisation sollte ein Philosoph alle Auskünfte verweigern und stattdessen auf die Theorien der Biologie verweisen. Einzig über das Denken, oder besser: über unsere Theorien und Darstellungen selbst, lassen sich philosophische Aussagen treffen. Dabei verhält es sich so, so verstehe ich jedenfalls Kannetzky, dass wir nie etwas aus uns heraus neu beginnen können. Da wir immer schon in eine traditionelle Kulturgemeinschaft eingebunden sind, können wir nur bereits bestehende Handlungszusammenhänge fortsetzen, und zwar gemäß von der Gemeinschaft vorgelebter und im Laufe der individuellen Sozialisation eingübter, ritualisierter Handlungsformen. Deshalb, so Kannetzky, ist die Frage nach Ursachen im Zusammenhang mit Handlungen in ähnlicher Weise unsinnig wie in den physikalischen Zusammenhängen eines Galileischen Weltbilds. Zugleich demonstriert er das Konzept des freien Willens, indem er zu zeigen versucht, dass es in sich problematisch und außerdem unnötig sei. Er demonstriert damit das Konzept der Seele. Freiheit betreffe nämlich gar nicht, wie ich meine, einen Verursachungszusammenhang innerhalb eines sich verhaltenden oder handelnden Lebewesens, sondern sei ein Attribut, welches nur menschlichen Kulturgemeinschaften als ganzen sinnvoll zugesprochen werden kann, ohne einen Kategorienfehler zu begehen. Frei ist

eine Gemeinschaft dann, wenn sie so verfasst ist, dass ihre Mitglieder nicht unter Zwang stehen: Zwang ist bei Kannetzky daher auch der Gegenbegriff zu Freiheit. Deshalb fasst er auch die Differenzierung in ‚Freiheit von‘ und ‚Freiheit zu‘ ganz anders auf als ich. Er differenziert in ‚Freiheit für wen‘ und ‚Freiheit von wem‘. Kannetzky begreift die Differenzierung in ‚Freiheit von‘ und ‚Freiheit zu‘ als Binnenunterscheidung zur Charakterisierung von Relationen zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft. Sie hat bei ihm im Unterschied zu der von mir unterstellten keine ontologische Dimension, d. h. sie unterscheidet bei ihm nicht zwischen verschiedenen Seinsbereichen, also nicht zwischen Substanzen, die ihrem Wesen nach frei sind (wie Menschen und, mit Abstrichen, Tieren und anderen Lebewesen), und solchen, die dies nicht sind (wie Steinen und Artefakten).

2. Das Verhältnis von Freiheit und Leben

Die von mir praktizierte Gleichsetzung von Freiheit und Leben ist in der Tat problematisch. Sie ist Folge eines Artikulationsproblems, welches ich in meinem Text selbst benenne. Es entsteht dadurch, dass es keine befriedigende Begrifflichkeit für die Besonderheit der Selbstorganisation von Pflanzen und Tieren gibt. Mir ist dieses Problem bewusst, und ich begegne ihm mit meiner (bei Kannetzky in der Kritik stehenden) gestuften Freiheitskonzeption. Dabei frage ich zum einen, welches die vollkommene Form der Freiheit ist und sehe sie in der selbstbestimmten Person. Zum anderen frage ich nach den Voraussetzungen der Freiheit, nach ihrer ‚Heimat‘ in der Welt. Meine Überlegungen gehen also in zwei Richtungen. Die eine Überlegung fragt nach der vollendeten Form der Freiheit und die andere nach ihren ontologischen Voraussetzungen. Diese sehe ich im Leben. Damit es überhaupt Freiheit geben kann, braucht es Wesen, die aus sich heraus aktiv werden können und deren vollkommenes der Mensch ist. Solche Wesen finden sich in der Welt des Unbelebten nicht. Dass ich im Zuge dieser Überlegung unbewusstes aus sich heraus tätig Werden bereits frei nenne (in einem schwachen Sinne), und damit Freiheit quasi mit dem Leben gleichsetze, ist zugegebenermaßen eine Verlegenheitslösung.

Berechtigt zur Stufung der Freiheit fühle ich mich, da meiner Meinung nach Kategorien keine obersten Gattungen sind und die Zuordnung von Gegenständen und Phänomenen zu ihnen keine Bildung exklusiver Klassen. Vielmehr kommt es auf die Hinsicht an. So sind, um ein unverfänglich-

ches Beispiel zu wählen, natürliche Arten wie der Buchfink oder der Haussperling etwas Allgemeines gegenüber den einzelnen lebenden Finken- bzw. Spatzenindividuen, zugleich aber etwas Besonderes gegenüber der Klasse der Vögel. In vergleichbarer Weise sind Tiere in einer Hinsicht frei und in einer anderen unfrei, je nachdem womit man sie vergleicht. Gegenüber Menschen sind Tiere unfrei, denn sie verhalten sich instinktiv. Stellt man sie jedoch Steinen gegenüber, sind sie frei, denn sie können sich aus sich heraus bewegen, während Steine dies nicht können. Steine bewegen sich nur, wenn sie von außen angestoßen werden, etwa in der Brandung des Meeres.

Trotzdem bleibt das Artikulationsproblem. Es entsteht wie gesagt dadurch, dass wir keine exklusiven Begriffe für die Besonderheit der Organisation, Entwicklung und Bewegung von nichtmenschlichen Lebewesen haben, wodurch es schwierig wird, die Differenzen zu den Prozessen unbelebter physischer Körper auf der einen, und den selbstbestimmten Handlungen von Personen auf der anderen Seite klar herauszustellen. Ich meine aber, dass dies gerade nötig ist, wenn man die zentrale Frage von Neurophysiologen wie Libet nicht lapidar „zurückweisen“ will, wie Kannetzky vorschlägt, sondern ernst zu nehmen bereit ist. Die Frage lautet: Wie ist Freiheit in einer physikalisch und chemisch organisierten materiellen Welt möglich und begreifbar? Meine Antwort war: Freiheit setzt die Existenz von Lebewesen voraus; deren besondere Existenzweise und Organisation gilt es zu verstehen.

Obwohl die innere Organisation der Lebewesen uns auf engste vertraut ist, bringt sie uns doch ans Ende unserer Begriffe: Kant spricht auf Grund dieser begrifflichen Verlegenheit hinsichtlich der zweckgerichteten Organisation, Entwicklung und Bewegung der Lebewesen von einem „Handlungsanalogon“, Hegel vom „inneren Zufall“, aus dem heraus sich Lebewesen bewegen. Beide Bestimmungen zeigen zwar in die richtige Richtung, sind aber doch jede auf ihre Weise unbefriedigend.

Zunächst zu Kant: Als-ob-Erklärungen kann man zwischen den verschiedensten Gegenstandsbereichen herstellen, egal ob sie ontologisch etwas miteinander zu tun haben, oder ob es nur zufällige strukturelle Ähnlichkeiten zwischen ihnen gibt. Wir können problemlos auch auf die funktionalen Zusammenhänge innerhalb einer mechanischen Spieluhr oder eines Industrieroboters intentionales Vokabular, welches ursprünglich zur Beschrei-

bung von Handlungen diente, übertragen. Wir tun dies, wenn wir zu einem Fahrzeug „Mach schon!“ sagen, z. B. während eines riskanten Überholmanövers, oder ihm nach einer langen Reise anerkennend aufs Blech klopfen. Aber irgendwie weiß jeder, dass dies mit ironischer Distanz geschieht, jedenfalls scheint es viel weniger angebracht zu sein als im Falle von Lebewesen. Einen Jockey z. B. werden wir für herzlos halten, wenn er seinem Pferd nach einem Rennen nicht den Hals tätschelt und einige gute Worte sagt. Der Jockey geht davon aus, dass das Pferd sich angestrengt hat, um das Rennen zu gewinnen, und auf seine Weise Lob und Tadel versteht. Der Chauffeur hingegen weiß, dass dies bei einem Kraftwagen nicht so ist.

Automaten bewegen sich nur scheinbar zweckgerichtet, bei Lebewesen ist dies anders. Kannetzky hat natürlich recht, dass wir dazu neigen, von unserer menschlichen Warte auszugehen und Begriffe, die aus der Erklärung von menschlichen Handlungszusammenhängen stammen, auf andere Gegenstände zu übertragen, indem wir Tiere z. B. vermenschlichen. Aber trotzdem denke ich, dass man diese Übertragungen auf ihre Angemessenheit hin beurteilen kann. Von einem Kraftfahrzeug zu sagen, dass es sich plagt, ist nur in einem metaphorischen Sinne möglich. Hier ist die anthropozentrische Perspektive offensichtlich. Sagt man es hingegen von einer Vogelmutter, die bis zur Erschöpfung Nahrung für ihre Brut herbeischafft, ist die Redeweise keine Vermenschlichung, sondern zutreffend.

Ich stimme mit Kannetzky darin überein, dass es absurd wäre, Zecken beispielsweise im vollen Wortsinn nach dem Vorbild des Menschen als Handlungssubjekte anzusehen, welche nach intensiver Selbstberatung eine Entscheidung fällen, um gemäß dieser tätig zu werden. Trotzdem scheint mir die Auffassung der Zecke als Subjekt deutlich angemessener zu sein, als der Vergleich dieses (zugegebenermaßen primitiven) Tieres mit einem Automaten. Der Grund dafür ist, dass Zecken leben, genau wie wir Menschen, und Automaten nicht. Zecken „reagieren“ nicht einfach nur, in dem Sinne wie ein Sensor reagiert oder eine chemische Substanz, sondern sie verhalten sich in Folge eines arttypischen Verhaltensrepertoires.⁵ Ihren Instinkt

⁵ Davon abgesehen ist es nicht richtig, dass Zecken sich ausschließlich auf ihre Wirtstiere fallen ließen, nachdem sie durch Buttersäureduft und Wärmestrahlung dazu gereizt wurden (auch wenn man sie möglicherweise durch den Einsatz dieser Mittel überlisten kann), und dass sich darin ihre Verhaltensmöglichkeiten erschöpften. Oft werden Zecken z. B. durch das Wirtstier am Gebüsch oder Gras abgestreift. Obwohl sie für uns Menschen vergleichsweise gefährlich sind, ist die Lebensweise der Zecken bisher nur recht ungenau erforscht. Sicher

kann man als eine überindividuelle Fähigkeit zum Vollzug bestimmter Verhaltensformen verstehen, als eine Kompetenz auf der Artbene. Jede Art hat ihre eigenen besonderen arttypischen Verhaltenformen, die sich von denen anderer Arten unterscheiden. Die Kompetenz zum Verwirklichen der Verhaltensformen bei gegebener Gelegenheit wird den Einzelwesen angeboren. In der Tat macht der Ablauf einer instinktmäßigen Verhaltenweise einen zwanghaften Eindruck auf uns als Beobachter, eben weil es so gut wie keinen individuellen Spielraum gibt. Trotzdem ist er kein Automatismus. So können die meisten instinktgeleiteten Verhaltensweisen von den Lebewesen unterbrochen werden, z. B. wenn Gefahr droht.

Hegel nennt den Ursprung der Bewegung tierischer Lebewesen Zufall, weil Zufall als Gegenbegriff zu zwangsläufiger Notwendigkeit bestimmt, ihre Bewegung aber offensichtlich nicht mechanistisch-zwangsläufig ist. Zufall hat jedoch die Assoziation zu Beliebigkeit im konotativen Gepäck, welche in ihrem stärksten Sinne chaotische Indeterminiertheit bedeutet. Die Entwicklung eines Lebewesens ist aber, wie Hegel selbst betont, nicht beliebig, sondern sie ist zielgerichtet (also teleologisch), und ähnlich ist es mit seinem Verhalten. Deshalb habe ich auf dieser Ebene (wenngleich in einem schwachen Sinne) schon von Freiheit sprechen wollen.

Um Leben überhaupt sowie die Zielgerichtetheit von Lebensprozessen begreifen zu können, bedarf es nach Aristoteles und Hegel des Begriffs der ‚Seele‘ (*psyche*).⁶ Sie ist das Lebensprinzip. Automaten haben im Unter-

ist, dass zumindest die weiblichen Tiere mindestens einen Wirtswechsel vollziehen. Frisch geschlüpfte Zecken befallen zunächst Mäuse oder andere kleine Nager, welche sie wieder verlassen, um später größere Säuger und eben auch Menschen zu befallen. So ist es überhaupt möglich, dass sie Krankheiten wie die Borreliose übertragen können. Zecken übertragen die bakteriellen Erreger dieser Krankheit von ihrem früheren Wirt, z. B. einer Feldmaus, auf uns Menschen. (Lebewesen sind in aller Regel nicht von Geburt an bakteriell infiziert.) Ob männliche Zecken auch einen Wirtswechsel vollziehen, weiß man nicht genau. Jedenfalls suchen die Männchen nach Weibchen auf dem Wirt. Hier findet auch die Paarung statt. Um ein Weibchen zu finden, reicht es für das Zeckenmännchen mit Sicherheit nicht aus, sich an Buttersäure und Wärme zu orientieren. Auch sind Zecken sehr geschickt darin, eine Körperstelle zu finden, die ihr Wirt schlecht erreichen kann, so dass sie ‚ungestört‘ saugen können.

⁶ Seele und Leib sind hier schlicht als Übersetzung der aristotelischen Termini *psyche* und *soma* zu verstehen, also ohne die christliche Konnotation von unsterblicher Seele und sterblichem Überrest; auch ist Seele nicht wie in neuzeitlichen Selbstanalysen als Subjekt (ich in der Vollzugsperspektive), und Leib nicht als Objekt (ich in der Beschreibungserspektive) zu verstehen.

schied zu Lebewesen keine Seele, d. h. sie sind unbelebt und werden von lokalen Antriebsaggregaten, z. B. von mechanischen Federn oder elektrischen Motoren, bewegt. Lebewesen hingegen bedürfen keines solchen Antriebs. Sie leben vielmehr in allen ihren Teilen, die sich insgesamt dazu ausrichten können, nach etwas Konkremem zu streben – und nur weil Lebewesen überhaupt nach etwas streben können, können auch wir Menschen bewusst nach etwas streben. Dies ist die zentrale These meines Textes und zugleich mein zentraler Einwand gegen physiologische Experimentatoren wie Libet.

Der menschliche Geist ist nicht in einer Maschine, sondern in einem lebendigen Leib. Dieser kann sterben. Im Moment des Todes ist es mit der Freiheit vorbei, obwohl fürs erste anatomisch alles unverändert ist. Im Unterschied zu Lebewesen sterben Maschinen nicht, sondern sie verschleißt. In der Regel kann man die defekten Teile austauschen und die Maschinen dadurch wieder in Stand setzen. Maschinen haben keine Seele. Sie sind keine aus sich selbst existierenden Individuen.

Am weitesten, scheint mir, ist Aristoteles mit seiner Ontologie in diese Zusammenhänge vorgedrungen. Sein Vier-Ursachen-, seine Seelen- und seine *ousia*-Lehre zu verstehen, bringt bis heute die größte Klarheit in die Angelegenheit. Eine Teilchen-, Prozess- oder Tropenontologie kann Leben nicht erfassen. Versucht man z. B. die mit dem Leben verbundenen physikalischen und chemischen Prozesse, die Körperteile und Organe, oder die Elementarteilchen ins Zentrum zu stellen, verbaut man sich auf grundlegende Weise ein Verständnis des Phänomens des Lebens, da Lebewesen dann nicht mehr als ganze, sondern nur Teile von ihnen Subjekte von Tätigkeiten und anderen Lebensäußerungen wären. Ähnlich ist es, wenn man die natürlichen Lebensformen von Lebewesen oder auch, wie Kannetzky vorschlägt, die Praxisformen menschlicher Kulturgemeinschaften ins Zentrum der ontologischen Betrachtung rückt. Weder die Analyse der stofflichen Teile, noch die der abstrakten Formen alleine führt zum Ziel. Selbstverständlich haben sie ihren Wert und tragen zum Gesamtbild bei, aber keine von ihnen eignet sich in gleicher Weise zum Zentrum bzw. ersten Prinzip der Ontologie wie die *ousia*, welche eine individuelle Einheit darstellt, die im Einzelnen etwas Allgemeines verkörpert, da sie eine Verbindung aus individuellem Stoff und allgemeiner Form ist.

Aristoteles unterscheidet zur Erklärung von Existenz und Bewegung der

Gegenstände in der Welt vier Arten von Ursachen: *Wirkursachen*, *Stoffursachen*, *Formursachen* und *Zweckursachen*. Für das Zustandekommen eines Ereignisses sind in der Regel mehrere Ursachen verschiedener Art verantwortlich. Diese müssen dann entsprechend in unsere Erklärung des Ereignisses eingehen. Darin unterscheidet sich Aristoteles' Physik von der Newtons (bzw. der Newtonianer), denn diese kennt nur die Wirkursache – weswegen sie Leben nicht begreifen kann. Wirkursachenerklärungen kommen schon im Bereich der unbelebten Natur an ihr Ende. Ich möchte ein Beispiel geben: Wenn Stoffe sich abkühlen, nimmt ihr Volumen ab. Dies lässt sich mechanisch erklären, durch die Bewegung der Teilchen, welche mit abnehmender Temperatur immer schwächer wird. Wasser jedoch hat bei einer Temperatur von +4°C seine geringste Dichte. Kühlt man es weiter ab, nimmt sein Volumen wieder zu. Diese Anomalie lässt sich physikalisch nicht erklären. Sie ist eine Stoffeigenschaft.

Um Lebewesen und ihr Verhalten verstehen zu können, bedarf es des Erfassens aller vier Ursachenarten. Will man z. B. umfassend erklären, warum eine Katze schnurrt, wenn man sie streichelt, muss man Ursachen aus allen vier Bereichen angeben. *Wirkursache* ist das Streicheln; *Formursache* ist die Artform der Katze, zu deren Eigenart es gehört, unter bestimmten Bedingungen zu schnurren (Kaninchen z. B. schnurren nicht), *Stoffursache* ist die Anatomie und Physiologie bestimmter Organe der Katze, und *Zweckursache* ist, dass die Katze ihrem Behagen Ausdruck geben will.

3. Das Verhältnis von Freiheit und Handlungsform

Das Freiheitsproblem muss am Ende also doch als Frage nach der Ursachenstruktur einer Ereignisfolge bzw. eines Ablaufs angesehen werden, auch wenn dies nicht die einzige offene Frage in diesem Untersuchungsfeld ist. Kannetzky weicht diese Frage auf, indem er das Verursachungsproblem herunterspielt. Seiner Meinung nach ist es weder für die moderne Astronomie nach Galilei noch für die moderne Handlungstheorie interessant. Hier wie da sind Veränderungen nichts weiter als Veränderungen von Prozessen, die längst laufen. Alles bewegt sich immer schon und bleibt auch immer in Bewegung, d. h. Bewegungen ändern sich nur relativ zueinander, da die beweglichen Systeme sich gegenseitig beeinflussen. Kannetzky stellt sozusagen das Trägheitsprinzip in den Mittelpunkt der Erklärung der Bewegungen der physischen Welt einschließlich der menschlichen Handlungen. Nie

beginnt etwas von sich aus oder von neuem. Kannetzkys Skepsis daran, dass man für Handlungen oder überhaupt für Ereignisse Ursachen angeben kann, geht auf die Vorstellung zurück, dass jedes menschliche Tun oder überhaupt jede Veränderung in der Welt eine unüberschaubar große Zahl von Bedingungen hat, und dass es folglich völlig willkürlich scheint, eine davon als Ursache herauszugreifen.

Dass die Existenz eines jeden Menschen und die Gesamtheit seines Wissens und Könnens auf einer Vielfalt von Bedingungen beruht, zu denen neben der Existenz der belebten und unbelebten Welt und ihrer sinnvollen Struktur auch die Gemeinschaft mit ihren Traditionen, Normen und Praxisform gehören, steht außer Zweifel. Ich stimme mit Kannetzky auch darin überein, dass Handlungen als geformte Verrichtungen zu verstehen sind. Viele dieser Verrichtungen sind ritualisiert, und man überlegt nicht in jedem Moment, was als nächstes zu tun ist. Aber Freiheit heißt gerade, dass man, was man gerade tut, auch lassen könnte. Etwas Tun oder Lassen können aber nur Subjekte.

Wie ist Freiheit möglich, wenn Handeln im Wesentlichen im Vollzug von erlernten Formen besteht? Um Licht in diese Angelegenheit zu bringen, muss ich mich einer weiteren Frage Kannetzkys und De Vos' zuwenden. Sie betrifft das Verhältnis von Gemeinschaft und Subjekt. Es ist die Gemeinschaft, von welcher der einzelne die Formen erlernt, die zu verwirklichen Handeln heißt. Kannetzky sieht in diesem Verhältnis den Kern der Freiheitsproblematik. Zunächst, um Mißverständnisse zu vermeiden: Ich stimme mit Kannetzky vollständig darin überein, dass man nicht verstehen kann, was eine Gemeinschaft ist, wenn man es auf dem Wege des methodischen Individualismus versucht, d. h. zur Beantwortung der Frage nach der Verfasstheit von Gemeinschaften (deren Geist) bei den einzelnen Individuen beginnt. Rekonstruktionen, die mit einzelnen Individuen beginnen, welche sich auf Grund egoistischer Interessen zusammenschließen, können nicht verstehen, worin das Wesen einer Gemeinschaft besteht – und auch nicht das Wesen vernünftiger Individuen. Auf diese Weise kann man allenfalls das Wesen einer Versicherungsgesellschaft richtig begreifen, aber nicht das einer traditionell gewachsenen Kulturgemeinschaft, also einer Familie, einer Gemeinde oder eines Volkes. So weit hat Kannetzky Recht. Er übersieht jedoch, dass das Verhältnis zwischen den Individuen und ihrer Sprach- und Kulturgemeinschaft ein dialektisches ist. Weder lässt sich die

Konstitution der Gemeinschaft und ihre historische Entwicklung ohne die Existenz einzelner handelnder Subjekte denken, noch umgekehrt die Persönlichkeitsentwicklung der Einzelnen ohne den sie formenden Geist der Gemeinschaft. Betrachtet man dieses dialektische Verhältnis genauer, lässt sich feststellen, dass die gegenseitigen Abhängigkeiten keine symmetrische Wechselbeziehung bilden, sondern auf unterschiedlichen Ebenen zu verorten sind. Man muss zwischen einer ontologischen Ebene des Seins und einer Erkenntnisbene des Wissens unterscheiden. Hinsichtlich des Wissens, darin hat Kannetzky recht, ist der Einzelne, jedenfalls so lange er ein Lernender ist, von der Sprachgemeinschaft, in die er hineingeboren wurde, und von ihrer kulturellen Tradition abhängig. (Erst später kann er möglicherweise daran mitwirken, dieses Wissen zu erweitern.) Ontologisch gesehen ist dies jedoch genau umgekehrt. Hier ist die Gemeinschaft von der Existenz der Einzelnen abhängig. Eine Sprache z. B. „stirbt“, wenn der letzte stirbt, der sie spricht.⁷

Nun ist Freiheit weniger ein Phänomen des Wissens, als vielmehr eines des Handelns. Handeln besteht darin, dass man die Welt nach seinen Wünschen verändert. (Lu De Vos’ Sorge, dass es Freiheit nur im Denken gibt, ist ein Produkt seiner skeptischen Haltung.) Auch wenn Handlungen also im Vollzug von Formen bestehen, welche der einzelne von der Gemeinschaft übernimmt, so sind sie in ihrem Vollzug doch immer an die Existenz von Handlungsträgern (*ousiai*) gebunden. Nur einzelne Individuen sind in der Lage, *unmittelbar* etwas zu tun oder zu lassen. Damit können wir zur Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Handlungsformen zurückkommen. Wieso sind wir frei, wenn Handeln vornehmlich darin besteht, erlernte und ritualisierte Handlungsformen zu vollziehen? Die Antwort lautet: Weil wir die Aktualisierung dieser Formen bewusst abbrechen und die Formen selbst modifizieren können. Dies hat eine politisch-moralische Dimension: In der Tat ist es so, dass die meisten Verhaltensweisen im Umgang mit uns und anderen geregt sind. Wir eignen uns diese Regeln an und habitualisieren ihre Befolgung, so dass am Ende bloße Rechtschaffenheit (also Regelbefolgung) ausreicht, um straffrei durchs Leben zu kommen. Sind diese Regeln, wie es in einem Rechtssaat zu erwarten ist, überdies so aufgestellt, dass man sie auch mit gutem Gewissen anerkennen kann, ist die moralische

⁷ Diese Einsicht kann nicht erlangen, wer nur Erkenntnistheorie betreibt. Daran zeigen sich die Grenzen eines antimetaphysischen Philosophieverständnisses.

Verantwortung des Einzelnen kaum noch erkennbar. Und doch ist es so, dass man immer auch die Regeln brechen kann. Unsere Freiheit zeigt sich gerade in der Möglichkeit des Regelbruchs, also darin, Böses, Unerlaubtes oder Ungewöhnliches zu tun. Kannetzky verwickelt sich in einen Selbstwiderspruch, wenn er einerseits Handeln als bloßes Regelbefolgen ansieht, Freiheit aber gerade am Regelbruch und der Möglichkeit der Beurteilung von Normverletzungen fest macht. Eine ungewollte Normverletzung ist kein Zeichen von Freiheit, sondern von Unvermögen. Frei ist nur der, der die Regel wahlweise richtig befolgen oder bewusst brechen kann. Dass wir Regeln bewusst brechen können, zeigt, dass Handeln sich nicht auf bloße Regelbefolgung und Formverwirklichung reduzieren lässt. Überdies gibt es in fast jeder längerfristigen Handlung Situationen, in denen Mitdenken erforderlich ist. Der bloße Dienst nach Vorschrift kommt in vielen Fällen sogar der Sabotage gleich und kann als subtile Form des Streiks angewandt werden. Auch in einem sittlich wohlgeordneten Gemeinwesen wird es ab und an Situationen geben, in denen echte Tugendhaftigkeit gefragt ist. Diese setzt eben gerade die Möglichkeit des Einzelnen zur Selbstberatung voraus. Tugendhaft handelt nicht, wer Regeln blind befolgt, sondern der, der sie aus Einsicht in ihre Richtigkeit erfüllt bzw. sich im Falle der Erkenntnis ihrer Unangemessenheit über sie hinwegsetzt.⁸ Die moralische Eigenverantwortlichkeit birgt, da hat Kannetzky Recht, zwar immer die Gefahr der Rechtsanmaßung und Selbstgerechtigkeit in sich, es gibt aber eben auch auf der anderen Seite eine Gefahr, nämlich die, durch Regel- und Befehlsgehorsam zum willigen Vollstrecker zu werden; diese wird dann besonders akut, wenn das Gemeinwesen nicht sittlich verfasst ist.

4. Sind Gemeinschaften Handlungssubjekte?

Nun könnte man meinen, dass Gemeinschaften als solche freie Subjekte seien, von denen der Einzelne abhängt. Diese Sicht der Dinge verkennt jedoch die richtige ontologische Ordnung. Wir orientieren uns implizit an dieser Ordnung, wenn wir von freiheitlich *verfassten* Gemeinschaften sprechen. Dies tun wir genau dann berechtigterweise, wenn eine Gemeinschaft so organisiert ist, dass sie ihren Mitgliedern ein selbstbestimmtes Leben ermöglicht. – Dazu gehört im Zweifelsfall auch, einzelne Mitglieder der

⁸ Ein prominentes Beispiel gibt Jesus, indem er am Sabbat Kranke heilt, obwohl dies ein Verstoß gegen das feiertägliche Tätigkeitsverbot ist.

Gemeinschaft zur Rechenschaft zu ziehen, wenn sie aus Egoismus oder Unverstand etwas tun, was die Existenz der Gemeinschaft oder das Vertrauen unter ihren Mitgliedern gefährdet. Meine Antwort auf Lu De Vos Frage, ob eine Gemeinschaft nicht als solche als frei betrachtet werden kann, lautet also: Eine Gemeinschaft als solche kann allenfalls in einem übertragenen Sinne als frei handelndes Subjekt betrachtet werden, nicht aber im wörtlichen. Ein Kollektiv als solches entscheidet und handelt nicht, sondern immer nur die zu ihm gehörenden Personen. Es sind immer einzelne Personen, die z. B. im Namen ihrer Staaten Verträge schließen, und nicht die Staaten als solche. Die Rede von kollektiven Subjekten ist daher ontologisch an die Existenz von Einzelsubjekten zurückgebunden. Diese sind die Akteure, trotz der vielfältigen Voraussetzungen, die sie in der Tradition (also im Geist) der Gemeinschaft haben. Die Konstitution des gemeinsamen Willens ist am Ende immer auf die Willensäußerungen der einzelnen Mitglieder angewiesen, welche es z. B. mittels eingehender Beratung zu erkunden und durch Verfahren der Abstimmung zu homogenisieren gilt, um sie auf ein gemeinsames Ziel zu richten.

Kannetzkys und De Vos' einseitig kommunitaristische Position scheint mir überdies folgendes Problem mit sich zu bringen. Wenn die Gemeinschaft zum kollektiven Subjekt stilisiert wird, von dem die Einzelnen vollkommen abhängig sind, ohne die Möglichkeit der Gestaltung zu haben, gerät man quasi zwangsläufig in einen Geschichtsdeterminismus. Was davon zu halten ist, habe ich in Fußnote 37 meines Textes bereits angedeutet. Ich will es in Anlehnung an Hegel noch einmal formulieren: Hegel sieht, dass die Kulturgeschichte nicht zwangsläufig abläuft, sondern gestaltet werden muss. (Zur Erinnerung: Unter Kulturgeschichte versteht Hegel die Entwicklung der Regeln und Institutionen der Gemeinschaft, insbesondere der Verfassung des Staates.) Wie Schelling vertritt er eine *Ideengeschichte*. Sie geht davon aus, dass historische Entwicklungen ihrem Wesen nach teleologische Ursachen haben. Die historische Entwicklung hat Projektcharakter und ist an einem vernünftigen Ziel orientiert. Dieses Ziel ist eine Gemeinschaft, die so verfasst ist, dass in ihr ein nachhaltiges gutes Leben für alle Menschen möglich ist. Auch wenn es mitunter barbarische Abwege wie Kriege, Krisen und Schreckensherrschaften gibt, die dem Einzelnen zum traurigen Schicksal werden können, zeigt sich Vernunft in der Geschichte.

„Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte

vernünftig zugegangen sei.“⁹

Zwar laufen geschichtliche Entwicklungen nicht unmittelbar planmäßig, sondern ein Stück weit auch prozesshaft ab, aber diese Prozesse sind in ihrem Ablauf nicht notwendig, denn sie beruhen auf dem freien Willen menschlicher Akteure. Es lassen sich die in ihrem Vollzug etablierten Formen des Zusammenlebens nämlich immer aufs Neue ändern. Sie bedürfen der *Anerkennung* durch die Einzelnen. Die Formen müssen sich bewähren bzw. „verwirklichen“, wie Hegel es nennt. Formen, die die Anerkennung nicht erlangen, verschwinden früher oder später wieder. Wir können daher berechtigerweise hoffen, dass die Menschheit in Zukunft die Idee einer guten Gemeinschaft, in der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit herrschen, mehr und mehr verwirklichen kann. Genau in diesen Möglichkeiten der Mitbestimmung des Einzelnen sehe ich auch die moralischen Forderungen an die Konstitution der Gemeinschaft, nach denen Lars Osterloh fragt. Würde die Gemeinschaft sich tatsächlich deterministisch entwickeln, erübrigten sich moralische Forderungen.

5. Die Ordnung der Seelenteile

Ich möchte auf eine weitere Frage eingehen: Lars Osterloh greift ähnlich wie auch Lu De Vos meine These an, wonach Charakterbildung als Ordnung der Seelenteile unter die Vernunft zu verstehen ist. Er fragt danach, wie man sich diese Unterordnung hinsichtlich des vegetativen Seelenteiles, also von Verdauung, Wachstum sowie der physiologischen Prozesse des Organismus (einschließlich der des Hirns) zu denken hat. Darauf möchte ich folgendermaßen antworten: In der Tat sind unsere Einflussmöglichkeiten auf diesen Seelenteil nicht so unmittelbar wie auf den animalischen; z. B. können wir unser Wachstum nicht so lenken wie etwa die Bewegungen unserer Arme und Beine. Einflußnahme auf das Wachstum ist uns nur indirekt möglich. Wir können etwa in vielfältiger Weise auf unsere Nahrungsaufnahme Einfluss nehmen. Wir beschränken sie auf bestimmte Zeiten und beachten ihre Zusammensetzung und Menge. Über die Nahrungsaufnahme können wir in geringem Umfang auch das Wachstum des Leibes beeinflussen, durch Fasten oder Mast. (Bekanntlich werden in Zeiten der Not die Menschen nicht so groß wie in Zeiten des Wohlstands, wenngleich

⁹ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1997, S. 48f.

dies natürlich gerade nicht willentlich geschieht, sondern in Folge der herrschenden Lage.) Außerdem kann man durch sportliche Betätigung dafür sorgen, dass man körperlich in Form bleibt. Verstärken lassen sich diese Effekte durch spezielle Trainings, durch Körpertechnologien wie Physiotherapie oder auch durch Doping. Überdies können wir auf unsere äußere Erscheinung Einfluss nehmen: durch Haar- und Körperpflege, durch Sonnenbäder, durch orthopädische Maßnahmen wie Zahnspange und Korsett und durch chirurgische Eingriffe, aber auch durch ganz schlichte Unternehmungen wie einen regelmäßigen Spaziergang an der frischen Luft.

Trotzdem ist es natürlich richtig, dass unser Leib ein Stück weit ein Eigenleben führt. Den besonderen ontologischen Status des Vegetativen zu bestimmen wurde im Lauf der Geistesgeschichte deshalb auch immer wieder als Herausforderung verstanden. Die strikte Trennung von Leib und Seele in der protestantischen Tradition gründet, denke ich, im Unwillkürlichen des Vegetativen. Dass der vegetative Leib sich der Vernunft nicht fügt, wird in dieser Tradition als Indiz dafür genommen, dass Leib und Seele zwei eigenständige Substanzen sind. Der Fehler besteht nicht in der Feststellung, dass der Geist nicht beliebig auf den Körper Einfluss hat, sondern in der Ausweitung dieser Erklärungsschwierigkeit auf die animalischen Seelenteile, z. B. die Bewegung von Armen und Beinen. Dies liegt daran, dass hier zwischen vegetativen und animalischen Seelenteilen nicht unterschieden wird. Hegel hingegen weiß, dass menschliche Bewegungen per se vernunftgeleitet sind, und zwar auf ganz grundlegende Weise. Der Wille ist für ihn nichts anderes als die besondere Form der Vernunft im Reich des Handelns, deren Ausdruck, im Unterschied zur theoretischen Vernunft, nicht das gesprochene oder geschriebene Wort, sondern die von Händen verrichtete Arbeit ist. (Genauso möchte auch ich ‚Wille‘ verstanden wissen, also nicht als Willensakt, wie Kannetzky mir unterstellt. Hegels Willenskonzeption gerät auch nicht in den von Kannetzky aufgezeigten Regress.) Bei Lichte besehen ist die vegetative Selbstorganisation des Leibes jedenfalls nichts, was wir bedauern müssten. Sie entbindet uns davon, das Vegetative unter der Kontrolle des Willens zu halten. Selbst im Bereich des Geistigen gibt es Prozesse, die unserem unmittelbaren Einfluss entzogen sind; z. B. können wir uns nicht Beliebiges einfach merken, auch können wir gute Einfälle nicht erzwingen. Aber wir können Denken, d. h. uns auf etwas konzentrieren und unsere Gedanken führen. Auf diesem Wege ge-

lingt es uns offensichtlich auf die mit dem Denken verbundenen neurophysiologischen Prozesse Einfluss zu nehmen, auch wenn wir sie natürlich nicht unmittelbar herbeiführen und in Gang halten können.

Menschen, lässt sich zusammenfassen, zeigen verschiedene Lebensregungen, von denen viele unbewusst stattfinden und sich nicht willentlich herbeiführen und steuern lassen: Herzschlag und Blutzirkulation etwa, Verdauung und Stoffwechsel, das Wachstum der Knochen, Organe und Muskeln sowie die Entwicklung des Leibes von der Zeugung bis zum Tod. Diese Lebensregungen finden von Geburt an statt. Wir müssen sie nicht erlernen. Unsere Einflussmöglichkeit ist hier nur indirekt, durch Diätetik, Gymnastik, richtige Kleidung, genügend Ruhe etc. Aristoteles subsumiert sie daher unter einen eigenen Seelenteil und stellt fest, dass schon Pflanzen viele derartige Lebensäußerungen zeigen. Wenn ich also schreibe, dass die Seelenteile unter die Kontrolle der Vernunft gebracht werden müssen, ist das für den vegetativen Teil so zu verstehen, dass man den sogenannten leiblichen Bedürfnissen gerecht werden muss. Die Herrschaft der Vernunft über diesen wie auch die anderen Seelenteile muss, wie Aristoteles es nennt, politisch sein, nicht despöisch. Das bedeutet, dass man die Bedürfnisse des Leibes nicht generell unterdrücken darf, sondern für den Leib im richtigen Maße zu sorgen hat.

Andere Lebensäußerungen, wie etwa das Gehen, müssen bewusst erlernt werden. Wir können sie willentlich beginnen und beenden. Allerdings, darauf weist Kannetzky zu Recht hin, bedürfen auch sie nicht der andauernden bewussten Kontrolle, sondern laufen ein Stück weit selbstständig ab. Sie werden von Aristoteles unter die Fertigkeiten des animalischen Seelenteils subsumiert. Es gibt darüber hinaus eine ganze Reihe von Tätigkeiten, selbst solche, die sich nur bei Menschen finden, welche derart ritualisiert werden können, dass man sie ohne permanente Kontrolle vollziehen kann; Rad- und Autofahren, aber auch Lesen und Sprechen gehören dazu. Derartige ritualisierte Handlungsformen nutzt Kannetzky als Beispiel um aufzuzeigen, dass wir im täglichen Leben nicht ständig willentliche Entscheidungen treffen, sondern vornehmlich Tätigkeiten vollziehen, bei denen sich die Frage nach Verursachung nicht stellt. Diese Betrachtung ist jedoch einseitig, denn sie vergisst, dass es einen dritten Bereich von Tätigkeiten gibt, welche sich nicht derart ritualisieren lassen. Gemeint ist der des Denkens. Dieser ist zweigeteilt. Er zeigt sich zum einen in der theoretischen Reflexi-

on und zum anderen im politischen Handeln.

Denken ist der im engsten Sinne menschliche Bereich. Aristoteles subsumiert ihn unter den dritten, den rationalen Seelenteil. Dieser ist zwar ontologisch auf ein Bedingungsgefüge der andern Vermögen angewiesen, nimmt diese zugleich aber in seinen Dienst. Man muss sich daher bemühen, die vegetativen und animalischen Seelenregungen im Lichte der Vernunft-handlungen zu sehen, wenn man verstehen will, was Menschen auszeichnet. Die ‚niederen‘ Seelenteile sind auf die Vernunft hin ausgerichtet.¹⁰ – Ich gebe Kannetzky also voll und ganz darin Recht, dass für einen kultivierten Menschen bzw. eine selbstbestimmte Person das Kreatürliche zweitrangig ist und auch darin, dass man einen reduktionistischen Fehler begeht, wenn man den Menschen als Tier mit Bildung versteht.

6. Was ist der Gegenbegriff zu Freiheit?

Ich möchte zu einer weiteren Frage, oder besser: einem weiteren Fragekomplex, übergehen. Bemerkenswert ist, dass alle meine Kritiker (mit Ausnahme von Lars Osterloh) feststellen, dass die von mir als selbstverständlich angesehene Gegenüberstellung der Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Determinismus‘ als logisch-kategorialer Gegenbegriffe falsch oder zumindest schief sei. Frank Kannetzky meint, dass der Gegenbegriff zu ‚Freiheit‘ ‚Zwang‘ wäre, und Lu De Vos stellt ‚Freiheit‘ ‚Notwendigkeit‘ gegenüber. Katinka Schulte-Ostermann ist zwar der Meinung, dass Freiheit und Determinismus etwas miteinander zu tun hätten, meint aber, dass ihre Relation nicht die von Gegenbegriffen sei. Ihrer Meinung nach bedeutet ‚Determinismus‘ so viel wie ‚Bedingtheit‘. Da Freiheit immer auf Bedingungen angewiesen ist, kann sie nicht Unbedingtheit bedeuten (was ich angeblich behaupte). Daraus schlussfolgert sie, dass Freiheit nicht der Gegenbegriff zu Determinismus ist. Sie vertritt eine kompatibilistische Position in der Freiheitsfrage.

Die divergierenden Vorschläge meiner Kritiker machen offensichtlich, dass es keinen bestimmten Gegenbegriff zu Freiheit gibt, sondern dass dieser

¹⁰ Thomas von Aquin unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei Arten von menschlichen Tätigkeiten. Die einen nennt er *actus homines* die anderen *actus humanus*. Unter *actus homines* versteht er die normalen Vollzüge, welche das menschliche Leben mit sich bringt, *actus humanus* hingegen sind Wahlakte. Obwohl die Wahlakte viel seltener sind als die alltäglichen Vollzüge, sind sie für Thomas die genuin menschlichen. In ihnen zeigt sich die menschliche Vernunft und ihre Freiheit.

vom jeweiligen Kontext abhängig ist. Als globale Entgegenseitung, wie ich sie für meine Zwecke brauche, also zur Herausarbeitung der Besonderheit von Lebewesen (als Heimat der Freiheit in der Welt) im Unterschied zur unbelebten Natur, scheint mir die Gegenüberstellung von Freiheit und Determinismus allerdings alternativlos zu sein.

Frank Kannetzkys Entgegenseitung von ‚Freiheit‘ und ‚Zwang‘ setzt z. B. längst voraus, dass es ein Subjekt gibt, welches ‚Freiheit zu‘ hat, also seinem Wesen nach zur Selbstbestimmung fähig ist. Unter Zwang steht ein Subjekt dann, wenn es an seinen Handlungen gehindert wird. Zwang kann es nur dort gegen, wo es Freiheit gibt. Zwang ist eine Einschränkung der Freiheit, also ein Form der Privation, und deshalb nicht in derselben grundlegenden Weise ihr Gegenbegriff wie Determinismus. Es gibt andere derartige Binnenentgegenseitungen zu Freiheit, z. B. ‚Bindung‘ oder ‚Abhängigkeit‘.¹¹

Auch ‚Notwendigkeit‘, De Vos‘ Kandidat für den Gegenbegriff zu Freiheit, ist für meine Zwecke ungeeignet. Notwendigkeit ist nur mittelbar Gegenbegriff zu Freiheit. Der Zusammenhang lässt sich wie folgt rekonstruieren: Freiheit setzt Möglichkeit voraus, d. h. es muss mindestens zwei Optionen geben, zwischen denen zu wählen ist, damit man sich frei entscheiden kann. Notwendigkeit ist zunächst erst einmal der Gegenbegriff zu Möglichkeit und bedeutet, dass es nur eine Möglichkeit gibt. Gibt es nur eine Möglichkeit, kann man nicht wählen. Insofern kommt Notwendigkeit scheinbar als Gegenbegriff zu Freiheit daher. Notwendigkeit rangiert aber auf einer anderen Ebene als Freiheit, da Notwendigkeit lediglich die Abwesenheit einer Voraussetzung von Freiheit bedeutet. Wenn man so will, ähnelt Notwendigkeit dem Zwang. Im Falle von Zwang wird die Freiheit se-

¹¹ Analog ist die Gegenüberstellung von ‚Determinismus‘ und ‚Indeterminismus‘ für meine Zwecke wenig geeignet, denn Indeterminismus ist (ähnlich wie Zufall) lediglich die Verneinung von Determinismus, nicht aber dessen Gegenbegriff. Zwar sind Lebewesen frei vom mechanisch-chemischen Determinismus und in diesem Sinne indeterminiert, aber ihre Verursachungsstruktur ist nicht beliebig, sondern zweckgerichtet. Dies erfassen zu können bedarf es einer positiven Bestimmung. Freiheit ist eine positive Bestimmung. – Gegenbegriffe in der Philosophie sind nie einfach nur Verneinungen, sondern Gegenprinzipien. Das zeigt sich z. B. daran, dass Weltanschauungen sich in Abhängigkeit davon, welches der Prinzipien man in den Mittelpunkt rückt, ändern. (Ich bin mit Hegel der Meinung, dass man die als Begriffspaare auftretenden Grundbegriffe der Philosophie nicht aufeinander reduzieren kann. Man kann sie auch nicht auseinander ableiten, etwa durch bloße Negation. Vielmehr muss man jeweils diskutieren, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen.)

kundär an der Ergreifung vorhandener möglicher Alternativen gehindert, im Falle von Notwendigkeit hingegen gibt es Alternativen gar nicht erst.

Nun redet man von Notwendigkeit nicht nur in derartigen hinreichenden Verursachungszusammenhängen, sondern auch im Falle bloß notwendiger Bedingungsverhältnisse. Auch hier ist es jedoch nicht so, dass Notwendigkeit oder Bedingtheit als Gegenbegriff zu Freiheit gebraucht wird – darauf weist Katinka Schulte-Ostermann zu Recht hin –, z. B. muss man Nahrung zu sich nehmen, wenn man am Leben bleiben will, aber man ist nicht determiniert dazu. Hier zeigt sich, dass Notwendigkeit bzw. Bedingtheit nicht dasselbe wie Determiniertheit ist. Dies Phänomen kann nicht angemessen besprechen, wer wie Schulte-Ostermann zwischen Bedingtheit und Determiniertheit keinen Unterschied macht.

Ein wenig verwundert mich, dass Schulte-Ostermann nicht bemerkt, dass ich ebenfalls eine kompatibilistische Position vertrete, und zwar gleich in doppelter Hinsicht. Wie bereits ausgearbeitet, unterscheide ich zwischen der ontologischen Frage nach der Basis der Freiheit in der Welt und der ethischen Frage nach ihrer vollständigen Ausprägung im Handeln der Menschen. Ontologisch vertrete ich eine kompatibilistische Position, indem ich zwischen Lebewesen und Unbelebtem unterscheide. Im Reich des Unbelebten herrscht Determinismus, Lebewesen hingegen sind frei. Mit Blick auf die Handlung des Menschen habe ich meinen Kompatibilismus in Anlehnung an Hegel und seinen Gedanken, dass Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit ist, entwickelt, und also ganz ähnlich wie Schulte-Ostermann selbst. Wie sie meine auch ich, dass freies menschliches Handeln gerade nicht bedingungslos möglich ist.

Schluss

Es ist noch ein wesentlicher Kritikpunkt offen geblieben, den ich zum Abschluss besprechen will: Lu De Vos meint, dass ich verschiedene Freiheitsbegriffe verwende, ohne mir darüber Rechenschaft abzulegen. Betrachtet man meinen Text daraufhin, scheint er Recht zu haben. Phänomene wie der ‚freie Fall‘ physischer Körper, die ‚kreatürliche Freiheit‘ der Lebewesen, menschliche ‚Endscheidungs- und Willensfreiheit‘ oder die ‚politische Freiheit‘ der Staaten scheinen kaum etwas miteinander zu tun zu haben und insgesamt nicht mit abstrakten Bestimmungen wie ‚Freiheit von‘ und ‚Freiheit zu‘ kompatibel zu sein. Trotzdem lässt sich zeigen, dass alle diese

Verwendungen von ‚Freiheit‘ nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern untereinander ein hierarchisches System bilden.¹² Man versteht die einzelnen Bestimmungen nur, wenn man sich ihre Stellung in diesem System vergegenwärtigt: Im Zentrum steht die selbstbestimmte Person. Sie ist ontologisch gesehen der Träger der Freiheit. Alle anderen Formen der Freiheit sind entweder auf den Personenbegriff zurückverwiesen, indem sie einen Aspekt personaler Freiheit herausstellen (wie etwa die kreatürliche Freiheit als natürliche Basis der Freiheit des Menschen), oder sie sind konkrete Erscheinungsweisen personaler Freiheit (wie die Endscheidungs- und Willensfreiheit). Andere thematisieren das einzelne Subjekt übersteigende Bedingungen für personale Freiheit. Dies geschieht z. B., wenn man im Zuge einer analogischen Erweiterung von freien Gemeinschaften spricht. Manche Verwendungen des Wortes übertragen den Freiheitsbegriff allerdings auch unreflektiert auf Gebiete, in welchen es eigentlich keine Freiheit gibt. Dies geschieht etwa, wenn man in der Physik vom freien Fall redet. Nur einzelne Subjekte haben ‚Freiheit zu‘, daher sind sie die ontologischen Träger der Freiheit in der Welt. Das einzelne Subjekt, die Person, steht in drei grundlegenden Verhältnissen: In einem Verhältnis zu sich selbst, in einem Verhältnis zur Natur und in einem Verhältnis zu den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft. Alle drei müssen so verfasst sein, dass sie Freiheit ermöglichen.

Gemeinschaften als solche sind keine handelnden Subjekte und also auch nicht im eigentlichen Sinne frei, aber sie sind eine notwendige Bedingung der Konstitution freier Personen, welche ohne die in ihr tradierten Sprach- und Handlungsformen nichts lernen könnten und also auch keine Möglichkeit zur Selbstbestimmung hätten. Um dies begreifen zu können, muss man grundlegend zwischen Sein und Wissen unterscheiden.

Eine Gemeinschaft wird in einem übertragenen Sinne frei genannt, wenn sie freiheitlich verfasst ist, also so, dass alle Mitglieder die Möglichkeit haben, selbstbestimmte Personen zu werden und zu sein und sich untereinander als freie und gleiche Bürger anzuerkennen. (Der Vogelfreie ist gerade nicht frei, weil er keine Bürgerrechte hat.) Nur innerhalb der von der Gemeinschaft vorgegebenen Rollen kann der Einzelne sich frei entfalten. Die

¹² Das vorgestellte Systeme erhebt in soweit Anspruch auf Vollständigkeit, als jeder mögliche Freiheitsbegriff in es eingeordnet werden kann. Dies erfolgt, indem er ins Verhältnis zur selbstbestimmten Person gesetzt wird.

Gemeinschaft schützt sein Leben und sein Eigentum.¹³ Bedenkt man dies, wird noch einmal offensichtlich, dass die Freiheit des Einzelnen gerade nicht in Willkürfreiheit bestehen kann. „Wenn alle täten was sie wollten, könnte keiner tun, was er will“, könnte eine Formel für diesen Zusammenhang sein. Die Einzelnen müssen in ihrem Tun darauf achten, dass ihr Eigennutz den Erhalt der Gemeinschaft nicht gefährdet. Trotzdem konstituiert sich die Gemeinschaft aus den Einzelnen und deren individuellem Willen. Die Einzelnen erhalten und gestalten die Gemeinschaft. In der Gestaltung der Gemeinschaft, ihrer Regeln, Techniken und Institutionen, ist der Mensch im höchsten politischen Sinne frei. Die politische Freiheit eines Staates ist um so größer, je größer die Möglichkeit des Einflusses der Einzelnen auf die Gestaltung der Institutionen ist. Dies setzt aktives und passives Wahlrecht, Meinungs- und Versammlungsfreiheit, aber auch die Möglichkeit zur Intervention in Gesetzesfragen (durch Bürgerbefragungen, Verfassungsklagen etc.) voraus. – In Orden lebende Nonnen und Mönche, um auf die Frage De Vos' zu antworten, geben, wenn sie dem Orden beitreten, durch einen freien Entschluss einen Teil ihrer politischen Freiheit auf; sie gewinnen dafür jedoch neue Freiräume, z. B. zur Kontemplation.

Doch die funktionierende Gemeinschaft ist nicht die einzige Bedingung für die Existenz der Person. Nicht nur der Staat muss gut geordnet sein, sondern die Bürger selbst müssen auch bereit sein, ihn zu gestalten. Dies sind sie z. B. nicht, wenn sie wie Oswald Spengler von einem Geschichtsdeterminismus ausgehen. Die Bürger müssen verstanden haben, dass sie auf die Existenz des Staates und seine gute Verfassung angewiesen sind. Sie müssen Verantwortung im Staat übernehmen, also sich politisch organisieren (oder wenigstens zur Wahl gehen). Die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung für den Staat setzt politische Bildung voraus. Diese können Bürger nur erlangen, wenn sie in sich selbst gut geordnet sind, d. h. nicht fremdbestimmt sind, weder durch Hörigkeit gegenüber den erlassenen Gesetzen noch durch andere Personen, weder durch die Erfordernisse ihrer Kreatürlichkeit noch durch stoffliche oder mechanische Gesetzmäßigkeiten.

¹³ Dies ist der Grund, weswegen Hegel sie als Substanz bezeichnet, weil sie das eigentliche ist, dass worauf es ankommt und die einzelnen Individuen als zufällige Akzidentien. Leider ist die Bestimmung trotzdem irreführend, jedenfalls wenn man sich in Erinnerung ruft, dass Aristoteles unter *ousia* (Substanz) gerade das einzelne Lebewesen versteht und unter Akzidentien die zufällige Eigenschaft einer *ousia*.

– Andererseits muss dieses Bedingungsgefüge immer beachtet werden. Man muss ihm gerecht werden. Aber es darf nicht als ein Bedingungsgefüge der Unfreiheit verstanden werden, wie z. B. in der Neurophysiologie.¹⁴ Was ist damit gemeint?

Der mechanisch-chemische Determinismus des Unbelebt-Physischen ist Voraussetzung der Freiheit. Ihn zu durchschauen und zu nutzen ist Aufgabe des Menschen in seiner Relation zur Natur. Deshalb bin ich auch nicht der Meinung, dass der Determinismus auf dieser Ebene ein „Popanz“ ist, wie Kannetzky meint. Wir müssen die naturgesetzlichen Zusammenhänge kennenlernen und technisch nutzen. Unsere Freiheit hier besteht im Erkennen und Befolgen der Gesetzmäßigkeiten und in ihrer höchsten Form in der technischen Innovation. Ohne die Existenz der physisch-chemischen Natur und ohne die Regelmäßigkeiten ihrer Prozesse könnten auch wir nicht existieren, uns nicht fortbewegen und erst recht nicht planmäßig handeln. Aber es bedarf der kreatürlichen Lebendigkeit, um davon frei zu werden, sich nach eigenen Gesetzen zu entwickeln und zu bewegen. (Tote können keinen Pogo tanzen).

Auf der Stufe der Kreatürlichkeit sind chemische und physikalische Gesetzmäßigkeiten zwar weiterhin notwendige Bedingungen (in Lebewesen geschieht nichts Unphysikalisches oder Unchemisches), aber die Eigenschaften der Materie werden hier in den Dienst des Lebens gestellt. Zugleich sind sie Begrenzung dessen, was Lebewesen möglich ist (z. B. wachsen Bäume nicht in den Himmel und können Menschen – zumindest ohne Hilfsmittel – nicht fliegen).

Doch auch von der bloßen Kreatürlichkeit muss man als Mensch frei werden. Dazu bedarf es des freien Willens. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass man sich vom unmittelbar Gegebenen frei zu machen und zwischen verschiedenen Möglichkeiten zu wählen versteht. Bei den meisten Tierarten findet sich freier Wille nicht, sie handeln rein instinktiv, gemäß der Verhaltensmuster ihrer Art. Sie sind nicht in der Lage, sich von dem, wessen sie unmittelbar kreatürlich bedürfen, frei zu machen. Auf der Stufe des freien

¹⁴ Um eine solche Bedingungsanalyse durchführen zu können, muss man mit der Freiheit beginnen. Man muss sie voraussetzen, um sie zu erweisen. Dabei handelt es sich, um auf diese Frage Kannetzkys zu antworten, nur scheinbar um einen Zirkel. Ich setze nicht Freiheit voraus und zeige dann unter dieser Voraussetzung, dass es sie gibt, was in der Tat ein Zirkel wäre, sondern ich analysiere, aufgrund welcher Bedingungen Freiheit möglich ist. Dabei gehe ich in der Tat davon aus, dass es sie gibt.

Willens wird das Kreatürliche in den Dienst des Willens gestellt. Zugleich ist das Kreatürliche auch eine Begrenzung des Willens (man kann etwa nicht ununterbrochen arbeiten, ohne zu essen und zu schlafen).

Das Konzept des freien Willens ist als solches noch einmal in sich gestuft, je nachdem wie weit es auf den nachhaltigen Erhalt der Freiheitsmöglichkeiten der eigenen Person und der Gemeinschaft Rücksicht nimmt. Die unterste Stufe ist die der reinen Willkür, dem mehr oder weniger gedankenlosen Ergreifen irgendeiner sich bietenden Möglichkeit. Obwohl das willkürliche Ergreifen von Möglichkeiten Voraussetzung dafür ist, frei zu handeln, ist es selbst noch keine Freiheit im Vollsinne. Es kann nämlich z. B. selbstzerstörerische Wirkungen haben, etwa wenn willkürliches Handeln auf die kreatürlichen Voraussetzungen des eigenen Seins keine Rücksicht nimmt (z. B. aus krankhaftem Ehrgeiz oder aus Arbeitssucht), oder wenn es die Interessen der anderen Personen nicht beachtet und nur auf seinen eigenen Vorteil sieht. Diese letzte Haltung, die Haltung des *Homo oeconomicus*, schadet auf Dauer den eigenen Interessen, wie spieltheoretische Überlegungen zeigen. Auch eine nächste mögliche Stufe des Willens, die des friedlichen Willens der Koexistenz, welche auf bloßem gegenseitigen Respekt bzw. auf bloßer gegenseitiger Rücksichtnahme, also auf bloßer Toleranz gegründet ist, kommt nicht viel weiter, wenngleich ein solcher Wille es immerhin bereits vermag, von den eigenen Interessen abzusehen, und damit eine weitere Bedingung vollkommener Freiheit ist.¹⁵ Der gute freie Wille ist einer, der die anderen gerade deshalb achtet, weil er mit ihnen in einer sittlichen Gemeinschaft lebt, welche ihn ihrerseits achtet, z. B. indem sie ihn am öffentlichen Leben teilhaben lässt. Der freie Wille ist ein gerechter Wille. Ihren institutionellen Rahmen findet diese Sittlichkeit im freiheitlich-rechtlich verfassten Staat, den mit zu gestalten deshalb auch höchster Ausdruck der Freiheit des Einzelnen in diesem Felde ist.

Doch ist der freiheitlich verfasste Staat und seine vernünftige Entwicklung eben nicht die einzige äußere Bedingung der Freiheit des Einzelnen. Damit komme ich zu Lu De Vos letzten Bemerkungen und zum Abschluss meiner Replik. Es gibt die Welt als Ganze, die Erde auf der wir leben. Auch hier gibt es vieles, worauf wir selbstverständlich vertrauen, weil wir es gar nicht zu lenken vermögen, vieles, was uns Anlass zu Hoffnung oder Furcht geben kann. (Zu denken ist an die Abfolge der Jahreszeiten, den Wechsel von

¹⁵ Dies ist die Stufe auf der Kants Rechtsgrundsatz rangiert. (Vgl. Fußnote 37)

Sonne und Regen, an Saat und Ernte etc.) Mir scheint, dass ohne den Glauben, dass deren Existenz kein bloßer Zufall ist, und der darauf beruhenden Hoffnung, dass unsere vernünftigen, dem Geist der Freiheit nachhaltig Rechnung tragenden Handlungen gelingen mögen, weder ein Leben in Freiheit möglich, noch Freiheit überhaupt zu begreifen ist.

Sich das Bedingungsgefüge der Freiheit immer wieder aufs Neue zu vergegenwärtigen ist eine Aufgabe des Menschen. Diese Zusammenschau ist sowohl Bedingung seiner Freiheit als auch ihr höchster Ausdruck. Sie geschieht durch künstlerische, religiöse und philosophische Kontemplation. – Kontemplation wäre allerdings ein leeres Spiel und in der Tat „wenig anziehend“, wenn nur die Gedanken frei wären, während in der Realität Determination bzw. Chaos herrschte.

Literatur

- Aristoteles: Metaphysik, in: Philosophische Schriften, Bd. 5, Darmstadt 1995.
- : Physik, in: Philosophische Schriften, Bd. 6, Darmstadt 1995.
- : Poetik, Leipzig 1979.
- : Über die Seele, in: Philosophische Schriften, Bd. 6, Darmstadt 1995.
- Berlin, Isaiah: Two concepts of Liberty, Oxford 1958.
- Boëthius: Trost der Philosophie, Stuttgart 1986.
- Buchheim, Thomas: Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft, Hamburg 2006.
- Campbell, Donald T.: *Downward causation* in Hierarchically Organized Biological Systems, in: Studies in the Philosophy of Biology, hrsg. von F. J. Ayala und T. Dobzhansky, 1974 (S. 179–186).
- Collingwood, Robin George: Die Idee der Natur, Frankfurt a. M. 2005.
- Dawkins, Richard: Das egoistische Gen, Reinbek bei Hamburg 1996.
- Descartes, René: Meditationes de Prima Philosophia, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und hrsg. von G. Schmidt, Stuttgart 1996.
- Feynman, Richard P.: Vom Wesen physikalischer Gesetze, München 1993.
- Foot, Philippa: Über die Natur des Guten, übersetzt von M. Reuter, Frankfurt a. M. 1994.
- Freud, Siegmund: Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften, Frankfurt a. M. 2003.
- Geyer, Christian (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neusten Experimente, Frankfurt a. M. 2004.
- Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph (Hg.): Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Hegel, Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., Bd. 7.
- : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in: Hegel, Werke in 20 Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., Bd. 8-10.
- Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Stuttgart 1966.
- Hobbes, Thomas: Leviathan, Frankfurt a. M. 2002.
- Kannetzky, Frank: Paradoxien als skeptische Argumente, in: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie 1/2002 (S. 101–119).
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1996.
- : Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1990.
- : Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1993.

- Kant, Immanuel: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: ders., Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik, hrsg. von Steffen und Birgit Dietzsch, Leipzig und Weimar 1979.
- La Mettrie: Der Mensch eine Maschine, Leipzig 1984.
- Monod, Jacques: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971.
- Penrose, Roger: Computerdenken. Des Kaisers neue Kleider oder Die Debatte um künstliche Intelligenz. Bewußtsein und die Gesetze der Physik, Heidelberg 1991.
- Platon: Protagoras, in: Sämtliche Werke in der Übersetzung von O. Apelt, Bd. 1, Hamburg 1998.
- : Staat, in: Sämtliche Werke in der Übersetzung von O. Apelt, Bd. 4, Hamburg 1998.
- Psarros, Nikos: The Tiniest Parts of ... The Concept of Molecule in Chemistry, Physics and Biology, in: P. Janich, N. Psarros (Hg.), The autonomy of chemistry, Würzburg 1998.
- Putnam, Hilary: Is the Causal Structure of the Physical itself something Physical?, in: Causation and causal theories. Midwest studies in philosophy IX (1984).
- Quine, Willard Van Orman: Was es gibt, in: Von einem logischen Standpunkt. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1979.
- Ryle, Gilbert: Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969.
- Rödl, Sebastian: Norm und Natur, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1/2003 (S. 99–114).
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart 1995.
- : Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen, Leipzig 1968.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Frankfurt a. M., 1996.
- Spinoza, Baruch: Ethica Ordine Geometrico demonstrata, Lateinisch/Deutsch, revidierte Übersetzung von J. Stern, Stuttgart 1990.
- Thomas von Aquin: Die frei Willentscheidung, in: Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und eingeleitet von G. Siewerth, Düsseldorf 1957 (S. 137–162).
- Thompson, Michael: The Representation of Life, in: R. Hursthouse et al. (Hg.), Virtues and Reasons, Oxford 1995 (S. 247–296).
- Uexküll, Jakob von: Theoretische Biologie, Frankfurt a. M. 1973.
- Waismann, Friedrich: Wille und Motiv, Stuttgart 1983.
- Wright, Georg Hendrik von: Erklären und Verstehen, Frankfurt a. M. 1991.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1989.

Ret Marut, Der Ziegelbrenner

Leseprobe – ausgewählt von Frank Kannetzky
und eingeleitet von Peter Heuer

Wir haben eine Ausgabe der Zeitschrift *Der Ziegelbrenner* herausgesucht, die von 1917 bis 1921 in München herausgegeben worden ist. *Der Ziegelbrenner* wurde schon 1919 verboten und erschien bis 1921 illegal. Unsere Leseprobe entstammt der Ausgabe vom 21.12.1921, dem letzten der insgesamt 13 edierten Hefte.

Herausgeber und mit aller Wahrscheinlichkeit auch alleiniger Verfasser der Zeitschrift war Ret Marut, welcher auch unter dem Namen B. Traven bekannt ist, eine der schillerndsten Figuren jener bewegten Zeit. Als Akteur der Münchner Räterepublik sollte er 1919 standrechtlich erschossen werden, konnte jedoch fliehen und gab den *Ziegelbrenner* bis 1921 von Köln aus weiter heraus. 1923 musste er endgültig ins Ausland emigrieren. Stationen seines Exils waren: England, Kanada und ab 1924 Mexiko. Hier lebte er zunächst im Süden des Landes unter Indianern. Er begann literarisch zu arbeiten. Seine Bücher, die als „proletarische Abenteuerromane“ bezeichnet werden, schrieb er konsequent aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgebeuteten. Die bekanntesten seiner Werke sind: *Die Baumwollpflücker* (1925), *Das Totenschiff* (1926), *Der Schatz der Sierra Madre* (1927), *Die weiße Rose* (1929) und der sechs Bände umfassende *Caoba-Zyklus* (1930–1940), in welchem er die rassistische Unterdrückung der mexikanischen Indianer in den Mittelpunkt stellt. Seine Bücher wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt und vielfältig verfilmt. B. Traven, dessen wahre Identität bis heute nicht geklärt ist – auch der Name Ret Marut war bereits ein Pseudonym –, starb am 26.03.1969 in Mexiko-Stadt.

Der Inhalt des mit *Gegensatz* überschriebenen Artikels erklärt sich im Wesentlichen selbst. Der Text ist eine Brandrede für die Ideale eines linken Anarchismus, der, im Unterschied zum ‚rechten‘ radikalliberalen Anarchismus, nicht nur auf Gleichberechtigung, Individualität und Herrschaftsfreiheit, sondern auch auf Mutualismus (also gegenseitige ökonomische Unterstützung der Arbeiter) und auf Bedürfnis- und Eigentumslosigkeit setzt; sich dabei aber explizit gegen einen sozialistischen Kollektivismus ausspricht. Sein Denken orientiert sich stattdessen an einer Art rousseauistischen Utopie des freiwilligen Zusammenlebens selbstbestimmter

Menschen, welche einander aus Einsicht achten und helfen, ohne gesetzlicher Regelungen oder staatlicher Institutionen wie Militär, Gericht und Polizei zu bedürfen. Auch Partei oder Kirche braucht es nicht.

Der Sturz des bestehenden Systems und die Errichtung der freien Lebensweise soll nicht durch eine von den Massen organisierte Revolution erfolgen, sondern durch ein gewaltfreies, defensives ‚Aufbegehren‘ des Einzelnen, also durch Arbeits- und Konsumverweigerung, und durch passiven Widerstand nach dem Vorbild der indischen Befreiungsbewegung unter Mahatma Gandhi.

Gegensatz

Ich kann nicht hinaus aus meinem Tag. Aber ich stehe über ihm. Ich will und es ist. Konnte je ein König mehr?

Eine Regierung über mir?

Wo?

Und wenn ich die Regierung nicht anerkenne?!

Ich brauche nur zu wollen, und sie ist nicht mehr. Eine Regierung ohne Regierte. Wo ist die Regierung? Ich habe keine, da ich sie nicht achte, da ich sie nicht anerkenne.

Sie kann mich töten. Wäre sie darum Regierung? Ein Stein, den ein Knabe nach mir wirft, kann mich töten, ein durchgehendes Pferd. Sind Knabe, Stein, Pferd darum Regierung?

Aber ich lege meine Hände in den Schoß.

Ein Regierungssoldat kann mich an notwendiger Arbeit – und nur notwendige Arbeit ist nützliche – hindern. Ein einziger Soldat. Aber tausend Regierungssoldaten, die Kanonen haben und Tanks, können mich nicht zwingen, Arbeit zu leisten. Sie können mich zwingen, an der Arbeitsstelle zu stehen, aber sie können nicht erzwingen, dass die Arbeit, zu der sie mich zwingen, brauchbar ist.

Wer Ohren hat zu hören, höre!

Wer Hände hat zu fühlen, fühle!

Gibt es eine Regierung, die über mir steht? Sie kann mich töten. Jedoch ich verliere nichts dadurch, ich gewinne. Ein Getöteter ist ein Ankläger, den kein Gericht und keine Gefängnismauer zum Schweigen bringen können.

Die Regierung kann mich töten. Ich verliere nichts dadurch. Aber die Regierung verliert einen Mann, von dem sie hoffte, daß sie ihn regieren dürfte. Was aber ist eine Regierung ohne Männer, die regiert werden können?

Und wenn mir mein Nichtregiertwerdenwollen mehr wert ist als mein Leben? Mein Leben ist begrenzt, Regiertwerden ist unbegrenzt.

Oh, wie arm bist du, Regierung! Du Regierung, die du wähnst, zu regieren und die du doch nicht bist, wenn ich dich verneine. (S. 9)

[...]

Hat ein einziger eurer Führer ein anderes Ziel, als über euch herrschen zu können oder um mit euch andere zu beherrschen?

Seid jeder selbst ein Führer!

Sei jeder sein eigener Führer!

Ich brauche keinen Führer. Wozu denn ihr, die ihr gut seid wie ich, die ihr denken könnt wie ich?

Ich will niemanden erziehen.

Ich will niemanden überzeugen.

Ich will niemanden bekehren, denn wenn ihr denkt, so werdet ihr die Wahrheit wissen und werdet wissen, was zu tun ist.

Denket! Dies von euch zu fordern, da ihr doch Menschen seid und denken könnt, ist mein Recht. Mein Recht. Mein ur-ewiges Recht. (S. 10)

[...]

Du sprichst: Ich möchte gerne, aber mein Freund Maxe muß mitmachen. Freund Maxe sagt: Ich mache mit, aber mein Freund Friedrich muss dabei sein. Und eurer Freund Friedrich sagt: Wir können das nicht allein, die Masse muß es tun, wir müssen erst die Masse haben.

Ihr werdet nie die Masse haben. Die Masse denkt nicht, weil sie nicht denken kann, darum hat sie Parteien, Programme und Führer.

Aber du, der Einzelne, denkt, kann denken.

Die Masse erfordert Einigkeit. Aber nie waren Menschen einig, niemals werden Menschen einig sein.

Mit aller eurer Weisheit, mit aller euren technischen Kunststückchen vermögt ihr nicht einmal zwei Uhren in gleichen Gang zu bringen. Aber die Menschen sind keine Uhren. Ihr jedoch wollt sie in gleichen Gang bringen.

Aber ihr wollt die Masse, ihr wollt die Einigkeit der Masse. Welch eines Beweises bedürft ihr noch, daß ihr Geführte, Verführte seid?

Ich muß es tun. Dann wird es auch euer Freund Maxe tun und euer Freund Friedrich.

Ich bin ein winziges Stäubchen in der Masse. Wie kann die Masse in Bewegung kommen, wenn ich, das winzige Stäubchen mich nicht zuerst bewege. Das Stäubchen muß sich bewegen, dann wird die Masse sich bewegen. Und wenn das Stäubchen dabei zum Kadaver wird, dann wird es stinken. Und auch der Gestank eines Kadavers bewegt die Masse.

Eure Führer haben nie an sich gedacht, sie haben immer nur an das Volk gedacht und an das Proletariat. Den Erfolg sehet ihr jetzt. Hätten sie nur an sich gedacht, hätten sie sich nur auf sich selbst besonnen, so wären sie Menschen geworden. So aber wurden sie Parteipäpste und Heloten.

Meinen eigenen Gesetzen will ich leben. Mein eigener König, dessen einziger Bürger ich gleichzeitig bin, will ich sein. Keine Regierung über mir und keine Regierten neben mir.

Tut desgleichen! Saget: Ich will! Saget: Ich will nicht!

Ich bedarf Eurer nicht. Weder zum führen, noch zum geführt werden. Nicht weil ich stark bin, nicht weil ich mich überhebe, sondern weil ich Wucher treibe mit meinem Denken. Weil ich das Pfund, das jedem Menschen gegeben ist, nicht gebrauche, damit ein anderer Wucher damit treibt und ich zur Knechtschaft verdammt werde.

Tut desgleichen!

Wenn ich ein Haus bauen will, das zu bauen meinen beiden Händen zu schwer wird, so will ich euch bitten: Helft mir! Dann möget ihr kommen und ich will euch ein Gleiches tun, wenn ihr der Hilfe bedürftig seid. Aber ich komme gewiß nicht euch zu sättigen, damit ihr brauchbare Sklaven werdet: Rußland.

Mein Leben ist sicher, so lange ich das Leben meiner Mitmenschen heilig achte. Ich brauche keine Sicherheits-Wache vor meinem Haus, weil man mir nichts stehlen kann. Plünderer gibt es immer nur da, wo ein Mensch mehr besitzt als er braucht und der andere nicht satt wird.

Ihr aber braucht die Polizei. Wenn sich zwei von euren Weibern streiten, so laufen sie zur Polizei. Wenn euch jemand einen alten Pantoffel weg nimmt, so holt ihr die Polizei. Durch euch wird die Polizei fett, durch euch mästen sich die Richter. Ihr ruft die Polizei und gebt ihr dadurch das Recht, ihre Notwendigkeit zu beweisen.

Aber ich sage euch: Zehnmal besser und in Ewigkeit besser ist es, dass die Polizei euch holt, als dass ihr die Polizei holt. Wer die Polizei braucht, der wird von ihr gefressen, aber wer sie nicht braucht, der wird sie vernichten.

Mord auf Mord! Aber würde ich den Mörder revolutionärer Menschen hassen, so wäre er ja geehrt durch meinen Haß. Durch seinen ersten Mord hört der Mörder auf, Mensch zu sein. Wie sollte ich hassen, was weder Mensch ist noch Tier.

Dein Parteibuch macht dich zum Verführten, zum Angeführten. Darum ist es besser du läßt dein Geld von den Würmern zerfressen, als daß du es deiner Partei gibst, denn die Partei vertröstet dich auf die Zukunft, auf das Wohlergehen deiner Enkel. Das aber tut die Kirche auch, die dich auf das Himmelreich vertröstet. Zukunft und Himmelreich ist das Gleiche. Sie können schön sein, vielleicht. Überlaß die Zukunft ruhig der Partei und das Himmelreich der Kirche. Dein aber sei die Gegenwart! Nimm sie dir. Wäre die Zukunft besser und das Himmelreich schöner, so würden die guten Leute sie dir nicht für deine Groschen verkaufen wollen.

Ich sage dir wieder: Es ist besser, du läßt dein Geld verbrennen, als daß der Herr sich daran bereichert, weil du ihm Waren abkaufst.

Deine Streiks verlacht der Kapitalist. Aber an dem Tage, an dem du zum ersten Male deine Füße mit alten Lumpen umwickelst, statt Schuhe und Strümpfe zu kaufen, werden seine strotzenden Glieder von bleicher Angst durchschlottert werden.

Darum zerstöre das Wirtschaftsleben nicht nur von innen, sondern auch von außen. Auf den Ruinen der Industrie erblüht deine Freiheit, nicht auf ihren Festungen und Schlössern.

Lass dein Geld von den Würmern und Maden zerfressen, erzwinge den zwanzigfachen Lohn und verringere deine Arbeit auf den hundertsten Teil deines Könnens und es wird dir tausendfach Segen bringen.

Weihrauch in der Kirche und Geschwätz in den Zeitungen ist dasselbe. Eine Zeitung lesen oder gar bezahlen und Kirchenlieder auswendig lernen führt zum gleichen Ziel.

Kein Gott wird dir helfen, kein Programm, keine Partei, kein Führer, kein Stimmzettel, keine Masse, keine Einigkeit. Nur ich selber kann mir helfen. Und in mir selber werde ich allen Menschen helfen, deren Tränen fließen.

Ich helfe mir. Hilf du dir, Bruder! Handle! Sei Wollen! Sei Tat! (S. 13ff.)
[...]

Ich handele! Ich handele, wenn ich mich nicht stark genug fühle, in Aktivität! Ich handele wenn ich mich stark genug fühle, in Passivität! Das Zweite ist das Stärkere, denn es stärkt nicht meinen Gegner, der aus meiner Aktivität Kräfte schöpft.

Ich warte nicht auf die Einigkeit; denn ich bin die Einigkeit.

Ich warte nicht auf die Masse; denn ich bin die Masse.

Ich warte nicht auf die Revolution; denn ich bin die Revolution.

Ehe die Revolution ist, muß der Revolutionär sein!

Ehe die Masse ist, muß der Einzelne sein!

Ehe die Einigkeit ist, muss der Eine sein, der Selbe!

Das Wort muß sein, bevor das Feldgeschrei und die Parole sein können.

Demokratie ist Mehrheit, Mehrheit ist Herrschaft. Die Mehrheit ist das Gewand, unter dem der Nichtmensch den Dolch verborgen hält. Mehrheit ist eine Hirnzelle derer, die nicht zu denken vermögen. Mehrheit ist das Szepter der Betrüger und Halunken.

Abstimmung ist beabsichtigter Betrug, weil der niedergestimmte im Recht ist.

Abstimmung und Mehrheit sind die blutrünstigsten Henker des Menschen.

Gegenrevolutionär ist, wer etwas kauft; denn der Pfennig den du zahlst, der wird zum Taler, mit dem man dir das Mark aus den Knochen dörrt.

Sei du selbst, und du wirst immer einig sein!

Sei Wollen!

Sei Nicht-Wollen!

Sei Tat!

Ob du auf den Knien liegst und Gott bittest oder ob du deine Sache in die Hand eines Führers legst, es ist das gleiche.

Ob du ein Gebetbuch kaufst oder ein Parteimitgliedsbuch, es ist dasselbe.

Wirf das Mitleid von dir, denn Mitleid ist die Revolution des Bürgers.

Beweine nicht die Opfer, die im Kampfe fallen; denn die Tränen, die in deinem Auge blinken, erfüllen den, den du vernichten sollst, mit Siegerhofen.

Was kümmern dich die Opfer, die von den Zähnen jenes Ungeheuers, das zu vernichten du geboren wurdest, zerrissen wurde? Je größer die Zahl der Opfer ist, die jenes Ungeheuer frißt, umso sicherer ist sein Tod. Gehen selbst Götter an zu vielen Opfern zugrunde, warum nicht um vieles rascher jene Ungeheuer. Ob das Ungeheuer die Opfer frißt oder sich damit belasten muß oder sie in den Straßen faulen läßt, daß sie die Luft verpesten, ist gleich; ihre Maden werden den Leib des Ungeheuers auffressen.

Solange es Hungernde neben Satten gibt, ist das Mitleid der Satten eine Verhöhnung der Hungernden und das Mitleid der Hungrigen mit den Opfern eine Bestätigung und Anerkennung des Rechtes der Satten, satt zu sein auf Kosten der Hungernden.

Höret, so ihr Ohren habt, zu hören!

Denket, so ihr Hirne habet, zu denken!

Aber glaubet nicht!

Aber glaubet nichts!

Vertraut nur eurer eigenen Kraft!

Eure Kraft ist unerschütterlich, so ihr sie nicht von selbst erschüttert. Unüberwindlich seid ihr, so ihr eure Hände in den Schoß legt! Sei es dann: Verhungert nicht ungewollt, sondern verhungert mit Bewußtsein. Verhungert mit eurem Wollen nicht mit dem Wollen derer, die euch beim Verhungern bald Gesellschaft leisten werden, sobald ihr zu huntern beginnt.

Die Iren huntern in den Gefängnissen bis zum Tode für die Freiheit ihres Landes. Ist eure Sache nicht größer als die der Iren?

Die Völker Indiens haben keine Waffen und sie haben keine Zeitungen. Aber sie werden das Weltreich Britannien vernichten durch schweigenden Widerstand. Dagegen helfen alle Kanonen und alle Geldsäcke der Erde nicht. Ist eure Sache nicht heilig wie die heilige Sache der Völker Indiens?

Ihr sterbt auf den Schlachtfeldern für die, die durch euren Tod fett wurden. Wohl denn, sterbt für eure eigene Sache!

Und ich sage euch, es ist besser, ihr legt die Hände in den Schoß, als daß ihr Maschinengewehre zur Hilfe nehmt. Was durch Waffen erzwungen wird, kann jeden Tag durch Waffen genommen werden. Aber was ihr durch euer Wollen oder durch euer Nicht-Wollen erobert, kann kein Gott euch nehmen, denn Gott ist nichts als Wille. Ihr aber habt mehr als euren Willen, ihr habt Hände, die eine ganze Erde zu formen vermögen.

Ich bin unbesiegbar, wenn ich nicht will, was ein anderer will!

Du bist unbesiegbar, wenn du nicht tust, was ein anderer will!

Ihr werdet unbesiegbar sein, wenn nicht die Masse, sondern der Eine, der Einzelne, größer und stärker wird als der mächtigste Regent. Die Macht des mächtigen Regenten zerbricht an dem Nicht-Wollen des schwächsten Sklaven.

Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln? Nein, ihr törichten Plapperer!

Abschaffung des Privateigentums an der letzten Hose!

Wissen ist Macht? Nein!

Tat ist Macht!

Wissen macht frei? Nein!

Tat macht frei! (S. 18ff.)

Christian Kögler

Zukunft durch empraktisch-kritisches Selbstbewusstsein

Rezension zu: Konstanze Schwarzwald, Tobias Grave, Axel Philipps (Hg.): *Kritik-Entwürfe. Beiträge nach Foucault*, Berlin 2006.

Sein oder nicht sein ist in diesem Buch nicht die Frage. Sondern wie sein? Wie kann und sollte man das Sein gestalten, um für sich und andere die Bedingungen der Möglichkeit zu schaffen, eine lebensbejahende Umwelt zu kreieren und vor allen Dingen zu erhalten?

Die Idee der Autoren ist, auch wenn sie das Thema aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchten, einen neuen, tieferen, umfassenderen und viel-schichtigeren Kritikbegriff zu erarbeiten, der maßgeblich helfen soll, dies zu ermöglichen. Ausgangspunkt hierfür war die fakultative universitäre Vortrags- und Diskussionsreihe ‚Was ist Kritik?‘ der kulturwissenschaftlichen Arbeitsgruppe *Kopfschlag* an der Universität Leipzig. Im Rahmen dieser Veranstaltung wurden die Entwicklungen aktueller Kritik-Entwürfe mit Verweis auf historische hinsichtlich ihrer Vielfältigkeit analysiert und es wurde diskutiert, ob es gegenwärtig einen modernen Kritikbegriff gibt oder einen, der reformuliert werden sollte oder muss und wenn ja, ob dies überhaupt realistisch wäre. Die Arbeitsgruppe *Kopfschlag* sowie auch dieses Buch sind aus der Initiative Leipziger Studenten entstanden und durch schon gestandene Akademiker (nicht nur aus Leipzig), die sich ebenfalls diesem Thema verbunden fühlen, begleitet und unterstützt worden. Diese Mischung spiegelt sich auch im Ensemble der Autoren wider und unterstreicht so die Offenheit und damit auch die Ernsthaftigkeit ihres Anliegens. Dadurch, dass sich viele der Autoren nicht nur in unterschiedlichen Lebensabschnitten befinden, sondern zum Teil auch aus verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen kommen, wird eine interessante Komposition von Ideen erzeugt, die alle, gleich einem roten Faden, das Feld der Kritik in dem hier vorgestellten Rahmen aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten.

Dem Untertitel des Buches – ‚Beiträge nach Foucault‘ – gehen besonders Volker Caysa, Konstanze Schwarzwald und Wilhelm Schmid nach, die versuchen aus diesen verschiedenen Blickweisen um das Feld der Kritik, einen modernen Kritikbegriff im Anschluss an Foucault zu entwickeln. Sie haben

dabei besonders die Idee der Selbstbestimmung des Selbst und mögliche Auswirkungen auf die Politik im Auge. So werden zwangsläufig Ideen von Friedrich Nietzsche, Kant, Hegel u.a. aufgegriffen und weitergedacht. Doch nicht nur für Foucault, sondern auch für die drei Autoren stehen hier die Ideen Nietzsches im Vordergrund, denn mit ihm erfuhr das Feld der Kritik eine leiblich-existenzialistische Wende. Nietzsche verstand Kritik nicht nur einfach als Negativierung von etwas, sozusagen als Selbstzweck, sondern als doppelte Verneinung, da nur so eine dritte, neue Perspektive entstehen kann. Andernfalls hätte Kritik ebenfalls nur die Funktion der Reproduktion von bereits Vorhandenem und könnte nicht als Mittel genutzt werden, um über Bestehendes hinauszuwachsen.

Foucault wie Nietzsche siedeln die Möglichkeiten der Herausbildung solch eines Kritikbewusstseins und -vermögens im einzelnen Individuum selbst an, so dass man als Fundament dieses Kritikbegriffs den der Selbstkritik setzen kann. Foucault geht allerdings noch weiter, indem er begreift, dass diese Form der Kritik im höchsten Maße politisch ist und auch sein soll. Hier wird deutlich, und das ist auch im Sinne der Autoren Caysa, Schwarzwald und Schmid, dass Kritik zwar immer beim Selbst beginnen sollte, aber keinesfalls auf dieses beschränkt ist, da es ja innerhalb einer sozialen Umwelt existiert. Nach Ihnen soll (Selbst-)Kritik im Sinne dieses Buches darauf abzielen, dass man selbst erkennen muss, wie wichtig die Schaffung und der Erhalt einer ent-entfremdeten Gesellschaft ist. Vorausgehend muss das Individuum lernen, sich einzuschätzen, sich zu beherrschen und zu regieren, um so seinen eigenen (individuellen) Platz in dieser Gemeinschaft zu finden, und um sie so zu bereichern und am Leben zu erhalten.¹ Wechselwirkend müssen natürlich gesellschaftliche Bedingungen existieren bzw. geschaffen werden, welche die Existenz solcher Individualitäten zulassen.

Mit Foucaults Worten ist Kritik die „Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.“² Solch eine Praxis der Kritik kann den betreffenden Kritiker aber

¹ Volker Caysa und Konstanze Schwarzwald entwickeln (nicht nur in diesem Buch) eine Theorie der Empraktik, um zu untersuchen, wie weit man sich völlig selbst bestimmen und regieren kann.

² Michel Foucault, *Was ist Kritik?* Berlin 1992. S. 15.

auch ins gesellschaftliche Abseits manövriren, ja sogar zum Ketzer machen, wie es Ulrich Johannes Schneider illustriert. Ihm geht es weniger um Theorien, als um eine historische Reflexion der Figur des Kritikers. Seiner Meinung nach ist die Tradition des Philosophierens und der Kritik des 19. Jahrhunderts, wie er sie beschrieben hat, nicht mehr gesellschaftsfähig und wirkt auch nicht mehr massenmobilisierend. Doch muss Kritik, um wirklich welche zu sein, mit der Hoffnung auf Erfolg verknüpft sein und findet sie in diesem erst wirkliche Erfüllung? Ist sie nur als ein kollektives Unternehmen zu denken? Ist das Unternehmen Kritik vielleicht nur eine gesellschaftsphilosophische Übersteigerung? Mit solchen Fragen will Ulrich Johannes Schneider das Provokante, welches seines Erachtens das Hauptattribut eines Kritikers sein sollte, verdeutlichen. Dieser bedarf aber dazu die Einsicht in seine eigene Person und Situation – ein problematisierendes Verhältnis der eigenen Situation zur Gesellschaft. Kritik sollte auch nach Schneider ‚Neues‘ einhalten, aber nicht auf den völligen Ersatz des Bestehenden abzielen, sondern auf diesem aufbauen.

Kritik ist aber „eine bestimmte Art zu denken, zu sagen, zu handeln auch, ein bestimmtes Verhältnis zu dem, was existiert, zu dem, was man weiß, zu dem, was man macht, ein Verhältnis zur Gesellschaft, zur Kultur, ein Verhältnis zu den anderen auch.“³

Einen eher gesellschaftswissenschaftlichen Zugang zum Begriff der Kritik wählen Gerald Hartung und Axel Philipps. Zum einen wird Kritik als ein Verfahrensbegriff verstanden, welcher Fragen an das Leben trotz ungesicherter Antworten gestattet und dadurch die Frage aufgeworfen ‚Was ist eigentlich Leben?‘. Zum anderen wird versucht, die Bedingungen und Charakteristika eines kritischen Verhaltens im Alltag anhand von drei Beispielen, zu ergründen. Nach Philipps und Hartung wird Macht durch Alltäglichkeiten in Frage gestellt und muss sich dadurch modifizieren, verbessern, weiterentwickeln und reproduzieren. Das Habitat, in welchem sich dies vollzieht, ist im allgemeinsten Sinn die Lebenswelt und beim Vollzug wird Kritik erzeugt. Doch wird auch Kritikvermögen erzeugt und wenn ja, wie? Kritik wird in diesem Buch nicht zuvorderst als Fehler-, Schuld- oder Lobzuweisung gegenüber anderen verstanden – dies ist erst der zweite Schritt – sondern im Ausgangspunkt als die Fähigkeit, sich selbst in dieser Weise zu perspektivieren. Dabei wird auch die Frage aufgeworfen, inwiefern wird

³ Ebd.: S. 8.

und wurde man auch von der Gesellschaft dazu befähigt. Denn erst wenn man einer Selbst-Perspektivierung mittels selbstgewählter Techniken mächtig ist und gelernt hat zu begreifen, was der eigene Leyb⁴ will und fordert, ist man wirklich fähig, sich selbst zu regieren. Erst ab dieser Stufe der Selbst-Regierung sollte man von der Öffentlichkeit ‚ermächtigt‘ werden, auch andere zu regieren.

Den Abschluss der Vortrags- und Diskussionsreihe ‚Was ist Kritik?‘ bildete eine Podiumsdiskussion, bei der Kontroversen innerhalb der Referenten erörtert wurden sowie offene Fragen von Zuhörern im Vordergrund standen. Die Transkription dieser Veranstaltung ist ebenfalls in diesem Buch enthalten.

Peter Heuer

Damit es nicht beim Verlangen bleibt

Zu Thomas Buchheim: Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft, Hamburg 2006

Thomas Buchheim wendet sich gegen einen in den Neurowissenschaften verbreiteten konsequenteren Physikalismus, welcher Handlungs- und Willensfreiheit leugnet und statt dessen behauptet, wir seien nicht Herr unserer Selbst, da das Selbst nur eine „momentane Aktivitätskonstellation eines neuronalen Netzes“ darstellt. (Anmerkung 7, S. 175f.) Vertreter einer solchen Position sind z. B. Hans J. Markowitsch, Wolfgang Prinz und Gerhard Roth. Buchheim unternimmt damit den längst überfälligen Versuch einer Rechtfertigung der Geisteswissenschaften gegen den z. B. von Markowitsch erhobenen Vorwurf, sie würden die von den Neurowissenschaften erkannte Unfreiheit des Willens ablehnen und nicht verstehen. Buchheim erwidert darauf:

„In der Tat stoßen solche voreiligen Äußerungen bei mir jedenfalls auf ‚Ablehnung‘; denn ich glaube, es ist falsch zu meinen, dass das Selbst nur eine momentane Aktivitätskonstellation eines neuronalen Netzes‘ darstellt (und werde diese Auffassung im Unterschied zu Markowitsch ausführlich begründen); keineswegs aber stoßen Aussagen der beschriebenen Art bei mir auf Unverständnis.“ (Ebd.)

⁴ Leyb wird hier in dieser Schreibweise im Anschluss an Heideggers Begriff des Seyns verwendet.

Um eine vorurteilsfreie Ausgangssituation zu schaffen, beginnt Buchheim in *Kapitel 1* damit, darum zu werben, die Freiheitsproblematik noch einmal neu zu durchdenken. Er erinnert an Situationen, in denen wir uns als frei oder unfrei erleben. Wir alle kennen das Gefühl der Kompetenz oder Inkompetenz angesichts einer zu lösenden Aufgabe. Wir wissen, was es heißt, etwas zu dürfen oder nicht zu dürfen. Wir kennen die Qual der Wahl angesichts gleich verlockender oder gleich unangenehmer Alternativen. Dies sind Situationen, in denen wir „ein Gefühl der Freiheit“ oder eben der Ohnmacht haben. (S. 9ff.) Buchheim konstatiert außerdem, dass es zum Wesen des Menschen gehört, eine Person werden zu wollen und zu sein. Jeder von uns möchte dies. Person zu sein setzt jedoch die Möglichkeit zur Gestaltung des eigenen Lebens und mithin Freiheit voraus. Dieser Gedanke ist es auch, dem das Buch seinen zunächst vielleicht etwas ungeschickt anmutenden Titel verdankt „Unser Verlangen nach Freiheit“, der sich in diesem Lichte besehen als recht treffend erweist.

Am Ende des Kapitels (S. 34) stellt Buchheim eine Liste von vier „Requisiten der Freiheit“ auf, die zu klären Aufgabe des Buches ist. (1) Wurzel der Freiheit: die lebendige Natur potentiell freien Verhaltens, (2) Bedingung der Freiheit: der Ausschluss von Notwendigkeit, (3) Statur der Freiheit: Können, Disziplin und Vollmacht, (4) Geist der Freiheit: Richtigkeit und Gegenseitigkeit des selbstbestimmten Handelns. Zunächst werden also die natürlichen Voraussetzungen, die es braucht, um als selbstbestimmte Person frei handeln zu können, geklärt (Kapitel 2 und 3) und dann die geistigen Voraussetzungen (Kapitel 4 und 5). Ohne es explizit zu thematisieren, versucht Buchheim damit im Laufe des Buches die aristotelische Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* zu explizieren, also als diejenige eines tierischen Lebewesens, dessen arttypisches Streben es ist, selbstbestimmte Person in einer freiheitlich verfassten Gemeinschaft zu sein.

Als „Wurzel der Freiheit“, welche in *Kapitel 2* behandelt wird, erweist sich die Existenz lebendiger Organismen. In ihnen bekommt die Freiheit ein Fundament in der Natur. Lebensäußerungen bedürfen immer eines ganzen Organismus als Subjekt (wobei Subjekt nicht nur sprachlich, sondern ontologisch zu verstehen ist). Man macht einen Fehler, so Buchheim, wenn man Lebensprozesse einzelnen Organen und ihren Funktionen (etwa dem Feuern der Neuronen auf einem bestimmten Areal der Großhirnrinde) zuschreibt. Jede Lebensäußerung ist eine Fortsetzung des Lebens eines Lebe-

wesens als Ganzem. Buchheim stellt mit Bedauern fest, dass es in keiner der Naturwissenschaften einen Begriff des Lebewesens bzw. des Organismus gibt, der ihn im Ganzen als Subjekt von Lebensäußerungen definiert, weswegen die Naturwissenschaften Freiheit nicht begreifen können. Er selbst vertritt einen „horizontalen Dualismus“, innerhalb welchem gleichzeitig eine vollständig physikalisch beschreibbare körperliche Welt (zu der auch die materiellen Teile lebender Organismen gehören) und freie Menschen denkbar sein sollen. Dabei lässt er sich vom Gedanke Schellings leiten, wonach die Erklärungen der Naturwissenschaften nicht der gestalt ausfallen dürfen, dass am Ende Freiheit undenkbar wird. Dies ist dem Ansatz nach richtig, Buchheims horizontaler Dualismus ist jedoch falsch platziert. Es kann nicht sein, dass Organismen im Detail mechanistisch funktionieren und im Ganzen frei sind. Stattdessen gelten im Inneren von Organismen Gesetze der Selbstorganisation und nach außen gerichtet solche des Strebens. Auffällig ist, dass Buchheim diese beiden Erklärungsweisen meidet, sowohl die so genannte ‚abwärtsgerichtete Kausalität‘ (*downward causation*) als auch die ‚Teleologie des Lebendigen‘ kommen in seinem Buch nicht zur Sprache. Ohne sie aber bleibt das Verlangen, die „Wurzel der Freiheit“ (also das Phänomen der Lebendigkeit) begreifen zu wollen, auf halbem Wege stecken, denn Freiheit wird nur dann begreifbar, wenn man Organismen ganz, also bis in die feinsten Strukturen hinein, als Lebewesen versteht.

In *Kapitel 3* versucht Buchheim zu zeigen, wie eine Einbettung der Freiheit lebender Organismen in den kausal strukturierten Lauf der Dinge verfasst ist. Auf Naturgesetzen beruhende Vorherberechnungen der Ereignisse in der Welt sind immer an Bedingungen gebunden und treten daher nur ein, wenn diese auch erfüllt sind – und bleiben. Faktische Ereignisse gelten folglich nicht zwangsläufig, sondern nur so lange, wie nichts dazwischenkommt. Damit entsteht für die lebenden Subjekte die Möglichkeit, aktiv in den kausaldeterminierten Lauf der Dinge einzutreten. Dies erfolgt einfach dadurch, dass sie durch ihre Tätigkeiten das Bedingungsgefüge ändern und auf diese Weise dazu beitragen, dass es zu einer anderen als der ‚natürlichen‘ Wirkung kommt. Möglich wird dies, weil die Ereignisfolgen in der Natur nicht „zwangsläufig“, sondern nur „unabänderlich“ sind, wie Buchheim es nennt.

Im *vierten Kapitel* beginnt Buchheim unter dem Titel: „Statur der Freiheit“ zu überlegen, was es heißt, im vollen Sinne frei zu handeln. Freiheit von Zwang, stellt er fest, ist allenfalls eine notwendige Bedingung für die Freiheit zu einer planvollen Handlung. Zur Freiheit gehört Selbstbestimmung. Diese gelingt nur, wenn man seine Lebensregungen *koordinieren*, *komponieren* und *führen* kann, also in vorher erlernte (oder erdachte) Handlungsformen zu bringen versteht. Dazu gehört einerseits die Kenntnis dieser Formen und andererseits Disziplin bei ihrem aktiven Ausfüllen. Man muss eine Tätigkeit anfangen und zu Ende bringen können. Dazu muss man sowohl die Methoden der Durchführung als auch die Erfüllungsbedingungen einer Handlung kennen. Die erlernte Handlungsform ist also zugleich Maßstab zur Bewertung der richtigen Ausführung der Handlung selbst und ihres Produkts.

Während der Ausführung einer Handlung darf man nicht jedem spontanen Einfall nachgeben. Spontaneität allein ist noch keine Freiheit. Auch muss man die Vollmacht haben eine Tätigkeit auszuführen zu dürfen. Dabei muss man zu seiner Handlung stehen, also auf Nachfrage zugeben können, was man gerade tut. Man muss „Farbe bekennen“, wie Buchheim es nennt. (S. 136) Nur wer Verantwortung für sein Tun übernimmt, kann sich seine Tat schließlich auch wie einen Besitz persönlich zurechnen und Lohn beanspruchen.

In *Kapitel 5* zeigt Buchheim, dass freies Handeln des einzelnen Subjekts, auf eine funktionierende moralisch-rechtlich verfasste Gemeinschaft angewiesen ist. Erst die Gemeinschaft gibt dem Einzelnen die „Alternativen des Verhaltens“ vor, die er braucht, um erfolgreich handeln zu können.

„Es ist deshalb unangemessen, Fragen der Freiheit so zu behandeln, als wäre jeweils ein einzelner Mensch unmittelbar mit der Entscheidung von alternativen Durchquerungen innerhalb der Wildnis des natürlichen Universums konfrontiert.“ (S. 167)

Dabei hat der „Geist der Freiheit“ einer Gemeinschaft Projektcharakter, d. h. er ist kein gesicherter Besitz, sondern bedarf ständiger, gemeinsamer Anstrengung.

Staatliche Organisation mit ihren mannigfaltigen Beschränkungen und Zwängen ist, wie Buchheim schreibt, nicht etwa mit Freiheit unverträglich, sondern vielmehr Bedingung der Möglichkeit für Freiheit. Wie Schelling und Hegel sieht Buchheim, dass zur individuellen Freiheit auch die Freiheit zum Bösen gehört, die böse Tat zugleich aber den Geist der Freiheit gefährdet, indem sie das Vertrauen zwischen den Mitgliedern der Gemein-

schaft zerstört, welches Voraussetzung für Freiheit ist. Außerdem beschädigt man sich selbst als Person, indem man eine schlechte Handlung begeht. Die Selbstpositionierung oder Selbstgestaltung der Person ist eine alle Einzelhandlungen überspannende Groß-Handlung, welche durch jede einzelne Handlung erfolgreich fortgesetzt oder in Frage gestellt werden kann. Buchheims Ausführungen zeigen, wie viel zu tun wäre, um personale Freiheit wirklich zu begreifen. Seine Überlegungen ließen sich ausbauen. Z. B. ist seine Wertung von Spontaneität und Einfall als störenden Faktoren beim Verwirklichen einer Handlung nach Maßgabe einer Handlungsform einseitig. Zweifelsohne sind Formen als Orientierung und Maßstab Voraussetzung für Freiheit, und in den allermeisten Fällen vollziehen wir diese Formen in unseren einzelnen Handlungen einfach nur nach. Was Buchheim jedoch vergisst, ist, dass einzelne Formen selbst (oder auch ganze Institutionen) sich der Freiheit irgendwann in den Weg stellen können. Dann müssen sie überarbeitet werden. Dafür sind Einfälle wichtig. Spontaneität in diesem entwerfenden Sinne ist nicht nur mit Freiheit verträglich, sondern möglicherweise die höchste denkbare Form menschlicher Freiheit überhaupt. Darüber beispielsweise sowie über Freiheit im emphatischen bzw. politischen Sinne, also was es z. B. für ein Volk heißt, sich zu befreien und so die Bedingungen für die personale Freiheit aller seiner Mitglieder zu schaffen, denkt Buchheim nicht nach. (Insofern wirkt es auch ein wenig wie Etikettenschwindel, dass Eugène Delacroixs Tricolore schwingende Marianne als Titelbild für das Buch ausgewählt wurde.)

Auf jeden Fall ist „Unser Verlangen nach Freiheit“ ein gut lesbares Buch, welchem man wünscht, dass es eine große Leserschaft finden und eine neue philosophische Debatte um personale Selbstbestimmung jenseits des Freiheits-Skeptizismus eröffnen möge. Buchheim gelingt es, die Richtung zu zeigen, in die die Analyse gehen könnte. Sieht man von den benannten Inkonsistenzen seines „horizontalen Dualismus“ ab, lässt sich sagen, dass das Buch sein Ziel erreicht hat. Es weist nach, dass man trotz der Erkenntnisse der Neurowissenschaften Willensfreiheit nicht zwangsläufig leugnen muss.

Christof Forderer

Dionysisches Wählen, apollinisches Regieren

Wählen gehen gut aus, Wählen gehen schlecht aus, und auch der Fall, dass Wählen der Einstieg in eine welthistorische Katastrophe bedeuteten, ist allzubekannt. Nicht nur die Weisheit demokratischer Entscheidungen ist wenig verbürgt. Auch die großen Ideen, die dem neuzeitlichen Siegeszug der Demokratie vorangeleuchtet hatten, sind verblasst. Die Rede vom Volk als kollektivem Subjekt, das geschichtsmächtig in den Demokratien agiert, ist längst als romantischer Mythos erkannt. Und auch vom bescheidenem Glauben, zumindest eröffneten Demokratien dem Einzelnen Partizipation an der Macht, bleibt wenig, sobald man, wie es schon Benjamin Constant unternommen hat, den Unterschied zwischen der antiken Polisdemokratie und den modernen Massengesellschaften ernstnimmt.

Die andrängende Frage, warum also überhaupt Demokratie? erscheint umso naheliegender, als offensichtlich die Demokratien selbst nicht anders können, als von dem eigenen Grundprinzip der freien Selbstbestimmung abzurücken. Gewiss, alle modernen Verfassungen erkennen in inbrünstigen Grundsatzzerklärungen das Volk als „Souverän“ an. Aber anschließend holen sie tief Luft und konstruieren ein aufwendiges Regelwerk, das zur Aufgabe hat, diesen angeblich allgewaltigen Souverän fest einzuschnüren: sie legen ihn, zu seinem eigenen Schutz, an die Kette „unveräußerlicher“ Grundrechte.

Aber auch wenn die Fundamente eher ungenügend befestigt erscheinen, wird in einem großen Teil der Welt Demokratie von den verantwortungsbewusst Denkenden kaum in Frage gestellt. Insgesamt funktionieren die Demokratien zu gut. Außerdem sind sie in einer säkularisierten Welt schlechterdings alternativlos. Was anderes wenn nicht Rituale der Zustimmung könnte in Gesellschaften, für die kein Gott fürsorglich-weise eine bestmögliche Ordnung eingerichtet hat, Herrschaft legitimieren ? (Demokratie ist so gesehen jene Regierungsform, die einer Menschheit verbleibt, die an nichts mehr glaubt. Wo es kein Gottesgnadentum gibt, müssen periodisch an den Wahltagen die Nationen selbst in die Rolle des Gnadspenders einspringen.)

Vielleicht gibt es aber neben eher nüchtern-pragmatischen Rechtfertigungen auch herzbewegendere Ermunterungen zur Entscheidung für Demokra-

tie. Es wäre allerdings vergeblich, die Fackel der Begeisterung für Demokratie noch einmal an den Feuern der neuzeitlichen Demokratietheorien entzünden zu wollen. Zu Beginn des demokratischen Zeitalters faszinierte Demokratie, weil sie die Entfaltung von Vernunft und somit das Ende mittelalterlicher Irrationalität zu versprechen schien. Für die Demokratietheoretiker des 18. Jahrhunderts hatte Demokratie nicht einfach Freiheit von Fremdbestimmung, sondern mindestens ebenso eine Durchsetzungsgarantie von Vernunft bedeutet. Die philosophierenden Gründerväter der modernen Demokratie hatten dabei zwei Modelle, wie Demokratie als Entfaltungsräum von Vernunft funktioniert, entwickelt: das Rousseausche Modell von Demokratie als direkter Machtergreifung von Vernunft und das liberale Modell von Demokratie als indirekter Durchsetzung von Vernunft. Im Rousseauschen Modell ist Demokratie Gewährleistung von Unfehlbarkeit. Sie bringt die *Volonté générale* zur Erscheinung und damit ein Wollen, das frei von den Irrtümern der Privatinteressen ist. Bei Rousseau hat der Mensch als Bürger einer demokratischen Republik eine Allgemeinheit erreicht, die ihn taub für die Stimmen seines Egoismus und somit empfänglich für den Appell der Vernunft macht. Im liberalistischen Modell ist der Weg zur Vernunft langwieriger. Demokratie bedeutet, dass jeder vollständig ungehindert das egoistische Individuum sein darf, das er ist. Auch in den demokratischen Institutionen denkt er nur an sich. Gleichwohl bedeutet auch hier Demokratie, dass das Vernünftige sich durchsetzt. Denn wo keine künstlichen Schranken das Spiel der Kräfte behindern, so glaubte man, stellt eine bestmögliche Ordnung sich auf „natürliche Weise“ her.

Wie angedeutet ist dieser optimistische Glaube, dass zumindest in politischen Dingen ausgerechnet die weichen Prozesse demokratischen Kooptierens die Härte eines Steins der Weisheit hergeben, obsolet. Man wird eher mit Platon betonen, wie „unstet in den Meinungen und verführbar durch Versprechungen“ – also häufig unvernünftig – demokratische Entscheidungen sind. (Die seit der Antike bekannten Argumente gegen die „unvernünftige Demokratie“ haben in einer Gegenwart, die das Versinken des öffentlichen Raums in den Informationsflüssen des Netzes erlebt, neue Aktualität gewonnen.) Und angesichts des ungleichen Gewichts der Interventionierenden ist die Hoffnung, dass die Irrtumsspitzen und -kanten individuellen Wollens sich im freien Konkurrenzkampf abschleifen und schließlich der glatte Körper des Richtigen übrigbleibt, zu offenkundig eine

Illusion.

In dieser Situation ermüdeten Zutrauens kann der Blick, der lange Zeit auf jene stolze Schaufassade geheftet war, auf der Demokratie sich als Garantin vernunftgemäßer Ordnungen darstellt, ins Gleiten geraten und sich einer verschatteten Seitenwand - gewissermaßen einem Hintereingang ins Demokratiegebäude - zumindest einen Moment lang zuwenden. Demokratien halten nämlich neben dem strengen Gesicht, wie man es beispielsweise auf den Republikdarstellungen der französischen Revolution so häufig sehen kann und aus dem sie als unerbittlich-gerechte Reglerin aller Angelegenheiten ernst entgegenblicken, ein zweites leichtfertigeres und verführerisches Gesicht bereit, das ausgerechnet jenes Element des „Unsteten“, das die Demokratie-Verächter so gerne gegen sie anführen, sirenensartig ins Spiel bringt.

Es bedarf nämlich nur einer geringen Verschiebung des Blickwinkels, und das Kerngeschehen von Demokratie, der Wahlakt, erscheint nicht mehr, so wie aufklärerische Demokratieutopien es anvisiert haben, als ein Akt, der ordnende Kräfte freisetzt, sondern umgekehrt als Akt, der von Ordnung erlöst. Er offenbart sich plötzlich als ein institutionalisiertes Ritual, in dem die sonst streng durchorganisierte Gesellschaft ihre Mitglieder einen Moment lang aus sich entlässt. Am Wahltag veranstaltet ein gesamtes Land einen Augenblick lang seine Selbstauflösung. Eingetreten in die Wahlkabine und über seinen Wahlzettel gebeugt, ist der wählende Bürger eingeladen, in ein gesellschaftliches Nichts zu verschwinden. Er ist nicht mehr dieser und jener, nicht einer, der viel, einiges oder nichts zu sagen hat. Es ist vollständig gleichgültig geworden, ob er kompetent ist, ob er sich vorab informiert hat, ob er seine Ansichten überzeugend vertreten kann, ob er ihnen dank irgendwelcher Machtpositionen Verbreitung sichern kann. Der wählende Mensch ist ein Wesen, das alle seine Attribute abgestreift hat und von dem einzige noch in Betracht kommt, dass es genauso wie alle anderen Wahlberechtigen irgendetwas will. Nicht die Kompetenz dieses Wollens ist von Bedeutung. Was zählen wird, ist ausschließlich der Umstand, ob viele oder wenige das Gleiche gewollt haben.

Indem der Wahlakt so einen Moment lang das komplexe Differenzierungs werk, das die Gesellschaft errichtet hat, radikal einebnet und die Gesamtbevölkerung des Landes in eine unstrukturierte Masse verwandelt, ist er mindestens im gleichen Maß, wie er Höhepunkt staatlichen Lebens ist, ein

Nullpunkt staatlichen Lebens. Er ist ein institutionalisiertes Fest des Chaos. Dieses Fest des Chaos übertrifft dabei bei weitem sein Pendant in den antiken Sklavenhaltergesellschaften, die Saturnalien: während diese sich darauf beschränkten, den Menschen zu erlauben, ihre gesellschaftlichen Rollen zu vertauschen, tilgt der Wahltag alle gesellschaftlichen Rollen.

Demokratien, so kann es also erscheinen, sind Staatsordnungen, die statt ihre vollständige Durchsetzung betrieben zu haben, in periodischer Wiederkehr einen Abgrund aller Ordnung offen halten. Mehr noch: sie lassen ausgerechnet von dort, wo ihnen der Boden entzogen ist, die legitimierende Kraft in ihre Institutionen einfließen. Sie sind insofern in der Tat eine Antwort auf das Problem der Säkularisierung: Macht ist weiterhin wie einst in Gott in einem radikal Anderen begründet.

Doch wenn der Wahltag einer saturnalienhaften Auszeit angehört, dann kann er zwar bereinigend und erneuernd wirken, aber es wäre einigermaßen absurd, von ihm gestaltende Leistungen zu erwarten. Platon hat insofern vollständig recht mit seiner Ablehnung von Demokratie. Nun zeigt allerdings ein auch nur flüchtiger Blick auf nahezu alle Verfassungen demokratischer Staaten sofort, dass den Wahlen keineswegs diese gestaltende Funktion zugeschrieben wird. In den repräsentativen Demokratien treffen Wahlen nicht die gestaltenden Entscheidungen, sondern sie beauftragen, solche Entscheidungen zu treffen (es werden, abgesehen vom Sonderfall der Volksbefragungen, nicht Maßnahmen gewählt, sondern Personen – Abgeordnete, Staatschefs und sonstige Funktionsträger). Die modernen demokratischen Ordnungen, in denen einerseits das wählende Volk, andererseits gewählte Vertreter, die durch das Prinzip der Gewaltenteilung zu kooperierendem Handeln gezwungen sind, über die Geschicke des Staates bestimmen, erscheinen so als Zusammenspiel von periodischer Ordnungsauflösung und eben aus dieser Ordnungsauflösung hervorgegangenen, diese wieder auffangenden Institutionen.

Demokratien erweisen sich so als Staatsordnungen, die den Vorzug haben, die Vereinigung zweier entgegengesetzter „Trieb“ zu bewerkstelligen: eines Triebes nach Auflösung und eines Triebes nach Ordnung und Regel. Friedrich Nietzsche hat für diese beiden antagonistisch-komplementären Triebe die Bezeichnung „dionysisch“ und „apollinisch“ geprägt. Er sah die Verbindung dieser Triebe in einem Phänomen erreicht, das eng mit der ersten Demokratie der Menschheitsgeschichte verbunden ist: in der attischen

Tragödie. Sie schien ihm Modellfall dessen, was Kultur zu sein hat, weil in ihr zwei anthropologische Grundkräfte zum Zusammenspiel gefunden haben: ein dionysischer Entgrenzungstrieb, der die Menschen aus „aller Gesellschaftssphäre“ herausreißt und sie ihre „bürgerliche Vergangenheit, ihre soziale Stellung“ völlig vergessen lässt, wird aufgefangen von einem apollinischen Trieb, der eine harmonische Welt des Maßes, der Ordnung, der Gestalten will. Die Tragödie ist bei Nietzsche das, was Kultur generell zu sein hat: Öffnung für den Primärprozess, ohne den Halt im Sekundärprozess zu verlieren.

Demokratien, so die hier vorgestellte These, realisieren auf ihre Weise dieses Ideal der Vereinigung des Dionysischen und des Apollinischen: sie entgrenzen periodisch wiederkehrend ihre Bürger zu „eigenschaftlosen“ bloßen Stimmen und übersetzen anschließend diese in den Wahlurnen freigesetzten Stimmen in artikulierte Texte. Sie eröffnen anlässlich der „Dionysien“ der Wahlen ihren Nationen einen Moment absoluter Freiheit¹, aber genauso wenig wie der Rausch des dithyrambischen Chors der Text der Tragödie ist, verwechseln sie die abgegebenen Stimmzettel mit so etwas wie einem Regierungsprogramm.

Entscheidend für die Qualität einer Demokratie ist natürlich, in welchem Ausmaß es jeweils gelingt, das Zusammenspiel zwischen dem „dionysischen“ Wahlakt - verstanden eher als energetische Quelle denn als gestaltende Kraft im Staatswesen - und den „apollinischen“ Institutionen (Parlamenten, Regierungen) funktionieren zu lassen.

¹ Die Demokratien beschränken dabei die „dionysische“ Entgrenzungsmöglichkeit nicht nur auf die Wahltag: das Demonstrationsrecht, das den Bürgern das Recht gibt, sich zu Partikeln einer Masse aufzulösen und in dieser einen Moment lang die Funktionalität des öffentlichen Straßenraums außer Kraft zu setzen, eröffnet ihnen auch innerhalb der Legislaturperioden die Option, aus ihrer gesellschaftlichen Existenz herauszutreten: der Demonstrationsteilnehmer interessiert nicht als dieser oder jener, sondern ausschließlich als Größeneinheit, die sich dem Demonstrationszug hinzugefügt hat.

Autorinnen, Autoren

Christof Forderer arbeitet an der germanistischen Abteilung des Institut Catholique de Paris und an der Université Paris XIII. Er unterrichtet Geschichte der deutschen Philosophie und Kultur und forscht im Grenzgebiet von Philosophie und Psychologie zum Thema, „Identität“. Außerdem beschäftigt ihn das Verhältnis von Freiheit und Demokratie.

Kontakt: christof.forderer@laposte.net.

Peter Heuer ist Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Naturphilosophie, die Philosophie der Biologie und die Philosophie des subjektiven Geistes.

Kontakt: pheuer@uni-leipzig.de.

Frank Kannetzky arbeitet am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Studien zur Rolle von Paradoxien im philosophischen und wissenschaftlichen Denken, insbesondere aber zu Theorien der Kommunikation und Kooperation. *Kontakt:* kannetzk@uni-leipzig.de.

Christian Kögler arbeitet als Karriere- und Wirtschaftsberater bei MLP. Seine philosophischen Interessen gelten der Dialektik von Individuum und Gesellschaft bzw. Individualität und Kollektivität.

Kontakt: ChristianKögler@gmx.de.

Lars Osterloh ist Doktorand und Tutor am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Er arbeitet an einer Dissertation zum Begriff der „Bildung“. *Kontakt:* LarsOsterloh@web.de.

Katinka Schulte-Ostermann ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Universität Duisburg-Essen und Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Sie arbeitet an einer Dissertation zur Handlungstheorie.

Kontakt: katinka.schulteostermann@uni-due.de.

Lu De Vos lehrt am Institut für Philosophie der Katholieke Universiteit Leuven (Belgien). Seine Forschungsschwerpunkte sind Philosophie der Subjektivität und klassische deutsche Philosophie (Kant, Jacobi, Fichte und Hegel). Er ist Mitherausgeber des Hegellexikons der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Darmstadt 2006).

Kontakt: lu.devos@skynet.be.

Impressum

Redaktion:

Kathi Beier, Peter Heuer, Frank Kannetzky, Henning Tegtmeyer,
Markus Wolf

Titelbild:

Nikos Psarros

Herausgeber:

ETHOS e.V. Verein für Ethik und Philosophie, Bergerstraße 2,
04347 Leipzig.
Tel., Fax: 0341/2330829
E-Mail: tegtmey@uni-leipzig.de

Bezug der Zeitschrift:

Die Zeitschrift erscheint zweimal im Jahr.
Die Gebühr für ein Einzelheft beträgt: € 5,00 und für ein
Doppelheft € 7,50.
Vereinsmitglieder erhalten das Heft kostenlos.

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder
und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion.
Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e.V.

PHILOKLES-Kontakt: tegtmey@uni-leipzig.de

PHILOKLES-online: <http://www.philokles.de>